

Katarina Lončarević

Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka, Jove Ilića 165, RS–11000 Beograd
katarina.loncarevic@fpn.bg.ac.rs

Feminizam i liberalizam – sporovi i problemi

Sažetak

U ovom se tekstu feministička kritika liberalizma razvija preko analize liberalne dihotomije javno – privatno, pojma individue i liberalnog individualizma, pojma formalne jednakosti, apstraktnih modela kao osnove za izgradnju teorija, kao i preko analize zanemarivanja etike i prakse brige. Na temelju ovih razmatranja pokazuje se zašto se u feminističkoj filozofiji liberalizam predstavlja kao rodna i patrijarhalna tradicija, ali se također analiziraju i neki feministički odgovori na feminističke kritike liberalizma koji su razvijeni u cilju prikazivanja liberalne tradicije kao heterogene te kao one koja možda daje mogućnost razvoja radikalnog feminističkog političkog programa. Analizirani pojmovi, kao mjesta glavnih sporova između feminizma i liberalizma, predstavljaju se kao oni koji upravo pokazuju mogućnost ili nemogućnost usvajanja ili redefiniciranja ideja liberalizma u feminističkoj filozofiji i promišljanjima promjene svijeta, ali i kao oni koji pokazuju granice liberalnog diskursa u svakom feminističkom pokušaju da se usvoje i/ili redefiniciraju pojmovi iz teorija liberalizma.

Ključne riječi

feminizam, feministička filozofija, liberalizam, privatno, javno, individualizam, apstrakcija, formalna jednakost, dualizmi, etika brige

1. Uvod¹

Feminizam i liberalizam imaju dugu i tešku povijest, ispunjenu tenzijama i nelagodnom, što često navodi feminističke teoretičarke na to da, bez obzira na to što feminizam svoju genezu duguje principima i idejama liberalizma, ipak smatraju da liberalizam treba držati na sigurnoj udaljenosti od feminizma, da se ciljevi feminizma i liberalizma bitno ne poklapaju, i »da je liberalizam politički pristup koji je u potpunosti neadekvatan za potrebe i ciljeve žena, a u nekim aspektima čak duboko podriva te ciljeve«. ² S jedne strane, postoji izvjesni feministički dug prema liberalizmu, ali, s druge strane, feministkinje, poput Marion Tapper, još 1986. godine postavljaju pitanje:

»Može li feministkinja biti liberalka?«³

Ovo je pitanje često retoričko i, gotovo po pravilu, već u prvim rečenicama nekog teksta napisanog iz kritičke perspektive, jasno je da je odgovor »ne«. ⁴

1

Rad je izrađen na temelju dijela doktorata. Vidi: Katarina Lončarević, *Liberalni feminizam. Nekad i sad*, Fakultet političkih nauka, Beograd 2016.

2

Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York – Oxford 1999., str. 56.

3

Marion Tapper, »Can a Feminist Be a Liberal?«, *Australasian Journal of Philosophy* 64 (1986) 1, str. 37–47, ovdje str. 37, doi: <https://doi.org/10.1080/00048402.1986.9755424>.

4

To se, na primjer, vidi upravo u tekstu Marion Tapper jer bez obzira na znak pitanja u naslovu »Can a Feminist Be a Liberal?«, već je iz uvoda teksta jasno naglašavanje nekom-

U novije vrijeme, međutim, naslovi su tekstova feminističkih kritičarki liberalizma znatno eksplicitniji, pa tako Tracy E. Higgins 2004. godine objavljuje esej pod naslovom »Zašto feministkinje ne mogu (ili ne bi trebale) biti liberalke«, te ne smatra da se treba postaviti pitanje o mogućoj prihvatljivosti liberalizma za feminizam.⁵

Čini se da je važno utvrditi odnos između liberalizma i feminizma, objasniti razloge i argumente zašto su, s jedne strane, feministkinje sumnjičave u pogledu koristi i opravdanosti ideja i principa teorija liberalizma u feminističkoj političkoj filozofiji, ali i zašto su, s druge strane, neke – i to ne mali broj feministkinja – smatrale i još uvijek smatraju da, usprkos tome, te kao rezultat kritičke analize, reformulirani i redefnirani pojmovi, ideali i principi liberalizma imaju svoje mjesto u feminizmu.

U nastavku teksta analizirat ću feminističku kritiku liberalizma. Ta kritika jednim dijelom ponavlja neke kritike koje su formulirali komunitaristi i konzervativisti, ali i ljevičari. Međutim, u ovom radu fokus neće biti na tim drugim, ponekad sličnim kritikama, već isključivo na feminističkim kritikama – upravo zato što one imaju presudan utjecaj na status i percepciju liberalizma unutar feminizma kao skupa teorija i politika. Zato će neke kritike liberalizma, iako važne, biti zanemarene jer cilj rada nije sveobuhvatna kritika liberalizma po sebi, već onaj dio te kritike koji razvijaju feministkinje u pogledu prihvatljivosti, koherentnosti, opravdanosti i, na kraju, koristi koju zapadna feministička teorija i politika ima ili nema za liberalizam. Također, ovaj rad počiva na specifičnim definicijama feminizma i feminističke filozofije. Kada je riječ o feminizmu, pratim »nestandardnu definiciju« bell hooks koja, suočena sa sve glasnijim stavom da feminizam podrazumijeva stil života i ništa više, vraća pitanje u polje *političkog*. Kada govorimo o feminizmu, ne govorimo samo o sebi i ne odgovaramo samo na pitanje »Tko sam ja?«, već govorimo primarno o *politici* i *političkom stavu*: feminizam ima za cilj okončanje seksizma, seksističke eksploatacije i podčinjenosti. To znači da feministička politika ima za cilj osporavanje i ukidanje patrijarhata.⁶ S druge strane, feminističku filozofiju shvaćam kao duboko angažiranu misao koja na različite načine ispituje pitanja *pravde* kada je riječ o ženama. I zato je ona, na što ukazuju Linda Martín Alcoff i Eva Feder Kittay, *feministička*, a ne *ženska* (engl. *feminine*), što dalje znači da feministička filozofija predstavlja područje filozofije koje ima političku agendu i tu agendu ne krije.⁷

2. Feminističke kritike liberalizma

Feministička teorija rijetko kad osporava tzv. »liberalne korijene feminizma«⁸ i prve feminističke teoretičarke od osamnaestog, a potom i tijekom devetnaestog stoljeća, pokušavale su primijeniti i proširiti liberalističke principe o jednakosti, slobodi, autonomiji i individualnim pravima na žene. Ono u čemu su pionirke feminističke političke filozofije vidjele nadu i za prava žena jest inzistiranje teoretičara liberalizma da se (I) politički autoritet zasniva na pristanku onih nad kojima se vlada i (II) da su svi ljudi jednaki, bez obzira na to kako se dalje razvija taj pojam jednakosti u specifičnim teorijama. Drugim riječima, filozofi liberalizma morali bi nekako opravdati, po mišljenju mnogih feministkinja bez nade u uspjeh, muški autoritet u obitelji ili domaćinstvu, kao i različit tretman žena u odnosu na muškarce kada je riječ o političkoj moći, odnosno sferi političkog.⁹

Neposredno nakon što su nastale prve teorije liberalizma, Mary Astell, poznata filozofkinja i kritičarka Johna Lockeja, ali i »prva engleska feministkinja«,¹⁰ već 1706. godine u »Predgovoru« trećeg izdanja svojih *Razmišljanja o braku* postavlja pitanje:

»Ako apsolutna Vlast nije neophodna u Državi, kako to da je neophodna u Obitelji? [...] *Ako su svi Muškarci rođeni slobodni*, kako to da su sve žene rođene kao robinje?«¹¹

Ovo ukazivanje na licemjerje kako političara, tako i političkih filozofa nagovijestilo je dugu borbu feministkinja s pristašama liberalizma, s namjerom da ih se potakne na to da izvedu logički zaključak iz vlastitih premisa, čime se donekle objašnjava težak i nelagodan odnos između feminizma i liberalizma kroz povijest.

Ako su filozofi liberalizma od sedamnaestog stoljeća pa nadalje izbjegavali izvoditi logički zaključak iz vlastitih premisa kada je riječ o jednakosti žena i tako se distancirali u odnosu na u početku usamljene feminističke glasove, a zatim sve brojnije, organizirane u pokretima za ženska prava, druga polovica dvadesetog stoljeća donosi jedan nov, gotovo dominantan stav u feminizmu na Zapadu – feminizam se sada distancira u odnosu na liberalizam. U posljednjih trideset ili četrdeset godina, ne samo u feminizmu nego i na ljevici, ali i na desnici, »liberal« i »liberalka« postaju pejorativan pojam, dok je »liberalizam« postao »negativna etiketa«.¹²

Tijekom 1960-ih i 1970-ih godina, kada se ponovno »rađa« masovni feministički pokret, odnosno feminizam drugog vala u Americi,

»... liberalizam je bio skraćenica za sve suhoparno, neambiciozno i nečasno: glorifikaciju prava i sloboda koja poklanja oskudnu pažnju nejednakostima u primanjima i moći; diskurs samoza-

patibilnosti liberalizma i feminizma, kao i nemogućnosti feminizma koji prihvaća neku od središnjih teza liberalizma.

5

U prvoj rečenici teksta, Tracy E. Higgins objašnjava zašto ona nije liberalna feministkinja: »Mislim da se tu radi o terminu koji je oksimoron. Često se pitam da možda feministkinje ne provode previše vremena učešćem u takvoj debati umjesto da se bave nekim drugim temama.« – Tracy E. Higgins, »Why Feminists Can't (or Shouldn't) Be Liberals«, *Fordham Law Review* 72 (2004) 5, str. 1629–1641, ovdje str. 1629. Usprkos ovakvom početku, Higgins sudjeluje u debati i piše tekst na trinaest stranica, koji predstavlja njen doprinos ovoj očevitno trajno kontroverznoj temi u feminističkoj teoriji i politici.

6

bell hooks daje različite varijante ove definicije. Na primjer: bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston 1984., str. 24; bell hooks, *Feminism Is for Everybody. Passionate Politics*, South End Press, Cambridge 2000., str. vii–x.

7

Linda Martín Alcoff, Eva Feder Kittay, »Introduction. Defining Feminist Philosophy«, u: Linda Martín Alcoff, Eva Feder Kittay (ur.),

The Blackwell Guide to Feminist Philosophy, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2007., str. 1–13, ovdje str. 9.

8

Ruth Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, Acumen, Durham 2011., str. 1.

9

Anne Phillips, »Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?«, *Constellations* 8 (2001) 2, str. 249–266, ovdje str. 249, doi: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00229>.

10

Mary Astell, Bridget Hill (ur.), *The First English Feminist. 'Reflections on Marriage' and Other Writings by Mary Astell*, Gower Publishing, Aldershot 1986.

11

Mary Astell, »Reflections upon Marriage«, u: Patricia Springborg (ur.), *Astell. Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1996., str. 1–80, ovdje str. 17–18.

12

Nancy L. Rosenblum, »Introduction«, u: Nancy L. Rosenblum (ur.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989., str. 1–17, ovdje str. 2.

dovoljstva konstruiran da održava stvari kakve jesu. U tom povijesnom trenutku, biti radikalna je gotovo po definiciji značilo ne biti liberala.«¹³

Rađanje novih društvenih pokreta tijekom ovog razdoblja, od Nove ljevice, preko feminističkog i LGBT pokreta do različitih pokreta za građanska prava afroameričkog stanovništva koji postoje još od 1950-ih godina, a sada i novih kontrakturnih pokreta, kao što je pokret hippyja, i sve snažnijih pacifističkih i antimilitarističkih pokreta, doprinijelo je distanciranju od svega što ima ili se misli da ima veze s »neradikalnim« liberalizmom. Ne samo da se na brojnim demonstracijama, kako feminističkih, tako i LGBT-grupa tijekom prve polovine 1970-ih godina, moglo čuti »Prekasno je za liberalizam!«,¹⁴ nego su se u ovom razdoblju počele javljati i sve glasnije feminističke kritike svih oblika liberalizma, a koje su nedugo kasnije dovele do toga da je »*dominantno*« gledište među feminističkim teoretičarkama [...] da su liberalizam i feminizam nekompatibilni.«¹⁵

Postoji više načina na koje možemo doći do specifičnih određenja liberalizma koja pokazuju teškoće koje feministkinje imaju, bilo kritizirajući liberalizam, bilo pokušavajući preformulacijom nekih ključnih pojmova i ideja liberalizam učiniti »prihvatljivijim« za feminizam. Sigurno je, međutim, da ne treba ići toliko daleko poput Marthe C. Nussbaum, koja se zalaže za univerzalizam liberalizma i njegovu primjenjivost u svim dijelovima svijeta, kao i prihvatljivost liberalizma za sve žene svijeta. Ovdje moramo izraziti sumnju u njezinu optimističnu izjavu da

»... [Ž]ene širom svijeta koriste jezik liberalizma. [...] Osobnost, autonomija, prava, dostojanstvo, samopoštovanje. To su termini liberalne prosvječenosti. Žene ih koriste i uče druge žene da ih koriste ako ih nisu ranije upotrebljavale. One smatraju da ove riječi nešto znače, da su one najbolje riječi za radikalnu kritiku društva i da je uporaba tih riječi ključna za kvalitetu života žena.«¹⁶

Iako brojni liberalni filozofi i filozofkinje, a među njima i Nussbaum, duboko vjeruju u univerzalizam liberalizma,¹⁷ te da liberalne ideje i vrijednosti nisu ograničene samo na Zapad, u nastavku ovoga rada, slijedit ću kritičku feminističku struju koja smatra da riječi »liberalizam« i »liberalno« treba koristiti imajući u vidu njihovo povijesno značenje, a to isto vrijedi i za ideje liberalizma koje spominje Nussbaum, kao ideje koje su ključne za »radikalnu kritiku društva«. Prije svega, treba reći:

»... liberalne ideje su specifičan skup ideja koje se razvijaju s buržoaskom revolucijom tvrdeći važnost i autonomiju individue. Ove ideje imaju porijeklo u sedamnaestostoljetnoj Engleskoj, a zatim su se ukorijenile u osamnaestom stoljeću, i [...] [postale] dominantna ideologija dvadesetostoljetnog zapadnog društva. S obzirom na to da su liberalne vrijednosti neovisnosti, jednakosti mogućnosti i individualizma dominantne i prihvaćene vrijednosti zapadnog društva, one su izgubile svoj 'poseban' identitet i povijest za većinu pripadnika liberalnog društva. One su prihvaćene kao norma, a ne kao specifična ideologija.«¹⁸

Drugim riječima, trebali bismo biti prilično oprezni kada se liberalne ideje i vrijednosti koriste kao da se s njima rađamo, kao da nemaju svoju povijest, kao da su »prirodne« i nikada upitne, tj. kao vrijednosti i ideje kojima se lako pridaje univerzalni karakter van konteksta zapadne civilizacije i filozofije.¹⁹

Kako bi izgledala neka od formulacija tih ideja koje su oblikovale jednu od dominantnih ideologija zapadnih društava? Formulacija oko kojih bi se složila većina liberalnih teoretičara i teoretičarki morala bi biti opće naravi, dok bi se njezin sadržaj mogao razlikovati od teorije do teorije. Međutim, opće formulacije »liberalizma« itekako su opasne, a ta

»... opasnost često [...] pogađa feminističke debate [...] [jer] [...] [I]liberalizam nije jedna pozicija već skup pozicija.«²⁰

Naime, u feminističkoj političkoj filozofiji, o liberalizmu se često piše i suviše općenito, pa se ne uviđa heterogenost čitavog područja. Dalje, ti općeniti prikazi često su karikaturni i praćeni prijezirom, tako da postoji začuđujući konsenzus između inače nepomirljivih ljevičara i feministkinja, s jedne strane, i političara s desnice, s druge strane, s obzirom na to da na sličan način govore o liberalizmu.²¹

Jedan od načina na koji se može argumentirano govoriti o »feminističkoj kritici liberalizma« jest da se

»... suprotstavimo karikaturama. [...] Liberalizam nije ništa više od skupa specifičnih doktrina ili vjerovanja, kao što je to i feminizam. I jedno i drugo su porodice teoretiziranja o ključnim vrijednostima, pristupima mišljenju o etici, društvu, politici i ljudskoj prirodi. Mnoge generalizacije o tome 'u što liberali vjeruju' (ili što pretpostavljaju) su isto onoliko smiješne, koliko su mnoge generalizacije o tome 'u što feministkinje vjeruju'«²²

Zanimljivo je da ovaj stav ne dolazi od neke liberalne feministkinje, nego od radikalne teoretičarke Claudie Card, koja pripada manjem broju feminističkih filozofkinja koje su spremne kritički procjenjivati feminističku kritiku liberalizma, a da istovremeno zadrže i kritički odnos spram liberalizma.

Uz rizik od opasnosti pojednostavljivanja u odgovoru na pitanje što je liberalizam, ukazat ću na tri glavne teze koje su predmet kritika feminističkih teoretičarki.²³

13

A. Phillips, »Feminism and Liberalism Revisited«, str. 249.

14

Cf. Domenico Rizzo, »Javne sfere i gej i lezbijске politike nakon Drugog svjetskog rata«, u: Robert Aldrich (ur.), *Povijest gej i lezbijске života i kulture*, prev. Ana Bunčić – Snježana Đurđek, Sandorf – Red Box, Zagreb – Beograd 2011., str. 197–221, ovdje str. 214.

15

Amy R. Baehr, »Introduction«, u: Amy R. Baehr (ur.), *Varieties of Feminist Liberalism*, Rowan & Littlefield Publishers, Lanham – Maryland 2004., str. 1–20, ovdje str. 1.

16

M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 56.

17

U tom smislu liberalizam kritizira filozofkinja Alison Jaggar. Ona tvrdi da liberali (i liberalke) ne razumiju svoje principe kao ograničene, kao one koji odgovaraju za neka, ali ne i za druga društva: »... budući da je ljudska priroda vječno ista, liberali promatraju glavna načela svoje političke teorije kao bezvremene i univerzalne principe za reguliranje dobrog društva. Oni vjeruju da su ti principi otkriveni refleksijom o univerzalnom ljudskom stanju i da naša nada u društveni napredak leži u uvjeravanju drugih individua da su ovi principi moralno prihvatljivi i u njihovom najboljem

osobnom interesu.« – Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Allanheld, Totowa (NJ) 1983., str. 35.

18

Zillah R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Northeastern University Press, Boston 1986., str. 4–5.

19

Više: Katarina Lončarević, »Liberalni feminizam u 20. veku«, u: Ivana Milojević, Slobodanka Markov (ur.), *Uvod u rodne teorije*, Mediterranean Publishing, Novi Sad 2011., str. 127–137, ovdje str. 127–128.

20

M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 57.

21

Cf. Claudia Card, »The L Word and the F Word«, *Hypatia* 21 (2006) 2, str. 223–229, doi: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2006.tb01105.x>.

22

Ibid., str. 224–225.

23

Ove tri teze liberalizma preuzimam iz detaljnije analize koja je razvijena u: Lisa H. Schwartzman, *Challenging Liberalism. Feminism as Political Critique*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 2006., str. 4–5.

Prva teza liberalizma glasi da sve osobe imaju bitan interes živjeti te da rukovode svojim životom u skladu s vlastitom koncepcijom vrijednosti, odnosno dobra. Zato je jedna od ključnih debata među liberalnim teoretičarima ona o razini neutralnosti države kada je riječ o koncepcijama vrijednosti, odnosno dobra individua. Bez obzira na međusobne razlike u odgovoru na pitanje na koji način i u kojim slučajevima država treba biti »neutralna«, teoretičari liberalizma ne misle da je prihvatljivo to da se individuama »izvana« govori ili nameće što je najbolje za njih.²⁴

Druga je teza liberalizma da ako već sve osobe imaju interes živjeti u skladu s vlastitom koncepcijom vrijednosti i dobra, onda sve osobe imaju interes za slobode koje omogućuju da se razvije vlastita koncepcija dobra i vrijednosti, tj. da se donose odluke u vezi njih. Iz ovog su razloga u mnogim teorijama liberalizma ključne građanske slobode koje omogućavaju individuama da zamisle, koncipiraju i mijenjaju svoje ideje i koncepcije dobra.

Treća teza glasi da sve osobe imaju jednaku moralnu vrijednost, dok država treba tretirati sve individue kao jednake. Za ovu se tezu obično misli da je ključna, iako se i ona tretira na različite načine kod različitih liberalnih teoretičara, ali ideja o »jednakoj moralnoj vrijednosti« osoba je nešto oko čega se slažu, pa se ona i ne dovodi u pitanje.

Iz ovih, relativno općih teza liberalizma, uz neke prilično konkretne koje ću analizirati u ovome tekstu, slijedi niz feminističkih kritika. One su usmjerene na koncepciju ljudske prirode koja je u osnovi liberalizma, zatim na ideju da je »mentalna« sposobnost za racionalnost ono što je posebno vrijedno u ljudskim bićima. Kritike se, također, upućuju individualizmu, najčešće shvaćenog u smislu da su »ljudske individue bitno usamljene, s potrebama i interesima koji su odvojeni, ako ne i u suprotnosti s potrebama i interesima drugih«,²⁵ ali i preko ideje »apstraktnog individualizma«, odnosno »pretpostavke da su bitne ljudske osobine svojstva individua i da su dane nezavisno od bilo kojeg društvenog konteksta«. ²⁶ Kritike se često upućuju i tzv. »hijerarhijskim dualizmima«, koji su u osnovi liberalne političke teorije, a koji se početno mogu vidjeti u vrednovanju, prije svega, »duha« u odnosu na »tijelo«, »razuma« u odnosu na »emocije«, uz već standardnu kritiku liberalizma zbog obvezivanja na podjelu između javne i privatne sfere (koja se također može shvatiti kao dio kritike o hijerarhijskim dualizmima),²⁷ do općeg mjesta kritike liberalizma da on postuliranjem puke formalne jednakosti ne uspijeva izvesti supstantivnu jednakost moći. Zato ne čudi stav većine feminističkih kritičarki liberalizma da

»... usprkos doprinosu liberalizma feminizmu, [...] liberalna koncepcija ljudske prirode i političke filozofije ne može činiti filozofsku osnovu za adekvatnu teoriju ženskog oslobađanja.«²⁸

Postoje, međutim, i neki feministički glasovi koji donekle ometaju ovaj gotovo jednoglasan stav o nekorisnosti liberalizma za feminizam. Pored glasova liberalnih feministkinja, mogu se kao dio tih »manjinskih« stavova u feminističkoj teoriji čuti i glasovi feministkinja koje ne pripadaju toj ozloglašenoj odrednici »liberalni feminizam«. ²⁹ Claudia Card, primjerice, odbija »osjećati [...] prijezir prema liberalizmu« i govori o svojem životnom, ali i filozofskom putu radikalne lezbijke za koju je ključno mjesto bilo ne samo odbacivanje konzervativizma koje je našla u liberalizmu nego i određeni »buntovni« i »radikalni« elementi liberalizma koji su od nje i stvorili misliljicu i »buntovnicu«. Bez namjere da zastupa liberalizam, Card smatra da liberalizam »nije prepreka niti nešto iz čega se treba izvlačiti, poput bolesti, ili pogrešan korak

zbog kojega treba žaliti.«³⁰ Slično razmišlja i Anne Phillips, poznata kritičarka liberalizma, koja poput Nussbaum, koja svoju političku filozofiju ipak gradi dijelom na političkom liberalizmu, smatra da je

»...konflikt između liberalizma i feminizma pretjeran i da zahtjeva novo procjenjivanje.«³¹

Naime, »opće kritike« najčešće ne uviđaju ni da su liberalizmi različiti, ni određenu dinamičnu prirodu liberalizama. Velik broj kritika koje se tradicionalno upućuju liberalnim teorijama nisu samo ostale na razini kritika i čitav ih je niz teoretičara liberalizma uzimao ozbiljno u razmatranje u pokušaju odgovaranja na izazove koji su došli s različitih strana, pa tako i od strane feministkinja. Ne samo da smo danas u stanju odvajati politički liberalizam od ekonomskog, pa prihvaćanje jednog ne znači nužno i prihvaćanje drugog, nego je važno uzeti u obzir i različite varijante liberalizma, a ne samo njegove najekstremnije i najnegativnije varijante, kada kritiziramo »liberalizam«. Drugim riječima, ako želimo razvijati feminističke kritike liberalizma, moramo obratiti pažnju i na razvoj liberalnih teorija tijekom dvadesetog stoljeća, kao i na pokušaje liberalnih teoretičara da u svoje teorije uključe i neke od najozbiljnijih kritika protivnika i protivnica. Ako ne obratimo pažnju na ovaj razvoj i na promijenjeni kontekst, onda

»...feministička opozicija liberalizmu prijeti postati nešto poput mantre: utješno ponavljanje čiji su prvobitni argumenti izgubljeni u povijesti i imaju sve manje i manje vrijednosti za naša druga vjerovanja.«³²

U feminističkoj se filozofiji obično navodi knjiga *Feministička politika i ljudska priroda* [*Feminist Politics and Human Nature*] Alison Jaggar iz 1983. godine,³³ kao početno mjesto za analizu onoga što nazivamo »feministička kritika liberalizma« jer navedenu knjigu spominju gotovo svi: i oni/one koji prihvaćaju njezinu analizu liberalizma i oni/one koji kritiziraju njezinu feminističku kritiku. Zanimljivo je da je dvije godine ranije Zillah R. Eisen-

24

»Nijedan život ne postaje bolji ako se on vodi izvana prema vrijednostima koje neka osoba ne odobrava. Moj život postaje bolji samo ako ga vodim iznutra, prema mojim vjerovanjima o vrijednosti.« – Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Claredon Press, Oxford 1991., str. 12.

25

A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, str. 40.

26

Ibid., str. 42.

27

O konstitutivnim hijerarhijskim dualizmima liberalizma iz feminističke perspektive vidi: Wendy Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton 1995., str. 152–164.

28

A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, str. 48.

29

U ovom tekstu neću problematizirati liberalni feminizam jer on zaslužuje posebnu pažnju i zasebnu analizu. Da bi se, međutim, uopće pristupilo analizi liberalnog feminizma – kako u prošlosti, tako i u suvremenoj feminističkoj filozofiji i politici – trebalo bi kao osnovu uzeti upravo razmatranja iz ovoga teksta: koji su problemi koje feministkinje uviđaju u teorijama liberalizma, da li se oni nekako daju nadići, kao i koje su to odlike teorija liberalizma koje su u potpunosti nekompatibilne sa svakom feminističkom teorijom.

30

C. Card, »The L Word and the F Word«, str. 224.

31

A. Phillips, »Feminism and Liberalism Revisited«, str. 250.

32

Ibid.

33

Više: A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*.

stein objavila svoju analizu pod naslovom *Radikalna budućnost liberalnog feminizma* [*The Radical Future of Liberal Feminism*],³⁴ koja je i feministička kritika liberalizma, ali i feministička kritika liberalnog feminizma, napisana iz pozicije radikalne socijalističke feministkinje. U novijim tekstovima, od 1999. godine nadalje, brojne su se feminističke teoretičarke počele baviti analizom feminističke kritike liberalizma. Ovdje treba primijetiti da se, s jedne strane, oslanjaju na prethodnice poput Zillah R. Eisenstein, Alison Jaggar, Carole Pateman i druge, dok s druge strane, idu i korak dalje u kritičkom procjenjivanju značaja liberalizma za feminizam u dvadeset i prvom stoljeću. Feminističke kritike liberalizma koje razmatram u nastavku uvjetno su podijeljene u pet grupa. »Uvjetno«, zato što ni u tekstovima teoretičara liberalizma, ni u kritikama koje razvijaju feminističke teoretičarke, ovi elementi ne stoje sami i odvojeno jedni od drugih, već svi zajedno grade kako različite teorije liberalizma, tako i različite feminističke kritike liberalizma. Također, one se ne mogu u potpunosti razmatrati neovisno, jedan se element poziva na drugi ili se zasniva na drugom elementu, ali radi preglednosti teksta analiziram ih odvojeno. Pet ključnih tema u feminističkim kritikama liberalizma, a koje izdvajam u nastavku teksta su: (I) dihotomija javno/privatno, (II) pojam individue i liberalnog individualizma, (III) pitanje formalne jednakosti, (IV) pitanje apstraktnih modela kao osnove za izgradnju teorija i (V) zanemarivanje etike brige i prakse brige.

3. »Spolni ugovor« i podjela na javnu i privatnu sferu

Feminističke su filozofkinje često kritizirale liberalizam tako što su se fokusirale na teorije društvenog ugovora koje su koncipirali razni liberalni filozofi. Ova je grana kritike vjerojatno i najrazvijenija, a Carole Pateman sigurno je njena ključna figura. S obzirom na to da je o knjizi *Spolni ugovor* [*The Sexual Contract*] autorice Carole Pateman napisano puno tekstova te da je njezina ideja o »spolnom ugovoru« detaljno analizirana, ja se neću podrobno baviti tom analizom, već ću samo ukazati na neke od njezinih ključnih mjesta za feminističku kritiku liberalizma.³⁵

Iako se Pateman u knjizi *Spolni ugovor* uglavnom bavi analizom kanonskih tekstova iz političke filozofije, ona naglašava, međutim, da joj nije primarni cilj tumačenje tekstova, nego razotkrivanje kakve su »današnje« strukture društvenih institucija u Velikoj Britaniji, Australiji i Sjedinjenim Američkim Državama, odnosno u društvima za koje se kaže da su nastala iz društvenog ugovora.³⁶ Ona smatra da je nov pogled na društveni ugovor neophodan, do kojega dolazi feminističkom kritičkom analizom kanonskih tekstova i to pod utjecajem teze radikalnih feministkinja o patrijarhatu kao muškoj moći nad ženama.

Teorija ugovora, razvijena u djelima političke filozofije od sedamnaestog stoljeća nadalje, trebala bi govoriti o slobodi: jednake i slobodne individue sklapaju izvorni ugovor, što bi trebalo pokazati da su spremne stvoriti građansko društvo koje će garantirati njihova politička prava. Za razliku od *mainstream* tumačenja klasičnih teorija ugovora, u kojima se često može pronaći podatak o tome da su se teoretičari ugovora obračunali s patrijarhalnom političkom teorijom, Pateman, detaljno analizirajući Hobbesova i Lockeova djela, pokazuje da se patrijarhalna politička teorija samo preoblikovala iz jednog u novi oblik.³⁷ Ukazuje na isključenost žena iz »izvornog ugovora«, iz sklapanja društvenog ugovora koji legitimira liberalnu državu jer se različiti oblici

društvenog ugovora odnose na individue koje sklapaju izvorni ugovor, odnosno ugovorne partnere, kao muškarce.

Feminističke teoretičarke poput Pateman, pokazuju da isključivanje žena iz izvornog ugovora nije puka povijesna slučajnost, već da su društveni ugovor, ugovor koji određuje i svrhu i granice državne moći sačinile muške individue za koje se pretpostavlja da su »glave obitelji« ili »glave domaćinstva«. ³⁸ Ono što se vidi u kanonskim tekstovima samo je jedna strana, odnosno jedan dio izvornog ugovora, dok se »spolni ugovor ne spominje«. ³⁹ Drugim riječima, liberalizam se za muškarce zasniva na podčinjenosti žena jer se izvorni društveni ugovor zaključuje (sklapa) između odvojenih, autonomnih individua, odnosno muškaraca, a taj se ugovor zasniva na prethodnom spolnom ugovoru koji je muškarcima donio kontrolu nad ženama. Žene jesu vezane uvjetima društvenog ugovora, ali ne sudjeluju u njegovom stvaranju. One, također, nisu ostavljene u pretpolitičkom prirodnom stanju, već su uključene u građansko društvo kao podčinjene. One jesu članice društva, ali ne i građanke. ⁴⁰

U teorijama društvenog ugovora ženama je namijenjena, prije svega, privatna sfera, sfera doma i obitelji, u kojoj se, po mišljenju teoretičara liberalizma, odnosi reguliraju s ljubavlju i benevolencijom, a ne pravima i pravdom. Žene, s obzirom na to da nisu individue, da nisu građanke u pravom smislu te riječi, pripadaju privatnom području, u kojem su odnosi »prirodni«, a ne »politički«. Patrijarhat se, smatra Pateman, u modernom društvu samo preoblikovao iz klasičnog oblika (u kojem se očinska i politička vlast smatraju ne samo analognim nego i identičnim) u moderni patrijarhat. Iako su teoretičari društvenog ugovora porazili klasični patrijarhat Roberta Filmera, oni su u svojim djelima uspostavili nov, moderan, kontraktualan patrijarhat. Zato je priča o izvornom ugovoru koji stvara građansku slobodu i društvo zapravo »moderna priča o muškom političkom rođenju«. ⁴¹ Teoretičari društvenog ugovora borili su se, prije svega, protiv očinskog prava, ali nisu doveli u pitanje drugu dimenziju patrijarhata koja postoji kod Filmera, a to je bračno pravo. Oспорava se samo jedna dimenzija, ističe Pateman, i to čak ne izvorna dimenzija patrijarhata, a to je očinsko pravo. Druga dimenzija, izvorna, spolno ili bračno pravo, uopće se ne osporava.

»[I]zvorni ugovor je ne samo društveni ugovor koji konstituirao građanski zakon i političko pravo u smislu državne vladavine; on je, također, i spolni ugovor koji institucionalizira političko pravo u formi patrijarhalne-muške-moći, ili vladavine muškaraca, moći koja se velikim dijelom ispoljava kao bračno pravo.« ⁴²

34
Više: Z. R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*.

35
Više: Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1988.

36
Ibid., str. 4 (naglasak dodala K. L.).

37
Ibid., str. 19–38; više: Kerol Pejtmén [Carole Pateman], »'Bog je čoveku dao pomagača': Hobs, patrijarhat i bračno pravo«, *Ženske studije* 1 (1995), str. 91–111, ovdje str. 95–98.

38
U prvobitnoj formulaciji razvijenoj u knjizi *Teorija pravde* iz 1971. godine, Rawlsova teorija razmatra ugovorne strane upravo kao »glave obitelji« ili »glave domaćinstva« koje vode računa o interesima svih ostalih članova obitelji.

39
C. Pateman, *The Sexual Contract*, str. ix.

40
Usp. R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, str. 10.

41
C. Pateman, *The Sexual Contract*, str. 102.

Naime, Pateman smatra da su žene imale mogućnost sudjelovanja u sklapanju društvenog ugovora, one sigurno ne bi pristale na društvo koje im određuje trajnu podčinjenost u vidu supruga. Dakle,

»... [p]riča o društvenom ugovoru se smatra prikazom stvaranja javne sfere građanske slobode. Druga, privatna sfera, se ne promatra kao politički relevantna. Prema tome, brak i bračni ugovor su učinjeni politički irelevantnim.«⁴³

Ako je stvaranjem javne sfere građanske slobode liberalizam uklonio patrijarhalnu moć iz javnog područja, onda je taj isti liberalizam potvrdio patrijarhalnu moć, doduše prešutno i bez eksplicitnog izjašnjavanja, u obitelji tako što zanemaruje instituciju braka.⁴⁴

Pateman, na osnovu svoje kritike društvenog ugovora, iznosi čitav niz problema koje, po njenom mišljenju, liberalizam ne može riješiti, ali ću na ovom mjestu ukazati samo na jedan. Suvremeno društvo Zapada moglo bi se promatrati kao društvo zasnovano na ugovorima. Čitav niz institucija, od braka do zaposlenja, mogu se shvatiti kao ugovorni odnosi. Ako se prihvati analiza koju predlaže Pateman – da društveni ugovor ima patrijarhalnu osnovu, onda se suočavamo s čitavim nizom problema ako želimo žene uključiti ili čak asimilirati u ove institucije. Bez obzira na to što su žene u međuvremenu dobile čitav niz prava, od prava glasa, u smislu i da biraju i da budu birane, pravo na plaćeni rad izvan kuće itd., to i dalje »bitno ne mijenja strukturu subordinacije u području doma«⁴⁵ ili obitelji.

Priča o »spolnom ugovoru«, kao priča o podčinjenosti žena, i o »društvenom ugovoru«, kao priča o političkom rođenju muškaraca, vodi nas k pitanju odnosa između privatne i javne sfere u teorijama liberalizma. Liberalizam je često na meti kritika, i to ne samo feminističkih, zato što bez obzira na veliki broj teorija koje podrazumijeva heterogeno polje koje zovemo »liberalizmom« i na njihove međusobne razlike, »svaka verzija teorije liberalizma povlači granicu između javnog i privatnog života«. Budući da je liberalizam »politička teorija ograničene vlade, [ona] [...] osigurava institucionalna jamstva za osobnu slobodu«,⁴⁶ i u interesu zaštite osobne slobode, on se obavezuje i analitički i normativno na odvajanje privatnog i javnog područja.⁴⁷ Međutim, na što se ovaj termin »privatno« odnosi?

Ako se koristi kao suprotnost »javnom«, on može označavati bar tri stvari: (a) može označavati područje civilnog društva kojega čine dobrovoljne organizacije, grupe i udruženja koje postoje između obitelji i države; b) može se odnositi na ekonomiju; (c) može se odnositi na domaćinstvo ili sferu doma. Zapravo, čini se da je »privatno« sve što »ne zahtijeva regulaciju države«.⁴⁸

U feminističkoj političkoj filozofiji, kada se kritizira liberalna podjela između privatne i javne sfere, pod pojmom privatnosti misli se na obitelj, dom ili domaćinstvo. Tradicionalno gledano, ovo je područje nepolitičko. U svojoj kritici liberalizma kao »skupa priča i skupa praksi, kao ideologije i kao diskursa, kao nejasnog narativa o specifičnom društvenom poretku kao i narativa koji konstituira taj društveni poredak i njegove subjekte«,⁴⁹ Wendy Brown kaže da je jedan od konstitutivnih elemenata liberalizma »trodijelni društveni poredak«, odnosno da se liberalizam bavi društvenom ontologijom koja se zamišlja kao prirodno podijeljena na državu, ekonomiju (civilno društvo) i obitelj.⁵⁰ Legitimna domena političkog u liberalizmu je država. Naime,

»... država se [...] zamišlja kao jedino područje gdje se vrši politička moć; civilno društvo, do onog stupnja do kojeg je priznato kao područje moći, razumije se kao polje prirodne moći i prirodnih društvenih odnosa. (Zato govorimo o političkoj intervenciji u ekonomiju da bismo opisa-

li državnu ekonomsku politiku.) Obitelj se zamišlja još prirodnijom od civilnog društva, ili kao božanski ustanovljenom i uredenom, kao izvan povijesti i tako potpuno izvan konvencija.«⁵¹

Obitelj ili čak *osobni život* je »područje kojim rukovode potrebe i afektivne veze [...] a hijerarhije unutar [ovog područja] [...] konstituiraju domenu 'političkog života' za feministkinje«.⁵²

Feminističke kritičarke liberalizma smatraju da suprotno umjetnoj podjeli na *javno* i *privatno*, odnosno na *političko* i *nepolitičko*, liberalna država neprekidno intervenira u sve oblasti života. Tko može formirati obitelj? Tko čini obitelj? To su neka od pitanja o kojima odlučuje država, odnosno radi se o političkim i zakonskim odlukama.⁵³

Prema tome,

»... odvajanje i suprotstavljanje javne i privatne sfere u liberalnoj teoriji i praksi [...] dihotomija između privatnog i javnog je centralna za gotovo dva stoljeća feminističkog pisanja i političke borbe; ona je, u krajnjoj liniji, ono čime se bavi feministički pokret.«⁵⁴

Sfera »privatnog« naročito je tijekom drugog vala feminizma identificirana kao primarna sfera ženske podčinjenosti, sfera u kojoj postoje i iznova se reproduciraju nepravedni odnosi moći. U tom smislu, navodno poštovanje »privatnosti« obitelji i doma od strane liberalnih teoretičara u najmanju je ruku licemjerno. S jedne strane, u ime zahtjeva osobne slobode, tvrdi se postojanje područja privatnosti koje je izvan domene političke moći, dok s druge strane, država je ta koja definira područje privatnosti i što joj pripada i otuda, s treće strane, država neprekidno donosi odluke koje oblikuju život obitelji: od prava na pobačaj, preko politika koje potiču rađanje i promoviraju majčinstvo, do odluka o obveznom školovanju djece, ali i definiranje nasilja u obitelji ili

42
K. Pejtmen, »'Bog je čoveku dao pomagача'«, str. 107.

43
C. Pateman, *The Sexual Contract*, str. 3.

44
R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, str. 11.

45
Ibid.

46
N. Rosenblum, »Introduction«, str. 5, 7 (naglasak dodala K. L.).

47
Usp. Linda M. G. Zerilli, »Feminist Critiques of Liberalism«, u: Steven Wall (ur.), *The Cambridge Companion to Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2015., str. 355–380, ovdje str. 361–362.

48
R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, str. 13.

49
W. Brown, *States of Injury*, str. 142.

50
Ibid., str. 144.

51
Ibid., str. 145.

52
Ibid., str. 147.

53
Usp. Frances Olsen, »The Myth of State Intervention in the Family«, *University of Michigan Journal of Law Reform* 18 (1985) 4, str. 835–864, ovdje str. 837, 842; Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000., str. 252. Kako drukčije da razumijemo zahtjeve koje upućuju LGBT aktivisti i aktivistkinje za legalizaciju istospolnih brakova? Čitav niz »alternativnih« obitelji i domaćinstava koje postoje i uključuju iste obveze i dužnosti poput onih u zakonski priznatim obiteljima i domaćinstvima, ipak nemaju status legitimnih zajednica poput obitelji koja podrazumijeva i čitav niz ne samo dužnosti nego i prava.

54
Carole Pateman, »Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy«, u: Stanley I. Benn, Gerald Gaus (ur.), *Public and Private Social Life*, St. Martin's Press, New York 1983., str. 281–303, ovdje str. 281.

silovanja u braku. Sve je to dio političkih ili državnih odluka i zakona te je u vezi s čitavim nizom zanemarivanja odnosa moći u tzv. »privatnoj sferi«, pristajanja na te odnose i povlačenja države i zakona pred navodnim »stvarima privatnosti«. ⁵⁵

U tekstu indikativnog naslova »Liberalizam i smrt feminizma«, Catharine A. MacKinnon na nizu primjera sudskih odluka u ime »privatnosti« pokazuje u čemu se sastoji problem u liberalnoj dihotomiji između privatnog i javnog. Ženski pokret drugog vala kritizirao je liniju između privatnog i javnog da bi usmjerio pažnju na »privatno« kao na primarnu sferu podčinjenosti žena. Kada je Vrhovni sud Sjedinjenih Država u procesu *Roe v. Wade*⁵⁶ dekriminlizirao pristup pobačaju kao pravo na privatnost, a zatim u postupku *Harris v. McRae*⁵⁷ zabranio javno financiranje za sve žene koje ne mogu platiti pobačaj, pozivajući se na logiku privatnog, MacKinnon u tome upravo vidi najveći problem s liberalnom logikom. Dok ženski pokret ukazuje na sferu privatnosti kao sferu podčinjenosti i dominacije, Vrhovni sud donosi odluke kojima govori ženama da je »pravo na abortus [...] naše pravo na tu istu privatnost«. ⁵⁸ Drugim riječima, dobivanje prava na abortus kao prava privatnosti (pa zatim i ukidanje javnog financiranja jer vlada, kao ono »javno«, nema dužnost financirati ono što treba držati izvan, dakle »privatno«), a da se prije toga »ne obrati pažnja na spolnu nejednakost privatne sfere i u privatnoj sferi, znači pretpostaviti da spolna jednakost već postoji«. ⁵⁹

Pored ovog problema na koji ukazuje MacKinnon, da liberalizam davanjem »prava na privatnost« ženama zapravo štiti sferu ženske intimne podčinjenosti, velik broj drugih feminističkih teoretičarki ukazuje na to da su privatno i javno područje povezani na različite načine i da velik broj nepravdi koje se događaju u domu ili obitelji utječu na mogućnost koje njihovi članovi imaju u drugim oblastima. ⁶⁰

S obzirom na to da su obitelj, dom i domaćinstvo u liberalnim teorijama u sferi privatnosti i onoga »nepolitičkog«, liberalni ih teoretičari često podrazumijevaju i uglavnom ne ispituju. Važan feministički uvid, da je obitelj mjesto odnosa moći, zahtjeva da se obitelj i sfera privatnosti kritički analiziraju i to kao važna *politička pitanja*.

Iako se oštra polarizacija »javnog« i »privatnog« može na različite načine pratiti kroz gotovo cjelokupnu zapadnu političku filozofiju, ⁶¹ feminističke kritičarke liberalizma kritiziraju središnjost pojmova javne i privatne sfere u političkoj misli liberalizma od sedamnaestog stoljeća i koji se ne problematiziraju već samo prihvaćaju u suvremenoj *mainstream* političkoj filozofiji, dok se specifično ta »dihotomija prihvaća kao fundamentalna za liberalnu misao do sada«. ⁶² Ta dihotomija upravo omogućuje političkim teoretičarima da »zanemare političku prirodu obitelji, relevantnost pravde u osobnom životu, i [...] glavni dio nejednakosti – rod«. ⁶³

Od samih početaka liberalizma u sedamnaestom stoljeću, politička prava i prava koja se tiču privatnosti zapravo su prava individua, dok su individue, muškarci odnosno muške glave obitelji. Drugim riječima,

»... prava ovih individua, da su slobodne od uplitanja države ili crkve ili miješanja susjeda, bila su također prava ovih individua da se nitko *ne* miješa kada one kontroliraju druge članove svoje privatne sfere – one koji su, bilo iz razloga godina, ili spola, ili stanja ropstva, smatrani opravdano kontroliranim s njihove strane i kao oni koji postoje unutar *njihove* sfere privatnosti. Ne postoji ideja da ovi podčinjeni članovi domaćinstva imaju svoja vlastita prava na privatnost.« ⁶⁴

Ovakvo rasuđivanje nije karakteristično samo za liberalne teorije prošlosti jer su i suvremeni teoretičari skloni ideji o »odvojenim sferama« i to tako što ne smatraju da je obitelj predmet političke analize. Također, obitelj je uvelike zanemarena, iako pretpostavljena, u političkim analizama suvremenih teoretičara liberalizma koji, na taj način, ne uzimaju u obzir ni njenu političnost ni njenu podjelu rada.

Dakle, feministička kritika liberalizma ukazuje na jedan od ključnih konstitutivnih dualizama liberalizma, dualizam privatnog i javnog. Svaka feministička teorija koja namjerava uzeti u obzir ili redefinirati neku liberalnu teoriju, mora se upravo kao *feministička teorija* postaviti prema dualizmu između privatnog i javnog, i kao *feministička teorija* mora istaknuti neodrživost te dihotomije. To dalje vodi svaku feminističku teoriju pitanju: predstavlja li ona, iako možda prihvaća određene elemente neke teorije liberalizma, uopće teoriju liberalizma (zbog kritike i težnji k urušavanju distinkcije privatno/javno,

55

Cf. M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 64.

56

Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973). Dostupno na: https://scholar.google.com/scholar_case?q=Roe+v.+Wade&hl=en&as_sdt=2006&as_vis=1&case=12334123945835207673&scilh=0 (pristupljeno 1. 11. 2022.). *Roe v. Wade* je proces koji u povijesti američkog sudstva predstavlja ključni moment u stavu Vrhovnog suda prema pravu na abortus. U Sjedinjenim Američkim Državama, do ovog procesa koji je došao do Vrhovnog suda, većina država je vrlo oštro ograničavala ili zabranjivala abortus. Vrhovni je sud Sjedinjenih Američkih Država, 22. siječnja 1973. godine, objavio odluku u korist Jane Roe, koja je donesena većinom 7 : 2, po kojoj se pravo privatnosti širi i na odluku žena da imaju abortus, odnosno ovom je odlukom učinjen neustavnim zakon koji je zabranjivao abortus u svim slučajevima osim kada je ugrožen život majke.

57

Harris v. McRae, 448 U.S. 297 (1980). Dostupno na: https://scholar.google.com/scholar_case?q=Harris+v.+McRae&hl=en&as_sdt=2006&as_vis=1&case=8833310949486291357&scilh=0 (pristupljeno: 1. 11. 2022.). *Harris v. McRae* je proces koji je duboko podijelio Vrhovni sud Sjedinjenih Američkih Država. Sud je tijesnom većinom, 5 : 4, donio odluku da se ne krše ustavom zagarantirana prava žena ako Kongres Sjedinjenih Američkih Država donese odluku da se ukine javno financiranje abortusa u okviru programa *Medicaid*. Inače, *Medicaid* je program kojim se pokrivaju troškovi zdravstvene zaštite i osiguranja za siromašne obitelji i individue. Odluka Vrhovnog suda, donijeta u procesu *Harris v. McRae* 30. lipnja 1980.

godine, prema brojnim je feministkinjama, uključujući i MacKinnon, direktan udarac na prava svih, ali prije svega siromašnih žena, onih koje su ujedno i najranjivije članice društva.

58

Catharine A. MacKinnon, »Liberalism and the Death of Feminism«, u: Dorchen Leidholdt, Janice Raymond (ur.), *The Sexual Liberals and the Attack on Feminism*, Pergamon Press, New York 1990., str. 3–13, ovdje str. 7.

59

Ibid.

60

Usp. R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, str. 13. Dodatno, ovaj je uvid u srcu feminističkih promišljanja o nejednakostima koje proizlaze iz neplaćenog ženskog kućnog rada.

61

Usp. Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 2013. [1979.], str. 314.

62

Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989., str. 110; usp. Susan Moller Okin, »Gender, the Public and the Private«, u: David Held (ur.), *Political Theory Today*, Blackwell – Polity Press, Oxford 1991., str. 67–90, ovdje str. 67.

63

S. Okin, »Gender, the Public and the Private«, str. 69.

64

Ibid., str. 70.

kao i k složenom odnosu prema značenju i vrijednosti pojma »privatnosti« u feminističkim promišljanjima).

Tradicionalan pristup pojmu privatnosti govori nam o njoj kao o dobru za individue, ali imajući u vidu povijest zapadne političke filozofije, individue su bile muškarci, kao i (muške) glave obitelji, što je štitilo unutarobiteljske odnose od kritičkog ispitivanja. To, dalje, znači da je »liberalna koncepcija privatnosti [...] patrijarhalna«⁶⁵ i da pojam privatnosti, da bi imao smisla u feminističkoj filozofiji, mora biti definiran tako da izbjegava liberalne definicije i njihove posljedice.

4. Od »apstraktnog individualizma« do »svih« i »svake« individue

U djelu *Feministička politika i ljudska priroda*, Alison Jaggar formulirala je kritiku koju je prihvatila većina feminističkih kritičarki liberalizma, po kojoj liberalizam operira s problematičnom koncepcijom »ljudske prirode«, odnosno da ta koncepcija podrazumijeva individualističko razumijevanje ljudske racionalnosti. Ona liberalizmu pripisuje »metafizičku pretpostavku«, koju naziva »apstraktnim individualizmom«. To znači, ističe Jaggar, da je u osnovi liberalizma stav da

»... ljudske individue prethode društvu [...] [i da su] ljudske individue [...] osnovni činioци od kojih se sastoje društvene grupe. Logički, ako ne i empirijski, ljudske individue mogle bi postojati izvan društvenog konteksta; njihove bitne karakteristike, njihove potrebe i interesi, njihove sposobnosti i želje dani su nezavisno od njihova društvenog konteksta i nisu niti stvoreni, niti čak fundamentalno promijenjeni tim kontekstom. Ova se metafizička pretpostavka ponekad naziva apstraktni individualizam zato što zamišlja individue apstrahirano od svih društvenih okolnosti.«⁶⁶

Ova vrsta kritike, koju je formulirala Jaggar, najčešće se tumači tako da znači da je liberalizam previše individualistički, te da ne uzima samo individu u jedinicu političkog mišljenja, nego zamišlja individue kao izolirane, samodovoljne, usamljene, egoistične subjekte koji prethode društvu, ali koji teorijski čak i mogu postojati van društvenog konteksta. Jaggar smatra da ovakva »metafizička pretpostavka« potiče teoretičare liberalizma da zanemare zajednicu i društveni kontekst, a da ih zbog ovakve pretpostavke mogućnost suradnje među individuama »zbunjuje«.⁶⁷

U detaljnoj analizi feminističkih kritika liberalizma, Martha Nussbaum pokušava braniti jednu varijantu liberalizma, onu za koju vjeruje da »povlači radikalni feministički program«.⁶⁸ Prvo, Nussbaum ne vjeruje u »liberalizam kao takav« i zato pokušava skicirati teoriju liberalizma koja se oslanja na tradiciju kantovskog liberalizma, a koju u suvremenoj političkoj filozofiji predstavlja teorija Johna Rawlsa, ali i na jednu struju klasične utilitarističke tradicije, koju predstavlja politička filozofija Johna Stuarta Milla.⁶⁹

Liberalizam koji brani i zastupa Nussbaum počiva na trima središnjim idejama. Prva ideja glasi da »svi, samim tim što su ljudska bića, imaju jednako dostojanstvo i vrijednost, bez obzira na mjesto koje imaju u društvu«. Druga ideja naglašava da je »glavni izvor ove vrijednosti moć moralnog izbora koju [ljudska bića] imaju, moć koja se sastoji u sposobnosti da planiraju život u skladu s vlastitom procjenom ciljeva«. I treća ideja govori da

»... moralna jednakost osoba daje njima mogućnost da zahtijevaju određene vrste tretmana od strane društva i politike. [...] [T]aj tretman mora poštovati i promovirati slobodu izbora i mora poštovati i promovirati jednaku vrijednost osoba koje izabiru.«⁷⁰

Ovako shvaćen liberalizam, smatra Nussbaum, suprotstavlja se prvo,

»... svakom pristupu politici koji od moralno irelevantnih razlika stvara systemske izvore društvene hijerarhije [...] Drugo, on se suprotstavlja oblicima političkog organiziranja [...] koji teže ostvarivanju dobra za grupu kao cjelinu bez usredotočenja, prije svega, na dobrobit i moć djelovanja individualnih članova grupe. Konačno, on se suprotstavlja politici koja se zasniva na ideologiji, u smislu da od jedne posebne koncepcije vrijednosti [...] stvara obavezan standard nametnut od strane autoriteta svim građanima i građankama.«⁷¹

Nussbaum tvrdi da se kritika individualizma (u smislu da on nužno povlači »etički egoizam«) može vrlo lako odbaciti ako je suočimo s ovim najboljim i najdubljim idejama liberalizma. Prvo, veliko je pitanje moraju li se teoretičari liberalizma uopće obvezati na ovu »metafizičku pretpostavku« o kojoj govori Jagger ili na bilo koju drugu metafizičku pretpostavku. Drugo, imajući u vidu da Jagger analizira liberalizam od njegovih početaka u sedamnaestom stoljeću pa sve do teorija liberalizma razvijenih do ranih 1980-ih godina, uključujući i teoriju Johna Rawlsa, ona bi trebala imati u vidu (a čak na nekim mjestima to i priznaje),⁷² da čitav niz suvremenih liberalnih teoretičara zasniva svoje pretpostavke na ideji da su individue društveno situirane te da je društvo, odnosno zajednica to mjesto u kojem individue zamišljaju, koncipiraju, razvijaju i ostvaruju svoje planove. Dakle, ako postoji pretpostavka o apstraktnom individualizmu, onda ona povlači poziciju »etičkog egoizma«, koja je i za Jagger i za Nussbaum, ali i velik dio ostalih feminističkih teoretičarki – neprihvatljiva pozicija. Nussbaum tvrdi da nije nužno da se liberalni teoretičari oslanjaju na tu pretpostavku, iako su je neki individualni teoretičari zastupali, te da ta pretpostavka nije u skladu s najdubljim idejama i principima liberalizma.⁷³ Iako su neke teorije ekonomskog utilitarizma uistinu pretpostavljale izvjesni »psihološki egoizam«, to jednostavno ne vrijedi za cijelu liberalnu tradiciju, a naročito za onaj dio te tradicije koji se poziva na »najdublje principe liberalizma«. Nussbaumina strategija u odgovoru na feminističke kritike jest da ih prvo suoči s heterogenošću liberalizma, zatim s izvjesnim promjenama u teorijama liberalizma koje su se dogodile upravo pod utjecajem kritika i na kraju s onim što je po njoj najdublje i najsnažnije u toj tradiciji, što ona sumira u tri glavne ideje liberalizma koji brani.

Za razliku od Jagger, koja tumači individualizam liberalizma kao da povlači, prije svega, vrijednost individue, dok zanemaruje i umanjuje vrijednost i značaj zajednice i kolektivnih društvenih entiteta, Nussbaum tvrdi da je glavni naglasak liberalnog individualizma »na poštovanju *drugih* kao individua«.⁷⁴

65
R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, str. 53.

66
A. Jagger, *Feminist Politics and Human Nature*, str. 28–29.

67
Ibid., str. 41.

68
M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 67.

69
Ibid., str. 56, 57.

70
Ibid., str. 57.

71
Ibid., str. 57–58.

72
Ona, na primjer, kaže da se »John Rawls manje obavezuje od drugih glavnih liberalnih teoretičara na pretpostavku o egoizmu.« – Prema: A. Jagger, *Feminist Politics and Human Nature*, str. 31.

73
Usp. A. Jagger, *Feminist Politics and Human Nature*, str. 31–32; M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 59; L. Schwartzman, *Challenging Liberalism*, str. 6–7.

Individualizam koji na najbolji način predstavlja liberalnu tradiciju koju brani Nussbaum zapravo znači

»... da svaka osoba ima put od rođenja do smrti koji nije u potpunosti isti životnom toku bilo koje druge osobe; da je svaka osoba jedna i ne više od jedne, da svaka osoba osjeća bol u svom tijelu; da hrana dana osobi A ne stiže u želudac osobe B. Odvojenost osoba je osnovna činjenica ljudskog života.«⁷⁵

Ova odvojenost individua zatim znači da za liberalizam zahtjevi bilo kojeg kolektiviteta ne mogu biti osnovni cilj politike jer se kolektiviteti sastoje od individua koje »nastavljaju imati odvojene mozgove, glasove i želuce, ma koliko se voljele. Svaka od njih je odvojena i svaka od njih je cilj.«⁷⁶

Za Nussbaum, nema boljeg svjedočanstva od ovoga da je individualizam liberalizma potreban feminizmu i da ga feminizam ne bi trebao tako lako odbaciti. Naime, žene su kroz povijest, a i danas u mnogim dijelovima svijeta, tretirane kao dio neke veće cjeline, naročito obitelji, a vrlo rijetko kao ciljevi po sebi, tako da se »pitanje o obiteljima postavlja, a da se ne pita kako je njenim individualnim članovima.«⁷⁷ Takav odnos često vodi nasilju, gladi, uskraćivanju čiste vode za piće ženama i djevojčicama, kao i uskraćivanju obrazovanja i osnovne zdravstvene zaštite. U takvim je situacijama važno znati i reći »ja sam posebna osoba. Ja nešto vrijedim kao takva, i moja bol se ne briše zadovoljstvom nekoga drugog«. Drugim riječima, »liberalni individualizam je dobar za žene.«⁷⁸

Kada se suočimo s ovakvom obranom liberalnog individualizma za koji Nussbaum misli da povlači »radikalni feministički program«, teško je prikloniti se tumačenjima o egoizmu na osnovu kojih neke feminističke teoretičarke odbacuju ideju individualizma. Čak bi se moglo reći da je u atmosferi odbacivanja svega što ima veze s individualizmom, od nemilosrdne sebičnosti do shvaćanja ljudi kao proračunatih strojeva, ovakav stav Nussbaum »poput daška svježeg zraka« jer nas podsjeća da je od ključne važnosti da se žene prepoznaju kao individue po sebi.⁷⁹

Međutim, Nussbaumina pozicija nije neosjetljiva na kritike, a ako imamo u vidu i prethodna razmatranja, moglo bi se reći da je liberalizmu bilo potrebno previše vremena da prepozna žene kao ciljeve po sebi ili individue po sebi. Naime,

»... da se tradicija zaista tako centralno bavila jednakošću i odvojenošću individua [...] uistinu bi bilo teško pronaći smisao u njenom zakašnjelom prihvaćanju ženskih zahtjeva. Zagonetka postaje manje zbunjujuća ako prepoznamo da se liberalizam vodi svojom kritikom autoritarne i (kasnije) intervencionističke vlade, a ne velikim tezama o tome kako svaka individua ima jednaku vrijednost. Liberalni individualizam je, prije svega, priča o izboru, i samo poslije dugog procesa unutarnje i izvanjske kritike, on počinje ozbiljnije shvaćati svoje tvrdnje o jednakosti individua.«⁸⁰

Kako su individue shvaćene? U kritici liberalizma koju je razvila Carole Pateman preko ideje o »spolnom ugovoru«, stoji, među ostalima, da je liberalizam donio u političku filozofiju ideju individue kao vlasnika vlastitog tijela i sposobnosti. Na osnovu toga vlasništva, svaka individua ima pravo sklopiti ugovor s drugim individuama o korištenju svojih sposobnosti. I MacKinnon i Pateman smatraju da liberalizam, pozivanjem na ideju vlasništva nad sobom odslikava muški model odnosa osoba jednih s drugima. Stvari koje su »vlastite« nisu samo predmeti nego i drugi ljudi, što se može vidjeti u analizi klasične teorije ugovora kod Pateman – žene, djeca, i sluge nisu individue,

već vlasništvo drugih (muških) individua.⁸¹ Kada se kasnije ova sloboda, ovo vlasništvo nad sobom, proširi i na žene, nastaje čitav niz problema:

»Širenje na žene muške koncepcije individue kao vlasnika, i koncepcije slobode kao sposobnosti da se čini što je po vlastitoj volji, znači počistiti svaki intrinzičan odnos između ženskog vlasnika, njena tijela i reproduktivnih sposobnosti.«⁸²

Sve ovo vodi izuzetno složenim pitanjima mogućnosti asimiliranja žena u odnose muških individua, što se najbolje vidi na pitanjima prostitucije i surogat majčinstva, koje ne možemo, bar iz feminističke perspektive, promatrati kako nam to ovaj model odnosa govori, kao odnos pukog »vlasnika sposobnosti«, u ovom slučaju »reproduktivnih sposobnosti«, i »robe«, a to bi bile usluge ženskog tijela. U tom smislu, individualizam koji zagovara liberalna teorija kao odvojenost individua u značenju raspolaganja sobom ostaje i dalje problematičan iz feminističke perspektive, dok se Nussbaum ovim problemom uopće ne bavi.⁸³

Problem s individualizmom, međutim, iz feminističke perspektive ne mora biti nužno problem koji se tiče onog uskog značenja individualizma kao »apstraktnog individualizma«, kako je to formulirala Jaggar. Individualizam ne mora povlačiti nikakvu metafizičku postavku o ljudskoj prirodi, ali se može obvezati na problematičnu metodologiju koja se, kako to kaže Nussbaum, fokusira na »sve« i »svaku« individu uo kao individu:

»Liberalizam smatra da bujanje individua, jedne po jedne, i analitički i normativno prethodi bujanju nacije ili države ili religiozne grupe. [...] Ako stvari ovako postavimo [...] [s]amo se od nas traži da se bavimo distribucijom resursa i mogućnosti na određeni način, naime, da brinemo kako je *svakome od njih*, i da vidimo svakoga od njih kao cilj vrijedan pažnje.«⁸⁴

Na jednoj razini, ovo je osnažujuće i važno za žene diljem svijeta. Na drugoj razini, postavlja se pitanje o tome kako se uočavaju i kako se analiziraju slučajevi podčinjenosti?

»Pošto se podčinjenost zasniva na nečijoj pripadnosti nekoj određenoj grupi, razumijevanje kako društvena moć i podčinjenost djeluju, zahtijeva adekvatno razumijevanje značaja grupe pripadnosti.«⁸⁵

Iz feminističke je perspektive nužno da politička filozofija usmjeri veću pažnju na društvene grupe ili kolektivitete. Dok liberalni teoretičari uglavnom počinju svoje teorije pitanjem o tome kakva je to vrsta društva za koju bi se

74
M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 60.

75
Ibid., str. 62.

76
Ibid.

77
Ibid., str. 63.

78
Ibid.

79
A. Phillips, »Feminism and Liberalism Revisited«, str. 251.

80
Ibid., str. 252–253.

81
C. Pateman, *The Sexual Contract*, str. 5–6, 14, 175, 184–185.

82
Ibid., str. 216.

83
Cf. A. Phillips, »Feminism and Liberalism Revisited«, str. 253–254.

84
M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 62–63.

85
L. Schwartzman, *Challenging Liberalism*, str. 7.

sve individue složile da bi ga trebalo napraviti, feministkinje ukazuju na to da se »individue« rađaju u određenim grupama ili kolektivitetima kao što je obitelj, da se rađaju, odgajaju, žive u složenim društveno-političkim sredinama, i da društveni kontekst postoji prije dolaska svake pojedinačne individue, i da je svaka individua dijelom posljedica okruženja i društvenog konteksta.⁸⁶

Pitanje društvenih grupa ili kolektiviteta je nužno iako osjetljivo pitanje u feminizmu, jer je i sâm pokret tijekom svoje povijesti bio neosjetljiv na razlike u moći, rasi i klasi među ženama u čije ime je postavljao zahtjeve, tj. u čije se je ime borio. Međutim, usmjerenje analize i teoretiziranja na društvene grupe ili kolektivitete u nekom je obliku nužno u feminističkoj teoriji: u nekim se, ne baš čestim okolnostima, grupe ili kolektiviteti mogu razumjeti preko jedne osi identifikacije/podčinjenosti, a u većini drugih, preko višestrukih osi identifikacije/podčinjenosti.⁸⁷

Jedna od feminističkih kritičarki liberalizma, Iris Marion Young smatrala je da feministkinje moraju misliti o ženama kao o grupi ili »kolektivu« (engl. *collective*) upravo zato da bi se na taj način izbjegao liberalni individualizam koji »poriče stvarnost grupa«:

»Prema liberalnom individualizmu, kategoriziranje ljudi u grupe na temelju rase, roda, religije i seksualnosti i djelovanje kao da ta pripisivanja kažu nešto značajno o njihovom iskustvu, sposobnostima i mogućnostima, je neprijatno i opresivno. Jedini je oslobađajući pristup taj da se misli o ljudima i da se oni tretiraju kao individue, promjenljive i jedinstvene. Međutim, ova individualistička ideologija, zapravo skriva podčinjenost. Bez konceptualizacije žena kao grupe u nekom smislu, nije moguće konceptualizirati podčinjenost kao sistemski, strukturni, institucionalni proces. [...] Imenovanje žena kao specifičnog i odvojenog društvenog kolektiva [...] je teško postignuće, i ono što feminizmu daje specifičnost kao političkog pokreta. [...] Poricanje stvarnosti društvenog kolektiva *žena* pojačava privilegije onih koji imaju korist od držanja žena podijeljenim.«⁸⁸

Pojam grupe ili kolektiviteta može biti problematičan iz više razloga, od kojih na neke ukazuju i liberalni teoretičari, a i Martha Nussbaum. Zato je određivanje pojma »grupe« ili »kolektiviteta« važno. Upravo zbog toga, Young daje jedno moguće određenje koje ne inzistira na iščezavanju razlika i ne poriče slobodu individua. Ono ne bi trebalo unositi homogenost u grupu/grupe, i ne poriče presijecanje društvenih razlika. Ono ne tvrdi postojanje neke zajedničke prirode koju svi članovi/članice neke grupe dijele. Grupe su, naime, fluidne, one nastaju i nestaju:

»Društvene grupe nisu entiteti koji postoje odvojeno od individue, ali također nisu ni proizvoljne klasifikacije individua u skladu s atributima koji su izvanjski ili slučajni za njihove identitete. Priznanje postojanja društvenih grupa ne obavezuje nas da materijaliziramo kolektivitete. [...] Grupe nisu stvarne kao supstancije, već kao oblici društvenih odnosa. [...] Grupe postoje samo u odnosu prema drugim grupama.«⁸⁹

Drugim riječima, za feminističku političku filozofiju nije dovoljno samo da se redefinira individualizam. Neophodno je i promišljanje podčinjenosti koja se ne može zahvatiti čak ni fokusiranjem na svaku i na sve individue.

5. Formalna jednakost

Jedan od čestih prigovora koji feministkinje upućuju liberalizmu, a koji se oslanja na prethodni prigovor o individualizmu, jest taj da liberalizam zastupa ideju formalne jednakosti zbog koje apstrahira od stvarne asimetrije moći.

S jedne strane, ovo je potpuno opravdana kritika jer

»... liberalizam se ponekad shvaća kao da zahtijeva da zakon bude ‘spolno slijep’, ponašajući se kao da je društvena realnost oko nas neutralna početna točka i odbijajući da se prepoznaju načini na koje *status quo* otjelovljuje povijesne asimetrije moći.«⁹⁰

Nussbaum je svjesna, primjerice, principa formalno jednakog tretmana, odnosno da se jednakost pred zakonom može iskoristi na apstraktan i udaljen način tako da ne pokaže jednako poštovanje za sve osobe. Međutim, stavovi »individualnih liberalnih mislioca«⁹¹ ne mogu obilježiti cijelu liberalnu tradiciju i Nussbaum tvrdi da ti stavovi nisu vjerni »najdubljim« principima liberalizma i njegovim najboljim kvalitetama.

Veliki se broj suvremenih liberalnih teoretičara obavezuje na princip jednakosti mogućnosti, koji često zahtjeva privremenu suspenziju formalne jednakosti. Na primjer, mjere afirmativne akcije ili »pozitivne diskriminacije« omogućuju jednakost mogućnosti i zahtijevaju suspenziju formalne jednakosti u nekim slučajevima ili na određeno vrijeme. Ovakve javne politike daju određenu prednost pripadnicima i pripadnicama marginaliziranih grupa prilikom, primjerice, upisa na sveučilišta ili zbog većeg učešća marginaliziranih grupa u javnom i političkom životu.

»Možete biti liberal i da i dalje sve ovo prihvatite. Do tog stupnja, feminističko protivljenje je neumjesno [...]«⁹²

Jednakost u suvremenim teorijama liberalizma rijetko tretira kao istost i ne nudi se identičan tretman svim individuama bez obzira na asimetriju moći.

Ovaj stav koji iznose Nussbaum i dijelom Phillips u suprotnosti je s jednom od feminističkih kritika liberalizma, koja tvrdi da liberalizam počiva na nizu konstitutivnih dualizama ili konstitutivnih antinomija od kojih je jedna jednakost – razlika (engl. *equality – difference*). Ovi bi nam konstitutivni dualizmi trebali pomoći da objasnimo rodni diskurs liberalizma. Na primjer, Wendy Brown ističe da u dualizmu jednakost – razlika, liberalizam definira jednakost kao *uvjet istosti* (engl. *sameness*), i da je individuama garantirana jednakost (engl. *equality*), tj. pravo da budu tretirane kao iste, poput drugih individua, zato što su sve individue građanski, odnosno politički iste. Dok je jednakost oblikovana kao istost, smatra Brown, rod se pojavljuje kao problem razlike: »postoji ljudska jednakost s jedne strane, i rodna razlika s druge«.⁹³ To znači da u liberalnom diskursu, pojmovna suprotnost jednakosti nije nejednakost,

86
Ibid., str. 166–167.

87
U tom je smislu u feminističkoj teoriji značajna, iako i prilično kritizirana, teorija ili metoda intersekcionalnosti (engl. *intersectionality*). Usp. Kimberlé Crenshaw, »Demarginaliziranje intersekcionalnosti rase i spola. Crna feministička kritika antidiskriminacijske doktrine, feminističke teorije i antirasističke politike«, u: Ivana Radačić (ur.), *Žene i pravo*, Centar za ženske studije, Zagreb 2009., str. 127–155.

88
Iris Marion Young, »Gender as Seriality. Thinking about Women as a Social Collective«, u: Iris Marion Young, *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philoso-*

phy and Policy, Princeton University Press, Princeton 1997., str. 12–37, ovdje str. 17–18.

89
Iris Marion Young, »Five Faces of Oppression«, u: Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2011., str. 39–65, ovdje str. 44, 46.

90
M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 68.

91
Ibid., str. 389, n. 57.

92
A. Phillips, »Feminism and Liberalism Revisited«, str. 258.

93
W. Brown, *States of Injury*, str. 153.

već razlika. Jer dok je nejednakost problem za koju je jednakost rješenje, razlika se pojavljuje kao problem s kojim jednakost kao istost nije ni u kakvom odnosu.

Kada ovu kritiku, koju Brown upućuje, primijenimo na teze koje razvijaju radikalne feministkinje, poput MacKinnon, i na način na koji Nussbaum čita njihove kritike,⁹⁴ važno je naglasiti da se MacKinnon ne suprotstavlja »apstrakcijama« liberalizma zbog »zanemarivanja razlika među osobama koje su posljedice povijesti i društvenih okolnosti«, kako to kaže Nussbaum. MacKinnon načelno nije zainteresirana za razlike kao razlike, već za posljedice dominacije. Nju također primarno ne zanimaju »povijest« i »društvene okolnosti«, nego odnosi moći između muškaraca i žena. Sistemi moći su ti koji konstruiraju i muške i ženske identitete, svi smo oblikovani, smatra MacKinnon, uvjetima muške dominacije i ženske podčinjenosti. Rezultat ovih struktura nije da su muškarci i žene samo različiti.⁹⁵ Drugim riječima, iako Brown i MacKinnon zauzimaju prilično različite teorijske pozicije, ovdje postoji izvjesno poklapanje jer MacKinnon zapravo želi raspršiti ideju da je rod stvar »razlike« jer to gledište opravdava poricanje ženske političke i zakonske jednakosti.⁹⁶

Jedan od načina da se odgovori na kritike da se liberalizam fokusira na formalnu jednakost dok zanemaruje stvarne asimetrije moći jest Nussbaumina teorija liberalizma pod nazivom »pristup sposobnostima« (engl. *capabilities approach*), koja upravo ima u vidu različite materijalne uvjete života, one uvjete koji su nužni za bujanje ljudske autonomije.⁹⁷

U osnovi »pristupa sposobnostima« Marthe Nussbaum, postavlja se pitanje:

»Koje su karakteristično ljudske aktivnosti toliko središnje da se čine određujućim za istinski ljudski život?«⁹⁸

Nussbaum traga za »sposobnostima« (engl. *capabilities*) bez kojih jedan život ne bi mogao biti nazvan »ljudskim životom«. Lista »centralnih ljudskih sposobnosti« koju ona predlaže je daleko od puke formalne jednakosti. Na primjer, centralna sposobnost »život« za Nussbaum znači: »biti u stanju živjeti život do kraja normalnog ljudskog života; ne umrijeti prerano, ili zato što je nečiji život tako umanjen da nije vrijedan življenja«,⁹⁹ dok centralna sposobnost koju naziva »tjelesno zdravlje« znači: »biti u stanju imati dobro zdravlje, uključujući reproduktivno zdravlje; biti adekvatno hranjen; imati adekvatan smještaj«. ¹⁰⁰ Ako imamo u vidu ogromne razlike u svijetu u pogledu dužine života i razini smrtnosti ili ako pogledamo podatke koji govore o gladi u svijetu, koja često ima žensko lice, kao i na broj žena i djevojčica kojima je uskraćena osnovna zdravstvena zaštita i koje su žrtve nasilja, onda su zahtjevi koje postavlja Nussbaum listom centralnih sposobnosti bez kojih život ne bi mogao biti nazvan »ljudskim životom« daleko od apstraktne ili formalne jednakosti. Njena je ideja postavljanje humanog minimuma koji bi trebale ostvariti sve vlade svijeta, iako je taj »minimum postavljen [...] visoko«. ¹⁰¹

Međutim, je li ovo dovoljno za jednakost između spolova kojoj teži feminizam? Čak i u ovakvom programu, za koji Anne Phillips s pravom kaže da je »najdalje što jedan liberal/jedna liberalka može ići«¹⁰² i dalje je naglasak na izboru i na slobodi izbora: što su individue u stanju učiniti i biti. Sva ljudska bića, po Nussbauminu mišljenju, trebala bi biti u stanju razviti vlastitu sposobnost izbora. Jasno je da pristup sposobnostima može stvoriti neke uvjete za ujednačavanje mogućnosti ili sposobnosti, ali on ne mora nužno dati »materijal« za kritiziranje nejednakosti koje bi potom mogle nastati:

»Kada se [...] primijeni na odnose između spolova, ovo upućuje u prilično zbunjujućem pravcu, sugerirajući da bi trebali progutati prigovore o krajnjim nejednakostima između muškaraca i žena sve dok su prvobitne sposobnosti čvrsto na mjestu. [...] [N]e postoji stvarni jaz između jednakosti sposobnosti i jednakosti ishoda kada dođe do spolne (i također) rasne jednakosti. Ako ishod nije jednak – ako žene, na primjer, završe tako da imaju primarnu odgovornost za brigu o djeci dok muškarci vode državu – onda mogućnosti jasno nisu jednake.«¹⁰³

6. Apstrakcije i ideali u metodologiji liberalizma

Jedna se linija feminističke kritike liberalizma usmjerava, prije svega, na metodologiju liberalizma koja podrazumijeva apstraktne modele političke i društvene pravde. Najznačajnije predstavnice ove kritičke struje su Catharine A. MacKinnon i Lisa H. Schwartzman.

Zašto se liberalni teoretičari okreću apstraktnim modelima? Jedan od razloga, na primjer, zašto Rawls konstruira idealnu teoriju i naglašava ulogu apstraktnog modela u normativnom teoretiziranju – kako u knjizi *Teorija pravde*, tako i u djelu *Politički liberalizam* – jest taj što je po njemu apstrakcija

»... način nastavljanja javne rasprave onda kada zajednička shvaćanja imaju nižu razinu općosti. [...] [U]koliko je konflikt dublji, utoliko će nam biti potrebnije da dostignemo višu razinu apstrakcije da bismo dobili jasan pogled na njegove korijene. [...] [F]ormuliranje idealiziranih, što znači apstraktnih koncepcija društva i osobnosti [...] neophodno je da bi se pronašla razložna koncepcija pravde.«¹⁰⁴

Radikalne feministkinje, poput MacKinnon i Schwartzman, smatraju da kada teoretičari, ali i kreatori javnih politika, pokušavaju biti »apstraktni«, da su ti pokušaji često ne samo nejasni nego, još gore, njima samo pojačavaju odnose muške dominacije. U tom se smislu feminističke teoretičarke često pozivaju

94

Nussbaum ovim feminističkim teoretičarkama eksplicitno pripisuje tvrdnju da »liberalizam zbog zanemarivanja razlika među osobama, koje su posljedice povijesti i društvenih okolnosti, usvaja jednu neprihvatljivo formalnu koncepciju jednakosti, onu koja ne može u krajnjoj liniji tretirati individue kao jednake ako je dana stvarnost društvene hijerarhije i nejednake moći.« – Prema: M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 67.

95

Usp. Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1987., str. 42.

96

L. Schwartzman, *Challenging Liberalism*, str. 99.

97

M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 39–47; M. Nussbaum, *Women and Human Development*, str. 1–33; Martha C. Nussbaum, »The Future of Feminist Liberalism«, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 74 (2000) 2, str.

47–79, ovdje str. 56–59, 67–69, doi: <https://doi.org/10.2307/3219683>.

98

M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 39.

99

M. Nussbaum, »The Future of Feminist Liberalism«, str. 68.

100

Ibid.

101

A. Phillips, »Feminism and Liberalism Revisited«, str. 259.

102

Ibid.

103

Ibid.

104

John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996., str. 45–46.

na već čuveni primjer Rawlsovih »glava obitelji« kao strana u prvobitnom položaju, koje iako Rawls ne naziva muškarcima, uistinu nalikuju muškarcima. Iako je fokus MacKinnon i Schwartzman različit jer se MacKinnon uglavnom bavi teorijom prava, a Schwartzman filozofskim teorijama, i jedna i druga ukazuju na problem konstruiranja visoko apstraktnih modela jer oni

»... uspijevaju apstrahirati samo od određenih osobina, dok drugi aspekti našeg društvenog života ostaju neosporeni i često neprepoznati. Tako 'apstraktni' modeli liberalizma, nisu onoliko apstraktni koliko govore da jesu.«¹⁰⁵

Drugim riječima, svi zakoni i sve teorije utjelovljuju neku perspektivu. Svi pokušaji da se »apstrahira« ostaju na neki način konkretni. Iz tog razloga MacKinnon naglašava da »pogled ni iz čega već ima sadržaj«.¹⁰⁶

Radikalne feminističke kritičarke liberalizma zapravo ne vjeruju u navodni formalni i apstraktni pristup liberalne teorije, niti da je liberalizam onoliko apstraktan koliko tvrdi da jest, zato što muška perspektiva već određuje previše aspekata društva. Zato MacKinnon na sebi svojstven način kaže:

»Muška fiziologija definira većinu sportova, njihove zdravstvene potrebe većinom definiraju pokrivenost osiguranja, [...] njihove perspektive [...] definiraju kvalitetu u istraživanju; njihova iskustva i opsesije definiraju zasluge, njihova vojna služba definira građanstvo, njihovo prisustvo definira obitelj [...] njihovi ratovi i vladavine definiraju povijest, njihova slika definira boga i njihove genitalije definiraju spol.«¹⁰⁷

Ovim slikovitim prikazom, MacKinnon objašnjava da su supstancija i sadržaj kategorija već definirani, dok nam se čini da je pristup apstraktan i da se »zasniva na nekom idealnom području u glavi«.¹⁰⁸ Dodatno, ova se kritika mora uzeti u obzir i onda kada feminističke filozofkinje ipak pokušavaju rekonstruirati liberalne »apstraktne modele« u svojim političkim teorijama.¹⁰⁹

7. Razum, emocije i etika brige

Sada već opće mjesto kritike koju su razvili postmodernistički filozofi i feminističke teoretičarke, svako na svoj način, kada je riječ o zapadnoeuropskoj filozofiji, glasi da je njezin cjelokupni projekt zasnovan na nizu hijerarhijskih dualizama ili binarnih parova: *duh – tijelo, subjekt – objekt, kultura – priroda, razum – emocije, pravda – briga* itd. Dok se postmodernistička kritika usmjerava na »ili – ili« logiku tradicionalne filozofije i privilegiranje jednog člana para ili jedne strane dihotomije, feminističke teoretičarke toj kritici dodaju uvid da postoji jedan binarni par, jedan hijerarhijski dualizam koji je u osnovi svih ostalih, a to je dualizam između muškog i ženskog:

»... [u] svakom od dualizama [...] muško je povezano s prvim elementom, a žensko s drugim. I u svakom od tih slučajeva, muški element je privilegiran u odnosu na ženski.«¹¹⁰

Budući da se »od Grka racionalnost definira kao muški način mišljenja koji isključuje žene«,¹¹¹ feministkinje su na različite načine dovodile u pitanje povezivanje muškaraca s racionalnošću i isključivanje žena iz racionalnosti.¹¹² Mary Wollstonecraft još u osamnaestom stoljeću, u okviru svoje knjige *Obrana ženskih prava [A Vindication of the Rights of Woman]*, iznosi čitav niz argumenata kako bi pokazala, usprkos cjelokupnoj filozofskoj tradiciji, da žene, s obzirom na to da su ljudska bića, posjeduju razum te da nisu bića koja samo osjećaju.¹¹³ Na taj način, kada Alison Jaggar tvrdi da se »[l]iberalna politička teorija zasniva na koncepciji ljudskih bića kao bitno racionalnim akterima«,¹¹⁴

ona ne govori ni o nečemu što je specifično samo za liberalizam, ni o nečemu što se nije koristilo ili što se ne može koristiti u feminističkim argumentima.

Naravno, u tradiciji koja postavlja svu vrijednost na stranu racionalnog, odnosno muškog, dok se emocije promatraju kao nešto što ne uključuje razum, feministkinje su bile prilično oprezne sa samom dihotomijom *razum – emocije*, kao i u vezi gledišta o emocijama kao »impulsima odvojenim od razuma, nerazumnim silama«, koje guraju okolo individue bez ikakvog reda. Ne tako mali broj mislilaca, među kojima su i liberalni teoretičari, promatrali su emocije kao izvor nereda,¹¹⁵ iako taj stav daleko više pripada povijesti filozofije te svakako nije dominantno gledište u suvremenoj filozofiji duha ili filozofiji psihologije. Međutim, iako »se cijela distinkcija između razuma i emocija počinje dovoditi u pitanje, [tako da se] [...] ne može više pretpostavljati da mislilac koji se fokusira na razum time isključuje emocije«,¹¹⁶ i dalje vrijedi da »[l]iberalna tradicija smatra da emocijama ne treba vjerovati kao vodičima kroz život, a da nisu podvrgnute nekoj vrsti kritičkog ispitivanja«. ¹¹⁷

Dakle, čak i da se argumentira u prilog emocija kao oblika mišljenja, da se osporava tradicionalna dihotomija *razum – emocije*, čini se da ovo novo vrednovanje emocija samo govori o »racionalnoj komponenti emocija, [ali ne i o] emocionalnoj komponenti razuma. [Kao da se] propituje dihotomija, ali [se] ostavlja na mjestu hijerarhija«. ¹¹⁸

Ako se stav o odnosu između razuma i emocija zasniva na tvrdnji da bez obzira na to što emocije uključuju racionalno ispitivanje, njima se ipak ne trebamo rukovoditi u životu ako nisu prije toga podvrgnute kritičkom procjenjivanju, onda on uspješno pobija neke feminističke prigovore poput onih koji, na primjer, ukazuju na to da »žensko iskustvo majčinstva otkriva bogat teren emocionalnog iskustva u koje rasuđivanje i procjena ne ulaze i ne bi tre-

105

L. Schwartzman, *Challenging Liberalism*, str. 8.

106

Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge – London 1989., str. 167.

107

Ibid., str. 224; usp. C. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, str. 36.

108

C. MacKinnon, »Liberalism and the Death of Feminism«, str. 12.

109

Takav pokušaj imamo kod Susan Moller Okin, s ciljem transformacije Rawlsova »prvobitnog položaja« kao osnove za feminističku teoriju pravde.

110

Susan Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of Postmodern Feminism*, Polity Press, Cambridge 1990., str. 5.

111

Ibid., str. 39.

112

O dualizmima koji su u osnovi filozofskog mišljenja zapada vidi u: Katarina Lončarević, »Feministička epistemologija: nastanak, razvoj i ključni problemi«, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 7 (2012), str. 41–59, ovdje str. 42–44.

113

Usp. Mary Wollstonecraft, *Odbrana prava žene. Sa kritičkim opaskama na politička i moralna pitanja*, prev. Ranko Mastilović, Filip Višnjić, Beograd 1994.

114

A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, str. 28.

115

Cf. M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 73.

116

Ibid., str. 72.

117

Ibid., str. 74.

118

A. Phillips, »Feminism and Liberalism Revisited«, str. 261.

bale ulaziti«, što bi otprilike značilo da »liberalizam inzistiranjem na tome da se ljudi pitaju o tome jesu li njihove emocije primjerene, lišava moralni život spontanog pristupa drugima koji je u osnovi moralnosti«. ¹¹⁹

Ovaj tip prigovora liberalizmu najčešće dolazi od jedne grupe feminističkih teoretičarki među kojima je najpoznatija Nel Noddings, ¹²⁰ koje smatraju da razmišljanje, kritičko ispitivanje u osjećanjima, kao što su majčinska ljubav i privrženost, zapravo predstavljaju »jednu misao viška« i da se taj odnos zasniva na gotovo potpunom ne-racionalnom »davanju sebe« drugima. Da bi se ovakav stav uvjerljivo opovrgnuo, možemo čak ostaviti po strani čitav niz argumenata koji govore u prilog društvene konstrukcije majčinstva i odnosa majke prema djetetu, iako to može biti jedna linija argumentacije. Nussbaum, braneći inzistiranje liberalizma na podvrgavanju emocija kritičkom ispitivanju, razvija drugačiji argument:

»Ako društvo nije savršeno, a vjerojatno nije, neophodno je da kritička misao prožima emocionalni razvitak [...]. Ova liberalna ideja se čini boljim receptom za majčinsku brigu od naglaska [...] na davanju bez razmišljanja.«

Ako se ovo dalje prenese u područje političkog života, »davanje sebe bez razmišljanja« je pogubno za sve, a naročito za žene, koje se često i odgajaju da trebaju žrtvovati svoje blagostanje za druge (djecu, muža, obitelj, zajednicu itd.), i tako zapravo »služe muškim interesima, a nanose sebi štetu«. ¹²¹ To znači da individualizam liberalizma traži od žena (i ne samo žena) da naprave razliku između vlastitog blagostanja i blagostanja drugih. Liberalizam od žena (i ne samo žena) traži da »razmisle« hoće li, a ako hoće, do koje razine, žrtvovati svoje blagostanje za druge. ¹²²

Argumenti protiv liberalizma koje su iznosile feminističke teoretičarke koje zastupaju tzv. »etiku brige« nisu uvijek ovako lake mete kao što je to slučaj s teorijom Nel Noddings. Naime,

»... [z]astupnice etike brige [...] naglašavaju da su tradicionalne teorije morala, principi, prakse i javne politike manjkave zato što im nedostaju ili što trivijaliziraju ili unižavaju vrijednosti i kritike koje se povezuju sa ženama u jednom kulturnom kontekstu.« ¹²³

Feminističke teorije koje se zasnivaju na »etici brige« potaknute su kritikom Carol Gilligan, ¹²⁴ upućenoj psihološkoj teoriji moralnog razvoja Lawrencea Kohlberga. Gilligan zastupa tzv. »ženski glas« moralnog rasuđivanja koji sebe izražava kao »etiku brige«, što znači da se fokusira na odnose i njihovo čuvanje, a ne na izoliranje individue, brine više o dužnostima, a manje o pravima, postavlja etičke dileme uz pomoć pojmova kao što su »kompromis« i »pomirenje«, a ne uz pomoć matematičkih formula, i načelno je zainteresirana za konkretan kontekst, a ne za apstrakcije. ¹²⁵

Iako se Gilligan nije bavila političkom filozofijom, njene su ideje preuzele neke filozofkinje u svojim kritikama liberalizma. Naime, mnoge teoretičarke smatraju da liberalizam zanemaruje pojmove brige, suosjećanja i pomirenja, zato što su oni povezani sa ženskom funkcijom koja je u potpunosti ograničena privatnom sferom, tj. onom sferom koju liberalni teoretičari promatraju kao nepolitičku. Zato se obično kaže da liberalni teoretičari zastupaju tzv. »etiku pravde«, bave se diskursom o pravima jer

»... [o]graničene i odvojene individue traže prava da bi sebe zaštitile od upada drugih. Slika društvene interakcije u osnovi je ona o odvojenim individuama koje se takmiče i koje su u konfliktu. Sve ove stvari su, smatra se, muške.« ¹²⁶

Liberalizam je okupiran »izborom« i »pristankom« i zato on »zanemaruje ili poriče ono što otkriva žensko iskustvo, naime, da postoje obveze koje nisu izabrane, već proistječu iz povijesti ili karaktera ljudskih odnosa«. ¹²⁷

Još se jedna linija feminističke kritike liberalizma zasniva na debati o »etici brige«, i čini se predstavlja najozbiljniji izazov za liberalne teoretičare. Eva Feder Kittay smatra da ako unutar pravednog društva *sve* osobe moraju biti tretirane kao slobodne i jednake, to »sve« mora nužno uključiti i osobe koje »zavise od drugih na osnovne načine, to jest djecu, osobe s invaliditetom, i starije osobe kojima je potrebna pomoć«. Čak i Rawlsova teorija pravde koja uzima u obzir i situiranost osoba i njihovu međusobnu suradnju, ipak »ne obraća pažnju na ljudsku zavisnost i na konzekvence te zavisnosti za organizaciju društva«. Zavisnost od drugih gurnuta je na periferiju političkog, ili preciznije, ona se zamišlja kao nešto što pripada privatnom, i nije dio javne brige, što posebno čini teškom i složenom situaciju onih koji brinu o drugim osobama, jer ih ova dihotomija, privatno – javno, čini »nevidljivima« u političkoj domeni. ¹²⁸

Liberalna politička teorija često ne uviđa važnost bavljenja i prilagođavanja situacijama kada su osobe zavisne od drugih osoba, iako svako od nas ima u iskustvu neki oblik te zavisnosti, a neki od nas imaju u iskustvu i praksu brige, odnosno brige o drugim osobama koje zavise o nama. Za Kittay, propust liberalizma nije samo u zanemarivanju »etike brige« nego i »prakse brige«, jer najveći dio rada brige obavljaju žene, bilo u kući ili u institucijama.

Neuzimanje u obzir činjenice o zavisnosti u društvu predstavlja ozbiljan problem za liberalne teorije pravde:

»To znači da ne možemo ograničiti naše razumijevanje društvene suradnje na interakcije između nezavisnih i potpuno funkcionalnih osoba jer to skriva ili minimizira društveni doprinos

119

M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 74.

120

Usp. Nel Noddings, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkley 1984.

121

M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, str. 76.

122

Ibid., str. 77.

123

Rosemarie Tong, Nancy Williams, »Feminist Ethics«, u: Edward N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, Stanford 2006. Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/feminism-ethics/> (pristupljeno: 1. 11. 2022.).

124

Usp. Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1982.

125

Njezina teorija podvrgnuta je brojnim feminističkim kritikama te je daleko od toga je opće prihvaćena među feminističkim teoretičarkama. Veliki je broj autorica kritiziralo različite elemente i eventualne posljedice »etike brige« koju zastupa Gilligan: od problematičnog *prihvaćanja* dihotomije između pravde i brige, preko očiglednog esencijaliziranja roda, odnosno »ženskog glasa«, do moguće glorifikacije ženskog podčinjenog položaja. Usp. Judith Squires, *Gender in Political Theory*, Polity Press, Cambridge 2008., str. 143–148.

126

R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, str. 17.

127

Nancy J. Hirschmann, »Freedom, Recognition, and Obligation: A Feminist Approach to Political Theory«, *American Political Science Review* 83 (1989) 4, str. 1227–1244, ovdje str. 1229, doi: <https://doi.org/10.2307/1961666>.

128

Eva Feder Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York – London 1999., str. 75–76.

zavisnih osoba – koje, čak i u svojoj potrebi za drugima, doprinose tekućoj prirodi ljudskih odnosa – i onih osoba koje brinu o njima.«¹²⁹

8. Zaključak

U ovom su tekstu analizirane različite feminističke kritike liberalizma, ali je također ukazano na neke moguće odgovore na te kritike, posebno ako se kritike odnose na »liberalizam kao takav« ili ne vode računa o heterogenosti pozicija unutar onoga što nazivamo »liberalizmom« ili o pokušajima liberalnih teoretičara i teoretičarki da odgovore na kritike tako što uključuju uvide koje su iznijeli njihove kritičarke i kritičari.

Za kraj, neophodno je ukazati na to da većina feminističkih kritičarki liberalizma ne zagovara potpuno napuštanje ideja i principa liberalizma. Tako, na primjer, čak i Jaggard koja simbolički započinje »feminističku kritiku liberalizma« smatra da ne smijemo zaboraviti na to koliko je liberalizam bio važan za nastanak feminizma:

»Feminizam puno duguje liberalizmu. Uistinu, on mu toliko duguje da neki marksisti opisuju feminizam kao bitno buržoaski fenomen. Po mom gledištu, taj opis je u potpunosti pogrešan, ali [...] vjerujem da [...] ideali [ljudskog dostojanstva, autonomije, jednakosti i individualnog samoispunjenja] moraju ostati na neki način dio feminizma, čak iako [...] bi trebali biti revidirani ili rekonceptualizirani.«¹³⁰

Slično Jaggard, ni radikalna socijalistička feministkinja Eisenstein ne vjeruje da svi elementi liberalizma trebaju biti prevladani i napušteni:

»... liberalna koncepcija individue s pravima i ženska neovisnost od muškarca su važni doprinosi za feminističku teoriju. [...] I ove točke se moraju razlikovati od ideologije liberalnog individualizma koji postavlja izoliranu, kompetitivnu individuu.«¹³¹

Pa čak i MacKinnon, koja optužuje liberalizam za smrt feminizma¹³² i oštro kritizira liberalizam, prije svega, u teoriji prava, ipak predlaže rješenja koja su *reformska* i koja idu preko postojećeg pravnog sistema, kao u slučaju prijedloga propisa, odnosno uredbi o pornografiji koje je napisala s Andreom Dworkin.¹³³ U tom smislu, feministička kritika liberalizma obično ne znači puko i nedvosmisleno odbacivanje liberalnih ideja i principa. Zapravo, čini se da feministička kritika liberalizma potvrđuje da

»... kritika nudi mogućnosti za analizu postojećih diskursa o moći da bismo razumjeli kako se proizvode subjekti ili kako se njima pozicioniraju, koje moći osiguravaju (i skrivaju i maskiraju), koje pretpostavke naturaliziraju, koje privilegije fiksiraju, koje norme mobiliziraju, i što i koga te norme isključuju. Kritika je zato praksa koja nam omogućava da ispitujemo formu, sadržaj i moguće prerade naših navodnih političkih izbora; mi ih ne moramo više smatrati danostima. [...] Ona nas poziva na to da analiziramo naša [...] početna nezadovoljstva i brige i da uistinu pustimo da ta nezadovoljstva i brige nadahnu kritiku. I poziva nas na to da ispitamo naše najviše ukorijenjene maksime i izreke, ne samo radi istraživačkih ciljeva nego i zbog duboko političkih u smislu promjene perspektive i otvaranja novih mogućnosti.«¹³⁴

Bez obzira na to, međutim, što feministička kritika liberalizma ne znači nužno i nedvosmisleno odbacivanje ideja i pojmova *mainstream* liberalne političke filozofije, ovaj je tekst ukazao na neka ključna mjesta spora koja bi trebalo shvatiti kao mjesta na kojima se vodi rasprava o mogućnosti ili nemogućnosti usvajanja ili redefiniranja ideja filozofije liberalizma u feminističkoj filozofiji i feminističkim promišljanjima promjene svijeta u cilju dostizanja društvene pravde. Fokusirana analiza izbjegava kritike »liberalizma kao takvog«, ali istovremeno ukazuje na granice liberalnog diskursa i izazove s kojima se suo-

čavaju feminističke filozofkinje koje usvajaju i/ili redefiniiraju neke pojmove iz teorija liberalizma u svojim vizijama promjene svijeta.

Katarina Lončarević

Feminism and Liberalism – Contentions and Problems

Abstract

This article develops a feminist critique of liberalism through analyses of the liberal private-public dichotomy, the concept of the individual and liberal individualism, the concept of formal equality, abstract models as the basis of political theory, and through analyses of the liberal neglect of ethics and the practice of care. These analyses show why feminist philosophy usually presents liberalism as a gendered and patriarchal tradition. On the other hand, the article aims to highlight some of the feminist responses to the feminist critique of liberalism in order to present the tradition as heterogeneous and one that has the potential to develop the radical feminist political programme. The concepts that are the subject of analysis in this article are precisely those that demonstrate the possibility or impossibility of adopting or redefining liberal ideas in feminist philosophy and commitment to social change, but also those that represent the limits of liberal discourse in any feminist attempt to adopt and/or redefine key concepts and ideas from liberal theories.

Keywords

feminism, feminist philosophy, liberalism, private/public, individualism, abstraction, formal equality, dualisms, ethics of care

129

Ibid., str. 106.

130

A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, str. 47.

131

Z. R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, str. 154.

132

Usp. C. MacKinnon, »Liberalism and the Death of Feminism«, str. 12.

133

Model kao i primjeri specifičnih propisa za Minneapolis, Indianapolis i Cambridge mogu

se pronaći u: Andrea Dworkin, Catharine MacKinnon, *Pornography and Civil Rights. A New Day for Women's Equality*, Organizing Against Pornography, Minneapolis (MN) 1988., str. 99–142.

134

Wendy Brown, Janet Halley, »Introduction«, u: Wendy Brown, Janet Halley (ur.), *Left Legalism/Left Critique*, Duke University Press, Durham (NC) 2002., str. 1–37, ovdje str. 26–27.