

UNIVERZITET U BEOGRADU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA

Katarina M. Lončarević

LIBERALNI FEMINIZAM: NEKAD I SAD

doktorska disertacija

Beograd, 2016

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF POLITICAL SCIENCES

Katarina M. Lončarević

LIBERAL FEMINISM: PAST AND PRESENT

Doctoral dissertation

Belgrade, 2016

Mentorka:

Prof. dr Gordana Daša Duhaček, redovna profesorka,
Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka

Članovi komisije:

Prof. dr Ilija Vujačić, redovni profesor,
Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka

Prof. dr Dragica Vujadinović, redovna profesorka,
Univerzitet u Beogradu, Pravni fakultet

Datum odbrane:

Izjava zahvalnosti

Pisanje svakog rada, a naročito doktorske teze, tegoban je i usamljениčki posao. Ipak, bez obzira što sam najveći deo vremena pišući ovaj tekst provela u samonametnutoj izolaciji, želim da se zahvalim koleginicama iz Centra za ženske studije i Centra za studije roda i politike Fakulteta političkih nauka koje su činile i čine moje radno okruženje kolegijalnim i podržavajućim.

Posebnu zahvalnost dugujem svojoj mentorki, profesorki Daši Duhaček, koja me je podstakla da se uhvatim u koštac sa liberalnim feminizmom, problematičnom temom u feminističkoj teoriji od koje se ili zazire ili se odmah nedvosmisleno odbacuje. Ohrabrila me je da pristupim liberalnom feminizmu *kao* feminizmu, da se ne obazirem na opšta mesta u feminističkoj teoriji već da pristupim temi i kritički i analitički. Takav angažman donosi nešto drugačiji odnos prema liberalnom feminizmu nego što sam ga i sama imala pre nego što sam počela rad na tezi. Moj odnos više nije odnos pukog odbacivanja, već kritičkog razmatranja koje i uvažava dostignuća, ali i ukazuje na granice svakog, pa i diskursa liberalnog feminizma. Bez podrške mentorke, sumnjam da bih došla do nekih moguće radikalnih implikacija liberalnog feminizma koje razmatram u ovoj tezi. U tom smislu, smatram da sam imala sreću što sam u svojoj mentorki imala i profesorku, ali i prijateljicu koja mi je stalno ukazivala da mogu da idem i dalje i više. Takođe, zahvaljujem se Daši Duhaček i na tome što me je stalno uveravala da tema o liberalnom feminizmu nije suvoparna i dosadna. Značilo mi je da mi se ponekad kaže da su pročitane stranice zanimljive, a ponekad i zabavne.

Jeleni Stojanović i Jasni Trifunović, vrsnim pravicama i drugaricama se zahvaljujem na strpljenju i pomoći u prevođenju stručnih termina iz američkog prava, kao i na trudu da mi objasne razlike i sličnosti između američkog i kontinentalnog prava.

Martinu Onilu sa Jork Univerziteta se zahvaljujem na komentarima i uvidima u trenutku kada sam još uvek više istraživala i razmišljala nego što sam pisala. Njegovi komentari na najraniju verziju poglavlja o liberalnom feminizmu Suzan Moler Okin su me ohrabрили da sam na dobrom putu. Martinu dugujem

zahvalnost i na spremnosti da mi pomogne u nalaženju relevantne literature do koje nisam mogla da dođem sama.

Veliku zahvalnost i izvinjenje dugujem svojim dragim i dugogodišnjim prijateljicama i prijateljima koji su možda i zaboravili da postojim dok sam pisala u izolaciji i nisam se javljala: Jeleni Stojanović, Milici Stojanović, Sunčici Šido, Marku Simendiću i Slobodanu Peroviću.

Marku Simendiću se zahvaljujem ne samo na prijateljstvu, već i na nestrpljenju koje me je stalno opominjalo da je doktorski rad samo još jedan školski rad koji moram što pre da završim. Marko se takođe potrudio da mi pomogne u nalaženju literature koja mi nije bila dostupna u bibliotekama i elektronskim bazama u Srbiji.

Marini Simić se zahvaljujem i kao kolegini i kao prijateljici. Moje radno okruženje ne bi bilo isto bez Marine, njene podrške i prijateljstva. Marijani Matović se zahvaljujem na prijateljstvu, kolegijalnosti, i zato što je jedna od najoptimističnijih osoba koje poznajem. Uvek sam se osećala bolje kada je jedan deo njenog optimizma prelazio i na mene.

Ne postoje reči kojima bih mogla da izrazim zahvalnost mojim feminističkim i životnim drugaricama koje su me podržavale i trpele u svim fazama rada, a naročito onda kada mi uopšte nije išlo pisanje: Jeleni Višnjić koja me je, kao i uvek, u potpunosti razumela i svako jutro ohrabivala rečima „Samo još malo!“ Milici Miražić se zahvaljujem na prijateljstvu i toplini koja se tako retko sreće, na velikodušnosti i veri u mene. Tanji Kalinić se zahvaljujem na podršci i entuzijazmu da sa mnom razgovora o naučnoj fantastici, serijama, filmovima i sportu, da bih se bar malo opustila i shvatila da je život i dalje tu oko mene.

Najveću zahvalnost dugujem svojoj porodici. Milutinu na ljubavi i podršci, na spremnosti da po četvrti put prolazi sa mnom kroz faze i očajanja i euforije, i ćutanja i želje da pričam o svom pisanju, ali i kroz najgoru fazu kada nisam videla nikoga, pa ni njega. Ne verujem da je bilo lako iako je sve to doživeo sa mnom po četvrti put. Bez te i takve ljubavi, ništa ne bi imalo smisla.

Ivanu, mom bratu, se zahvaljujem na ljubavi, strpljenju i razumevanju što nisam neko vreme mogla da mu se posvetim onako kako je trebalo.

Iako u doktorskoj tezi kritički analiziram porodicu, smatram da sam imala sreću što sam odrasla u feminističkoj porodici u kojoj nije postojala polna podjela rada, i koja me je verovatno delom inspirisala da prihvatim neke od ideja koje razvijaju liberalne feministkinje, kao na primer, onu da ne vodi *nužno* svaki oblik porodice dominaciji i potčinjenosti. Svojim roditeljima sam svakodnevno zahvalna na bezuslovnoj podršci koju sam imala u svim svojim životnim i profesionalnim odlukama. Čak i kada se nisu slagali sa mnom, uvek su bili uz mene, i znam da je to privilegija koju nemaju sva deca, a koju smo imali Ivan i ja. Ovaj rad je zato i posvećen mojim roditeljima, Svetlani i Milovanu.

Liberalni feminizam: nekad i sad

Sažetak:

Prateći ideje o genealoškom metodu u proučavanju istorije koje razvija francuski filozof Mišel Fuko, ovaj rad je usredsređen na ono što je u istorijskom smislu najbliže, na relativno kratku i skorašnju istoriju liberalnog feminizma koja pokriva period od početka drugog talasa, odnosno od sredine 1960ih godina u Sjedinjenim Američkim Državama.

Genealogija kao „istorijat sadašnjosti“, kao i filozofska i istorijska metoda ne usmerava svoj pogled daleko u prošlost u potrazi za poreklom i konačnim istinama, već na ono što je vremenski najbliže, sa ciljem da se razume i proceni sadašnjost.

Istorija savremenog liberalnog feminizma se u ovom radu posmatra i u kontekstu feminističke teorije i prakse, ali i u odnosu prema liberalizmu kao teorijskom i političkom okviru. Krićka distanca u odnosu na liberalizam koju razvija feministička teorija u 20. veku, postavlja sam liberalni feminizam u složenu situaciju, i ova studija ispituje poziciju liberalno feminističke politike i teorije, naglašavajući da liberalni feminizam i koristi, i preformuliše, ali i kritikuje liberalne teorije i politike, tako da se ne može govoriti o bezrezervnom i nekrićkom prihvatanju liberalizma.

Liberalni feminizam nije samo, zapravo nije ni najmanje feministički oblik liberalizma. Uobičajeno određenje liberalnog feminizma glasi da je on najmanje 'preteći' oblika feminizma i da se samo zalaže da se žene uključe u postojeće institucije i strukture moći, a da ih pritom ne dovodi u pitanje. Kako ova studija pokazuje, iako ovakvih glasova ima na početku drugog talasa, približavanje stavovima radikalnog feminizma, podstiče liberalne feministkinje da se dublje posvete analizi ženske nejednakosti u tradicionalno privatnoj sferi doma i porodice, i sistemskim preprekama koje onemogućavaju da žene budu uistinu jednake sa muškarcima.

Liberalni feminizam kao politička filozofija (ali i politika) se prati kroz rad političke teoretićarke Suzan Moler Okin, pošto on najbolje pokazuje teoriju

liberalnog feminizma u svom najrazvijenijem i najkoherentnijem obliku. Ta teorija počiva na uvidima radikalnog feminizma i na feminističkoj kritici liberalizma. Istovremeno, ova teorija zahteva i da je 'lično političko' i dovodi u pitanje konstitutivni dualizam liberalizma između privatnog i javnog, ali i dalje tvrdi da je liberalizam, uprkos svim kritikama dobra početna tačka sa feminizam, naročito ako se ima u vidu pluralitet vrednosti i ideja u savremenom američkom društvu. Na primeru preformulacije i feminističkog prilagođavanja teorije pravde Džona Rolsa, ovaj rad pokazuje se da se ne radi ni o preuzimanju ni samo o jednoj od interpretacija. Okin svojom teorijom uvodi porodicu u područje političkog, zahteva ne samo porodicu kao pravednu instituciju već i pravdu, odnosno primenu principa pravde, unutar porodice, i tvrdi da je rodno strukturisana porodica i rodno strukturisano društvo najveća prepreka za punu jednakost žena i uistinu pravedno društvo.

Ovaj rad ima za cilj da pokaže ne samo istoriju liberalnog feminizma u Americi, već i da ukaže na njegove specifičnosti, veze sa širim pokretom, i da ukaže na neke radikalne potencijale ove teorije i politike. Cilj liberalnog feminizma Suzan Moler Okin nije da se žene uključe u postojeće institucije, već da se, s jedne strane, smanje negativne posledice postojećeg rodnog, nepravednog društva, tako što će se doneti zakoni i akti koji će štititi najranjivije. Sa druge strane, radikalnija ideja liberalnog feminizma je da se ukine rod, odnosno da pravedno društvo budućnosti može biti samo ono bez roda.

Ako rod i rodne uloge kakve poznajemo i kojima smo izloženi ne samo zakonima, već i društvenim očekivanjima, nestanu, pojavljuje se mogućnost da društvo budućnosti neće reprodukovati odnose rodne dominacije i potčinjenosti, a da će se otvoriti čitavo novo i možda još nezamišljeno polje načina na koje ljudi mogu da doživljaju i sebe, i svoje uloge, pa i svoju seksualnost. U ovom radu se pokazuje da su takve ideje prilično udaljene od pukih, 'neambicioznih', i možda najmanje 'pretećih' zahteva feministkinja da se žene samo uključe u postojeći sistem koji je i doveo do njihove potčinjenosti i marginalizacije.

Ključne reči: feminizam, liberalni feminizam, liberalizam, rod, porodica, pravda, genealogija, Suzan Moler Okin

Naučna oblast: Političke nauke

Uža naučna oblast: Studije roda

UDC 141.72:316.334.3(043.3)

Liberal Feminism: Past and Present

Abstract:

Following the concept of a genealogy method in the research of history, as developed by the French philosopher Michel Foucault, this thesis focuses on what is historically close, i.e. on a relatively short and recent history of liberal feminism, covering a period from the beginning of the second wave, from the mid 1960s in United States of America.

Genealogy, as "the history of the present," as a philosophical and an historical method does not turn towards the distant past in search of origins or the final truth, but instead focuses on what is chronologically closest, with the aim to understand and assess the present.

In this thesis, the history of liberal feminism is approached in the context of feminist theory and practice, but also within liberalism as a theoretical and a political framework. Critical distance to liberalism, which is developed by feminist theory in the 20th century, places liberalism itself in a complex position. Therefore this study questions the positioning of liberal feminist politics and theory, while emphasizing that liberal feminism both uses and reformulates liberal theory and politics, but it also articulates a critique of this theory and politics. This makes an uncritical embracing of liberalism, a liberalism without reservations, non acceptable.

Liberal feminism is not only, or, better said, is not at all a feminist variation of liberalism. The usual designation of liberal feminism is that it is the least 'threatening' form of feminism and that all it stands for is that women are to be included into the existing institutions and structures of power, while not questioning them. Although there were such voices at the beginning of the second wave feminism, when getting closer to and encouraged by the standpoints of radical feminism, liberal feminists - as this study shows - devoted themselves to the analysis of women's inequality in a traditionally private sphere of the home and the family, and also turned to the systemic impediments that prevented women to be truly equal with men.

Liberal feminism as a political philosophy (and a politics) is exemplified by the work of a political theorist, Susan Moller Okin, since her work best represents theory of liberal feminism in its most developed and coherent form. Theory of liberal feminism rests on the insights of radical feminism and on the feminist critique of liberalism. At the same time, the demand of this theory is that "the personal is political" as it also questions the constitutive dualism within liberalism, the dualism of the private and the public. However, it claims that, critique notwithstanding, liberalism is a basic point of departure of feminism, especially considering its plurality of values and ideas in contemporary American society. Using a reformulation of John Rawls' theory of justice, adapted to feminism, this thesis presents that it is not just as a simple case of using this theory or about its single interpretation. Namely, Okin in her theory introduces family into the sphere of the political, demands not only that family be a just institution, but calls for justice, and the applicability of the principle of justice within the family. She claims that gendered structure of the family and the gendered structure of society is the greatest obstacle for the full equality of women and a truly just society.

The aim of this thesis is to show not only the history of liberal feminism in America, but also to point out its specificities, its ties to the broader movement and also to highlight some radical potential of this theory and this politics. The aim of Susan Moller Okin's liberal feminism is not that the women be included into the existing institutions, but that the negative effects of the existing unjust gendered society be diminished by passing the laws and regulations which will protect those who are most vulnerable. Furthermore, a more radical idea of liberal feminism is to abolish gender, or the idea that a just society of the future can only be a society without gender.

If gender and gender roles as we know them and to which we are exposed not only through laws, but also through social expectations - if they disappear, there is a possibility that the society of the future will not reproduce relations of domination and submission, and that a whole new landscapes will open up, revealing ways yet unimagined, new ways in which people can think of themselves, new roles, unexplored sexualities. What this text shows is that these ideas are far from merely modest, and not the least "threatening" demands of feminists focused

only on women being included into the existing system that has lead them to their submission and marginalization.

Key words: feminism, liberal feminism, liberalism, gender, family, justice, genealogy, Susan Moller Okin

Scientific field: Political Science

Scientific subfield: Gender Studies

UDC 141.72:316.334.3(043.3)

SADRŽAJ

I UVOD	1
II FEMINIZAM, LIBERALIZAM, LIBERALNI FEMINIZAM	9
<i>Uvod</i>	9
<i>Feministička kritika liberalizma</i>	15
- „Polni ugovor” i podela na javnu i privatnu sferu.....	27
- Od „apstraktnog individualizma” do „svih” i „svake” individue	36
- Formalna jednakost.....	45
- Apstrakcije i ideali u metodologiji liberalizma	49
- Razum, emocije i etika brige	52
<i>Šta je liberalni feminizam?</i>	59
III LIBERALNI FEMINIZAM DRUGOG TALASA	67
<i>Genealogija liberalnog feminizma drugog talasa</i>	67
<i>Beti Fridan i Nacionalna organizacija za žene</i>	75
IV LIBERALNI FEMINIZAM KAO POLITIČKA FILOZOFIJA	84
<i>Uvod: zašto Suzan Moler Okin?</i>	84
<i>‘Lično je političko’ i kritika dihotomije javno/porodično</i>	102
<i>Liberalni feminizam i liberalizam</i>	126
V 'REVOLUCIJA KOJA SE NIJE DOGODILA'	136
<i>Uvod</i>	136
<i>Rodni krug ranjivosti i podela rada</i>	138
<i>Pravedno društvo - društvo bez roda</i>	164
<i>Umesto zaključka: „Okin nikada ne definiše svoj liberalizam”</i>	186
VI ZAKLJUČAK	190

LITERATURA195

BIOGRAFIJA AUTORKE211

PRILOZI213

Izjava o autorstvu

Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada

Izjava o korišćenju

I

UVOD

Ovaj rad ima za cilj da ispita ideje, principe i zahteve liberalnog feminizma¹ u periodu od 1960ih, odnosno početka drugog talasa feminizma do danas,² u političkom aktivizmu i feminističkoj teoriji razvijenim na području Sjedinjenih Američkih Država. Dok se liberalni feminizam različito definiše, što je tema i posebnog odeljka u radu, osnovnu definiciju *feminizma* u celom tekstu ove studije sam preuzela od američke teoretičarke bel huks (bell hooks): „Feminizam je pokret

¹ Američka filozofkinja Alison Džagar (Alison M. Jaggar) je prva uvela podelu kada je reč o

² Istorija feminizma na zapadu se obično predstavlja preko metafore 'talasa', pa se govori o prvom, drugom i trećem talasu, a takođe i o četvrtom. Prvi talas feminizma označava period od Deklaracije u Senaka Folsu 1848. godine do 1920. godine kada su Amerikanke dobile pravo glasa. Drugi talas obuhvata period od druge polovine 1960ih do druge polovine 1980ih, dok je početak trećeg talasa označen krajem 1980ih ili početkom 1990ih. Najznačajniji politički zahtev feministkinja prvog talasa bio je zahtev za pravom glasa. Drugi talas donosi nešto heterogeniji skup zahteva, pošto se prepoznaju ne samo *de jure* već i *de facto* nejednakosti žena. U ovom periodu, feministkinje zahtevaju donošenje antidiskriminacionih zakona, pravo na sopstveno telo (pravo abortusa i druga reproduktivna prava), zahteva se zaštita žena i dece od nasilja i zakonsko regulisanje silovanja u braku... Treći talas predstavlja kritiku drugog talasa, težnje za jedinstvenom ideologijom i neosetljivosti na razlike. Treći talas donosi i nove prostore aktivizma: Internet i transnacionalno umrežavanje. Cf. Daša Duhaček, *Od 'Deklaracije o pravima žene i građanke' do 'Drugog pola'* (Beograd: Fakultet političkih nauka – Centar za studije roda i politike, 2014), 29-30.

koji ima za cilj okončanje seksizma, seksističke eksploatacije i potčinjenosti. Feministička politika ima za cilj osporavanje i promenu patrijarhata.”³

Iako se istorija liberalnog feminizma može pratiti od kraja osamnaestog veka, i to u delima prvih feministkinja podstaknutih na delanje i pisanje idealima Francuske revolucije, pa zatim u teoriji i politici dvetnaestovekovog feminizma u Velikoj Britaniji i Americi, ova studija, prateći genealoški metod u proučavanju istorije koju pod uticajem Fridriha Ničea (Friedrich Nietzsche) razvija u filozofiji dvadesetog veka francuski filozof Mišel Fuko (Michel Foucault), usredsređuje se na ono što je u istorijskom smislu najbliže, na relativno kratku i skorašnju istoriju liberalnog feminizma, istoriju koja pokriva period od početka drugog talasa, odnosno od sredine 1960ih godina, na jednom specifičnom prostoru, odnosno u Sjedinjenim Američkim Državama.

Istorija savremenog liberalnog feminizma se u ovom radu posmatra i u kontekstu feminističke teorije i prakse, ali i u odnosu prema liberalizmu kao teorijskom i političkom okviru. Bez obzira što se feminizam od kraja osamnaestog veka, a naročito u devetnaestom veku zasniva dobrim delom na ideji da se principi liberalizma o jednakosti, slobodi, autonomiji i individualnim pravima preformulišu i prošire tako da važe i za žene, liberalizam kao teorijski okvir i politika postaje u dvadesetom veku meta feminističkih napada, a najveći broj feministkinja drugog talasa, pa i danas, smatra da liberalizma treba držati na bezbednoj distanci od feminizma kao i da liberalizam ne može da pruži adekvatnu teoriju i politiku ženskog oslobađanja.

Kritička distanca u odnosu na liberalizam onda postavlja sam liberalni feminizam u složenu situaciju, i ova studija ispituje poziciju liberalno feminističke politike i teorije kroz istoriju drugog talasa do danas, naglašavajući da liberalni feminizam i koristi, i preformuliše, ali i kritikuje liberalne teorije i politiku, tako da se ne može govoriti o bezrezervnom i nekritičkom prihvatanju liberalizma, kao i o nepostojanju kritičke distance koja je inače prisutna u feminističkim promišljanjima liberalizma od sredine dvadesetog veka.

³ bell hooks, „Feminism Is Fun!,” *The bell hooks Institute*, December 14 2015.

<http://www.bellhooksinstitute.com/blog/2015/12/12/feminism-is-fun-by-bell-hooks>.

U II delu teksta koji sledi za *Uvodom*, pod naslovom *Feminizam, liberalizam, liberalni feminizam*, definišu se osnovni pojmovi i objašnjava metoda istraživanja - genealogija.

U ovom delu postavljam jednu od ključnih *teza* teksta koja se brani i u narednim poglavljima, a koja glasi: liberalni feminizam je feminizam, a ne oblik liberalizma. Ta teza se brani preko detaljne analize feminističkih kritika ključnih pojmova liberalizma (u odeljku 'Feministička kritika liberalizma') kao što su: dihotomija javno/privatno, pojam individue i liberalnog 'individualizma', formalne jednakosti, apstraktnih modela kao osnove za izgradnju teorija, zanemarivanje etike brige i prakse brige. Svi ovi pojmovi se kritikuju u feminističkoj teoriji, i liberalizam se predstavlja kao 'rodna i patrijarhalna tradicija', pa je zato utoliko važnije ispitati da li je moguće preformulisati i redefinisati neke pojmove liberalizma u feminističkim političkim teorijama i tako ih učiniti prihvatljivim za feminističke ciljeve.

U ovom delu rada je jasno, da, bez obzira što se neki od pojmova liberalizma mogu preformulisati i redefinisati tako da budu prihvatljivi u feminističkim političkim teorijama, fundamentalna i konstitutivna distinkcija između privatnog i javnog, odnosno porodičnog i javnog je neprihvatljiva u *svakom* feminizmu i *svakoj* feminističkoj teoriji, i da suprotno nekim feminističkim kritikama, liberalni feminizam ne prihvata dihotomiju javno/privatno.

U odeljku 'Šta je liberalni feminizam?' analiziram i različite definicije liberalnog feminizma i objašnjavam zašto se zadržava termin 'liberalni feminizam' a ne prihvata sve prisutniji pojam 'feminističkog liberalizma'.

Kako u ovoj studiji pokazujem, uobičajeno određenje liberalnog feminizma kao najmanje 'pretećeg' oblik feminizma ne važi za najznačajnije predstavnice, iako se ne poriče da su neke liberalne feministkinje, naročito na početku drugog talasa, zastupale i takve stavove. Uobičajeno određenje glasi da se liberalni feminizam zalaže da se žene uključe u postojeće institucije i strukture moći, a da ih pritom ne dovodi u pitanje, da podstiče žene da neguju takmičarski duh u nemilosrdnom poslovnom i ekonomskom svetu, i da će sama činjenica postojanja većeg broja žena na mestima odlučivanja gotovo automatski proizvesti bolje uslove života za sve žene i neophodne promene u društvu. Iako se ovaka određenja liberalnog

feminizma pojavljuju na početku drugog talasa, najznačajnije predstavnice liberalnog feminizma ne zastupaju ovu, za sistem najmanje preteću feminističku politiku. Približavanje stavovima radikalnog feminizma, podstiče liberalne feministkinje da se dublje posvete analizi ženske nejednakosti u tradicionalno privatnoj sferi doma i porodice, i sistemskim preprekama koje onemogućavaju da žene budu uistinu jednake sa muškarcima.

Bez obzira na gotovo dominantan kritički stav prema liberalizmu od strane većine feminističkih teoretičarki u dvadesetom i dvadeset i prvom veku, mali broj uistinu zagovara potpuno napuštanje ideja, vrednosti i ideala liberalizma, ali gotovo sve, uključujući i liberalne feministkinje, zahtevaju redefiniciju, reformulaciju i nužne izmene u teorijskom i političkom okviru liberalizma da bi on imao i teorijsku i političku težinu u feminizmu.

Na kraju II dela *Feminizam, liberalizam, liberalni feminizam*, odbacuju su svi argumenti koji brane upotrebu termina 'feministički liberalizam' u odnosu na termin 'liberalni feminizam'. Termin 'liberalni feminizam' se zadržava i zbog toga što govori o obliku *feminizma*, a ne *liberalizma*, zato što ima svoju istoriju upotrebe u feminističkoj teoriji i praksi, i zato što dolazi upravo iz feminističke teorije kao polja istraživanja.

Dok drugi deo studije je uglavnom posvećen pojmovnoj analizi, definisanju ključnih pojmova i metode istraživanja, u trećem delu ove studije (III) pod naslovom *Liberalni feminizam drugog talasa* istorijski kontekstualizujem celokupno istraživanje u Sjedinjene Američke Države i to na period od 1960ih do danas. Korišćenje genealoške metode (u odeljku 'Genealogija liberalnog feminizma drugog talasa') pomaže da se otkriju tri događaja koja su uticala na nastanak liberalnog feminizma drugog talasa (osnivanje Predsednička Komisija o statusu žena iz 1961. godine; objavljivanje knjige Beti Fridan (Betty Friedan) *Mistika ženstvenosti* 1963. godine; i osnivanje Nacionalne organizacije za žene (National Organization for Women-NOW) 1966. godine). U ovom delu rada zatim kritički analiziram (u odeljku 'Beti Fridan i Nacionalna organizacija za žene') aktivizam najveće feminističke organizacije u SAD i njene prve predsednice, da bih postavila pitanje liberalnog feminizma danas, odnosno današnjeg aktivizma Nacionalne organizacije za žene u jeku takozvanog 'neoliberalnog' feminizma.

IV deo pod naslovom *Liberalni feminizam kao politička filozofija* kao i V deo naslovljen *'Revolucija koja se nije dogodila'* posvećeni su političkoj filozofiji američke feministkinje Suzan Moler Okin (Susan Moller Okin).

IV deo (*Liberalni feminizam kao politička filozofija*) prvo pozicionira filozofiju i feminizam Suzan Moler Okin i zatim branim njen izbor kao najreprezentativnije predstavnice liberalnog feminizma kao političke filozofije. Teza koju branim u ovom delu rada glasi da postoji kontinuitet u problemima i temama u filozofskom radu Okin, koji nam pomažu da pratimo ne samo istoriju pokreta nekada i sada, već i njenu filozofsku teoriju koja se razvijala u periodu od trideset godina. Kritička analiza njenog filozofskog rada ukazuje na tri glavne teme koje je razvijala u svom celokupnom radi: prva, nemogućnost prostog 'dodavanja' žena kao moralno i političkih jednakih u velike političke teorije prošlosti, a da se te teorije ne uruše; druga, da je porodica ključno mesto (*linchpin*) ženske nejednakosti, i bez te promene, žene nikada neće biti moralno i politički jednake sa muškarcima; i treća, porodica nije izvan niti odvojena od političkog područja. Svaku od ovih glavnih tema detaljno obrađujem u delovima IV i V.

Ključni deo analize u IV delu odnosi se na usvajanje ideja radikalnog feminizma od strane liberalnog feminizma, na primeru analize teze da je 'lično političko'. Razmatram i to kako prihvatanje ove teze omogućava Okin ne samo da kritikuje već i da pokaže ideološku prirodu dihotomije javno/privatno. Ovoj analizi poklanjam posebnu pažnju. Ona predstavlja ključni deo ovog poglavlja jer se time odgovara na feminističku kritiku upućenu liberalnom feminizmu po kojoj liberalni feminizam *prihvata* liberalnu distinkciju javno/privatno. Analizom u ovom delu rada pobijam tu feminističku kritiku i pokazujem da liberalni feminizam Suzan Moler Okin nužno zavisi od odbacivanja te dihotomije.

Analiza teče na dva nivoa. Jedan je nivo genealoškog ispitivanja nastanka krilatice 'Lično je političko' u Novoj levici i njena preformulacija u radikalnom feminizmu drugog talasa. Drugi nivo je pojmovna analiza u tekstovima Okin. Ona, pod uticajem radikalnog feminizma pokazuje lažnost dihotomije koja počiva na ideološkoj *polnoj podeli rada u porodici*. Okin u duhu radikalnog feminizma i stava da je lično političko pokazuje porodicu kao prožetu odnosima moći, ubedljivo dokazuje mit o neintervenciji države u porodicu i da pitanje nije *da li već kako*

država interveniše u porodicu; pokazuje da je porodica upravo mesto u kome mi postajemo *rodno* sopstvo, i da je porodica mesto u kojoj se odvija polna podela rada. Teza koja branim u ovom delu teksta glasi da se preko prihvatanja ideje da je 'lično političko' u liberalnom feminizmu Suzan Moler Okin odbacuje liberalna dihotomija javno/porodično, i da ne stoji feministička kritika da liberalni feminizam *nužno* prihvata tu dihotomiju.

U poslednjem odeljku IV dela ('Liberalni feminizam i liberalizam') ukazujem na feminističku aproprijaciju modela 'prvobitnog položaja' teorije pravde Džona Rolsa, odnosno feminističko čitanje i dopisivanje ideje 'prvobitnog položaja', kao i na novu primenu dva principa pravde, ali i na porodicu što Rols nije učinio. Ključna teza ovog dela teksta glasi da je moguća reformulacija Rolsove teorije pravde na takav način da se dva principa pravde primene na porodice u cilju promene rodno strukturisanih pretpostavki i praksi.

V deo ('*Revolucija koja se nije dogodila*') je podeljen na dva odeljka u kojima se razmatra primena Rolsovih principa pravde na porodice. Okin se odvažila na formulisanje predloga javnih politika, svesna da to filozofkinje i teoretičarke obično ne rade, ali ona polazi od toga da je njena dužnost *kao* feministkinje da formuliše rešenja za nepravde sa kojima se žene svakodnevno suočavaju. Polazeći od specifične definicije roda, koja glasi da je rod „*duboko usađen u institucionalizaciju polne razlike*”,⁴ što znači da uključuje hijerarhiju u muškim i ženskim ulogama u društvu, Okin predlaže dve vrste javnih politika, od kojih jedna štiti ranjive u nepravednom rodnom režimu, a druga teži *eliminaciji* roda.

U odeljku 'Rodni krug ranjivosti i podela rada' analiziram predloge javnih politika za posledice nepravdi rodno strukturisanog braka i porodice koji podrazumevaju neplaćeni rad i zarobljavaju žene u „*krug društveno uzrokovane i jasno asimetrične ranjivosti*”. Rodna podela neplaćenog kućnog rada čini žene ranjivim u odnosu na norme i očekivanja koja ih okružuju: prvo, ulazak u brak, drugo, unutar braka, treće, u plaćenom radu, i četvrto, u razdvajanju ili razvodu. U ovom delu teksta se kritički analiziraju predlozi za jednaku podelu svih prihoda

⁴ Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989), 6.

koji ulaze u domaćinstvo bez obzira da li oba partnera rade ili jedan radi a drugi/a obavlja neplaćene poslove kućnog rada u punom radnom vremenu, i predlog reforme zakona o razvodu, pri čemu se kontekstualizuje uloga Okin, ali i Beti Fridan u nehotičnom podržavanju pogrešnih rezultata istraživanja o finansijskim posledicama takozvanog razvoda bez krivice (*no fault divorce*) za žene i decu.

Krajnji cilj druge grupe mera koje predlaže Okin je potpuno ukidanje roda, a da bi to bilo moguće, neophodno je da se i same institucije transformišu tako da promovišu rodnu jednakost. Najvažnije mere tiču se promena strukture radnog mesta i modela zaposlenog. Poslodavci bi morali da vode računa da su zaposleni i roditelji i radno mesto bi moralo da se prilagodi potrebama roditelja i njihove dece. Čitav niz dodatnih mera koje se tiču obdaništa, škola, plaćenih roditeljskih odsustva, imaju za cilj da pomognu urušavanje strukture roda po kojoj je majka primarna roditeljka dece.

Pošto je analiza Okin određena kontekstom SAD tokom 1970ih, 1980ih i početkom 1990ih, u ovom odeljku takođe pravim uporednu analizu položaja žena u Americi u kasnom dvadesetom i sada u dvadeset i prvom veku, da bi se ispitalo da li su rešenja koje nudi Okin aktualna i danas ili se kontekst promenio. Ispitivanje pokazuje da i žene i muškarci žive lošije danas, zarađuju manje, da je struktura radnog mesta promenjena ali ne na bolje nego na gore, i da žene i dalje čine većinu onih koje rade najslabije plaćene poslove, a naročito poslove u nestandardno vreme. Postavlja se između ostalog jednostavno pitanje: kako bi izgledalo američko društvo ako bi primenilo *samo jednu* meru koju je predložila Okin, na primer, meru plaćenog porodiljskog odsustva za *sve* žene?

Odeljak pod naslovom 'Pravedno društvo-društvo bez roda' analizira kritike koje su upućene Okin zbog njenog stava da bi društvo bez roda bilo ono u čijim „društvenim strukturama i praksama, ničiji pol ne bi trebalo da ima veću relevantnost od boje očiju ili dužine nožnih prstiju.”⁵ Izdvajaju se tri važne kritike: ideja tog društva ima heteroseksističke implikacije, nije jasna sudbina (pravednost?) jednoroditeljskih porodica sa decom, i da li ukidanje ili bar minimiziranje roda vodi ukidanju svih razlika između muškaraca i žena, pa i onih

⁵ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 171.

koje imaju veze sa iskustvom bivanja seksualizovanog bića, kao i onih razlika između muškaraca i žena koje imaju veze sa željom. Takođe, glavna teza ovog dela teksta glasi da društvo bez roda noseći čitav niz neizvesnosti, otvara i potpuno nove mogućnosti za ljubav i želju, pošto bez rodne hijerarhije naša telesna iskustva bi mogla biti transformisana i drugačija na načine koje ne možemo predvideti. Na taj način, radikalna budućnost koja je predviđena liberalnom feminizmu još početkom 1980ih, ima potencijal u promišljanjima o društvu bez roda.

Na kraju završnog poglavlja, postavljam pitanje da li je teorija Okin uopšte liberalizam i branim početnu tezu da je njena liberalnofeministička teorija pre svega feministička, i da njeno odbacivanje liberalne dihotomije privatno/javno dovodi u pitanje vezu sa liberalizmom.

II

FEMINIZAM, LIBERALIZAM, LIBERALNI FEMINIZAM

UVOD

Feminizam i liberalizam imaju dugu i tešku istoriju, istoriju ispunjenu tenzijama i nelagodnom što često navodi feminističke teoretičarke da, bez obzira na to što svoju genezu feminizam duguje idealima, principima i idejama liberalizma, ipak smatraju da liberalizam treba držati na bezbednoj distanci od feminizma, da se ciljevi feminizma i liberalizma suštinski 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”.⁶

Kritičko proučavanje odnosa između feminizma i liberalizma je važno ne samo zato što su prve feminističke teorije nastale u manje ili više teorijskom okviru liberalizma krajem osamnaestog veka, već i zato što su te prve teorije labavo nazvane teorijama klasičnog liberalnog feminizma, koji zajedno sa liberalizmom postaju predmet ozbiljne unutrašnje feminističke kritike. S jedne strane, postoji nekakav feministički dug prema liberalizmu, ali sa druge strane,

⁶ Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1999), 56. Deo knjige Nusbaum, odnosno poglavlje pod naslovom „Feministička kritika liberalizma” prevedeno je na srpski jezik. U ovom radu sam koristila knjigu na engleskom pošto srpski prevod ima čitav niz propusta, od pogrešno prevedenih tehničkih termina, preko nepoštovanja rodno osetljivog jezika pa su često „feministkinje” zapravo „feministi”, upotrebe za ženska prezimena prisvojnih imena, do potpuno pogrešne transkripcije imena poznatih autorki (Alison Džagar je Alison Džeger, npr.). Uprkos tome, smatram da je prevođenje feminističkih tekstova uvek značajan i vredan trud, pa ću u nastavku rada ukazivati i na naš prevod iako su svi prevodi citata moji. Cf. Marta Nusbaum, „Feministička kritika liberalizma,” *Reč* 71/17 (2003): 170.

feministkinje, poput Merion Taper (Marion Tapper), postavljaju pitanje još 1986. godine: „Da li feministkinja može biti liberalka?”⁷ Ovo pitanje je često retoričko, i gotovo po pravilu, već u prvim rečenicama nekog teksta napisanog iz kritičke perspektive, jasno je da je odgovor ‘ne’.⁸

U novije vreme, međutim, naslovi tekstova feminističkih kritičarki liberalizma su daleko eksplicitniji, pa Trejsi Higin (Tracy Higgins) objavljuje 2004. godine esej pod naslovom „Zašto feministkinje ne mogu (ili ne bi trebalo) da budu liberalke” („Why Feminist Can’t (or Shouldn’t) Be Liberals”), i ne smatra da treba da se postavi pitanje o eventualnoj prihvatljivosti liberalizma za feminizam, i u tom smislu se čak ne postavlja ni pitanje mogućnosti liberalnog feminizma, šta bi on mogao da bude, i kakav je odnos između liberalnog feminizma i liberalizma.⁹

Feminističke kritike liberalizma su važne ne samo zbog odnosa prema liberalizmu unutar feminističke političke filozofije, već i zbog odnosa prema i statusu liberalnog feminizma. Brojne kritičarke liberalnog feminizma kažu da se u javnosti liberalni feminizam percipira kao jedini feminizam koji postoji, tojest kao Feminizam: „liberalni feminizam je samo jedan oblik feminizma, iako ... [se] pogrešno pretpostavlja da on *jeste* feminizam.”¹⁰

⁷ Marion Tapper, „Can a Feminist Be a Liberal?,” *Australasian Journal of Philosophy* 64 Supplement (1986): 37.

⁸ To se, na primer, vidi upravo u tekstu Merion Taper, jer bez obzira na znak pitanja u naslovu „Can a Feminist Be a Liberal?”, iz uvoda teksta je jasno naglašavanje nekompatibilnosti liberalizma i feminizma kao i nemogućnosti feminizma, odnosno liberalnog feminizma, koji prihvata neku od centralnih teza liberalizma.

⁹ U prvoj rečenici teksta, Higin objašnjava zašto ona nije liberalna feministkinja:

„Mislim da se tu radi o terminu koji je oksimoron. Često se pitam da možda feministkinje ne provode isuviše vremena učešćem u takvoj debati umesto da se bave nekim drugim temama” (Tracy E. Higgins, „Why Feminist Can’t (or Shouldn’t) Be Liberals,” *Fordham Law Review* 72/5 (2004): 1629).

Uprkos ovakvom početku, Higin učestvuje u debati i piše tekst na trinaest stranica koji predstavlja njen doprinos ovoj očevidno trajno kontraverznoj temi u feminističkoj teoriji.

¹⁰ Zillah R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (Boston: Northeastern University Press, 1986), 4.

Kada se 2013. godine obeležavala pedesetogodišnjica objavljivanja *Mistike ženstvenosti* (*The Feminine Mystique*) Beti Fridan (Betty Friedan), knjige koja je kako kaže bel huks (bell hooks) „otvorila put savremenom feminizmu” u Americi¹¹ i doprinela novom jačanju liberalnog feminizma, očekivalo se da će godišnjica biti samo još jedna prilika da se ponovo kritički razmotri značaj feminističkog rada autorke i uticaja koji je knjiga imala na početak drugog talasa feminizma u Sjedinjenim Američkim Državama. Međutim, bez obzira na veliko neslaganje među feministkinjama oko nasleđa Fridan i njenog značaja danas, čini se da je sama godišnjica bila u drugom planu jer je te iste, 2013. godine, Šeril Sendberg (Sheryl Sandberg), COO kompanije Fejsbuk (*Facebook*), objavila svoj priručnik za žene pod nazivom *Lean In*, napisan uz pomoć novinarkе i spisateljice Nel Skovel (Nell Scovell).¹²

Pojava Šeril Sendberg i još nekih drugih autorki koje se otvoreno pozivaju na nasleđe feminističkog pokreta, a naročito liberalnog feminizma u Americi,¹³ i ne bi bilo problematično pošto feminizam nije nikakav zabran dostupan samo 'pravorenima' i 'izabranima', jer je u osnovi feminističkog pokreta bilo i ostalo da je on „za sve”.¹⁴ Problem sa pojavom Sendberg kao samoproklamovane feministkinje

¹¹ bell hooks, *Feministička teorija: od margine ka centru* (Beograd: Feministička 94, 2006), 11.

¹² Sheryl Sandberg, *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead* (New York: Alfred A. Knopf, 2013). Zanimljivo je da je knjiga poput *Mistike ženstvenosti* pedeset godina ranije odmah postala bestseler, bez obzira što je Fridan svoju knjigu pisala sama. Sendberg je osnovala odmah po objavljivanju knjige i neprofitnu organizaciju i globalnu zajednicu Leanin.Org sa ciljem da se osnaže sve žene da bi ostvarile svoje ambicije. U aprilu 2016. godine Fejsbuk stranica „Lean In” imala je skoro 800000 „lajkova”.

¹³ Džodi Kantor u članku objavljenom u *Njujork tajmsu* piše kako je Sendberg pre nego što je počela da piše *Lean In* pročitala *Mistiku ženstvenosti* i da „poput domaćice koja je postala aktivistkinja i pomogla početak revolucije pre 50 godina, Sendberg želi da učini više od puke prodaje knjige.” (Jodi Kantor, „A Titan’s How-To on Breaking the Glass Ceiling,” *New York Times*, February 22, 2013, A1).

¹⁴ bell hooks, „Introduction: Come Closer to Feminism,” in *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics* (Cambridge, MA: South End Press, 2000), x.

i njene knjige koja treba da pomogne već privilegovanim ženama da bi uspele u svetu korporativne Amerike, iz ugla ovog rada, se sastoji u tome što ona koincidira sa sve oštrijim kritikama unutar samog feminizma prema liberalnom feminizmu, za koga se sve više smatra da i nije 'pravi' feminizam, kao i sa pojavom i sve češćom upotrebom u opravdano negativnom i pežorativnom značenju termina kao što su 'neoliberalni feminizam', 'korporativni feminizam', 'plutokratski feminizam' kao logičkih nastavaka nečega što je bio liberalni feminizam iako ta logika nije u potpunosti jasna. U tom smislu, ne samo što teoretičari i teoretičarke liberalizma imaju probleme da objasne da ne sledi iz svake teorije ili politike liberalizma njihova 'neoliberalna' varijanta, već je i za sam liberalni feminizam važno da se utvrdi njegova genealogija u dvadesetom veku, njegovo više ili manje precizno određenje kao feminističke teorije i politike i eventualni odnos prema novoj pojavi koja se negativno određuje kao neoliberalni, korporativni ili plutokratski feminizam.

Pre svega toga, 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 teoriji, ali i zašto su, s druge strane, neke – i to ne mali broj feministkinja – smatrale i još uvek smatraju da uprkos tome i kao rezultat kritičke analize, reformulisani i redefinisani pojmovi, ideali i principi liberalizma imaju svoje mesto u feminizmu.

U nastavku ovog dela teksta, prvo ću analizirati feminističku kritiku liberalizma. Jednim delom ta kritika ponavlja neke kritike liberalizma koje su formulisali komunitaristi, konzervativisti, ali i levičari. Međutim, fokus u ovom radu neće biti na tim drugim ponekad sličnim, već samo na feminističkim kritikama upravo zato što one imaju presudan uticaj na status i percepciju liberalnog feminizma 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 deo te kritike koji razvijaju feministkinje u pogledu prihvatljivosti, koherentnosti, opravdanosti i na kraju koristi koju liberalizam ima ili nema za feminističku teoriju i politiku. Iz te analize je, čini mi se, lakše videti zašto su se neke feministkinje uprkos snažnim, utemeljenim i oštrim

kritikama razvijenim unutar samog feminizma ipak opredelile za kritičko prihvatanje pojedinih ideja liberalizma kao korisnih i važnih za feminističku politiku i teoriju pravde. Šta bi mogao biti 'liberalni feminizam', kako ga je najbolje i najpreciznije odrediti iako na relativno opšti način, takođe je predmet analize ovog dela teksta.

Analiza i razmatranje je jasno ograničena i prostorno i vremenski. Bez obzira što istoriju odnosa liberalizma i feminizma možemo da pratimo od kraja osamnaestog veka, ovaj rad će se baviti novijom istorijom liberalnog feminizma. Pratiću ideju Mišela Fukoa (Michel Foucault) o genealogiji kao o „istorijatu sadašnjosti”¹⁵, metodi koja ne usmerava svoj pogled daleko u prošlost kao tradicionalna istorija u potrazi za poreklima i konačnim istinama, već na ono što je vremenski najbliže,

„što znači da ona počinje dijagnozom sadašnje situacije, da je ona istorija koja počinje od današnjeg dana i kao dijagnoza i kao intervencija. ... [G]lavna meta genealogije nije prošlost radi sebe same, već razumevanje i procenjivanje sadašnjosti.”¹⁶

Genealogija i kao filozofski i kao istorijski metod za Fukoa predstavlja transformaciju istorije, razvijanje „jedne sasvim druge forme vremena”, ona „pogled upravlja na ono što joj je najbliže.”¹⁷ Ovaj rad, stoga, usmerava pažnju na relativno kratku i skorašnju istoriju liberalnog feminizma, istoriju koja pokriva period od početka drugog talasa, odnosno od sredine 1960ih godina na jednom specifičnom prostoru, odnosno u Sjedinjenim Američkim Državama. Razlog za ovu odluku ne tiče se samo optimalnog prostora za razmatranje, iako ni on nije nevažan. Daleko je važniji razlog činjenica da ne samo liberalizam već i liberalni

¹⁵ Mišel Fuko, *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora* (Beograd: Prosveta, 1997), 37.

¹⁶ Katarina Lončarević, „Foucault’s Genealogy as Epistemology,” *Filozofski godišnjak XXVI* (2013): 69–70.

¹⁷ Michel Foucault, „Nietzsche, Genealogy, History,” in *Essential Works of Foucault 1954–1984, Volume Two: Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed. James D. Faubion (New York: The New Press, 1998), 385, 380.

feminizam imaju različita značenja i istorije u različitim periodima i društveno političkim okolnostima. Jedan deo nerazumevanja i šumova u vezi značenja termina 'liberalizam' pa i 'liberalni feminizam' dolazi upravo zbog toga što se ne prepoznaje heterogenost i jednog i drugog, pa se smatra da su oni svuda i uvek isti.¹⁸

Tako se, na primer, neke ideje feminističkog pokreta koje imaju težinu i značaj u Americi tokom drugog talasa pojavljuju kao deo kritike koju razvija na primer levica ili čak neke radikalnije struje i feminističke grupe prema feminističkom pokretu u Srbiji 2016. godine, kao da ne postoji vremenska i prostorna razlika, i kao da se političke ideje i borbe feminističkog pokreta u Americi tokom 1960ih i 1970ih mogu poistovetiti sa situacijom u feminističkom pokretu u Srbiji danas. Takođe se govori o feminističkom pokretu u Srbiji danas kao pokretu belih žena srednje klase, što je kritika koju su tokom 1970ih i 1980ih razvile Afroamerikanke u Americi, iako bi ta kritika imala daleko više smisla, ako ga uopšte ima, uz pažljivu analizu konteksta za feministički pokret u Srbiji između dva svetska rata kada je pokret bio centralizovan u nekolicini gradova i kada su njegove predstavnice bile malobrojne obrazovane i na druge načine privilegovane žene.

Slično se može reći i za danas svuda ozloglašenu 'politiku identiteta' koja se u Americi pojavljuje opet u specifičnom istorijskom trenutku i koja je uslovljena, generisana i ograničena u svojoj egzistenciji samom liberalnom demokratijom kasnog dvadesetog veka. To, naravno, ne znači da nije moguće razviti kritike feminističkog pokreta u Srbiji danas kao pokreta privilegovanih žena, niti da nije

¹⁸ Taj stav eksplicitno zastupa Vendi Braun (Wendy Brown), što inače njenu snažnu kritiku čini isuviše nepreciznom i nepotrebno univerzalističkom. Čini se da bi bilo daleko bolje da je kritika usmerena na liberalizam određenog perioda ili na neku specifičnu teoriju liberalizma. Takođe, zanimljivo je da se na ovakvu vrstu kritike odlučuje neko ko se bavi političkom teorijom pod snažnim postmodernističkim i poststrukturalističkim uticajima kao i pod uticajem feminističke političke teorije koje insistiraju na kontekstualnosti i kritikuju univerzalističke pretenzije političke filozofije liberalizma. Cf. Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 135–165.

moguće zastupati ni kritikovati politiku identiteta. Važno je samo da se vodi računa o bitnim kontekstualnim i istorijskim razlikama i da se feministički pokret, njegovi zahtevi i problemi ne posmatraju kao gotovo identični onom pokretu iz na primer 1970ih koji kao takav više ne postoji ni u samoj Americi.

Iz navedenih razloga, analiza liberalnog feminizma, njegove istorije i odnosa prema liberalizmu, u ovom radu biće ograničena na kontekst Sjedinjenih Američkih Država u periodu od sredine 1960ih do danas. Međutim, da bismo razumeli i razumele šta je liberalni feminizam, moramo da se vratimo jedan korak unazad i da ispitamo odnos između feminizma i liberalizma kao teorija i politika, jer na osnovu tog odnosa i kritike koju razvijaju feministkinje prema liberalizmu je jedino moguće shvatiti koje su to ideje koje ipak zastupa liberalni feminizam iako ne sve, kako se postavlja prema i liberalizmu i prema feminističkoj kritici liberalizma, i zašto smatra da uprkos brojnim problemima na koje ukazuju feministkinje, liberalne ideje i principi imaju svoje mesto u feminističkoj teoriji i politici.

FEMINISTIČKA KRITIKA LIBERALIZMA

Nesumnjivo je da feminizam duguje svoj početak liberalizmu i idejama i principima liberalizma. Feministkinje retko kada osporavaju tzv. „liberalne korene feminizma,”¹⁹ i prve feminističke teoretičarke od kraja osamnaestog veka i potom tokom devetnaestog veka, pokušavale su da primene i prošire principe liberalizma o jednakosti, slobodi, autonomiji i individualnim pravima za žene.²⁰ Ono u čemu su

¹⁹ Ruth Abbey, *The Return of Feminist Liberalism* (Durham: Acumen, 2011), 1.

²⁰ U tom smislu možemo da uvrstimo među feministkinje koje koriste teorije liberalizma zahtevajući slobodu, jednakost i individualna prava i za žene, a koje se često u literaturi nazivaju 'klasičnim liberalnim feministkinjama': Olimp de Guž (Olympe de Gouges), učesnicu Francuske revolucije, spisateljicu, dramaturškinju i političku aktivistkinju koja je 1791. godine napisala *Deklaraciju o pravima žene i građanke* (cf. Olimp de Guž, „Deklaracija o pravima žene i građanke,” *Reč* 78/24 (2009): 147–159), Meri Vulstonkraft (Mary Wollstonecraft), britansku filozofkinju i braniteljku ideja i ideala Francuske revolucije koja 1792. godine piše feministički odgovor na Rusoovu (Jean-Jacques

Rousseau) teoriju o različitom vaspitanju i obrazovanju za devojčice i dečake (cf. Žan Žak Ruso, *Emil – Sofija ili žena* (Valjevo: Estetika, 1990)), koji je utemeljen na idejama prosvetiteljstva ali i britanske empirističke psihologije (cf. Meri Vulstonkraft, *Odbrana prava žene: sa kritičkim opaskama na politička i moralna pitanja* (Beograd: Filip Višnjić, 1994), Džona Stjuarta Mila (John Stuart Mill), britanskog filozofa i parlamentarca koji je 1869. godine objavio tekst pod naslovom *O potčinjenosti žena* (cf. John Stuart Mill, *The Subjection of Women* (Indianapolis: Hacket Publishing Company, 1988; i na srpskom Džon Stjuart Mil, „Potčinjenost žene,” u *Rasprave o jednakosti polova*, Džon Stjuart Mil i Herijet Tejlor Mil (Beograd: Filip Višnjić, 1995), 61–144), Herijet Tejlor Mil (Harriet Taylor Mill), britansku filozofkinju i borkinju za ženska prava koja je između ostalog napisala i „Žensko pravo glasa” 1851. godine (cf. Herijet Tejlor Mil, „Žensko pravo glasa,” u *Rasprave o jednakosti polova*, Džon Stjuart Mil i Herijet Tejlor Mil (Beograd: Filip Višnjić, 1995), 37–144), Elizabet Kejdi Stenton (Elizabeth Cady Stanton), američku sifražetkinju i jednu od inicijatorki Konvencije o ženskim pravima u Seneka Folsu 1848. godine kojom simbolički počinje prvi talas feminizma u SAD, i mnoge druge.

Mnoge od navedenih autorki nisu poznavale ni reči 'liberalizam' ili 'liberal/liberalka', pa čak ni reči 'feminizam' i 'feministkinja', pošto se reč 'feminizam' od nastanka u francuskom jeziku u devetnaestom veku, prvi put pominje u *Engleskom rečniku* 1851. godine, a reč 'feministkinja' tek 1894, dok reči 'liberalizam' i 'liberal' počinju da se koriste takođe u devetnaestom veku, i to prvo kao oznake za političke pokrete i partije u Španiji i Engleskoj (cf. Fridrih Hajek, „Liberalizam,” *Nova srpska politička misao* 4/1-2 (1997): 173–184).

Da li to znači da ove prethodnice ne možemo da nazovemo ne samo liberalnim feministkinjama već ni feministkinjama? Terminološka sitničavost bi vodila odgovoru da ne možemo, međutim, kako to primećuje Kerol Pejtmn (Carole Pateman), ako ih isključimo iz feminističke tradicije samo zbog toga, mi tim potezom ne samo što olakšavamo novo marginalizovanje te tradicije već i poričemo njen kontinuitet i dugotrajnost (Carole Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory* (Stanford: Stanford University Press, 1989), 15 n. 1). U tom smislu, iako se u ovom radu neću baviti liberalnim feministkinjama s kraja osamnaestog veka i tokom devetnaestog veka, ne tvrdim da ne postoji izvesni kontinuitet liberalnog feminizma i, prema tome, svesna sam da njegovo novo pojavljivanje tokom 1960ih godina i nije toliko novo.

pionirke feminističke političke filozofije videle nadu i za prava žena je insistiranje teoretičara liberalizma da se, prvo, politički autoritet zasniva na pristanku onih nad kojima se vlada, i drugo, da su svi ljudi jednaki, bez obzira kako su dalje razvijali taj pojam jednakosti u svojim specifičnim teorijama. Drugim rečima, filozofi liberalizma bi morali nekako da opravdaju, po mišljenju mnogih feministkinja bez nade u uspeh, muški autoritet u porodici ili domaćinstvu, kao i različiti tretman za žene u odnosu na muškarce kada je reč o političkoj moći odnosno sferi političkog.²¹

I odmah pošto su nastale prve teorije liberalizma, Meri Astel (Mary Astell), filozofkinja, poznata Lokova (John Locke) kritičarka, ali i „prva engleska feministkinja”²², 1706. godine pita u Predgovoru za treće izdanje svojih *Razmišljanja o braku*: „Ako apsolutna Vlast nije neophodna u Državi, kako to da je

Razlog zašto se okrećem periodu od 1960ih do danas je više kontekstualan, jer u tom periodu počinju da se javljaju snažniji unutrašnji feministički otpori prema tzv. liberalnim 'varijantama' feminizma, ali i istraživački pošto je liberalni feminizam osamnaestog i devetnaestog veka već detaljno analiziran i o njemu je dosta pisano. Na primer, čak je i kod nas objavljeno više tekstova na temu klasičnog liberalnog feminizma dok je liberalni feminizam dvadesetog veka prilično zanemaren kao tema istraživanja naših feminističkih teoretičarki (cf. Svetozar Marković, „Predgovor za *Potčinjenost ženskinja*,” u *Potčinjenost ženskinja*, Džon Stjuart Mil (Beograd: Državna štamparija, 1871), i–xvi; Branka Arsić, „Mislim, dakle nisam žena,” *Filozofski godišnjak* 6 (1993): 60–101; Daša Duhaček, „U odbranu prava žene,” u *Odbrana prava žene*, Meri Vulstonkraft (Beograd: Filip Višnjić, 1994), 7–20; Daša Duhaček, „Predgovor,” u *Rasprave o jednakosti polova*, Džon Stjuart Mil i Herijet Tejlor Mil (Beograd: Filip Višnjić, 1995), 5–19; Milena Stefanović, „Savremenost ideja Džona Stjuarta Mila i Herijet tejlora Mil,” u *Evropska unija i rodna ravnopravnost* (Novi Sad: Pokrajinski sekretarijat za ravnopravnost polova, 2009), 61–65; Daša Duhaček, „Klasični liberalni feminizam,” u *Uvod u rodne teorije*, uredile Ivana Milojević i Slobodanka Markov (Novi Sad: Mediterran Publishing, 2011), 85–94; i Duhaček, *Od 'Deklaracije o pravima žene i građanke do 'Drugog pola'*, 74–159).

²¹ Cf. Ann Phillips, „Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?” *Constellations* 8/2 (2001): 249.

²² Cf. Bridget Hill, *The First English Feminist: 'Reflections on Marriage' and Other Writings by Mary Astell* (Aldershot: Gower Publishing, 1986).

neophodna u Porodici? ... *Ako su svi Muškarci rođeni slobodni*, kako to da su sve žene rođene kao robinje?"²³ Ovo ukazivanje na licemerje kako političara tako i političkih filozofa nagovestilo je dugu borbu feministkinja sa liberalizmom s namerom da se on primora da izvuče logički zaključak iz svojih premisa, čime se donekle objašnjava težak i nelagodan odnos između feminizma i liberalizma kroz istoriju, odnos koji je ispunjen brojnim tenzijama.

Ako su liberalni teoretičari i filozofi od sedamnaestog veka pa nadalje izbegavali da izvedu logički zaključak iz svojih premisa kada je reč o jednakosti žena, i tako se distancirali u odnosu na u početku usamljene feminističke glasove, a zatim sve brojnije, organizovane u pokretima za ženska prava, druga polovina dvadesetog veka donosi jedan nov, gotovo dominantan stav u feminizmu – feminizam se sada distancira u odnosu na liberalizam. U poslednjih trideset ili četrdeset godina, ne samo u feminizmu, već i na levisi ali i na desnici, 'liberal'/'liberalka' je pežorativan pojam, a 'liberalizam' je postao „negativna etiketa”.²⁴

Tokom 1960ih i 1970ih, kada se ponovo 'rađa' feminizam, odnosno feminizam drugog talasa u Americi kao organizovan pokret,

„liberalizam je bio skraćena za sve suvoparno, neambiciozno i nečasno: glorifikaciju prava i sloboda koja poklanja oskudnu pažnju nejednakostima u primanjima i moći; diskurs samozadovoljstva konstruisan da održava stvari kakve jesu. U tom istorijskom trenutku, biti radikaln je gotovo po definiciji značilo ne biti liberal.”²⁵

Rađanje novih društvenih pokreta tokom ovog perioda, od Nove levice, preko feminističkog i lgbt pokreta, različitih pokreta za građanska prava afroameričkog

²³ Mary Astell, „Reflections upon Marriage,” in *Astell: Political Writings*, ed. Patricia Springbord (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 17–18.

²⁴ Nancy L. Rosenblum, „Introduction,” in *Liberalism and the Moral Life*, edited by Nancy L. Rosenblum (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 2.

²⁵ Phillips, „Feminism and Liberalism Revisited,” 249.

stanovništva koji postoje još od 1950ih, i sada novih kontrakulturnih pokreta, kao što je hipi pokret, i sve snažnijih pacifističkih i antimilitarističkih pokreta, doprinelo je distanciranju od svega što ima ili se misli da ima veze sa 'neradikalnim' liberalizmom.²⁶

Ne samo što se na brojnim demonstracijama kako feminističkih tako i lgbt grupa tokom prve polovine 1970ih u Americi moglo čuti „Prekasno je za liberalizam!”²⁷, već u ovom periodu su sve jače feminističke kritike svih oblika liberalizma i postaje „*dominantno* gledište među feminističkim teoretičarkama ... da su liberalizam i feminizam nekompatibilni.”²⁸ Međutim, upravo u ovom periodu, liberalni feminizam ponovo jača i to na dva načina: prvo, od sredine 1960ih i osnivanja i dan danas najveće i najbrojnije feminističke organizacije u Americi, Nacionalne organizacije za žene (National Organization for Women – NOW) čija je jedna od osnivačica i prva predsednica bila Beti Fridan, i drugo, od kraja 1970ih i tokom 1980ih stvaranjem područja istraživanja koje možemo nazvati feminističkom političkom filozofijom, koja je jednom delom, bar kada je reč o liberalnim feministkinjama, bila i inspirisana ali i nezadovoljna učinkom liberalizma i teorije pravde, među kojima je najznačajnija ona američkog filozofa Džona Rolsa (John Rawls).

I oštre kritičarke liberalizma i teoretičarke koje prihvataju ideje liberalizma reaguju na liberalizam kao filozofiju i politiku. Zato je važno, koliko je to moguće

²⁶ O tome kako se u ovom periodu, naročito tokom 1960ih i početkom 1970ih rađa entuzijazam i vera u Revoluciju, u rušenje kapitalizma, seksizma, mizoginije, rasizma i homofobije gotovo jednim udarcem, pisala sam više u: Katarina Lončarević, „Who Said It Was Simple’: na šta mislimo kada govorimo o lgbtiq aktivizmu,” u *Među nama: neispričane priče gej i lezbejskih života*, uredile Jelisaveta Blagojević i Olga Dimitrijević (Beograd: Hartefakt Fond, 2014), 329–330.

²⁷ Cf. Domenico Rizzo, „Javne sfere i gej i lezbijske politike nakon Drugog svjetskog rata,” u *Povijest gej i lezbijskog života i kulture*, uredio Robert Aldrich (Zagreb: Sandorf, Beograd: Red Box, 2011), 214.

²⁸ Amy R. Baehr, „Introduction,” in *Varieties of Feminist Liberalism*, edited by Amy R. Baehr (Lanham, Maryland: Rowan & Littlefield Publishers, 2004), 1.

jasnije, definisati šta je liberalizam u feminističkim teorijama i koji su to problemi koje liberalizam donosi feminizmu.

Postoji više načina na koje možemo doći do specifičnih određenja liberalizma koja pokazuju sve teškoće koje feministkinje imaju bilo kritikujući liberalizam ili pokušavajući da preformulacijom nekih ključnih pojmova i ideja, liberalizam učine 'prihvatljivijim' za feminizam. Sigurno je, međutim, da ne treba da idemo toliko daleko poput Marte Nusbaum (Martha C. Nussbaum) i da tvrdimo univerzalizam liberalizma i njegovu primenjivost u svim delovima sveta i prihvatljivost za sve žene sveta. Tako možemo da izrazimo sumnju u njenu optimističnu izjavu da

„[ž]ene širom sveta koriste jezik liberalizma. ... Ličnost, autonomija, prava, dostojanstvo, samopoštovanje. To su termini liberalne prosvete. Žene ih koriste, i uče druge žene da ih koriste ako ih nisu ranije upotrebljavale. One smatraju da ove reči nešto znače, da su one najbolje reči za radikalnu kritiku društva, i da je upotreba tih reči ključna za kvalitet života žena”.²⁹

Iako brojni liberalni filozofi i filozofkinje, a među njima i Nusbaum, duboko veruju u univerzalizam liberalizma,³⁰ i da liberalne ideje i vrednosti nisu ograničene samo

²⁹ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 56; cf. Nusbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 170.

³⁰ U tom smislu liberalizam kritikuje Alison Džagar (Alison Jaggar). Ona tvrdi da liberali (i liberalke) ne posmatraju svoje principe kao ograničene, kao one koji odgovaraju za neka ali su nepodesni za druga društva:

„pošto je ljudska priroda večno ista, liberali posmatraju glavna načela svoje političke teorije kao bezvremene i univerzalne principe za regulisanje dobrog društva. Oni veruju da su ti principi otkriveni refleksijom o univerzalnom ljudskom stanju i da naša nada u društveni progres leži u ubeđivanju drugih individua da su ovi principi moralno prihvatljivi i u

na zapad, ja ću u nastavku teksta ipak slediti kritičku feminističku struju koja smatra da reči 'liberalizam' i 'liberalno' treba koristiti imajući u vidu njihovo istorijsko značenje, a to isto važi i za ideje liberalizma koje pominje Nusabaum kao ideje koje su ključne za „radikalnu kritiku društva”. Pre svega,

„liberalne ideje su specifičan skup ideja koje se razvijaju sa buržoaskom revolucijom tvrdeći važnost i autonomiju individue. Ove ideje imaju poreklo u sedamnaestovekovnoj Engleskoj, a zatim su se ukorenile u osamnaestom veku, i ... [postale] dominantna ideologija dvadesetovekovnog zapadnog društva. Pošto su liberalne vrednosti nezavisnosti, jednakosti mogućnosti i individualizma dominantne i prihvaćene vrednosti zapadnog društva, one su izgubile svoj ‘poseban’ identitet i istoriju za većinu pripadnika liberalnog društva. One su prihvaćene kao norma, a ne kao specifična ideologija.”³¹

Drugim rečima, trebalo bi da budemo prilično oprezni i oprezne kada se koriste liberalne ideje i vrednosti kao da se sa njima rađamo, kao da nemaju svoju istoriju, i kao da su 'prirodne' i nikada upitne.³²

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 bi morala biti opšta dok bi se njen sadržaj razlikovao od teorije do teorije. Opšte formulacije 'liberalizma' su, međutim, opasne, i ta „opasnost često ... pogađa feminističke debate ... [jer] ... [[liberalizam nije jedna pozicija već skup pozicija.”³³ Naime, u feminističkoj političkoj filozofiji, o liberalizmu se često piše isuviše uopšteno, i ne uviđa se

njihovom najboljem ličnom interesu” (Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld, 1983), 35).

³¹ Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, 4–5.

³² Cf. Katarina Lončarević, „Liberalni feminizam u 20. veku,” u *Uvod u rodne teorije*, uredile Ivana Milojević i Slobodanka Markov (Novi Sad: Mediterran Publishing, 2011), 127–128.

³³ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 57; cf. Nusbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 171.

heterogenost čitavog područja. Dalje, ti uopšteni prikazi su često i karikaturalni i praćeni prezirom, tako da postoji začuđujući konsenzus između inače nepomirljivih levičara i feministkinja s jedne strane, i političara sa desnice, pošto na sličan način govore o liberalizmu.³⁴

Jedan od načina na koji se može argumentovano govoriti o „feminističkoj kritici liberalizma” koja uistinu jeste važna i za odnos prema liberalizmu i za status liberalnog feminizma jeste da se

„suprotstavimo karikaturama. ... Liberalizam nije ništa više do skup specifičnih doktrina ili verovanja kao što je to i feminizam. I jedno i drugo su porodice teoretisanja o ključnim vrednostima, pristupima mišljenju o etici, društvu, politici i ljudskoj prirodi. Mnoge generalizacije o tome ‘u šta liberali veruju’ (ili šta pretpostavljaju) su isto onoliko smešne kao mnoge generalizacije o tome ‘u šta feministkinje veruju’.”³⁵

Zanimljivo je da ovaj stav ne dolazi od neke liberalne feministkinje već od radikalne lezbejske teoretičarke Klaudije Kard (Claudia Card) koja pripada manjem broju feminističkih filozofkinja koje su spremne da kritički procenjuju feminističku kritiku liberalizma, a da istovremeno zadrže i kritički odnos prema liberalizmu.

U nastavku ovog odeljka, kontekstualizovaću feminističku kritiku, i ukazaću na neke propuste ali i na snagu feminističkih kritičkih argumenata koji upućuju na vrednost, ali i na granice, kako liberalne političke filozofije tako i liberalnog feminizma.

³⁴ Cf. Claudia Card, „The L Word and the F Word,” *Hypatia* 21/2 (2006): 223–229.

³⁵ *ibid.*, 224–225.

Uz rizik od opasnosti pojednostavljivanja u odgovoru na pitanje šta je liberalizam, ukazaću na tri glavne osobine koje su predmet kritika feminističkih teoretičarki.³⁶

Prva osobina liberalizma glasi da sve osobe imaju suštinski interes da žive i da rukovode svojim životom u skladu sa sopstvenom koncepcijom vrednosti, odnosno dobra. Zbog toga ne čudi što je jedna od ključnih debata među liberalnim teoretičarima ona o stepenu neutralnosti države kada je reč o koncepcijama vrednosti, odnosno dobra individua. Bez obzira na međusobne razlike u odgovoru na pitanje na koji način, i u kojim slučajevima država treba da bude 'neutralna', teoretičari liberalizma ne misle da je prihvatljivo da se individuama 'spolja' govori ili nameće šta je najbolje za njih.³⁷

Druga osobina liberalizma je uverenje da ako već sve osobe imaju interes da žive u skladu sa svojom koncepcijom vrednosti i dobra, onda sve osobe imaju interes za slobode koje omogućavaju da se razvije sopstvena koncepcija dobra i vrednosti, i da se donose odluke u vezi njih. Iz ovog razloga, u mnogim teorijama liberalizma su ključne građanske slobode koje omogućavaju individuama da zamisle, koncipiraju, menjaju svoje ideje i koncepcije dobra.

Treća osobina glasi da sve osobe imaju jednaku moralnu vrednost dok država mora da tretira sve individue kao jednake. Za ovu osobinu se obično misli da je ključna iako se i ona tretira na različite načine kod različitih liberalnih teoretičara, ali ideja o 'jednakoj moralnoj vrednosti' osoba je nešto oko čega se slažu i ona se ne dovodi u pitanje.

Iz ovih, relativno opštih, osobina liberalizma, uz neke prilično konkretne koje ću analizirati u ovom poglavlju, sledi čitav niz feminističkih kritika koje se odnose na koncepciju ljudske prirode koja je u osnovi liberalizma; zatim na ideju

³⁶ Ove tri osobine liberalizma preuzimam iz detaljnije analize koja je razvijena u: Lisa H. Schwartzman, *Challenging Liberalism: Feminism as Political Critique* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006), 4–5.

³⁷ Cf. „Nijedan život ne postaje bolji ako se on vodi izvana prema vrednostima koje neka osoba ne odobrava. Moj život postaje bolji samo ako ga vodim iznutra, prema mojim verovanjima o vrednosti” (Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 12).

da je 'mentalna' sposobnost za racionalnost ono što je posebno vredno u ljudskim bićima; preko kritike individualizma, najčešće shvaćenog u smislu da su „ljudske individue suštinski usamljene, sa potrebama i interesima koji su odvojeni ako ne i u suprotnosti sa potrebama i interesima drugih,”³⁸ pa i ideje „apstraktnog individualizma”, odnosno „pretpostavke da su suštinske ljudske osobine svojstva individua i da su date nezavisno od bilo kog društvenog konteksta”;³⁹ kritike hijerarhijskih dualizama koji su u osnovi liberalne političke teorije a koji se početno mogu videti u vrednovanju pre svega 'duha' u odnosu na 'telo', 'razuma' u odnosu na 'emocije', uz već standardnu kritiku liberalizma zbog obavezivanja na podelu između javne i privatne sfere (koja se takođe može shvatiti kao deo kritike o hijerarhijskim dualizmima),⁴⁰ koja nije karakteristična samo za feminizam i razvija se i kod komunitarista i kod nekih konzervativnih mislilaca, do opšteg mesta kritike liberalizma da on postuliranjem puke formalne jednakosti ne uspeva da izvede supstantivnu jednakost moći. Zato ne čudi stav većine feminističkih kritičarki liberalizma da „uprkos doprinosu liberalizma feminizmu, ... liberalna koncepcija ljudske prirode i političke filozofije ne može da čini filozofsku osnovu za adekvatnu teorije ženskog oslobađanja.”⁴¹

Postoje, međutim, i neki feministički glasovi koji donekle ometaju ovaj gotovo jednoglasan stav o nekorisnosti liberalizma sa savremeni feminizam. Pored glasova liberalnih feministkinja, mogu se kao deo tih 'manjinskih' stavova u feminističkoj teoriji čuti i glasovi feministkinja koje ne pripadaju toj ozloglašenoj odrednici 'liberalni feminizam'. Već pomenuta Klaudija Kard, na primer, odbija da „oseća ... prezir prema liberalizmu” i govori o svom životnom ali i filozofskom putu radikalne lezbejke za koju je ključno mesto bilo ne samo odbacivanje konzervativizma koje je našla u liberalizmu već i određeni 'buntovni' i 'radikalni' elementi liberalizma koji su od nje i stvorili misliteljku i 'buntovnicu'. Bez namere

³⁸ Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, 40.

³⁹ *ibid.*, 42.

⁴⁰ O konstitutivnim hijerarhijskim dualizmima liberalizma iz feminističke perspektive, vidi: Brown, *States of Injury*, 152–164.

⁴¹ Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, 48.

da zastupa liberalizam, Kard smatra da liberalizam „nije prepreka niti nešto iz čega se treba izvlačiti, poput bolesti, ili pogrešan korak zbog koga treba žaliti.”⁴² Slično razmišlja i En Filips (Anne Phillips), inače poznata kritičarka liberalizma, i smatra, poput Nusbaum, koja svoju političku filozofiju ipak gradi delom na političkom liberalizmu, da je „konflikt između liberalizma i feminizma preteran i da zahteva novo procenjivanje.”⁴³

Naime, 'opšte kritike' najčešće ne uviđaju ni da su liberalizmi različiti, niti određenu dinamičnu a ne statičnu prirodu liberalizama. Veliki broj kritika koje se tradicionalno upućuju liberalnim teorijama nisu samo ostale na nivou kritika, i čitav niza teoretičara liberalizma ih je uzimao ozbiljno u razmatranje u pokušaju da odgovore na izazove koji su došli sa različitih strana pa i od feministkinja. Ne samo što smo danas u stanju da odvojimo politički od ekonomskog liberalizma, pa prihvatanje jednog ne znači nužno i prihvatanje drugog, već je važno uzeti u obzir različite varijante liberalizma, a ne samo njegove najekstremnije i najnegativnije kada kritikujemo 'liberalizam'. Drugim rečima, ako želimo da razvijemo feminističku kritiku ili kritike liberalizma, moramo da obratimo pažnju i na razvoj liberalnih teorija tokom dvadesetog veka i na pokušaj liberalnih teoretičara da uključe u svoje teorije neke od najozbiljnijih kritika koje su došle od protivnika i protivnica. Ako ne obratimo pažnju na ovaj razvoj i na promenjeni kontekst, „feministička opozicija liberalizmu pretila da postane nešto poput mantre: utešno ponavljanje čiji su prvobitni argumenti izgubljeni u istoriji i imaju sve manje i manje vrednosti za naša druga verovanja.”⁴⁴

U nastavku ovog odeljka, postaviću u dijalog feminističke kritičarke liberalizma i kritičarke kritičarki u nadi da preko tog dijaloga možemo doći ne samo do kontekstualne kritike liberalizma iz feminističke perspektive već i do ključnih uvida za sam liberalni feminizam. Da bi taj dijalog bio konstruktivan, neophodno je da se neki od problema specifično izdvoje, dok će neki morati biti razmatrani usput. To ne znači da neki od pojmova ili problema kojima ću posvetiti

⁴² Card, „The L Word and the F Word,” 224.

⁴³ Phillips, „Feminism and Liberalism Revisited,” 250.

⁴⁴ *ibid.*

manje pažnje nisu važni, već da su ili već detaljno razmatrani u feminističkoj literaturi ili da nemaju onu težinu koju imaju neki drugi za formulisanje liberalnog feminizma.

U feminističkoj literaturi se obično navodi knjiga Alison Džagar iz 1983. godine *Feministička politika i ljudska priroda (Feminist Politics and Human Nature)*⁴⁵ kao početno mesto za analizu onoga što nazivamo „feministička kritika liberalizma”, jer tu knjigu pominju gotovo svi: i oni/one koji prihvataju analize liberalizma Džagar, i feministkinje i nefeministi, i oni/one koji kritikuju njenu feminističku kritiku, opet i feministkinje i nefeministi. Zanimljivo je da je dve godine ranije Zila Ajzenštajn (Zillah R. Eisenstein) objavila svoju analizu pod naslovom *Radikalna budućnost liberalnog feminizma (The Radical Future of Liberal Feminism)*⁴⁶ koja je i feministička kritika liberalizma, ali i feministička kritika liberalnog feminizma napisana iz pozicije radikalne feministkinje. Neke teoretičarke smatraju da su počeci savremenih kritika liberalnog feminizma vezani za drugi talas tokom 1970ih,⁴⁷ dok druge veruju da je prevod *Drugog pola (Le Deuxième Sexe)* Simon de Bovoar (Simone de Beauvoir) na engleski 1953. godine možda i najraniji tekst koji podstiče feminističku kritiku liberalizma u drugoj polovini dvadesetog veka.^{48 49}

⁴⁵ Cf. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*.

⁴⁶ Cf. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*.

⁴⁷ Na primer, taj stav se može videti u: Nancy J. Hirschmann, „Difference as an Occasion for Rights: A Feminist Rethinking of Rights, Liberalism and Difference,” *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 2/1 (1999): 28.

⁴⁸ Cf. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 10.

⁴⁹ Zanimljivo je da je prevod *Drugog pola* na engleski 1953. godine ozloglašen među filozofkinjama i filozofima kao loš prevod „jednog zoologa koji je bio gluv za filozofska značenja i nijanse francuskih termina koje koristi Bovoar.” Sa druge strane, čini se da zoolog pa ni čitateljke i čitaoci „nikada nisu imali probleme da shvate feministički značaj analize patrijarhata” (Debra Begoffen, „Simone de Beauvoir,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), edited by Edward N. Zalta (Stanford: Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2004), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/beauvoir/>).

U periodu od 1999. do 2011. godine, čitav niz teoretičarki je počeo da se bavi novim čitanjem feminističke kritike liberalizma, koje se s jedne strane, oslanjaju na prethodnice kao što su Zila Ajzenštajn, Alison Džagar, Kerol Pejtmen i druge, ali s druge strane, ide i korak dalje u kritičkom procenjivanju značaja liberalizma za feminizam u dvadesetom i dvadeset prvom veku, pa i značaja liberalnog feminizma.

Ono što je značajno u novijim debatama jeste da bez obzira što je feministička kritika često opšta i usmerena prema 'liberalizmu kao takvom', na strani braniteljki liberalizma dolazi do pokušaja specifikovanja koja vrsta liberalizma može da se brani od feminističkih napada i zašto. Ta činjenica ne samo što raspravu čini više fokusiranom, već nam i omogućava da vidimo bar neke elemente teorija liberalizma koje su mogle da utiču na kritički odnos liberalnih feministkinja prema liberalizmu koji ne vodi odbacivanju već određenoj kritičkoj transformaciji (u nekim slučajevima) i građenju političkih teorija liberalnog feminizma.

Feminističke kritike liberalizma koje razmatram u nastavku uslovno su podeljene na pet grupa. 'Uslovno', zato što ni u tekstovima teoretičara liberalizma, ni u kritikama koje razvijaju feminističke teoretičarke, ovi elementi ne stoje usamljeno i odvojeno jedni od drugih, i svi zajedno grade kako različite teorije liberalizma, tako i različite feminističke kritike liberalizma. Takođe, kako će biti jasno, one ne mogu u potpunosti da se razmatraju nezavisno, jedan element se poziva na drugi ili se zasniva na drugom elementu, ali zbog preglednosti teksta analiziram ih odvojeno.

- 'POLNI UGOVOR' I PODELA NA JAVNU I PRIVATNU SFERU

Jedan od načina na koji su feminističke teoretičarke kritikovale različite teorije liberalizma jeste preko kritike teorije društvenog ugovora koju su koncipirali mnogi liberalni filozofi. Ova grana kritike je verovatno i najrazvijenija, a Kerol Pejtmen je sigurno njena ključna figura. Pošto je o 'polnom ugovoru' od kada je 1988. objavljena istoimena knjiga Pejtmen napisano puno tekstova i pošto je njena ideja o 'polnom ugovoru' detaljno analizirana, ja se neću posebno baviti

tom analizom, već ću ukazati samo na neke od njenih ključnih mesta za feminističku kritiku liberalizma.⁵⁰

Iako se Pejtmen u knjizi *Polni ugovor* uglavnom bavi analizom kanonskih tekstova iz istorije političke filozofije, ona naglašava, međutim, da joj nije primarni cilj tumačenje tekstova, već da razotkrije „današnje strukture društvenih institucija u Velikoj Britaniji, Australiji i Sjedinjenim Državama, odnosno u društvima za koje se kaže da su nastala iz društvenog ugovora.”⁵¹ Ono što ona smatra neophodnim jeste nov pogled na društveni ugovor, do koga Pejtmen dolazi feminističkom kritičkom analizom kanonskih tekstova, i to pod uticajem pitanja radikalnih feministkinja o patrijarhatu kao muškoj moći nad ženama.

Teorija ugovora, razvijena u delima političke filozofije od sedamnaestog veka nadalje, bi trebalo da bude priča o slobodi: jednake i slobodne individue sklapaju izvorni ugovor što bi trebalo da pokaže da su spremne da stvore građansko društvo koje će garantovati njihova politička prava. Za razliku od *mejnstrim* tumačenja klasičnih teorija ugovora, u kojima se često može naći podatak da su se teoretičari ugovora obračunali sa patrijarhalnom političkom

⁵⁰ Više detalja o ovoj kritici liberalizma, odnosno kritici teorije društvenog ugovora koja se razvija u delima liberalnih teoretičara, može se videti u: Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988), i u prevodu, Kerol Pejtmen *Polni ugovor* (Beograd: Feministička 94, 2001); Carole Pateman, „Political Obligation, Freedom, and Feminism,” *American Political Science Review* 86/1 (1992): 179–182; Carole Pateman, „On Critics and Contract,” in *Contract and Domination*, edited by Carole Pateman and Charles W. Mills (London: Polity, 2007), 200–229.

Teorija o ‘polnom ugovoru’ je takođe bila predmet feminističkih kritika, od kojih su možda najznačajnije razvijene u: Susan Moller Okin, „Feminism, the Individual, and Contract Theory: Review of *The Sexual Contract* by Carole Pateman,” *Ethics* 100/3 (1990): 658–669; Gabriella Slomp, „Hobbes and the Equality of Women,” *Political Studies* 42/3 (1994): 441–452; Joanne Boucher, „Male Power and Contract Theory: Hobbes and Locke in Carole Pateman’s *The Sexual Contract*,” *Canadian Journal of Political Science* 36/1 (2003): 23–38.

⁵¹ Pateman, *The Sexual Contract*, 4; moj kurziv. Svi prevodi citata iz ove knjige su moji, ali ću u nastavku ukazivati i na naš prevod. Cf. Pejtmen, *Polni ugovor*, 13–14.

teorijom, Kerol Pejtmen, detaljno analizirajući dela Tomasa Hobsa (Thomas Hobbes) i Džona Loka, pokazuje da se patrijarhalna politička teorija samo transformisala iz jednog u novi oblik.⁵² Ona ukazuje na isključenost žena iz 'izvornog ugovora', iz sklapanja društvenog ugovora koji legitimiše liberalnu državu, jer različiti oblici društvenog ugovora posmatraju individue koje sklapaju izvorni ugovor, odnosno ugovorne partnere, kao muškarce.

Feminističke teoretičarke poput Pejtmen pokazuju da isključivanje žena iz izvornog ugovora nije puka istorijska 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 porodica' ili 'glave domaćinstva'.⁵³ Ono što se vidi u kanonskim tekstovima je samo jedna strana, odnosno jedan deo izvornog ugovora, dok se „polni ugovor ne spominje.”⁵⁴ Drugim rečima, liberalizam se za muškarce zasniva na potčinjenosti žena, jer izvorni društveni ugovor se zaključuje, sklapa između odvojenih, autonomnih individua, odnosno muškaraca, a taj ugovor se zasniva na prethodnom polnom ugovoru koji je muškarcima doneo kontrolu nad ženama. Žene jesu vezane uslovima društvenog ugovora, ali ne učestvuju u njegovom stvaranju. One takođe nisu ostavljene u predpolitičkom prirodnom stanju, već su uključene u građansko društvo kao potčinjene. One jesu članice društva, ali ne i građanke.⁵⁵

U teorijama društvenog ugovora ženama je namenjena pre svega privatna sfera, sfera doma i porodice, u kojoj se, prema teoretičarima liberalizma, odnosi regulišu ljubavlju i benevolencijom, a ne pravima i pravdom. Žene, pošto nisu

⁵² Cf. Pateman, *The Sexual Contract*, 19–38; Pejtmen, *Polni ugovor*, 27–46; Kerol Pejtmen, „'Bog je čoveku dao pomagača': Hobs, patrijarahat i bračno pravo,” *Ženske studije* 1 (1995): 95–98.

⁵³ U četvrtom delu ovog teksta, ukazaću na ključne elemente teorije pravde Džona Rolsa koji su važni za izgradnju feminističke teorije pravde Suzan Moler Okin. Na ovom mestu, samo podsećem da prvobitnoj formulaciji razvijenoj u knjizi *Teorija pravde* iz 1971. godine, Rolsova teorija posmatra ugovorne strane upravo kao 'glave porodica' ili 'glave domaćinstva' koje vode računa o interesima svih ostalih članova porodice.

⁵⁴ Pateman, *The Sexual Contract*, ix; cf. Pejtmen, *Polni ugovor*, 7.

⁵⁵ Cf. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 10.

individue, pošto nisu građanke u pravom smislu te reči, pripadaju privatnom području, u kome su odnosi 'prirodni', a ne 'politički'. Patrijarhat se, prema Pejtmen, u modernom društvu samo transformisao iz klasičnog oblika (u kome se očinska i politička vlast smatraju ne samo analognim već i identičnim) u moderni patrijarhat.⁵⁶ Iako su teoretičari društvenog ugovora porazili klasični patrijarhat Roberta Filmera, oni su u svojim delima uspostavili nov, moderni, kontraktualni patrijarhat. Priča o izvornom ugovoru koji stvara građansku slobodu i društvu je zato „moderna priča o muškom političkom rođenju.”⁵⁷

Teoretičari društvenog ugovora su se pre svega borili protiv očinskog prava, ali nisu doveli u pitanje drugu dimenziju patrijarhata koja postoji kod Filmera, a to je bračno pravo. Samo se osporava jedna, i to prema Pejtmen, ne i izvorna dimenzija patrijarhata, a to je očinsko pravo. Druga dimenzija, izvorna, polno ili bračno pravo, se uopšte ne osporava.

„[I]zvorni ugovor je ne samo društveni ugovor koji konstituiše građanski zakon i političko pravo u smislu državne vladavine; on je, takođe, i polni ugovor koji institucionalizuje političko pravo u formi patrijarhalne-muške-moći, ili vladavine muškaraca, moći koja se velikim delom ispoljava kao bračno pravo.”⁵⁸

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

„[p]riča o društvenom ugovoru se smatra prikazom stvaranja javne sfere građanske slobode. Druga, privatna sfera, se ne posmatra kao

⁵⁶ Cf. Teoriju klasičnog patrijarhata kod Roberta Filmera u: John Locke, *Dve rasprave o vladi kojima prethodi Patriarcha ser Roberta Filmera, a sledi Lockeovo Pismo o toleranciji* (Beograd: NIP Mladost, Velika edicija Ideja, 1978) I.

⁵⁷ Pateman, *The Sexual Contract*, 102. Cf. Pejtmen, *Polni ugovor*, 111.

⁵⁸ Pejtmen, „'Bog je čoveku dao pomagača',” 107.

politički relevantna. Prema tome, brak i bračni ugovor su učinjeni politički irelevantnim.”⁵⁹

Ako je stvaranjem javne sfere građanske slobode liberalizam uklonio patrijarhalnu moć iz javnog područja, onda je taj isti liberalizam potvrdio patrijarhalnu moć, doduše prećutno i bez eksplicitnog izjašnjavanja, u porodici tako što zanemaruje instituciju braka.⁶⁰

Pejtmen, na osnovu svoje kritike društvenog ugovora, iznosi čitav niz problema koje liberalizam pa ni liberalni feminizam, ona smatra, ne mogu da reše, ali ću na ovom mestu ukazati samo na jedan. Savremeno društvo zapada bi moglo da se posmatra kao društvo zasnovano na ugovorima. Čitav niz institucija, od braka do zaposlenja, se mogu shvatiti kao ugovori, odnosno ugovorni odnosi. Ako se prihvati analiza koju predlaže Pejtmen – da društveni ugovor ima patrijarhalnu osnovu, onda se suočavamo sa čitavim nizom problema ukoliko želimo da žene uključimo ili čak asimilujemo u ove institucije. Bez obzira 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 „suštinski ne menja strukturu subordinacije u području doma,”⁶¹ ili porodice.

Priča o ‘polnom ugovoru’, kao priča o potčinjenosti žena, i o ‘društvenom ugovoru’ kao priča o političkom rođenju muškaraca, vodi nas ka pitanju odnosa između privatne i javne sfere u liberalizmu.⁶² Liberalizam je često na meti kritika, i to ne samo feminističkih, zato što bez obzira na veliki broj teorija koje podrazumeva heterogeno polje koje zovemo „liberalizmom” i na njihove međusobne razlike, „svaka verzija teorije liberalizma povlači granicu između javnog i privatnog života”. Pošto je liberalizam „politička teorija ograničene vlade,

⁵⁹ Pateman, *The Sexual Contract*, 3. Cf. Pejtmen, *Polni ugovor*, 13.

⁶⁰ Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 11.

⁶¹ *ibid.*

⁶² Na ovom mestu ću samo skicirati neke argumente, jer ću se detaljnije baviti problemom odnosa ili dihotomije privatnog i javnog na primeru kritike liberalizma koju iznosi liberalna feministkinja Suzan Moler Okin u četvrtom poglavlju.

[ona] ... obezbeđuje institucionalne garancije za *ličnu slobodu*,"⁶³ i u interesu zaštite lične slobode, on se obavezuje i analitički i normativno na odvajanje privatnog i javnog područja.⁶⁴

Međutim, na šta se ovaj termin „privatno” odnosi?

Ako se koristi kao suprotnost „javnom”, on može da označava bar tri stvari: a) može da označava područje civilnog društva koga čine dobrovoljne organizacije, grupe i udruženja koje postoje između porodice i države; b) može da se odnosi na ekonomiju; c) može da se odnosi na domaćinstvo ili sferu doma. Zapravo, čini se da je „privatno” sve što „ne zahteva regulaciju države”.⁶⁵

U feminističkoj političkoj teoriji, kada se kritikuje liberalna podela između privatne i javne sfere, pod pojmom privatnosti se misli na porodicu ili dom ili domaćinstvo. Tradicionalno gledano, ovo područje je nepolitičko područje. 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 *konstituiše* taj društveni poredak i njegove subjekte,”⁶⁶ Vendi Braun kaže da je jedan od konstitutivnih elemenata liberalizma „trodelni društveni poredak”, odnosno da se liberalizam bavi društvenom ontologijom koja se zamišlja kao prirodno podeljena na državu, ekonomiju (civilno društvo), i porodicu.⁶⁷ Legitiman domen političkog u liberalizmu je država. Naime,

„država se ... zamišlja kao jedino područje gde se vrši politička moć; civilno društvo, do onog stepena do koga je priznato kao područje moći, se razume kao polje *prirodne* moći i prirodnih društvenih odnosa. (Zato govorimo o političkoj intervenciji u ekonomiju da bismo opisali državnu ekonomsku politiku.) Porodica se zamišlja kao

⁶³ Rosenblum, „Introduction,” 7, 5; naglasila K.L.

⁶⁴ Cf. Linda M. G. Zerilli, „Feminist Critiques of Liberalism,” in *The Cambridge Companion to Liberalism*, edited by Steven Wall (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 361–362.

⁶⁵ Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 13.

⁶⁶ Brown, *States of Injury*, 142.

⁶⁷ *ibid.*, 144.

još prirodnija od civilnog društva, ili kao božanski ustanovljena i uređena, kao izvan istorije i tako potpuno izvan konvencija.”⁶⁸

Porodica ili čak *lični život* je „područje kojim rukovode potrebe i afektivne veze ... a hijerarhije unutar [ovog područja] ... konstituiše domen ‘političkog života’ za feministkinje.”⁶⁹

Feminističke kritičarke liberalizma smatraju da suprotno veštačkoj podeli na *javno* i na *privatno*, odnosno na *političko* i *nepolitičko*, liberalna država neprekidno interveniše u sve oblasti života. Ko može da formira porodicu? Ko čini porodicu? To su neka od pitanja o kojima odlučuje država, odnosno radi se o političkim i zakonskim odlukama.^{70 71}

U feminističkoj teoriji,

„odvajanje i suprotstavljanje javne i privatne sfere u liberalnoj teoriji i praksi ... dihotomija između privatnog i javnog je centralna za gotovo dva veka feminističkog pisanja i političke borbe; ona je, u krajnjoj liniji, ono čime se bavi feministički pokret.”⁷²

⁶⁸ *ibid.*, 145.

⁶⁹ *ibid.*, 147.

⁷⁰ Cf. Frances Olsen, „The Myth of State Intervention in the Family,” *University of Michigan Journal of Law Reform* 18/4 (1985): 837, 842; Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 252.

⁷¹ Kako drugačije da posmatramo zahteve koje upućuju lgbt aktivisti i aktivistkinje za legalizaciju istopolnih brakova? Čitav niz „alternativnih” porodica i domaćinstava koje postoje i uključuju iste obaveze i dužnosti poput onih u zakonski priznatim porodicama i domaćinstvima, ipak nemaju *status* legitimnih zajednica poput porodice koja podrazumeva i čitav niz ne samo dužnosti već i prava.

⁷² Carole Pateman, „Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy,” in *Public and Private Social Life*, edited by Stanley I. Benn and Gerald Gaus (New York: St. Martin’s Press, 1983), 281.

Sfera 'privatnog' je naročito tokom drugog talasa identifikovana kao primarna sfera ženske potčinjenosti, sfera u kojoj postoje i iznova se reprodukuju nepravedni odnosi moći. U tom smislu, navodno poštovanje 'privatnosti' porodice i doma od strane liberalnih teoretičara je u najmanju ruku licemerno. S jedne strane, u ime zahteva lične slobode, tvrdi se postojanje područja privatnosti koje je izvan domena političke moći, dok sa druge, država je ta koja definiše područje privatnosti i šta mu pripada, i otuda, sa treće strane, država neprekidno donosi odluke koje oblikuju život porodica: od prava na abortus, preko politika koje podstiču rađanje i promovišu majčinstvo, do odluke o obaveznom školovanju dece, ali i definisanja nasilja u porodici ili silovanja u braku. Sve je to deo političkih ili državnih odluka i zakona i u vezi je sa čitavim nizom zanemarivanja odnosa moći u takozvanoj privatnoj sferi, pristajanja na te odnose, i povlačenja države i zakona pred navodnim „stvarima privatnosti.”⁷³

U tekstu indikativnog naslova „Liberalizam i smrt feminizma”, Ketrin Mekinon (Catharine A. MacKinnon) na nizu primera sudskih odluka u ime 'privatnosti' pokazuje u čemu se sastoji problem u liberalnoj dihotomiji između privatnog i javnog. Ženski pokret drugog talasa je kritikovao liniju između privatnog i javnog da bi usmerio pažnju na 'privatno' kao na primarnu sferu potčinjenosti žena. Kada je Vrhovni sud Sjedinjenih Država u procesu *Rou protiv Vejda (Roe v. Wade)*⁷⁴ dekriminalizovao pristup abortusu kao pravo na privatnost,

⁷³ Cf. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 64; Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 181.

⁷⁴ *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973),

https://scholar.google.com/scholar_case?q=Roe+v.+Wade&hl=en&as_sdt=2006&as_vis=1&case=12334123945835207673&scilh=0.

Rou protiv Vejda je proces koji u istoriji američkog sudstva predstavlja ključni momenat u stavu Vrhovnog suda prema pravu na abortus. U SAD, do ovog procesa koji je došao do Vrhovnog suda, većina država je vrlo oštro ograničavala ili zabranjivala abortus. Vrhovni sud SAD je 22. januara 1973. godine objavio odluku u korist Džejn Rou koja je doneta većinom 7-2, po kojoj se pravo privatnosti širi i na odluku žena da imaju abortus, odnosno ovom odlukom je učinjen neustavnim zakon koji je zabranjivao abortus u svim slučajevima osim kada je ugrožen život majke.

a zatim u postupku *Harris protiv Mekre (Harris v. McRae)*⁷⁵ zabranio javno finansiranje za sve žene koje ne mogu da plate abortus, pozivajući se na logiku privatnog, Mekinon u tome upravo vidi najveći problem sa liberalnom logikom. Dok ženski pokret ukazuje na sferu privatnosti kao sferu potčinjenosti i dominacije, Vrhovni sud donosi odluke kojima govori ženama da je „pravo na abortus ... naše *pravo* na tu istu privatnost”.⁷⁶ Drugim rečima, dobijanje prava na abortus kao prava privatnosti (pa zatim i ukidanje javnog finansiranja jer vlada, kao ono 'javno', nema dužnost da finansira ono što treba da drži izvan, dakle 'privatno'), a da se pre toga „ne obrati pažnja na polnu nejednakost privatne sfere i u privatnoj sferi, znači pretpostaviti da polna jednakost već postoji.”⁷⁷

Pored ovog problema na koji ukazuje Mekinon, da liberalizam davanjem „prava na privatnost” ženama zapravo štiti sferu ženske intimne potčinjenosti, veliki broj drugih feminističkih teoretičarki ukazuje da su privatno i javno područje povezani na različite načine, i da veliki broj nepravdi koje se događaju u domu ili porodici utiču na mogućnost koje njihovi članovi imaju u drugim oblastima.⁷⁸ Ovaj

⁷⁵ *Harris v. McRae*, 448 U.S. 297 (1980),

https://scholar.google.com/scholar_case?q=Harris+v.+McRae&hl=en&as_sdt=2006&as_vis=1&case=8833310949486291357&scilh=0.

Harris protiv Mekre je proces koji je duboko podelio Vrhovni sud SAD. Vrhovni sud je tesnom većinom, 5:4, doneo odluku da se ne krše ustavom zagarantovana prava žena ukoliko Kongres SAD donese odluku da se ukine javno finansiranje abortusa u okviru *Medicaid*-a. *Medicaid* je inače program kojim se pokrivaju troškovi zdravstvene zaštite i osiguranja za siromašne porodice i individue. Odluka Vrhovnog suda, doneta u procesu *Harris protiv Mekre* 30. juna 1980. godine, je prema brojnim feministkinjama, uključujući i Mekinon, direktan udarac na prava svih, ali pre svega siromašnih žena, onih koje su ujedno i najranjivije članice društva.

⁷⁶ Catharine A. MacKinnon, „Liberalism and the Death of Feminism,” in *The Sexual Liberals and the Attack on Feminism*, edited by Dorchen Leidholdt and Janice Raymond (New York: Pergamon Press, 1990), 7.

⁷⁷ *ibid.*

⁷⁸ Cf. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 13.

uvid je u centru feminističkih promišljanja o neplaćenom kućnom radu žena, o kome ću više govoriti u narednim poglavljima.

Pošto je porodica, dom, domaćinstvo, u liberalnim teorijama u sferi privatnosti i onoga 'nepolitičkog', liberalni teoretičari ih često podrazumevaju i uglavnom ne ispituju. Važan feministički uvid, da je porodica mesto odnosa moći, zahteva da se porodica i sfera privatnosti kritički analiziraju.

- OD 'APSTRAKTOG INDIVIDUALIZMA' DO 'SVIH' I 'SVAKE' INDIVIDUE

U delu *Feministička politika i ljudska priroda*, Alison Džagar je formulisala kritiku, koja je prihvaćena od strane većine feminističkih kritičarki liberalizma, da liberalizam operiše sa problematičnom koncepcijom 'ljudske prirode', odnosno da ta koncepcija podrazumeva individualističko razumevanje ljudske racionalnosti. Ona pripisuje liberalizmu „metafizičku pretpostavku” koju naziva „apstraktnim individualizmom”. To znači, prema Džagar, da je u osnovi liberalizma stav da

„ljudske individue prethode društvu ... [i da su] ljudske individue ... osnovni činoci od kojih se sastoje društvene grupe. Logički, ako ne i empirijski, ljudske individue bi mogle da postoje izvan društvenog konteksta; njihove suštinske karakteristike, njihove potrebe i interesi, njihove sposobnosti i želje su dati nezavisno od njihovog društvenog konteksta i nisu stvoreni niti čak fundamentalno promenjeni tim kontekstom. Ova metafizička pretpostavka se ponekad naziva apstraktni individualizam zato što zamišlja individue u apstrakciji od svih društvenih okolnosti.”⁷⁹

Ova vrsta kritike koju formuliše Džagar se najčešće tumači tako da znači da je liberalizam isuviše individualistički, i da ne samo što uzima individuu za jedinicu političkog mišljenja, već zamišlja individue kao izlovene, samodovoljne, usamljene, egoistične subjekte koji i prethode društvu, ali čak teorijski mogu da postoje i van

⁷⁹ Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, 28–29.

društvenog konteksta. Džagar smatra da ovakva „metafizička pretpostavka” podstiče teoretičare liberalizma da zanemare zajednicu i društveni kontekst, a da ih zbog ovakve pretpostavke mogućnost saradnje između individua „zbunjuje”.⁸⁰

U detaljnoj analizi feminističkih kritika liberalizma, Marta Nussbaum pokušava da brani jednu varijantu liberalizma, onu za koju veruje da „povlači radikalni feministički program.”⁸¹ Prvo, Nussbaum ne veruje u „liberalizam kao takav”, i zato pokušava da skicira teoriju liberalizma koja se oslanja na tradiciju kantovskog liberalizma, a koju u savremenoj političkoj filozofiji predstavlja teorija Džona Rolsa, ali i na jednu struju klasične utilitarističke tradicije, koju predstavlja politička filozofija Džona Stjuarta Mila.⁸²

Liberalizam koji brani i zastupa Nussbaum počiva na tri centralne ideje. Prva ideja glasi da „svi, samim tim što su ljudska bića, imaju jednako dostojanstvo i vrednost, bez obzira na mesto koje imaju u društvu”. Druga ideja naglašava da je „glavni izvor ove vrednosti moć moralnog izbora koju [ljudska bića] imaju, moć koja se sastoji u sposobnosti da planiraju život u skladu sa sopstvenom procenom ciljeva”. I treća ideja govori da

„moralna jednakost osoba daje njima mogućnost da zahtevaju određene vrste tretmana od strane društva i politike. ... [T]aj tretman mora da poštuje i promoviše slobodu izbora, i mora da poštuje i promoviše jednaku vrednost osoba koje vrše izbore.”⁸³

Ovako shvaćeni liberalizam, smatra Nussbaum, suprotstavlja se prvo,

⁸⁰ *ibid.*, 41.

⁸¹ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 67; cf. Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 186.

⁸² Cf. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 56, 57; cf. Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 171, 172.

⁸³ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 57; cf. Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 172.

„svakom pristupu politici koji od moralno irelevantnih razlika stvara systemske izvore društvene hijerarhije ... Drugo, on se suprotstavlja oblicima političkog organizovanja ... koji teže ostvarivanju dobra za grupu kao celinu bez usredsređivanja pre svega na dobrobit i moć delovanja individualnih članova grupe. Konačno, on se suprotstavlja politici koja se zasniva na ideologiji, u smislu da od jedne posebne koncepcije vrednosti ... stvara obavezan standard nametnut od strane autoriteta svim građanima i građankama.”⁸⁴

Nusbaum tvrdi da kada se kritika individualizma u smislu da on nužno povlači „etički egoizam” suoči sa ovim najboljim i najdubljim idejama liberalizma, ona se može vrlo lako odbaciti. Prvo, veliko je pitanje da li teoretičari liberalizma uopšte moraju da se obavežu na ovu „metafizičku pretpostavku” o kojoj govori Džagar ili na bilo koju drugu metafizičku pretpostavku. Drugo, imajući u vidu da Džagar analizira liberalizam od njegovih početaka u sedamnaestom veku pa sve do teorija liberalizma razvijenih do ranih 1980ih, uključujući i teoriju Džona Rolsa na primer, ona bi trebalo da ima u vidu (a, čak na nekim mestima to i priznaje)⁸⁵ da čitav niz savremenih liberalnih teoretičara zasniva svoje pretpostavke na ideji da su individue društveno situirane, i da je društvo odnosno zajednica to mesto u kome individue zamišljaju, koncipiraju, razvijaju, i ostvaruju svoje planove. Dakle, ako postoji pretpostavka o apstraktnom individualizmu, onda ona povlači neprihvatljivu poziciju „etičkog egoizma” koja je i za Džagar i za Nusbaum, a i za ostale feminističke teoretičarke neprihvatljiva pozicija. Nusbaum tvrdi da nije nužno da se liberalni teoretičari oslanjaju na tu pretpostavku, iako su je neki individualni teoretičari zastupali, i da ta pretpostavka nije u skladu sa najdubljim

⁸⁴ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 57–58; Nusbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 172–173.

⁸⁵ Ona kaže, na primer, da se „Džon Rols manje obavezuje od drugih glavnih liberalnih teoretičara na pretpostavku o egoizmu” (Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, 31).

idejama i principima liberalizma.⁸⁶ Iako su neke teorije ekonomskog utilitarizma uistinu pretpostavljale izvesni „psihološki egoizam”, to jednostavno ne važi za celu liberalnu tradiciju, a naročito za onaj deo te tradicije koji se poziva na „najdublje principe liberalizma”. Strategija Nussbaum u odgovoru na feminističke kritike jeste da ih prvo suoči sa heterogenošću liberalizma, zatim sa izvesnim promenama u teorijama liberalizma koje su se dogodile upravo pod uticajem kritika, i na kraju sa onim što je po njoj najdublje i najjasnažnije u toj tradiciji, što ona sumira u tri glavne ideje liberalizma koji brani.

Za razliku od Džagar koja tumači individualizam liberalizma kao da povlači pre svega vrednost individue dok zanemaruje i umanjuje vrednost i značaj zajednice i kolektivnih društvenih entiteta, Nussbaum tvrdi da je glavni naglasak liberalnog individualizma „na poštovanju *drugih* kao individua”.⁸⁷

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 oseća bol u svom telu; da hrana data osobi A ne stiže u stomak osobe B. Odvojenost osoba je osnovna činjenica ljudskog života.”⁸⁸

Ova odvojenost individua zatim znači da za liberalizam zahtevi bilo kog kolektiviteta ne mogu da budu osnovni cilj politike, jer se kolektiviteti sastoje od

⁸⁶ Cf. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, 31–32; Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 59; cf. Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 176; Schwartzman, *Challenging Liberalism*, 6–7.

⁸⁷ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 60; cf. Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 177.

⁸⁸ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 62; cf. Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 180.

individua koje „nastavljaju da imaju odvojene mozgove, glasove i stomake, ma koliko se volele. Svaka od njih je odvojena i svaka od njih je cilj.”⁸⁹

Za Nusbaum, nema boljeg svedočanstva od ovog da je individualizam liberalizma potreban feminizmu i da feminizam ne bi trebalo da ga tako lako odbaci. Naime, žene su kroz istoriju, a i danas u mnogim delovima sveta, tretirane kao deo neke veće celine, naročito porodice, a vrlo retko kao ciljevi po sebi, tako da se „pitanje o porodicama postavlja a da se ne pita kako je njenim individualnim članovima.”⁹⁰ Takav odnos često vodi nasilju, gladi, uskraćivanju čiste pijuće vode ženama i devojčicama, uskraćivanju obrazovanja i osnovne zdravstvene zaštite. U takvim situacijama je važno znati i reći „ja sam posebna osoba. Ja nešto vredim kao takva, i moj bol se ne briše zadovoljstvom nekoga drugog.” Drugim rečima, „liberalni individualizam je dobar za žene.”⁹¹

Kada se suočimo sa ovakvom odbranom liberalnog individualizma za koga Nusbaum 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 sa individualizmom, od nemilosrdne sebičnosti do shvatanja ljudi kao proračunatih mašina, ovakav stav Nusbaum „poput daška svežeg vazduha,” jer nas podseća da je od ključne važnosti da se žene prepoznaju kao individue po sebi.⁹²

Međutim, pozicija Nusbaum nije neosetljiva na kritike, a ako imamo u vidu i prethodni odeljak, moglo bi se reći da je liberalizmu bilo potrebno isuviše dugo 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 zakasnelom prihvatanju ženskih zahteva. Zagonetka postaje manje

⁸⁹ *ibid.*

⁹⁰ Nusbaum, *Sex and Social Justice*, 63; cf. Nusbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 181.

⁹¹ *ibid.*

⁹² Phillips, „Feminism and Liberalism Revisited,” 251.

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 vrednost. Liberalni individualizam je pre svega priča o izboru, i samo posle dugog procesa unutrašnje i spoljašnje kritike, on počinje ozbiljnije da shvata svoje tvrdnje o jednakosti individua.”⁹³

U kritici liberalizma koju je razvila Kerol Pejtmen preko ideje o 'polnom ugovoru', stoji između ostalog, da je liberalizam doneo u političku filozofiju ideju individue kao vlasnike svojih tela i sposobnosti. Na osnovu tog vlasništva, svaka individua ima pravo da sklopi ugovor sa drugim individuama za korišćenje svojih sposobnosti. I Mekinon i Pejtmen smatraju da liberalizam pozivanjem na ideju vlasništva nad sobom odslikava muški model odnosa osoba jednih sa drugima. Stvari koje su 'sopstvene' nisu samo predmeti, već i drugi ljudi, što se može videti u analizi klasične teorije ugovora kod Pejtmen – žene, deca, sluge, nisu individue, već vlasništvo drugih (muških) individua.⁹⁴ Kada se kasnije ova sloboda, ovo vlasništvo nad sobom, proširuje 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 sopstvenoj volji, znači počistiti svaki intrinzičan odnos između ženskog vlasnika, njenog tela i reproduktivnih sposobnosti.”⁹⁵

Sve ovo vodi izuzetno složenim pitanjima mogućnosti ženskog asimilovanja u odnose muških individua, što se najbolje vidi na pitanjima prostitucije i surogat majčinstva, koje ne možemo, bar iz feminističke perspektive, da posmatramo kako nam to ovaj model odnosa govori, kao odnos pukog 'vlasnika sposobnosti', u ovom

⁹³ ibid., 252–253.

⁹⁴ Pateman, *The Sexual Contract*, 5–6, 14, 175, 184–185. Cf. Pejtmen, *Polni ugovor*, 14–15, 22–23, 186, 194–195.

⁹⁵ Pateman, *The Sexual Contract*, 216. Cf. Pejtmen, *Polni ugovor*, 226.

slučaju 'reproduktivnih sposobnosti', i 'robe', a to bi bile usluge ženskog tela. U tom smislu, individualizam koji zagovara liberalna teorija kao odvojenosti individua u značenju raspolaganja sobom ostaje i dalje problematičan iz feminističke perspektive, dok se Nussbaum ovim problemom uopšte ne bavi.⁹⁶

Na kraju, problem sa individualizmom iz feminističke perspektive ne mora da bude nužno problem koji se tiče onog uskog značenja individualizma kao „apstraktnog individualizma” kako je to formulisala Džagar. Individualizam ne mora da povlači nikakvu metafizičku postavku o ljudskoj prirodi, ali može da se obaveže na problematičnu metodologiju koja se, kako to kaže Nussbaum, fokusira na „sve” i „svaku” individuu kao individuu:

„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 vredan pažnje.”⁹⁷

Na jednom nivou, ovo jeste osnažujuće i jeste važno za žene širom sveta. Na drugom nivou, postavlja se pitanje kako se uočavaju i kako se analiziraju slučajevi potčinjenosti? „Pošto se potčinjenost zasniva na nečijoj pripadnosti nekoj određenoj grupi, razumevanje kako društvena moć i potčinjenost delaju, zahteva adekvatno razumevanje značaja grupne pripadnosti.”⁹⁸

Iz feminističke perspektive je nužno da politička filozofija usmeri veću pažnju na društvene grupe ili kolektivitete. Dok liberalni teoretičari uglavnom počinju svoje teorije pitanjem o tome kakva je to vrsta društva za koje bi se sve individue složile da bi ga trebalo napraviti, feministkinje ukazuju da se 'individue'

⁹⁶ Cf. Phillips, „Feminism and Liberalism Revisited,” 253–254.

⁹⁷ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 62-63; cf. Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 180.

⁹⁸ Schwartzman, *Challenging Liberalism*, 7.

rađaju u određenim grupama ili kolektivitetima kao što je porodica, da se rađaju, odgajaju, žive u složenim društveno-političkim sredinama, i da društveni kontekst postoji pre dolaska svake pojedinačne individue, i da je svaka individua delom posledica okruženja i društvenog konteksta.⁹⁹

Pitanje društvenih grupa ili kolektiviteta je nužno iako i osetljivo pitanje u feminizmu, jer je i sam pokret tokom svoje istorije bio neosetljiv na razlike u moći, rasi, klasi među ženama u čije ime je postavljao zahteve i u čije ime se borio. Međutim, usmerenje analize i teoretisanja na društvene grupe ili kolektivitete je u nekom obliku nužno u feminističkoj teoriji: u nekim, ne baš čestim okolnostima, grupe ili kolektiviteti se mogu razumeti preko jedne ose identifikacije/potčinjenosti, a u većini drugih, preko višestrukih osa identifikacije/potčinjenosti.¹⁰⁰

⁹⁹ *ibid.*, 166–167.

¹⁰⁰ U tom smislu je u feminističkoj teoriji značajna, iako i prilično kritikovana, teorija ili metod intersekcionalnosti (*intersectionality*). Intesekcionalnost je anticipirana još 1977. godine u manifestu crne lezbejske feminističke grupe pod imenom Kumbahi river kolektiv (Combahee River Collective) u kome se kaže da „vide crni feminizam kao ... politički pokret u borbi protiv mnoštva, višestrukih i simultanih potčinjavanja [rasnih, klasnih, polnih, heteroseksualnih] sa kojima se suočavaju crne žene” (The Combahee River Collective, „A Black Feminist Statement,” in *But Some of Us Are Brave: All the Women are White, All the Blacks are Men*, edited by Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith (New York: The Feminist Press, 1982), 13). Ove višestruke ose potčinjavanja su ujedno i ose identiteta, tako da 'žena' kao takva predstavlja izuzetno problematičan pojam pošto često ne nosi u sebi ovu višestrukost i isprepletanost različitih iskustava o kojoj se govori u manifestu Kumbahi River kolektiva.

'Intersekcionalnost' kao teorija ili metoda, dobija svoj naziv u radu američke pravnice Kimberli Krenšo (Kimberlé Williams Crenshaw). Na ideju o intersekcionalnosti, kao interakciji između pola, roda, rase, klase i drugih kategorija u individualnim i grupnim životima, društvenim praksama, institucijama, kulturnim ideologijama, i rezultatima ovih interakcija kada je reč o odnosima moći, Krenšo je došla na osnovu debate u američkom pravu koje su se ticala zaposlenja i diskriminacije na radu. Naime, jako dugo očekivani antidiskriminatorni zakoni u Sjedinjenim Državama su bili koncipirani tako da prepoznaju ili-ili diskriminaciju, što je naročito otežavalo slučajeve pred sudom kada je reč, na primer,

Jedna od feminističkih kritičarki liberalizma, Ajris Merion Jang (Iris Merion Young) je smatrala da feministkinje moraju da misle o ženama kao o grupi ili 'kolektivu' (*collective*) upravo da bi se na taj način izbegao liberalni individualizam koji „poriče stvarnost grupa”:

„Prema liberalnom individualizmu, kategorisanje ljudi u grupe preko rase, roda, religije i seksualnosti, i delanje kao da ta pripisivanja kažu nešto značajno o njihovom iskustvu, sposobnostima i mogućnostima, je neprijatno i opresivno. Jedini oslobađujući pristup je da se misli o ljudima i da se oni tretiraju kao individue, promenljive i jedinstvene. Međutim, ova individualistička ideologija, zapravo skriva potčinjenost. Bez konceptualizacije žena kao grupe u nekom smislu, nije moguće konceptualizovati potčinjenost 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 podeljenim.”¹⁰¹

Pojam grupe ili kolektiviteta može biti problematičan iz više razloga, od kojih na neke ukazuju i liberalni teoretičari, a i Marta Nusbaum. Zato je određivanje pojma 'grupe' ili 'kolektiviteta' važno. Upravo zbog toga, Jang daje jedno određenje koje ne insistira na iščezavanju razlika, niti poriče slobodu individua. Ono ne bi trebalo da unosi homogenost u grupu/grupe, i ne poriče

o procesima koji su uključivali tužbe za diskriminaciju na radu, jer je zakon samo video ili rasnu ili polnu diskriminaciju, ali ne istovremeno i jednu i drugu. Cf. Kimberlé Crenshaw, „Demarginaliziranje interseksionalnosti rase i spola: crna feministička kritika antidiskriminacijske doktrine, feminističke teorije i antirasističke politike,” u *Žene i pravo*, uredila Ivana Radačić (Zagreb: Centar za ženske studije, 2009), 127–155..

¹⁰¹ Iris Merion Young, „Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective,” in *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), 17–18.

presecanje društvenih razlika. Ono ne tvrdi postojanje neke zajedničke prirode koju svi članovi/članice neke grupe dele. Grupe su, naime, fluidne, one nastaju i nestaju:

„Društvene grupe nisu entiteti koji postoje odvojeno od individue, ali takođe nisu ni proizvoljne klasifikacije individua u skladu sa atributima koji su spoljašnji ili slučajni za njihove identitete. Priznanje postojanja društvenih grupa ne obavezuje nas da materijalizujemo kolektivitete. ... Grupe nisu stvarne kao supstancije, već kao oblici društvenih odnosa. ... Grupe postoje samo u odnosu prema drugim grupama.”¹⁰²

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

- FORMALNA JEDNAKOST

Jedan od čestih prigovora koji upućuju feministkinje, i ne samo feministkinje, liberalizmu, a koji se oslanja na prethodni prigovor o individualizmu, jeste da liberalizam zastupa ideju formalne jednakosti zbog koje apstrahuje od stvarne asimetrije moći.

Sa jedne strane, ovo je potpuno opravdana kritika jer

„liberalizam se ponekad shvata kao da zahteva da zakon bude ‘polno slep’, ponašajući se kao da je društvena realnost oko nas neutralna

¹⁰² Iris Merion Young, „Five Faces of Oppression,” in *Justice and the Politics of Difference* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011), 44, 46.

početna tačka i odbijajući da se prepoznaju načini na koje *status quo* otevljuje istorijske asimetrije moći.”¹⁰³

Nusbaum je svesna, na primer, da princip formalno jednakog tretmana, odnosno jednakost pred zakonom može da se iskoristi na apstraktni i udaljeni način tako da ne pokaže jednako poštovanje za sve osobe. Međutim, stavovi „individualnih liberalnih mislioca,”¹⁰⁴ ne mogu da obeleže celu liberalnu tradiciju, i Nusbaum tvrdi da ti stavovi nisu verni „najdubljim” principima liberalizma i onome najboljem u liberalizmu.

Veliki broj savremenih liberalnih teoretičara se obavezuje na princip jednakosti mogućnosti, koji često zahteva privremenu suspenziju formalne jednakosti. Na primer, mere afirmativne akcije ili 'pozitivne diskriminacije' obezbeđuju jednakost mogućnosti i zahtevaju suspenziju formalne jednakosti u nekim slučajevima ili na određeno vreme. Ovakve javne politike daju određenu prednost pripadnicima i pripadnicama marginalizovanih grupa prilikom, na primer, upisa na univerzitete ili zbog većeg učešća marginalizovanih grupa u javnom i političkom životu. „Možete biti liberal i da i dalje sve ovo prihvatite. Do tog stepena, feminističko protivljenje je neumesno,”¹⁰⁵ i jednakost u savremenim teorijama liberalizma se retko tretira kao istost, niti se nudi identičan tretman svim individuama bez obzira na asimetriju moći.

Ovaj stav koji iznose Nusbaum i delom Filips je u suprotnosti sa jednom od feminističkih kritika liberalizma koja tvrdi da liberalizam počiva na nizu konstitutivnih dualizama ili konstitutivnih antinomija od kojih je jedna jednakost-razlika (*equality-difference*). Ovi konstitutivni dualizmi bi trebalo da nam pomognu da objasnimo rodni diskurs liberalizma. Na primer, Vendi Braun ističe da u dualizmu jednakost-razlika, liberalizam definiše jednakost kao *uslov istosti* (*sameness*), i da je individuama garantovana jednakost (*equality*), to jest pravo da

¹⁰³ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 68; cf. Nusbaum, „Feministička kritka liberalizma,” 189.

¹⁰⁴ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 389 n. 57.

¹⁰⁵ Phillips, „Feminism and Liberalism Revisited,” 258.

budu tretirane kao iste poput drugih individua, zato što su sve individue građanski, odnosno politički iste. Prema Braun, dok je jednakost oblikovana kao istost, rod se pojavljuje kao problem razlike: „postoji ljudska jednakost sa jedne strane, i rodna razlika sa druge.”¹⁰⁶ To znači da u liberalnom diskursu, pojmovna suprotnost jednakosti nije nejednakost, već razlika. Jer dok je nejednakost problem za koju je jednakost rešenje, razlika se pojavljuje kao problem sa kojim jednakost kao istost nije ni u kakvom odnosu.

Kada ovu kritiku koju upućuje Braun primenimo na kritike koje razvijaju radikalne feministkinje, poput Mekinon, i na način na koji Nusbaum čita te kritike (to jest, kako ona kaže, ove teoretičarke tvrde da

„liberalizam zbog zanemarivanja razlika između osoba koje su posledice istorije i društvenih okolnosti, usvaja jednu neprihvatljivo formalnu koncepciju jednakosti, onu koja ne može u krajnjoj liniji da tretira individue kao jednake ako je data stvarnost društvene hijerahije i nejednake moći”¹⁰⁷),

važno je uvideti da se Mekinon ne suprotstavlja ‘apstrakcijama’ liberalizma zbog „zanemarivanja razlika između osoba koje su posledice istorije i društvenih okolnosti” kako to kaže Nusbaum. Mekinon načelno nije zainteresovana za razlike kao razlike, već za posledice dominacije. Nju takođe primarno ne zanima ‘istorija’ i ‘društvene okolnosti’ već odnosi moći između muškaraca i žena. Sistemi moći su ti koji konstruišu i muške i ženske identitete, i svi smo oblikovani prema Mekinon, uslovima muške dominacije i ženske potčinjenosti. Rezultat ovih struktura nije da su muškarci i žene samo različiti.¹⁰⁸ Drugim rečima, iako Braun i Mekinon zauzimaju prilično različite teorijske pozicije, ovde postoji izvesno poklapanje jer

¹⁰⁶ Brown, *States of Injury*, 153.

¹⁰⁷ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 67; cf. Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 188.

¹⁰⁸ Cf. Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987), 42.

Mekinon zapravo želi da rasprši ideju da je rod stvar 'razlike' pošto to gledište opravdava poricanje ženske političke i zakonske jednakosti.¹⁰⁹

Jedan od načina da se odgovori na kritike da se liberalizam fokusira na formalnu jednakost dok zanemaruje stvarne asimetrije moći jeste teorija Marte Nussbaum, teorija liberalizma pod nazivom „pristup sposobnostima” (*capabilities approach*), a koja upravo ima u vidu različite materijalne uslove života, one uslove koji su nužni za bujanje ljudske autonomije.¹¹⁰

U osnovi pristupa sposobnostima Marte Nussbaum, postavlja se pitanje: „Koje su aktivnosti koje karakteristično obavljaju ljudska bića toliko centralne da se čine određujućim za život koji je istinski ljudski?”¹¹¹ Nussbaum traga za 'sposobnostima' (*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 primer, centralna sposobnost 'život' za Nussbaum znači: „biti u stanju živeti život do kraja normalnog ljudskog života; ne umreti prerano, ili zato što je nečiji život tako umanjen da nije vredan življenja,”¹¹² dok centralna sposobnost koju naziva 'telesno zdravlje' znači: „biti u stanju da se ima dobro zdravlje, uključujući reproduktivno zdravlje; biti adekvatno hranjen; imati adekvatan smeštaj.”¹¹³ Ako imamo u vidu ogromne razlike u svetu u pogledu dužine života i u stepenu smrtnosti, ili ako pogledamo podatke koji govore o gladi u svetu koja često ima žensko lice kao i na broj žena i devojčica kojima je uskraćena osnovna zdravstvena zaštita i koje su žrtve nasilja, onda su zahtevi koje postavlja Nussbaum listom centralnih sposobnosti bez kojih život ne bi mogao biti nazvan ljudskim životom daleko od apstraktne ili formalne jednakosti. Njena ideja

¹⁰⁹ Cf. Schwartzman, *Challenging Liberalism*, 99.

¹¹⁰ Cf. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 39–47; Nussbaum, *Women and Human Development*, 1–33; Martha C. Nussbaum, „The Future of Feminist Liberalism,” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 74/2 (2000): 56–59, 67–69.

¹¹¹ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 39.

¹¹² Nussbaum, „The Future of Feminist Liberalism,” 68.

¹¹³ *ibid.*

je postavljanje humanog minimuma koji bi trebalo da ostvare sve vlade u svetu iako je taj „minimum postavljen ... visoko.”¹¹⁴

Međutim, da li je ovo dovoljno za jednakost između polova kojoj teži feminizam? Čak i u ovakvom programu, za koga En Filips s pravom kaže da je „najdalje što jedan liberal/jedna liberalka može da ide,”¹¹⁵ i dalje je naglasak na izboru i na slobodi izbora: šta su individue u stanju da urade i da budu. Sva ljudska bića, po Nusbaum, bi trebalo da budu u stanju da razviju svoje sposobnosti za izbor. Jasno je da pristup sposobnostima može da stvori neke uslove za ujednačavanje mogućnosti ili sposobnosti, ali on ne mora nužno da da materijal na osnovu koga bi se dalje kritikovale nejednakosti koje bi mogle nastati:

„Kada se ... primeni na odnose između polova, ovo upućuje u prilično zbunjujućem pravcu, sugerišući da bi trebalo da progutamo prigovore o krajnjim nejednakostima između muškaraca i žena sve dok su prvobitne sposobnosti čvrsto na mestu. ... [N]e postoji stvarni jaz između jednakosti sposobnosti i jednakosti ishoda kada dođe do polne (i takođe) rasne jednakosti. Ako ishod nije jednak – ako žene, na primer, završe tako da imaju primarnu odgovornost za brigu o deci dok muškarci vode državu – onda mogućnosti jasno nisu jednake.”¹¹⁶

- APSTRAKCIJE I IDEALI U METODOLOGIJI LIBERALIZMA

Jedna linija feminističke kritike liberalizma se usmerava pre svega na metodologiju liberalizma koja podrazumeva apstraktne modele političke i društvene pravde. Najznačajnije predstavnice ove kritičke struje su Ketrin Mekinon i Liza Švarcman (Lisa H. Schwartzman).

Zašto se liberalni teoretičari okreću apstraktnim modelima? Jedan od razloga zašto, na primer, Rols konstruiše idealnu teoriju i naglašava ulogu

¹¹⁴ Phillips, „Feminism and Liberalism Revisited,” 259.

¹¹⁵ *ibid.*

¹¹⁶ *ibid.*

apstraktnog modela u normativnom teoretisanju kako u knjizi *Teorija pravde* tako i u delu *Politički liberalizam* jeste taj što je po njemu apstrakcija

„način da nastavimo javnu raspravu onda kada zajednička shvatanja imaju niži nivo opštosti. ... [U]koliko je konflikt dublji, utoliko će nam biti potrebnije da dostignemo viši nivo apstrakcije da bismo dobili jasan pogled na njegove korene. ... [F]ormulisanje idealizovanih, što znači apstraktnih koncepcija društva i ličnosti ... neophodno je da bi se pronašla razložna koncepcija pravde.”¹¹⁷

Radikalne feministkinje, poput Mekinon i Švarcman, smatraju da kada teoretičari, ali i kreatori javnih politika pokušavaju da budu 'apstraktni', ti pokušaji su često ne samo nejasni, već što je gore, samo pogoršavaju odnose muške dominacije. U tome smislu se feminističke teoretičarke često pozivaju na već pomenuti primer Rolsovih 'glava porodica' kao strana u prvobitnom položaju, koje iako Rols ne naziva muškarcima, uistinu nalikuju muškarcima.

Iako je fokus Mekinon i Švarcman različit jer se Mekinon uglavnom bavi teorijom prava, a Švarcman filozofskim teorijama, obe ukazuju na problem konstruisanja visoko apstraktnih modela jer oni

„uspevaju da apstrahuju 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.”¹¹⁸

¹¹⁷ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University press, 1996), 45–46; Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998), 79–80.

¹¹⁸ Schwartzman, *Challenging Liberalism*, 8.

Drugim rečima, svi zakoni i sve teorije otelovljuju neku perspektivu. Svi pokušaji da se 'apstrahuje' ostaju konkretni na neki način. Iz tog razloga Mekinon naglašava da „pogled iz ničega već ima sadržaj”.¹¹⁹

Radikalne feminističke kritičarke liberalizma zapravo ne veruju u navodni formalni i apstraktni pristup liberalne teorije, niti da je liberalizam onoliko apstraktan koliko tvrdi da jeste, zato što muška perspektiva već određuje isuviše mnogo aspekata društva. Zato Mekinon na njoj karakterističan način kaže:

„Muška fiziologija definiše većinu sportova, njihove zdravstvene potrebe većinom definišu pokrivenost osiguranja ... njihove perspektive ... definišu kvalitet u istraživanju; njihova iskustva i opsesije definišu zasluge, njihova vojna služba definiše građanstvo, njihovo prisustvo definiše porodicu ... njihovi ratovi i vladavine definišu istoriju, njihova slika definiše boga, i njihove genitalije definišu pol.”¹²⁰

Ovim slikovitim prikazom, ona objašnjava da su supstancija i sadržaj kategorija već definisane, dok nam se čini da je pristup apstraktan i da se „zasniva na nekom idealnom području u glavi.”¹²¹

Decenijama feminističke teoretičarke ukazuju na nedovoljnost i neadekvatnost apstraktnih modela u teorijama kako u političkoj filozofiji tako i u epistemologiji. Međutim, zanimljivo je da uprkos ovoj utemeljenoj kritici, neke feminističke filozofkinje smatraju da se 'apstraktni modeli' mogu rekonstruisati i iskoristiti u feminističkim političkim teorijama. Jedna od njih je Suzan Moler Okin

¹¹⁹ Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge, London: Harvard University Press, 1989), 167. Sličan stav o „viđenju svega iz ničega” iznosi i Dona Haravej (Donna Haraway) u: Donna Haraway, „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective,” *Feminist Studies* 14/3 (1988): 581.

¹²⁰ MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, 224; cf. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, 36.

¹²¹ MacKinnon, „Liberalism and the Death of Feminism,” 12.

koja pokušava da transformiše Rolsov „prvobitni položaj” kao osnovu za feminističku teoriju pravde, koju ću analizirati u četvrtom poglavlju.

- RAZUM, EMOCIJE I ETIKA BRIGE

Sada već opšte mesto kritike koju su razvili postmodernistički filozofi i feminističke teoretičarke, svako na svoj način, kada je reč o zapadnoevropskoj filozofiji, glasi da je celokupni njen projekat zasnovan na nizu hijerarhijskih dualizama ili binarnih parova: telo-duh, subjekt-objekt, kultura-priroda, razum-emocije, pravda-briga, itd.

Dok se postmodernistička kritika usmerava na ili-ili logiku tradicionalne filozofije i privilegovanje 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 sa prvim elementom, a žensko sa drugim. I u svakom od tih slučajeva, muški element je privilegovan u odnosu na ženski.”¹²²

Pošto se „od Grka racionalnost definiše kao muški način mišljenja koji isključuje žene,”¹²³ feministkinje su na različite načine dovodile u pitanje povezivanje muškaraca sa racionalnošću i isključivanje žena iz racionalnosti.¹²⁴ Meri Vulstonkraft još u osamnaestom veku u *Odbrani prava žene* iznosi čitav niz argumenata da bi pokazala uprkos celokupnoj filozofskoj tradiciji da žene, pošto su ljudska bića, poseduju razum i nisu bića koja samo osećaju.¹²⁵ Na taj način, kada Alison Džagar tvrdi da se „[l]iberalna politička teorija zasniva na koncepciji

¹²² Susan Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of Postmodern Feminism* (Cambridge: Polity Press, 1990), 5.

¹²³ *ibid.*, 39.

¹²⁴ O dualizmima koji su u osnovi filozofskog mišljenja zapada, pisala sam više u: Katarina Lončarević, „Fuko i feminizam: moć, znanje i istina” (magistarska teza, Univerzitet u Beogradu, 2010), i u Katarina Lončarević, „Feministička epistemologija: nastanak, razvoj i ključni problemi,” *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 7 (2012): 42–44.

¹²⁵ Cf. Vulstonkraft, *Odbrana prava žene*.

ljudskih bića kao suštinski racionalnim akterima,”¹²⁶ ona ne govori o nečemu što je specifično samo za liberalizam, kao i o nečemu što se nije koristilo ili što se ne može koristiti u feminističkim argumentima.

Naravno, u tradiciji koja postavlja svu vrednost na strani racionalnog, odnosno muškog, dok se emocije posmatraju kao nešto što ne uključuje razum, feministkinje su bila prilično oprezne sa samom dihotomijom razum-emocije i takođe 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, su posmatrali emocije kao izvor nereda,¹²⁷ iako taj stav daleko više pripada istoriji filozofije i svakako nije dominantno gledište u savremenoj filozofiji duha ili filozofiji psihologije. Međutim, čak i da se prihvate sada preovlađujuća gledišta u filozofiji i kognitivnoj psihologiji, o kognitivnim osnovama emocija, a to znači da veliki broj emocija uključuje vrednosne procene i ispitivanje objekata, pa čak i ako to znači, kao što kaže na primer Nussbaum, „da cela distinkcija između razuma i emocija počinje da se dovodi u pitanje, [tako da se] ... ne može više pretpostavljati da mislilac koji se fokusira na razum time isključuje emocije,”¹²⁸ i dalje stoji da „[l]iberalna tradicija smatra da emocijama ne treba verovati kao vodičima kroz život, a da nisu podvrgnute nekoj vrsti kritičkog ispitivanja.”¹²⁹

Dakle, čak i da se argumentuje u prilog emocija kao oblika mišljenja, da se osporava tradicionalna dihotomija razum-emocije, pa čak i da tvrdimo da nema empirijskog svedočanstva koje bi povezalosamo muškarce sa razumom, a žene sa emocijama, čini se da ovo novo vrednovanje emocija samo govori o „racionalnoj

¹²⁶ Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, 28.

¹²⁷ Cf. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 73; cf. Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 195.

¹²⁸ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 72; cf. Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 195.

¹²⁹ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 74; cf. Nussbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 197.

komponenti emocija, [ali ne i o] emocionalnoj komponenti razuma. [Kao da se] propituje dihotomija, ali [se] ostavlja na mestu *hijerarhija*.”¹³⁰

Ako se stav o odnosu između razuma i emocija zasnjuje na tvrdnji da bez obzira što emocije uključuju racionalno ispitivanje, njima ipak ne treba da se rukovodimo u životu ako nisu pre toga podvrgnute kritičkom procenjivanju, onda on uspešno pobija neke feminističke prigovore poput onih koji, na primer, ukazuju da „žensko iskustvo majčinstva otkriva bogat teren emocionalnog iskustva u koje rasuđivanje i procena ne ulaze i ne bi trebalo da ulaze”, što bi otprilike značilo da „liberalizam insistiranjem da se ljudi pitaju da li su njihove emocije primerene, lišava moralni život spontanog pristupa drugima koji je u osnovi moralnosti.”¹³¹

Ovaj tip prigovora liberalizmu dolazi najčešće od jedne grupe feminističkih teoretičarki među kojima je najpoznatija Nel Nodding (Nel Noddings),¹³² koje smatraju da razmišljanje, kritičko ispitivanje u osećanjima 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 ubedljivo pobio, možemo čak ostaviti na stranu čitav niz argumenata koji govore u prilog društvene konstrukcije majčinstva i odnosa majke prema detetu, iako to može biti jedna linija argumentacije. Nusbaum, braneći insistiranje liberalizma na podvrgavanju emocija kritičkom ispitivanju, razvija drugačiji argument:

„Ako društvo nije savršeno, a verovatno 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”.

¹³⁰ Phillips, „Feminism and Liberalism Revisited,” 261.

¹³¹ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 74; cf. Nusbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 197, 198.

¹³² Cf. Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1984).

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 vaspitaju da treba da žrtvuju svoje blagostanje za druge (decu, muža, porodicu, zajednicu ...), i tako zapravo „služe muškim interesima, a nanose štetu sebi.”¹³³ To znači da liberalni individualizam liberalizma traži od žena (i ne samo žena) da naprave razliku između sopstvenog blagostanja i blagostanja drugih. Liberalizam od žena (i ne samo žena) traži da „razmisle” da li će, i ako hoće, do kog stepena, da žrtvuju svoje blagostanje za druge.¹³⁴

Argumenti protiv liberalizma koje su iznosile feminističke teoretičarke koje zastupaju takozvanu „etiku brige” nisu uvek ovako lake mete kao što je to slučaj sa teorijom Nel Nodings. Naime,

„[z]astupnice etike brige ... naglašavaju da su tradicionalne teorije morala, principi, prakse i javne politike manjkave zato što im nedostaju ili što trivijalizuju, ili unižavaju vrednosti i kritike koje se povezuju sa ženama u jednom kulturnom kontekstu.”¹³⁵

Feminističke teorije koje se zasnivaju na „etici brige” podstaknute su kritikom Kerol Giligan (Carol Gilligan)¹³⁶ upućenoj psihološkoj teoriji moralnog razvoja Lorensa Kolberga (Lawrence Kohlberg). Giligan zastupa takozvani „ženski glas” moralnog rasuđivanja koji sebe izražava kao „etiku brige”, što znači da se fokusira na odnose i njihovo čuvanje, a ne na izolovane individue, brine više o

¹³³ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 76; cf. Nusbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 200.

¹³⁴ Cf. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 77; cf. Nusbaum, „Feministička kritika liberalizma,” 201.

¹³⁵ Rosemarie Tong and Nancy Williams, „Feminist Ethics,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta (Stanford: Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2006), <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/>

¹³⁶ Cf. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

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 zainteresovana za konkretan kontekst a ne za apstrakcije.¹³⁷

Iako se Giligan nije bavila političkom filozofijom, njene ideje su preuzele neke filozofkinje u svojim kritikama liberalizma. Naime, mnoge teoretičarke smatraju da liberalizam zanemaruje pojmove brige, saosećanja i pomirenja, zato što su oni povezani sa ženskom funkcijom koja u potpunosti ograničena privatnom sferom, znači onom sferom koju liberalni teoretičari posmatraju kao nepolitičku. Zato se obično kaže da liberalni teoretičari zastupaju takozvanu „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.”¹³⁸

Liberalizam je okupiran „izborom” i „pristankom”, i zato on „zanemaruje ili poriče ono što otkriva žensko iskustvo, naime, da postoje obaveze koje nisu izabrane, već proističu iz istorije ili karaktera ljudskih odnosa.”¹³⁹

Još jedna linija feminističke kritike liberalizma se zasniva na debati o „etici brige”, i čini se predstavlja najozbiljniji izazov za liberalne teoretičare. Eva Feder Kittay (Eva Feder Kittay) smatra da ako unutar pravednog društva sve osobe moraju

¹³⁷ Teorija Giligan ima i brojne feminističke kritičarke i daleko je od toga da je opšte prihvaćena među feminističkim teoretičarkama. Veliki broj autorki je kritikovalo različite elemente i njihove eventualne posledice „etike brige” koju zastupa Giligan: od problematičnog *prihvatanja* dihotomije između pravde i brige, preko očiglednog esencijalizovanja roda odnosno 'ženskog glasa', do moguće glorifikacije ženskog potčinjenog položaja. Cf. Judith Squires, *Gender in Political Theory* (Cambridge: Polity Press, 2008), 143–148.

¹³⁸ Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 17.

¹³⁹ Nancy J. Hirschmann, „Freedom, Recognition, and Obligation: A Feminist Approach to Political Theory,” *American Political Science Review* 83/4 (1989): 1229.

da budu tretirane kao slobodne i jednake, to 'sve' mora da uključi i osobe koje „zavise od drugih na osnovne načine, to jest decu, osobe sa invaliditetom, i starije osobe kojima je potrebna pomoć.” Čak i Rolsova teorija pravde koja uzima u obzir i situiranost osoba i njihovu međusobnu saradnju, ipak „ne obraća pažnju na ljudsku zavisnost i na konsekvence te zavisnosti za organizaciju društva.” Zavisnost od drugih je gurnuta na periferiju političkog, ili preciznije, ona se zamišlja kao nešto što pripada privatnom, i nije deo javne brige, što posebno čini teškom i složenom situaciju onih koji brinu o drugim osobama, jer ih ova dihotomija, privatno-javno, čini „nevidljivima” u političkom domenu.¹⁴⁰

Liberalna politička teorija 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 od nas zavise. Za Kitej, propust liberalizma nije samo u zanemarivanju „etike brige”, već i „prakse brige”, jer najveći deo rada brige obavljaju žene, bilo u kući ili u zvaničnim institucijama.

Ozbiljan problem za teoriju pravde predstavlja neuzimanje u obzir činjenice o zavisnosti u društvu:

„To znači da ne možemo da ograničimo naše razumevanje društvene saradnje na interakcije između nezavisnih i potpuno funkcionalnih osoba jer to skriva ili minimizuje društveni doprinos zavisnih osoba – koje, čak i u svojoj potrebi za drugima, doprinose tekućoj prirodi ljudskih odnosa – i onih osoba koje brinu o njima”.¹⁴¹

* * *

U ovom odeljku, analizirala sam različite feminističke kritike liberalizma, ali i upućivala na neke moguće odgovore na te kritike, posebno ako se kritike odnose

¹⁴⁰ Eva Feder Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency* (New York and London: Routledge, 1999), 75, 76.

¹⁴¹ *ibid.*, 106.

na 'liberalizam kao takav' ili ukoliko 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 izneli njihove kritičarke i kritičari.

Za kraj, neophodno je ukazati da većina feminističkih kritičarki liberalizma ne zagovara potpuno napuštanje ideja i principa liberalizma. Tako, na primer, čak i Alison Džagar koja simbolički započinje „feminističku kritiku liberalizma” smatra da ne smemo da zaboravimo 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 suštinski buržoaski fenomen. Po mom gledištu, taj opis je u potpunosti pogrešan, ali ... verujem da ... ideali [ljudskog dostojanstva, autonomije, jednakosti i individualnog samoispunjenja] moraju da ostanu na neki način deo feminizma, čak iako ... bi trebalo da budu revidirani ili rekonceptualizovani.”¹⁴²

Slično Džagar, ni radikalna feministkinja Zila Ajzenštajn ne veruje da svi elementi liberalizma treba da budu prevaziđeni i napušteni:

„liberalna koncepcija individue sa pravima i ženska nezavisnost od muškarca su važni doprinosi za feminističku teoriju. ... I ove tačke se moraju razlikovati od ideologije liberalnog individualizma koji postavlja izolovanu, kompetitivnu individuu.”¹⁴³

Pa čak i Mekinon, koja optužuje liberalizam za smrt feminizma,¹⁴⁴ i beskompromisno napada liberalizam pre svega u teoriji prava, ipak predlaže rešenja koja su *reformaska*, i koja idu preko postojećeg pravnog sistema, kao u

¹⁴² Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, 47.

¹⁴³ Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, 154.

¹⁴⁴ Cf. MacKinnon, „Liberalism and the Death of Feminism,” 12.

slučaju predloga propisa odnosno uredbi o pornografiji koje je napisala sa Andreom Dworkin (Andrea Dworkin).¹⁴⁵ U tom smislu, feministička kritika liberalizma obično ne znači puklo 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 razumeli i razumele kako se fabrikuju subjekti ili kako se njima pozicioniraju, koje moći obezbeđuju (i skrivaju i maskiraju), koje pretpostavke naturalizuju, koje privilegije fiksiraju, koje norme mobilizuju, i šta i koga te norme isključuju. Kritika je zato praksa koja nam omogućava da ispitujemo formu, sadržaj, i moguće prerade naših navodnih političkih izbora; mi ne moramo više da ih smatramo datostima. ... Ona nas poziva da analiziramo naša ... početna nezadovoljstva i brige, i da uistinu pustimo da ta nezadovoljstva i brige nadahnu kritiku. I poziva nas da ispitamo naše najviše ukorenjene maksime i izreke, ne samo radi istraživačkih ciljeva, već zbog duboko političkih u smislu promene perspektive i otvaranja nove mogućnosti”.¹⁴⁶

ŠTA JE LIBERALNI FEMINIZAM?

Prethodni odeljak je ukazao na važne feminističke kritike liberalizma, ali i na neke značajne elemente liberalizma koji bi preformulisani i rekonceptualizovani i dalje imali važnost za feminizam. Pitanje koje se postavlja na osnovu iznetih kritika i svedočanstva o složenom odnosu između liberalizma i feminizma, glasi: Šta je liberalni feminizam? Ovo pitanje ne priziva neku preciznu

¹⁴⁵ Model kao i primeri specifičnih propisa za Mineapolis, Indijanapolis, i Kejmbridž, mogu se naći u: Andrea Dworkin and Catharine MacKinnon, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality* (Minneapolis, Minnesota: Organizing Against Pornography, 1988), 99–142.

¹⁴⁶ Wendy Brown and Janet Halley, „Introduction,” in *Left Legalism/Left Critique*, edited by Wendy Brown and Janet Halley (Durham, NC: Duke University Press, 2002), 26–27.

definiciju, ali je važno znati kako ga posmatramo. Kao vrstu liberalizma ili kao feminizam? Ovo pitanje je od još veće važnosti ako se ima u vidu sve veće prisustvo oznaka kao što su 'neoliberalni', 'korporativni' i 'plutokratski' feminizam, koje se koriste u opravdano negativnom značenju, ali ne objašnjavaju gotovo podrazumevajuću pretpostavku da te oznake imaju neku vezu sa 'liberalnim feminizmom'.

Na prvi pogled, pitanje da li je liberalni feminizam feminizam ili vrsta liberalizma, deluje možda i neumesno. 'Liberalni feminizam' se kao naziv za orijentaciju u feminističkoj teoriji i politici pojavljuje još tokom 1970ih kada je Alison Džagar predložila klasifikaciju feminističkih teorija i politika koja podrazumeva: liberalni feminizam, radikalni feminizam, i socijalistički feminizam.¹⁴⁷ Sa druge strane, odnedavno je sve više u opticaju izraz 'feministički liberalizam' kojim se opisuje orijentacija za koju smo donedavno mislili da je 'liberalni feminizam'.

Pošto je razmatranje u ovom radu ograničeno na liberalni feminizam kao teoriju i politiku u Sjedinjenim Državama od 1960ih do danas, neću se baviti određenjima liberalnog feminizma u ranijim periodima bez obzira što postoji kontinuitet kako u nekim zahtevima tako i u politici. Jedan od načina na koji možemo da definišemo liberalni feminizam jeste da je to, kako kaže Beti Fridan, „feminizam glavnog toka,” i da on „odslkava širu i opštiju liberalnu sklonost američke politike”.¹⁴⁸ Ovo određenje je, međutim, ne samo neprecizno već se postavlja pitanje, naročito u današnjim okolnostima, šta znači „šira i opštija liberalna sklonost američke politike”?

Drugo, čini se preciznije, određenje savremenog liberalnog feminizma, može biti da je liberalni feminizam feminizam koji je

¹⁴⁷ Cf. Alison Jaggar, „Political Philosophies of Women’s Liberation,” in *Feminism and Philosophy*, edited by Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston, and Jane English (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1977), 5-21.

¹⁴⁸ Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, 4.

„posvećen velikoj ekonomskoj reorganizaciji i značajnoj preraspodeli bogatstva, pošto je jedan od političkih ciljeva najbliže povezanih sa liberalnim feminizmom jednakost mogućnosti, koji nesumnjivo i zahteva i vodi i jednom i drugom.”¹⁴⁹

Cilj liberalnog feminizma je onda stvaranje „pravednog, saosećajnog društva u kome buja sloboda.”¹⁵⁰ Naravno, nije svejedno kako će se definisati to „pravedno i saosećajno društvo u kome buja sloboda”, ali je sama definicija zanimljiva jer ne dolazi od neke liberalne feministkinje i utoliko nema potrebu da opravda svoj stav prema kritikama koje se inače upućuju liberalnom feminizmu. Koje su to kritike?

Najčešće se za liberalni feminizam kaže da je najmanje 'preteći' oblik feminizma, pošto se zalaže da se žene uključe u postojeće institucije i strukture moći a da ih pritom ne dovodi u pitanje, da podstiče žene da neguju takmičarski duh u nemilosrdnom poslovnom i ekonomskom svetu, i da će sama činjenica postojanja većeg broja žena na mestima odlučivanja gotovo automatski proizvesti bolje uslove života za sve žene i neophodne promene u društvu. Ako se tako odredi liberalni feminizam, ona nema ničega spornog u tome što se jedna od najmoćnijih i najbogatijih žena u Americi, Šeril Sendberg poziva na njegovo nasleđe i vidi sebe kao feministkinju.

U duhu odgovora Marte Nusbaum na kritike koje su upućene liberalizmu, moglo bi se reći da su sve gore navedene stavove zastupale neke liberalne feministkinje, da ih neke zastupaju i danas, da su mnogi od tih stavova tokom vremena revidirani, ali i da ta određenja ne zahvataju složenost liberalnog feminizma kao feminističke teorije i politike.

Istorija liberalnog feminizma tokom dvadesetog veka je bila prilično burna, i neke liberalne feministkinje su zaista zahtevale, naročito na početku drugog talasa isključivo

¹⁴⁹ Susan Wendell, „A (Qualified) Defense of Liberal Feminism,” *Hypatia* 2/2 (1987): 66.

¹⁵⁰ *ibid.*, 90.

„uklanjanje svih prepreka koje onemogućavaju puno učešće žena u aktivnostima koje nisu isključivo vezane za sferu doma i porodice. ... [L]iberalni feminizam zahteva postizanje jednakosti i ravnopravnosti žena sa muškarcima u oblastima javnog života, i smatra da je moguće doći do poboljšanja položaja i statusa žena u prvom redu pravnim sredstvima, preko reforme postojećih zakona i donošenjem novih, koji uključuju žene u klasu jednakih i ravnopravnih individua ili građana iz koje su tradicionalno bile isključene.”¹⁵¹

Međutim, ni ovo određenje nije potpuno i zahvata samo jedan deo priče o liberalnom feminizmu.¹⁵² U nastavku teksta ću analizom dva primera, političkog aktivizma Beti Fridan i Nacionalne organizacije za žene, a zatim razvoja liberalnog feminizma kao političke filozofije u delu Suzan Moler Okin, nastojati da pokažem kako se liberalni feminizam tokom druge polovine dvadesetog veka menjao, kako je dobijao jasniju političku teoriju kao okvir za promišljanje i kako se nije zadržao samo na zahtevima za puko uključivanje žena u postojeći sistem i njegove institucije. Pristup će, međutim, biti kritički, u duhu definicije kritike koju su dale Braun i Hejli, kritike koja ukazuje i na značaj, ali i na granice i domete liberalnog feminizma kao filozofije i politike. Takođe, pratiću i ideju o takozvanoj 'participativnoj kritici' (*participatory critique*) koju zastupa umetnica, psihoanalitičarka i feministkinja Braha Etindžer (Bracha L. Ettinger). Naime, kritika nije nešto što je pre svega negativno, i nešto čime želimo da neku poziciju, ideju, teoriju, itd., odbacimo ili uništimo. Etindžer se zalaže za kritiku koja znači da

¹⁵¹ Lončarević, „Liberalni feminizam u 20. veku,” 127.

¹⁵² Drugim rečima, smatram da definicija liberalnog feminizma koju sam ponudila u svom tekstu iz 2011. godine, iako nije netačna, zbog zahteva teksta i pristupa koji se očekivao od autorki u smislu da se neka orijentacija predstavi za potrebe univerzitetskog udžbenika na ograničenom broju stranica, ona nije mogla da zahvati svu složenost liberalnog feminizma kao teorije i politike, naročito krajem dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka.

stvaramo svet kritikujući ga jer smo u njega duboko investirani. To znači da nam je stalo do nečega ako ga kritikujemo.¹⁵³

Kada je reč o terminologiji, nastaviću da koristim termin 'liberalni feminizam' uprkos sve većoj popularnosti drugog termina, termina 'feministički liberalizam'.¹⁵⁴ Bez obzira što se čak i u tekstovima koji koriste termin 'feministički liberalizam' često pravi terminološka zbrka tako što se tu i tamo pojavi i izraz 'liberalni feminizam',¹⁵⁵ feminističke teoretičarke ipak pokušavaju da ukažu na terminološku razliku.

Ejmi Ber (Amy R. Baehr) u uvodu za zbornik filozofskih tekstova pod naslovom *Varieties of Feminist Liberalism*, u fusnoti (!) objašnjava zašto se u knjizi nalaze „verzije feminizma koje su eksplicitno liberalne ili verzije liberalizma koje su eksplicitno feminističke.”¹⁵⁶ Naime,

„[f]eministički liberalizmi su liberalni prikazi pravde koji su i sami feministički, odnosno, oni uključuju prikaze rodne pravde kao svoj

¹⁵³ Izraz 'participativna kritika' prvi put sam čula na Letnjoj školi pod nazivom *Summer School for Sexualities, Cultures, and Politics* u organizaciji IPAK Centra i Fakulteta za medije i komunikacije Univerziteta Singidumum, na kojoj je gostovala Braha Etindžer 2014.

godine i održala dvodnevni kurs pod nazivom *“The World Is Gone, I Must Carry You”*: *Daring the Shock of EMUN (Trust). On the Transjective Subreal in Art and Psychoanalysis*.

¹⁵⁴ Cf. Amy R. Baehr ed., *Varieties of Feminist Liberalism* (London: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2004); Nussbaum, „The Future of Feminist Liberalism”; Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*. Kao primer korišćenja izraza 'liberalni feminizam' kao opšte oznake za različite feminističke filozofske pristupe, cf. pregledni tekst Amy R. Baehr, „Liberal Feminism,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), edited by Edward N. Zalta (Stanford: Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2013), <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-liberal/>.

¹⁵⁵ Cf. Baehr, „Introduction,” 2; Nussbaum, *Sex and Social Justice*, 79.

¹⁵⁶ Baehr, „Introduction,” 1.

integralni deo. ... [L]iberalni feminizmi su prikazi ljudske prirode koji koriste liberalni prikaz pravde kao normativni temelj.”¹⁵⁷

Sa druge strane, Rut Ebi (Ruth Abbey), koja piše knjigu o 'povratku feminističkog liberalizma' (*The Return of Feminist Liberalism*) smatra da postoje bar tri prednosti govora o feminističkom liberalizmu u odnosu na termin liberalni feminizam.

Prva prednost bi se sastojala u tome da dok termin 'liberalni feminizam' implicira misliteljke koje pre svega kao feministkinje povezuju svoj feminizam sa liberalizmom, nasuprot marksističkim ili socijalističkim, i radikalnim određenjima, termin 'feministički liberalizam' označava feminizam koji je samo ekstenzija nečijeg liberalizma.

Druga prednost termina 'feministički liberalizam' bi se sastojala u tome što njime ostavljamo na strani sve nesporazume koji okružuju pojam liberalnog feminizma, a naročito onaj koji se tiče zahtevanje jednakosti sa muškarcima u smislu 'istosti', za koga se kaže da koristi muške načine suđenja i samo zahteva jednakost u javnom području.

Treća korist od termina 'feministički liberalizam' bi bila da se tim terminom jača svest o tome da se radi o još jednom obliku savremenog liberalizma među mnogima, dok se termin 'liberalni feminizam' navodno

„izlaže opasnosti da se konstruiše kao debata (i verovatno redukuje na) debatu između feministkinja, a ne kao debata između liberala. Govor o feminističkom liberalizmu katapultira diskusiju, u principu ako ne uvek u praksi, u više mejnstrim debate unutar teorije engleskog govornog područja o značenjima i implikacijama liberalizma.”¹⁵⁸

¹⁵⁷ *ibid.*, 17 n.4.

¹⁵⁸ Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 9.

Dok način razmišljanja koji nudi Ber ima smisla u pojmovnom razgraničenju između 'liberalnog feminizma' i 'feminističkog liberalizma', iako se iz feminističke perspektive ne vidi u čemu se sastoji prednost drugog u odnosu na prvi, argumenti koje daje Ebi u prilog korišćenja pojma 'feministički liberalizam' su više nego problematični.

Kada je reč o prvoj prednosti 'feminističkog liberalizma' u odnosu na 'liberalni feminizam', ona i nije najjasnija. Naime, čim je prvi put Džagar predložila podelu na liberalni, socijalistički i radikalni feminizam u drugoj polovini 1970ih, ona se odmah našla na meti kritika i zbog toga što je izostavila već uveliko postojeće orijentacije u feminističkoj teoriji i politici koje se nisu uklapale u ovu trodelnu podelu, ali i zato što granice između predloženih kontrastnih okvira i nisu toliko oštre kao što ih je Džagar videla. To se čak i vidi u knjizi iz 1983. godine *Feministička politika i ljudska priroda*, gde se na čitavom nizu primera vide i poklapanja između liberalnog, socijalističkog i radikalnog feminizma. Takođe, odnosi između različitih feminističkih orijentacija su prilično složeni, a reći da jedan termin, pa neka to bude i 'feministički liberalizam', ima prednost u odnosu na drugi 'feministički' pojam samo zato što je ekstenzija liberalizma, nema nikakvu težinu u feminističkoj teoriji i praksi.

Druga navodna prednost termina 'feministički liberalizam' takođe može biti upitna. Naime, nesporazumi, sporovi, neslaganja su ključni za razvoj feminističkog pokreta i feminističke teorije, deo su njihove istorije i sadašnjosti. I ne samo to, ti nesporazumi i sporovi nam pokazuju i kako se neka teorija menja, bilo da je reč o liberalnom feminizmu ili o nekoj drugoj feminističkoj orijentaciji. U tom smislu, odbacivanje termina 'liberalni feminizam' zbog istorije sporova nije opravdano.

Treća 'prednost' termina 'feministički liberalizam' je verovatno i najviše zabrinjavajuća jer je otvoreno nefeministička. Feminističke teoretičarke su od 1970ih naporno radile na ustanovljavanju feminističke teorije i filozofije kao legitimnog područja istraživanja. Ta istorija borbe za prostor za istraživanje, objavljivanje, mesto među naučnim i akademskim disciplinama je upravo borba za vidljivost i borba protiv marginalizacije i guranja na periferiju različitih disciplina. Ako se kaže da 'liberalni feminizam' kao termin sa celokupnom svojom istorijom i u teoriji i u politici ostaje samo puka „debata među feministkinjama” dok termin

'feministički liberalizam' omogućava priznanje i vidljivost u široj zajednici i od strane liberalnih teoretičara, onda istorija liberalnog feminizma od kraja osamnaestog veka pa sve do danas to osporava.

Feminističkoj teoriji nije potreban „gospodarev alat”¹⁵⁹ da bi bila vidljiva i priznata. Ona je uveliko već tu, a kompromisi koji podrazumevaju da se nešto ne predstavi kao debata među feministkinjama, jednostavno guraju feminističku teoriju u pozadinu i na manje važno mesto u političkoj teoriji ili filozofiji. Zbog toga ću u nastavku teksta nastaviti da se držim termina 'liberalni feminizam' sa svim problemimam koji on nosi, jer i ti problemi, na kraju krajeva, na najbolji način odslikavaju i istoriju liberalnog feminizma, kao i ono što on predstavlja danas.

¹⁵⁹ Izraz „gospodarev alat” („the master's tools”) je prva upotrebila afroamerička feministkinja i pesnikinja Odri Lord (Audre Lorde) u govoru koji je održala 1979. godine na konferenciji u Njujorku održanoj u čast pedesetogodišnjice objavljivanja *Drugog pola* Simon de Bovoar. Na panelu naslovljenom „Lično je političko”, Lord je zamerila organizatorima ali i učesnicima i učesnicama da su samo predstavili *žene kao druge* dok je konferencija morala da pokrene pitanja drugih rasa, drugih klasa, seksualnosti, drugog starosnog doba. Pošto se to nije dogodilo, po sudu Lord, konferencija je samo reprodukovala one iste mehanizme marginalizacije i isključivanja o kojima je pisala Bovoar. U obraćanju prisutnima, Lord se založila za prepoznavanje i priznavanje *razlika*, ali ne u smislu prepoznavanja radi tolerisanja, već prepoznavanje razlika koje će voditi kreativnosti i promeni. *Razlike* su te koje mogu da nam pomognu da napravimo nešto novo, a ne pozivanje na već pripremljene recepte, teorije, programe, koje nam nudi seksistička, rasistička i klasistička dominantna kultura. U tom smislu Lord govori o već postojećim teorijama i programima kao o „gospodarevom alatu” uz pomoć koga nikada nećemo moći da srušimo gospodarevu kuću. Cf. Odri Lord, „Gospodarev alat nikada neće srušiti gospodarevu kuću,” u *Sestra autsajderka*, Odri Lord (Beograd: Feministička 94, 2002), 138–143.

III

LIBERALNI FEMINIZAM DRUGOG TALASA

GENEALOGIJA LIBERALNOG FEMINIZMA DRUGOG TALASA

Iako se najčešće govori o genealogiji ili istoriji feminističkog pokreta drugog talasa, a ne liberalnog feminizma, te dve istorije se zapravo poklapaju. Tri događaja koje obično pominju feminističke istoričarke kao ključne za ponovno oživljavanje *masovnog* feminističkog pokreta u Sjedinjenim Državama su takođe događaji koji su ne samo pokrenuli, već i pojmovno i politički uokvirili ono što je bila politika liberalnog feminizma drugog talasa.¹⁶⁰

Kada se govori o istoriji feminističkog pokreta u Sjedinjenim Američkim Državama u dvedesetom veku, obično se tvrdi da donošenjem i ratifikovanjem Devetnaestog Amandmana Ustava SAD, kojim su žene dobile pravo glasa 1920. godine, dolazi do zatišja u feminističkom pokretu, pošto su žene dobile ono za šta su se i borile. Iako se radi o pojednostavljenoj i linearnoj istoriji feminističkog pokreta u Americi, koji je nastavio da postoji i posle 1920. godine, činjenica je da je bilo neophodno da dođe do nekih novih društvenopolitičkih okolnosti i uslova da bi feministički pokret dobio onu masovnost koja ga zapravo u dvadesetom veku čini „najvećim društvenim pokretom u istoriji Sjedinjenih Američkih Država”.¹⁶¹

¹⁶⁰ Cf. Linda J. Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family* (New York: Columbia University Press, 1986), 20. Nicholson doduše govori o dva događaja (o Predsedničkoj komisiji i o objavljivanju *Mistike ženstvenosti*) kao presudnim za nastanak savremenog pokreta za ženska prava. U cilju mapiranja istorije savremenog liberalnog feminizma, toj listi dodajem i treći, osnivanje Nacionalne organizacije za žene.

¹⁶¹ Linda Gordon, „Women's Liberation Movement,” in *Feminism Unfinished: A Short, Surprising History of American Women's Movements*, by Dorothy Sue Cobble, Linda Gordon, and Astrid Henry (New York, London: Liveright Publishing Corporation, 2015), 71.

Novu društvenopolitičku klimu donelo je posleratno doba, u kome žene sve više ulaze na tržište rada, obrazuju se, i u kojoj, počinju da se javljaju novi društveni pokreti u kojima žene aktivno učestvuju - od različitih pokreta za građanska prava afroameričkog stanovništva tokom 1950ih, preko antiratnih pokreta, pa sve do novih kontrakulturnih pokreta tokom 1960ih.

Tri događaja, međutim, smatraju se ključnim za novo masovno organizovanje feministkinja u SAD i za novo postavljanje zahteva za ženskim pravima: osnivanje Predsedničke Komisije o statusu žena (*President's Commission on the Status of Women* - PCSW), 1961. godine, objavljivanje knjige *Mistika ženstvenosti* (*The Feminine Mystique*) Beti Fridan (Betty Friedan) 1963. godine, i osnivanje Nacionalne organizacije za žene (*National Organization for Women* - NOW) 1966. godine.

U nastavku ovog odeljka, ukazaću na značaj svakog od ova tri elementa za razvoj liberalnog feminizma drugog talasa, da bih se u narednom odeljku posvetila specifično političkom aktivizmu Beti Fridan i Nacionalne organizacije za žene, i zatim postavila pitanje da li je takav politički aktivizam sve što može da ponudi liberalni feminizam, ili on zaista sadrži u sebi neku 'radikalnu klicu' o kojoj govori Zila Ajzenštajn.¹⁶² Osvrnuću se i na ideju novog, neoliberalnog, feminizma samopomoći, koga 'predstavlja' Šeril Sendberg, da bih pokazala da to nije mesto iz koga feministički pokret treba da crpi energiju, inspiraciju, ili bilo kakvu ideju o političkoj borbi u dvadeset i prvom veku.

Ovo poglavlje predstavlja osnovnu istorijsku kontekstualizaciju liberalnog feminizma u Americi tokom drugog talasa, sa ciljem da se ukaže na ključna mesta tokom 1960ih i 1970ih u radu Beti Fridan i Nacionalne organizacije za žene. U narednim poglavljima će biti razvijena ta istorijska i kontekstualna veza sa feminističkim političkim aktivizmom drugog talasa, jer ću se vraćati na probleme i podsticaje različitih feminističkih orijentacija tokom drugog talasa.

Nakon izbora Džona F. Kenedija (John F. Kennedy) za Predsednika SAD, u januaru 1961. godine, a u čijoj su kampanji bile aktivne različite ženske organizacije, on postavlja Ester Piterson (Esther Piterson) prvo za direktorku

¹⁶² Cf. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, 3.

Ženskog Biroa SAD (U.S. Women's Bureau), a zatim te iste 1961, za pomoćnicu Državnog Sekretara za rad, što ju je učinilo najmoćnijom ženom u njegovoj administraciji. Pošto je Kenedi inagurisan, Piterson, inače dugogodišnja aktivistkinja radničkog pokreta (*labor movement*) i borkinja za ženska radna prava, sastala se sa različitim predstavnicama ženskih sindikata i ženskih sekcija unutar sindikata u vezi njene ideje da se osnuje nova predsednička komisija o statusu žena. Pošto je dobila podršku iz sindikata, od vladinih zvaničnika i predstavnika Demokratske partije, ona je podnela predlog Kenediju, koji u decembru 1961. godine potpisuje Izvršnu odluku 10980 kojom je napravljena Predsednička komisija za status žena.

Nakon dvogodišnjeg rada, Komisija od 26 članova i članica predstavlja 11. oktobra 1963. godine Predsedniku svoj izveštaj pod naslovom *Amerikanke* ili *Američke žene* (*American Women*).¹⁶³ Izveštaj je izazvao veliku pažnju u javnosti i „za samo godinu dana od objavljivanja, prodato je 64000 primeraka izveštaja”.¹⁶⁴

U samom izveštaju se govori da su ženama onemogućena 'puna jednaka prava' i da vlada ima obavezu da tu situaciju popravi. Izveštaj zahteva novo vrednovanje kućnog i reproduktivnog rada i to preko socijalnih davanja, uključujući *plaćena* materinska odsustva, univerzalne službe za brigu o deci, dostupne bez obzira da li žene rade izvan kuće ili ne, i promene u socijalnoj politici koja bi omogućila domaćicama koje ne zarađuju za svoj rad da budu jednake kao da zarađuju platu (odnosno, imale bi doprinose kao i osobe koje su angažovane u plaćenom radu). Komisija je u svom izveštaju naglasila da sve žene imaju pravo na rad, da je neophodno iznaći mehanizme za borbu protiv diskriminacije sa kojom se specifično suočavaju siromašne žene, žene koje su slabo plaćene i pripadnice manjina. Zahteva se mogućnost obrazovanja za sve žene, i to naročito obrazovanje za one poslove koji su bili tradicionalno muški, a istovremeno se insistira da se

¹⁶³ The President's Commission on the Status of Women, *American Women* (Washington D. C., 1963), <https://www.dol.gov/wb/American%20Women%20Report.pdf>

¹⁶⁴ Dorothy Sue Cobble, „More than Sex Equality: Feminism after Suffrage,” in *Feminism Unfinished: A Short, Surprising History of American Women's Movements*, by Dorothy Sue Cobble, Linda Gordon, and Astrid Henry (New York, London: Liveright Publishing Corporation, 2015), 50.

poprave uslovi u zanimanjima i poslovima koje tradicionalno rade žene i gde su one većina. Iz tog razloga, Komisija je zahtevala i povećanje minimalne zarade.¹⁶⁵

Odmah pošto je objavljen, Izveštaj je postao sporan. Najveća osuda je dolazila od strane konzervativaca koji su burno reagovali na preporuku da se žene sve više zapošljavaju, pošto su smatrali da će tako one napustiti svoje kućne i porodične obaveze. Za konzervativce, Izveštaj je bio isuviše liberalan. Deceniju kasnije, feministkinje su osporile dokument rečima da je isuviše „oprezan i maternalistički”. Međutim, „[d]ok dokument nije osporio tradicionalne koncepcije ženskog mesta unutar porodice, on se snažno usprotivio isključenosti žena iz drugih oblasti”.¹⁶⁶

Najveći broj problema koje je feministički pokret tokom 1970ih imao sa Komisijom dolazio je iz činjenice da Komisija nije podržala zahtev koji je bio ključan za dobar deo pokreta, a to je zahtev za Amandmanom o jednakim pravima (Equal Rights Amendment - ERA), i zbog toga je sama Komisija delovala konzervativno. Međutim, da li je sam dokument konzervativan?

Dokument je objavilo vladino (!) telo i to 1963. godine, kada se još uvek ne pokreću prve značajne feminističke organizacije drugog talasa. Čini se da je iz tog razloga, optužba za konzervativnost isuviše oštra:

„[Izveštaj] *Američke žene* je pretpostavio da su ženski identiteti u porodici i na tržištu rada jednako validni. ... Izveštaj je potvrdio da je ženama potrebna puna jednakost - ekonomska, politička i društvena. To je bilo hrabra i napredna formulacija 1963. godine, i ostaje takva u dvadeset i prvom veku.”¹⁶⁷

Značaj Predsedničke Komisije je utoliko veći, pošto je iz nje nastao čitav niz vladinih agencija koje su se na različite načine bavile problemima i položajem žena.

¹⁶⁵ Cf. The President's Commission on the Status of Women, *American Women* (Washington D. C., 1963); Cobble, „More than Sex Equality,” 49-52.

¹⁶⁶ Nicholson, *Gender and History*, 20.

¹⁶⁷ Cobble, „More than Sex Equality,” 52.

Organizovani su skupovi tih tela na koje su pozivane i aktivistkinje za ženska prava iz cele Amerike, i na jednom od takvih skupova se pojavila ideja o osnivanju Nacionalne organizacije za žene.

Drugi važan događaj za 'novo' rađanje feminističkog pokreta je objavljivanje knjige *Mistika ženstvenosti* Beti Fridan 1963. godine.¹⁶⁸ Ta knjiga predstavlja jedan od prvih feminističkih bestselera, a bel huks kaže da je „otvorila put savremenom feminizmu”.¹⁶⁹ Knjiga je 'preko noći i gotovo u jednom zahvatu', srušila društveni konsenzus 1950ih da je ženama mesto u kući. I posle više od pola veka od objavljivanja ove knjige, i objavljivanja daleko uticajnijih dela feminističke literature u međuvremenu, ova knjiga je i dalje kontraverzna i izaziva često prilično ekstremne reakcije. Istoričarka Stefani Kunc (Stephanie Coontz) kaže:

„2006. godine, [knjiga se našla na] trideset i sedmom mestu liste najboljih dela iz žurnalistike koju je sastavilo Odeljenje za žurnalistiku Univerziteta u Njujorku. Ali, kada su urednici desničarskog magazina *Ljudski događaji (Human Events)* sastavili svoju listu 'deset najpogubnijih knjiga u devetnaestom i dvadesetom veku', 2007. godine, postavili su *Mistiku ženstvenosti* na sedmo mesto - ne mnogo dalje od Hitlerovog *Mein Kampf*.”¹⁷⁰

Za samu knjigu se obično kaže da „preko noći promenila živote miliona žena u Americi”, i da je Fridan ubedljivo pokazala da su i *žene ljudi*, i osporila

„popularne prikaz[e] medija ... da su američke žene zadovoljne ulogom 'srećnih domaćica', zarobljenih u svojim domovima u predgrađima,

¹⁶⁸ Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell, 1977 [1963]). Cf. Beti Fridan, „Problem koji nema ime,” *Genero: časopis za feminističku teoriju i studije kulture* 14 (2010): 215-233.

¹⁶⁹ bel huks, *Feministička teorija: od margine ka centru* (Beograd: Feministička 94, 2006), 11.

¹⁷⁰ Stephanie Coontz, *A Strange Stirring: The Feminine Mystique and American Woman at the Dawn of 1960s* (New York, Basic Books, 2012), xv.

bez želje i potrebe da učestvuju u javnom životu i donošenju političkih odluka.”¹⁷¹

Beti Fridan se suočava sa Amerikom posle Drugog svetskog rata, i generalizuje situaciju jednog broja žena na sve žene. Zvanična pronatalna politika SAD, kao i drugih zemalja-pobednica u Drugom svetskom ratu, jeste podsticala žene da se okrenu svojim porodičnim životima, da se vrate u kuće, brinu o domaćinstvu, rađaju i odgajaju decu, i ne angažuju se ukoliko to nije nužno na tržištu rada. Međutim, ta politika se odnosila uglavnom na novonastalu srednju klasu koja živi u predgrađima posleratne Amerike, ali sigurno ne na sve Amerikanke. Činjenica je da je posleratna politika SAD dovela do toga je od 24 miliona dece 1950. godine, država dospela do broja od 35 miliona dece 1960. godine, i da je samo u 1950. godine sagrađeno preko 1.5 miliona novih porodičnih kuća u predgrađima za novu, belu srednjoklasnu porodicu, sa ocem koji ima stabilan posao i izdržava celu porodicu i majkom koja je domaćica, ne radi plaćeni posao i vodi računa o domu, mužu i deci. Ali je takođe činjenica da život (ne)srećne domaćice nije život *većine* Amerikanki, čije se učešće u plaćenom radu nije smanjilo tokom 1950ih:

„dobar broj je razmešten na nisko plaćene poslove, platni jaz se povećao. ... [Ž]ene nisu transformisane u 'srećne domaćice' ... već svedene na loše plaćene daktilografinje”.¹⁷²

Kako je onda ova knjiga postala ne samo bestseler, već je i promenila živote miliona žena u Americi?

Fridan u svojoj knjizi *Mistika ženstvenosti*, analizira 'zarobljenost' žena u patrijarhalnoj kulturi koja

¹⁷¹ Lončarević, „Liberalni feminizam u 20. veku,” 128.

¹⁷² Susan Faludi, *Backlash: The Undeclared War Against American Women* (New York: Three Rivers Press, 2006 [1991]), 68-69.

„preko nametnutih obrazaca prihvatljivog ponašanja i života umanjuje njihov individualni potencijal svodeći ih samo na majke i supruge. ... Fridan pokazuje [na nizu primera kako] ... veliki broj žena smatra da je sudbina koju im nameće društvo - sudbina majki, supruga i domaćica - ono što ih guši, potčinjava, dehumanizuje i sprečava da se ostvare kao nezavisne individue.”¹⁷³

I iako većina žena u Americi nije živela životom koji opisuje Fridan,¹⁷⁴ one su prvi put čule da neko na ovako upečatljiv način osporava njihovu 'prirodnu' ulogu supruga i domaćica. I Fridan je jedna od prvih žena koja je rekla drugim ženama da to što ne mogu da zamisle potpunije živote od onih koje imaju (ma koliko bili

¹⁷³ Lončarević, „Liberalni feminizam u 20. veku,” 129.

¹⁷⁴ Iako Fridan za samu sebe kaže da je bila zarobljena u životu 'srećne domaćice', i da ju je to podstaklo da počne da razmišlja o situaciji žena, njihovom 'identitetu' i položaju u američkom društvu, taj podatak je lažan. Naime, istoričar Danijel Horovic (Daniel Horowitz) je objavio intelektualnu biografiju Beti Fridan u kojoj je otkrio daleko dužu aktivističku prošlost od one koju Fridan samoj sebi pripisuje i priznaje. Ne samo što je bila aktivna na univerzitetu u različitim organizacijama, već je po završetku studija bila i aktivistkinja i novinarka u radikalnim levičarskim časopisima, kao što su *Federated Press* i *UE News* koji je objavljivao sindikat radnika u elektronskoj industriji i bio je naročito posvećen jednakosti žena. Tokom braka, Fridan je takođe radila za različite časopise, doduše honorarno, i nastavila da učestvuje u različitim radikalnim inicijativama. Drugim rečima, priča koju je o sebi ispričala Fridan, priča o njenoj ličnoj istoriji, o sudbini 'srećne domaćice', je bila neistina koju je nastavila da brani. Fridan je odbila da razgovara sa Horovicom dok je radio na knjizi, a u svojoj zvaničnoj knjizi memoara je i dalje tvrdila da je tek kao domaćica i posle čitanja *Drugog pola*, otkrila svoje političko biće i 'problem koji nema ime'. Iako je teško razumeti zašto je Fridan krila svoju levičarsku prošlost i aktivizam u sindikalnim i radikalnim medijima, Horovic to objašnjava traumom iz Mekartijeve ere, naročito ako se ima u vidu da je Fridan bila angažovana u *UE News* u jeku antikomunističke klime i progona. Cf. Daniel Horowitz, *Betty Friedan and the Making of the Feminine Mystique: The American Left, The Cold War, and Modern Feminism* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1998); Betty Friedan, *Life so Far: A Memoir* (New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2000).

različiti) je rezultat kampanje države i medija posle Drugog svetskog rata da se obriše svako sećanje na prethodnice kao i na aktivizam prethodnih generacija.

Treći događaj, važan za novo rađanje feminističkog pokreta i liberalnog feminizma drugog talasa je osnivanje Nacionalne organizacije za žene, oktobra 1966. godine. Već je napomenuto da je Komisija o statusu žena osnovala čitav niz vladinih agencija koje su se bavile različitim aspektima položaja žena i prava žena u Americi. Na jednoj od konferencija koje je organizovala Komisija, u leto 1966. u Vašingtonu, pod nazivom Nacionalna konferencija državnih komisija, gde su učestovali pored članova agencija i mnoge aktivistkinje i aktivisti, pojavila se ideja o osnivanju ženske organizacije nezavisno od agencija. Tokom konferencije je došlo do sporenja oko uloga agencija, zalaganja nove administracije kada je reč o ženskim pravima, i viziji budućeg rada.

U hotelskoj sobi Beti Fridan, nekoliko žena zajedno s njom je odlučio da je vreme da se osnuje ženska organizacija koja neće biti vezana za vladu, već će sa strane da pritiska zvaničnike i lobira za ženska pitanja. Ideja je bila da se napravi organizacija po ugledu na Nacionalnu asocijaciju za napredak obojenih ljudi (*National Association for the Advancement of Colored People - NAACP*). Dakle, ova organizacija bi bila NAACP za žene, koja će biti posvećena ženama i ženskim pravima isto onoliko koliko je NAACP zahtevao prava za afroameričko stanovništvo: „Tako je rođena Nacionalna organizacija za žene, vodeća nacionalna organizacija.”¹⁷⁵

U hotelskoj sobi Beti Fridan, ona i Poli Marej (Pauli Murray) su sastavile skicu *Izjave o ciljevima* nove organizacije, i ona je usvojena na osnivačkoj konvenciji Nacionalne organizacije za žene u oktobru 1966. godine. U *Izjavi o ciljevima* se kaže da je cilj organizacije da

„preduzme na sebe i da sprovede akcije koje će uvesti žene u puno članstvo u menjstrim američko društvo *sada (now)*, tako što će žene

¹⁷⁵ Cobble, „More than Sex Equality,” 61.

imati sve privilegije i odgovornosti u istinskom partnerstvu sa muškarcima.”¹⁷⁶

BETI FRIDAN I NACIONALNA ORGANIZACIJA ZA ŽENE

Politička teoretičarka Zila Ajzenštajn predlaže da se liberalni feminizam drugog talasa posmatra kroz dve faze. Prva faza je 'neradikalni' period liberalnog feminizma koji pokriva prvih nekoliko godina od nastanka Nacionalne organizacije za žene dok je Beti Fridan bila predsednica, dakle, od 1966. do 1969. godine. Drugi period liberalne feminističke politike drugog talasa, Ajzenštajn locira u 1970te u delatnosti Nacionalne organizacije za žene koja pokazuje naznake 'radikalizacije' u smislu da ne postoji više „naivno verovanje da se dopisivanjem zakona menjaju ženski životi”.¹⁷⁷

Sama Fridan je, kao što je već ukazano u prethodnom poglavlju, nedvosmisleno definisala svoju politiku kao „feminizam glavnog toka”,¹⁷⁸ koji odbacuje ideje o radikalnoj i strukturalnoj promeni odnosa moći u američkom društvu. Ona prihvata kao zdravorazumske, preovlađujuće ideje i vrednosti političke kulture Sjedinjenih Država u drugoj polovini dvadesetog veka, a da se ne zapita o njihovoj istoriji i ulozi u potčinjenosti žena koju Fridan želi da prekine. Tako Fridan koristi nerekonstruisani jezik liberalizma o ljudskim pravima, neupitno prihvata liberalne ideje i vrednosti poput nezavisnosti, jednakih mogućnosti i individualizma, bez kritičke refleksije o tome kako su ti pojmovi i te vrednosti definisane i u kakvom teorijsko-političkom kontekstu, i da li možda

¹⁷⁶ Nicholson, *Gender and History*, 21.

¹⁷⁷ Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, 176. Kada je reč o 'radikalnom potencijalu' Nacionalne organizacije za žene, čini se da je Ajzenštajn bila previše optimistična, jer na osnovu analize i poznavanja delovanja te organizacije, ne uočavam radikalizaciju. Sama Fridan nije bila nesklona saradnji i sa radikalnijim delovima pokreta, bez obzira na razlike u verovanjima o tome šta je ključna tema za feminizam, a Nacionalna organizacija za žene ni dan danas ne napušta osnovnu liniju političkog rada koji je zacrtala Fridan, bez obzira na povremenu otvorenost i za različite politike i ideje.

¹⁷⁸ *ibid.*, 4.

njihova definicija ne zavisi od isključivanja 'drugih' među kojima su i žene. Liberalni feminizam Beti Fridan se čak može pored odrednice da je feminizam glavnog toka, definisati i kao 'zdravorazumski'.

Fridan je smatrala da je „*pravo* svake žene u Americi da postane ono za šta je sposobna - sama i/ili u partnerstvu sa muškarcem.”¹⁷⁹ Da bi se postigla jednakost sa muškarcima, ženama je neophodna politička moć, a to znači da žene moraju da se uključe u političke procese. Fridan je zato podsticala žene da uđu u konvencionalnu politiku i to u što većem broju, i da se u njoj bore „za zakone preko kojih će se kreirati, a potom i čuvati njihova sloboda”.¹⁸⁰ U tom smislu, Beti Fridan prihvata postojeći politički život kao gotovo nepromenljivu datost u kojoj žene treba da osvoje što je moguće bolju poziciju za sebe. Kada dođu do svog glasa u političkim odlukama koje su važne za njihove živote, jednakost sa muškarcima će biti postignuta.

„Žene kao interesna grupa, moraju da predstavljaju svoje interese. Ženski problem je problem isključenosti i problem je što ih niko ne predstavlja u zvaničnoj politici (*mainstream*), a ne što ih ona potčinjava.”¹⁸¹

Ako političko delovanje definišemo kao aktivnost kroz zvanične institucije, vladina tela, mejnstrim politiku, kao što to tokom 1960ih čini Fridan, onda je zaista nemoguće ne videti da se na taj način upada u 'zamku' liberalne dihotomije između privatnog i javnog, nepolitičkog i političkog. I zato ne čudi što Fridan smatra da je ono što je neophodno za promenu društva zapravo samo „predstavljanje u mejnstrimu”.¹⁸²

¹⁷⁹ Betty Friedan, „Our Revolution Is Unique,” in *'It Changed My Life': Writings on the Women's Movement* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998 [1976], 143.

¹⁸⁰ Lončarević, „Liberalni feminizam u 20. veku,” 129.

¹⁸¹ Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, 180.

¹⁸² *ibid.*, 181.

U prvom periodu rada Nacionalne organizacije za žene dok je Fridan bila predsednica, donet je čitav niz dokumenata i strategija koje su imale za cilj da pomognu ženama da ostvare svoje puno učešće u javnom životu politike i tržišta rada. Tako je 1967. godine, Nacionalna organizacija za žene sastavila dokument - *Povelju o pravima* - koja je predstavljala platformu za delovanje, a takođe je distribuiran predstavnicima vodećih političkih partija koji su se kandidovali na izborima 1968. godine. *Povelja o pravima* sadrži osam zahteva:

- „1. Doneti Ustavni amandman o jednakim pravima;
2. Doneti zakon koji zabranjuje polnu diskriminaciju prilikom zapošljavanja;
3. Obezbediti pravo na materinsko odsustvo sa posla i prava na doprinose;
4. Obezbediti umanjenje poreza za kućne troškove i troškove za decu za zaposlene roditelje;
5. Obezbediti centre za brigu o deci;
6. Obezbediti jednako obrazovanje za sve bez segregacije;
7. Obezbediti mogućnost za jednaku obuku za posao i sledovanja za žene koje žive u siromaštvu;
8. Obezbediti svim ženama pravo da kontrolišu svoje reproduktivne živote.”¹⁸³

Svih osam zahteva idu ka cilju da se ženama omogući nesmetani život pre svega van sfere doma, bez obzira što se neki zahtevi odnose i na sferu intimnog i 'ličnog', poput zahteva za pravo na sopstveno telo i kontrolu svog reproduktivnog života. Ako ih posmatramo u celini, kao deo jednog programa i jednog dokumenta, oni se svi zajedno pojavljuju kao sredstva za još viši cilj: „sposobnost žena da učestvuju na jednakoj osnovi sa muškarcima u aktivnostima i zanimanjima izvan doma”.¹⁸⁴ Svaki od ovih zahteva uključuje donošenje novih zakona i zvaničnih propisa; svi se

¹⁸³ Cf. Lončarević, „Liberalni feminizam u 20. veku,” 130; Nicholson, *Gender and History*, 21.

¹⁸⁴ Nicholson, *Gender and History*, 22; cf. Lončarević, „Liberalni feminizam u 20. veku,” 130.

mogu, za početak, ostvariti pravnim sredstvima, bilo donošenjem novih zakona, dopisivanjem postojećih, i slično.

Iako Ajzenštajn, a takođe i Nikolson, pripisuju Fridan određeno konvencionalno shvatanje politike, politike koja postoji samo u institucijama i kroz institucije, ne bi trebalo zaboraviti da je ona jedna od inicijatorki da se stvori Nacionalna organizacija za žene koja neće biti vladino telo, već organizacija *van* institucija, i da je ona do kraja života ostala *van* zvaničnih institucija, a uvek deo pokreta, pa makar to bio manje radikaln deo pokreta. Takođe, približavanje drugim radikalnijim organizacijama u ženskom pokretu počinje još u vreme dok je Fridan bila predsednica. Naime, ona je ta koja se dogovorila da Nacionalna organizacija za žene „formira moćni blok ili alijansu” sa grupama za žensko oslobađanje „čiji stil, izvori, struktura i opšte okruženje mogu biti različiti od naših”.¹⁸⁵

I tek posle toga, Nacionalna organizacija za žene kreće u pravcu radikalnije politike i savezništava sa radikalnijim grupama, pa 26. avgusta 1970. je zajedno sa grupama za žensko oslobađanje organizovao nacionalni štrajk žena, tzv. Ženski štrajk za jednakost, i zahtevao dvadesetčetvoročasovne centre za brigu o deci, abortus na lični zahtev, i jednake mogućnosti za zapošljavanje i obrazovanje za žene.

Jednostavno, Fridan nikada nije mislila da su ulični štrajkovi, obustave rada, marševi, demonstracije, pa i saradnja sa inače nesrodnim feminističkim grupama u drugom planu delovanja Nacionalne organizacije za žene. Uspeh te organizacije i u vreme Fridan i kasnije se sastoji u tome što su vešto kombinovale i prakse političkog pokreta i učešće u konvencionalnoj politici.

Na taj način, drugi period rada Nacionalne organizacije za žene, za koga Ajzenštajn kaže da ima 'radikalnu klicu' promene društva, zapravo počinje sa Fridan, i karakterišu ga tri značajne aktivnosti: borba za donošenje Amandmana o

¹⁸⁵ Reči Fridan citirane u: Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1989), 4.

jednakim pravima, radikalizovanje političke borbe, i građenje lokalnih kancelarija širom Amerike.

Dobar deo borbe liberalnih feministkinja od 1970ih do danas je bio posvećen donošenju, odnosno usvajanju i ratifikovanju Amandmana o jednakim pravima. Zahtev za ustavnim amandmanom nije novina liberalnih feministkinja drugog talasa, jer je prvu formulaciju teksta predložila još 1923. godine sifražetkinja Alis Pol (Alice Paul) i uputila ga na usvajanje u Kongres SAD.

Liberalne feministkinje okupljene oko Nacionalne organizacije za žene su 1972. godine obnovile zahtev za Amandmanom o jednakim pravima. Tekst predloga Amandmana glasi: „Jednakost prava pred zakonom ne sme biti uskraćena ili ograničena od strane SAD ili bilo koje države u SAD na osnovu pola.”¹⁸⁶

Amandman je prošao u Kongresu 1972. godine, i po zakonu, prosleđen pojedničanim državama na ratifikovanje. Da bi neki ustavni amandman bio usvojen, neophodno je da ga ratifikuje minimum 38 država, i do današnjeg dana, ovaj amandman uprkos velikoj kampanji, nije ratifikovan.

Liberalne feministkinje smatraju da je nužno da SAD usvoje ovaj ustavni amandman jer bez njega Ustav *još uvek* ne garantuje *eksplicitno* da građanke i građani uživaju svoja ustavom zagarantovana prava bez obzira na pol. Takođe, ovaj amandman bi omogućio jasne sudske standarde u odlučivanju u slučajevima polne diskriminacije, i, najzad, sa ovim ustavnim amandmanom bi bilo daleko teže zakonodavcu da poništi sve ono što je postignuto do sada u eliminisanju polne diskriminacije.

Zapravo, neratifikovanje Amandmana o jednakim pravima pokazuje paradoksalnost i feminističkog pokreta i političkog života u SAD: jedna od najmoćnijih država u svetu koja se ponosi svojom demokratskom tradicijom od 1923. godine onemogućava ustavni amandman koji bi zabranio polnu diskriminaciju. I ta ista država ima jedan od najdugotrajnijih i najuticajnijih feminističkih pokreta u istoriji.

Dok je borba za Amandman o jednakim pravima nešto što je nastavak borbe prethodnica, i potpuno u duhu politike Nacionalne organizacije za žene, Ajzenštajn

¹⁸⁶ ERA: Home, accessed June 1, 2016, <http://www.equalrightsamendment.org>.

jeste u pravu da tokom 1970ih, uporedo sa borbom za nove zakone i za Amandman o jednakim pravima, dolazi i do radikalizacije politike ove organizacije. Naslednice Fridan, Elizabet Holcman (Elizabeth Holtzman), Elenor Smil (Elenor Smeal), Pet Šreder (Pat Shroeder), i Petsi Mink (Patsy Mink), usvajaju lekcije i iskustva šireg pokreta da puki zahtevi za zakonima, i reforme istih jesu nužan, ali ne i dovoljan element feminističke politike: „svaka reforma mora biti praćena i suštinskim strukturalnim promenama u odnosima moći”.¹⁸⁷

Liberalne feministkinje Nacionalne organizacije za žene sve više uviđaju da je društvena potčinjenost žena društveno konstruisana stvarnost u kojoj su individue samo njen deo: „Bez prepoznavanja da postoji odnos između ženskog života kod kuće i tržišta, između njenog života majke i one koja zarađuje platu, žene nikada neće postići jednakost sa muškarcima.”¹⁸⁸

Bez obzira što je Ajzenštajn optimistična u pogledu potencijala za radikalnu promenu društva Nacionalne organizacije za žene, čini se da je još uvek to samo potencijal, bar na nivou glavnih predstavništava u Njujorku i Vašingtonu, jer politika najvećih ogranaka i glavnog predstavništva nije još uvek spremna da napravi korak ka radikalizovanju zahteva i politike koja će dovesti u pitanje ključnu i temeljnu dihotomiju liberalizma između privatnog i javnog, političkog i nepolitičkog. Čak se čini da u tom smeru ne treba ni gledati prema Nacionalnoj organizaciji za žene uopšte, već, kao što ću pokazati u narednim poglavljima, ka teoriji i politici Suzan Moler Okin.

Postavlja se pitanje da li je razlog dugovečnosti ove organizacije samo to što je politika Nacionalne organizacije za žene nedovoljno preteća po sistem i dominantne odnose moći, pošto je ona jedna od retkih koje su osnovane tokom 1960ih i još uvek postoji. Jedan deo odgovora bi sigurno išao u smeru da je Nacionalna organizacija za žene uvek blizu, a opet na distanci, od velikih krugova moći, da neprestano lobira za svoje politike, da ima podršku od strane zvaničnika (uglavnom nekih predstavnica i predstavnika Demokratske partije), i da iz svih tih

¹⁸⁷ Lončarević, „Liberalni feminizam u 20. veku,” 131.

¹⁸⁸ Eisenstain, *The Radical Future of Liberal Feminism*, 194.

razloga uz jasnu birokratsku strukturu, ne čudi njena žilavost, opstanak i politički uticaj.

Međutim, da li je zaista moguće da jedna *feministička* organizacija sa preko pet stotina hiljada članica opstaje samo zbog toga što je u bliskim odnosima sa važnim političkim akterima? Čini se da je u feminističkom smislu, snaga Nacionalne organizacije za žene ne u glavnim kancelarijama, niti u Njujorku ili Vašingtonu, već u čitavom nizu lokalnih organaka koji postoje u svakoj državi i koji imaju relativnu autonomiju i nezavisnost da kreiraju politiku i akcije prema problemima i potrebama žena u lokalnoj sredini. Lokalni ogranci su ti koji su povezani sa realnim ženskim životima, i Nacionalna organizacija za žene pažljivo gradi lokalne mreže ženske podrške i solidarnosti. Svaki ogranak ima svoje prioritete koji se ne formulišu u Vašingtonu ili Njujorku, i svaki ogranak vodi računa o problemima i potrebama realnih žena, a ne o visokoj politici glavne kancelarije.

Da li Nacionalna organizacija za žene ima radikalni potencijal u smislu da će zahtevati strukturalne promene u društvu, kako je to videla Ajzenštajn? To za sada ne deluje realistično. Ova organizacija poštuje iste principe koji su zacrtani u vreme prve predsednice, i to se možda najbolje vidi u njenoj безусловnoj podršci kandidaturi Hilari Klinton (Hillary Clinton) za predsednicu Sjedinjenih Država. S jedne strane, u simboličkom smislu jeste važno da visoku politiku ne vode samo beli muškarci, ali važno feminističko pitanje glasi: da li se ta politika menja samo činjenicom što su na mestu belih muškaraca žene koje pritom usvajaju i otelovljuju istu mušku, kompetativnu i duboko hijerhizujuću koncepciju politike i političkog? Da li je za feminizam u dvadeset i prvom veku dovoljno to što je neko žena, ili je pored toga važno i kakvu politiku neko zastupa i za šta se bori, kako to predlaže bel huks u svojoj definiciji feminističke politike? Da li postoji kandidat ili kandidatkinja koji se zalažu za 'okončanje seksizma, polne eksploatacije i potčinjenosti'? I da li feministkinje treba da prave kompromise, a da se ništa suštinski ne menja u zvaničnoj politici države? To su sve važna pitanja savremenog feminističkog pokreta na koja on da bi nastavio da bude politički pokret, pa i najmasovniji politički pokret u SAD mora da da odgovore.

* * *

U prethodnom poglavlju sam ukazala na pojavu Šeril Sendberg i svojevrsnog 'neoliberalnog' ili feminizma samopomoći. Kada se posmatra istorija liberalnog feminizma tokom drugog talasa, a naročito Nacionalne organizacije za žene, postavlja se pitanje, da li postoji neka sličnost u diskursu i u praksi?

Sendberg veruje da će 'slobodno' tržište osloboditi i žene samo ako žene pokažu volju i želju i upornost da grade svoje pozicije u tradicionalno muškim sferama. Kako probijaju stakleni plafon (*glass ceiling*), one će dobijati sve bolje pozicije, imaće sve moću moć i bogatstvo koje je istorijski bilo rezervisano samo za muškarce, i imaće sve više moći da utiču na donošenje odluka.

Sendberg u knjizi *Lean In* poručuje ženama da ne odustanu od svojih ambicija, da 'zgrabe' mogućnosti koje im se pružaju u pogledu uključivanja u korporativan svet, da budu prisutne na mestima gde se donose odluke, i da na tim mestima zahtevaju jednaka prava za sebe. Visokoplaćeni poslovi su tu za sve nas, samo treba da ih zgrabimo.¹⁸⁹

U javnosti se često čuje da je Sendberg nova Beti Fridan. Na prvi pogled, ima nekih sličnosti: žene moraju da se uključe, moraju da budu deo mejnstrima, moraju da imaju one koji će predstavljati svoje interese... Međutim, Fridan je uvek verovala u snagu pokreta, a i promenila je čitav niz svojih stavova upravo kroz političku borbu, saradnju sa drugim ženskim organizacijama, i kroz kritiku. Čak i da postoji sličnost, teško je moguće povlačiti paralele između nekoga ko učestvuje u izgradnji novog pokreta praveći i početničke greške i to sredinom 1960ih, i nekoga ko je druga osoba jedne od najvećih kompanija na svetu, ko nije deo pokreta, već objašnjava ženama šta je to što svaka treba da uradi da bi bila uspešna poput nje.

Pred kraj života, Fridan je na jednom skupu govorila da oseća da smo vrlo blizu trenutka kada će da se dogodi nešto novo: „pokret za socijalnu pravdu”.¹⁹⁰ Pokret za socijalnu pravdu nije u tome da se kaže ženama da su one same sebi

¹⁸⁹ Cf. Sandberg, *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead* (New York: Alfred A. Knopf, 2013).

¹⁹⁰ Michael Kazin, „Sheryl Sandberg Is No Betty Friedan,” *New Republic*, February 26, 2013, <https://newrepublic.com/article/112527/why-sheryl-sandberg-no-betty-friedan>

najveći neprijatelji pošto 'ne biraju' profesionalne mogućnosti kada im se pružaju. Pokret za socijalnu pravdu sigurno ne može da inicira neko ko *iz privilegovane pozicije* govori ženama kako su im svi putevi otvoreni samo ako žele da se odvažavaju da krenu njima. I pokret za socijalnu pravdu se ne ogleda u tome da se kaže ženama da će 'slobodno tržište' proizvesti fer ekonomiju koja će onima koji se trude da omogući uspeh.¹⁹¹

Pošto Nacionalna organizacija za žene još nije krenula svojom 'radikalnom' linijom, a novi feminizam samopomoći ne zaslužuje dalju analizu, da li postoji neka mogućnost za 'radikalni liberalni feminizam'? U naredna dva poglavlja, ispitujem filozofiju i aktivizam američke feministkinje Suzan Moler Okin, koja pokušava da napravi taj korak i koja svoju teoriju liberalnog feminizma gradi na uvidima radikalnog feminizma.

¹⁹¹ Cf. Astrid Henry, „From Mindset to a Movement: Feminism since 1990,” in *Feminism Unfinished: A Short, Surprising History of American Women's Movements*, by Dorothy Sue Cobble, Linda Gordon, and Astrid Henry (New York, London: Liveright Publishing Corporation, 2015), 197-200.

IV

LIBERALNI FEMINIZAM KAO POLITIČKA FILOZOFIJA

UVOD: ZAŠTO SUZAN MOLER OKIN?

Liberalni feminizam je krajem 1970ih, a naročito tokom 1980ih i 1990ih izgradio neophodnu teorijsku osnovu za svoje feminističke političke ideje, osnovu koja je, kako to smatra Zila Ajzenštajn,¹⁹² nedostajala liberalnom feminizmu na početku drugog talasa 1960ih i u prvoj polovini 1970ih. Pošto je liberalni feminizam poput ostalih feminizama prilično heterogeno područje, ovaj deo teksta biće posvećen kritičkoj analizi političke filozofije liberalnog feminizma koja je razvijena u delima Suzan Moler Okin.

Postoji više razloga zašto je delo Okin dobar izbor za kritičku analizu. Pre svega, celokupan njen opus je feministički,¹⁹³ što nam omogućava da pratimo i razvoj njenog liberalnog feminizma kao i pokušaje da se suoči sa različitim kritikama koje su joj upućivane od strane kako feminističkih teoretičarki tako i od mejnstrim političkih teoretičara.¹⁹⁴ Drugi razlog, koji je podjednako važan i oslanja

¹⁹² Cf. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, 176.

¹⁹³ Zapravo, samo jedan tekst u bogatom opusu Suzan Moler Okin nije iz oblasti feminističke političke teorije: Susan Moller Okin, „Liberty and Welfare: Some Issues in Human Rights Theory,” in *Human Rights*, edited by James Roland Pennock and John W. Chapman (New York: New York University Press, 1981), 230–256.

¹⁹⁴ Cf. Debra Satz and Rob Reich, „Toward a Humanist Justice: A Critical Introduction to the Work of Susan Moller Okin,” in *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, edited by Debra Satz and Rob Reich (New York: Oxford University Press, 2009), 3–12; Andreas Follesdal, „Okin, Susan Moller (1946–2004),” in *The Encyclopedia of Political Thought*, edited by Michael Gibbons (Wiley-Blackwell, 2014), 2598–2601.

se na prvi, odnosi se na njen kritički odnos prema liberalnoj političkoj teoriji iz feminističke perspektive koji je takođe prisutan u celokupnom opusu, tako da njena liberalno feministička teorija nikako ne predstavlja slepo prihvatanje liberalnih principa i teorija, već kritiku, redefinisane, novo formulisanje, širenje i važno menjanje liberalnog teorijskog okvira da bi bio prihvatljiv za feminističku političku teoriju.

Kada je Okin iznenada preminula 2004. godine, politička teoretičarka Džudit Skvajers (Judith Squires) je u kratkom tekstu za *Gardijan* (*The Guardian*) ocenila da nas je napustila filozofkinja koja je „definisala uslove političke teorije poslednjih trideset godina”, i koja je „stvorila polje proučavanja feminističke političke teorije, a [potom] nastavila da tokom naredne tri decenije uokviruje njene debate.”¹⁹⁵ Moguće da Skvajers donekle preteruje kada kaže da je Okin 'stvorila' područje feminističke političke filozofije i političke teorije, ali ona jeste u pravu u smislu da je Okin imala jednu od centralnih, gotovo pionirskih uloga u razvoju feminističke političke filozofije engleskog govornog područja kao polja istraživanja, kao i da je njen feministički fokus i pristup problemima političke filozofije od prvog do poslednjeg napisanog teksta toliko snažan da pripada malom broju feminističkih filozofkinja koje su uporno i beskompromisno uprkos snažnom otporu mejnstrim filozofije i političke teorije, gradile polje feminističke političke teorije od 1970ih do danas. Kada kažem „mali broj” feminističkih filozofkinja, onda pre svega imam u vidu činjenicu koja se stalno iznova potvrđuje, a koja glasi da su feminističke filozofkinje i političke teoretičarke, osim ako ne rade na odeljenjima za ženske studije i studije roda, često marginalizovane u matičnim disciplinama, etiketirane kao da se ne bave ozbiljnom filozofijom ili teorijom, i prinuđene da dele

¹⁹⁵ Judith Squires, „Susan Moller Okin,” *The Guardian*, March 26, 2004, pristupljeno 5.

marta 2016,

<http://www.theguardian.com/news/2004/mar/26/guardianobituaries.highereducation>.

svoja teorijska interesovanja na 'ozbiljna', odnosno ona koja pripadaju mejnstrim teorijama i problemima, i na feministička, kojima mogu da se bave uzgred.¹⁹⁶

Za Suzan Moler Okin, feministička filozofija i feministička politička teorija su od početka do kraja obeležile njen predavački i istraživački rad, tako da bi se moglo reći bez preterivanja da je njena upornost bila deo, i to vrlo važan deo, značajnog feminističkog napora da se promeni slika mejnstrim političke filozofije,

¹⁹⁶ Iako feministkinje u Americi imaju mogućnost bavljenja feminističkom teorijom na odeljenjima za ženske studije od 1970. godine kada je osnovan prvi program za ženske studije na Državnom univerzitetu u San Dijegu, feminizam, kao i feministička teorija su prilično dugo bili marginalizovani u filozofiji i političkoj teoriji. Čini mi se da je važno reći da su feminističke filozofkinje i političke teoretičarke često osuđene, ako rade na odeljenjima za filozofiju ili političku teoriju, na dvostruki život: na bavljenje *i* mejnstrim filozofijom i političkom teorijom *i* feminističkom filozofijom i teorijom. Ta činjenica ne bi predstavljala veliki problem da ne postoji uverenje da su feministička filozofija i teorija neozbiljne, da su feministički filozofski časopisi nedovoljno filozofski i akademski, i da je feminizam više hobi nego područje ozbiljnog kritičkog rada. Na primer, poznata američka filozofkinja i feministkinja Linda Alkof (Linda M. Alcoff) u jednom intervjuu iz 2012. godine upravo govori o dvostrukom životu feminističke filozofkinje, koji je za nju počeo već na doktorskim studijama, a zatim se može videti u celokupnom njenom opusu: „Iako sam bila privučena feminističkoj filozofiji, odlučila sam da ne rizikujem budućnost svoje dece disertacijom iz oblasti koja je toliko marginalna za filozofiju kao disciplinu” (John Protevi, „New APPS Interview: Linda Alcoff,” *New APPS: Arts, Politics, Philosophy, Science*, April 2, 2010, pristupljeno 1. marta 2016, <http://www.newappsblog.com/2012/04/new-apps-interview-linda-alcoff.html>). Alkof je odbranila doktorsku disertaciju na Odeljenju za filozofiju Univerziteta Braun 1987. godine, i nastavila da se bavi istovremeno i mejnstrim i feminističkom filozofijom, i mejnstrim i feminističkom epistemologijom. Kada imamo sve ovo u vidu, čini mi se da pojava Suzan Moler Okin, njeno insistiranje na feminističkoj teoriji i filozofiji od izbora teme za doktorsku disertaciju koju je odbranila na Univerzitetu Harvard 1975. godine, rad na različitim univerzitetima među kojima su Brandej, Harvard i Stenford, na kojima je predavala feminističku političku teoriju na odeljenjima za filozofiju i političku teoriju, objavljivanje tekstova iz oblasti feminističke političke filozofije i u mejnstrim i u feminističkim časopisima, su utoliko važnije i zahtevaju veliku pažnju i poštovanje.

da se pitanja postavljaju iz feminističke perspektive, da se ne pristaje na marginalni položaj feminističke političke filozofije već da se stalno naglašava njeno ključno mesto ukoliko političke teorije treba da govore *o svima nama*.

Početak sistematskog rada u okviru političke filozofije i to, prvo, njene istorije ili preciznije istraživanje kanona, kada je reč o feminističkoj teoriji engleskog govornog područja, možemo da lociramo u 1970te godine. U ovom periodu, u pravom smislu te reči, možemo da govorimo o nastanku feminističke filozofije kao *polja istraživanja*, iako to nikako ne znači da feminističkih filozofkinja nije bilo i ranije.

Prvi put od 1970ih, u Americi postoji dovoljan broj žena koje su prvo stekle fakultetsko obrazovanje, a zatim nastavile sa postdiplomskim školovanjem, tako da se među pripadnicama bejbibum generacije nalaze i pionirke feminističke filozofije i političke teorije.¹⁹⁷ U većini društvenih i humanističkih nauka, feministkinje su počele svoja razmatranja kritičkom analizom istorije tih disciplina: od pokušaja da mapira broj žena koje su se bavile nekom disciplinom tokom njene istorije, njihovog doprinosa i značaja koji je često zajedno sa njihovim imenima prepušten zaboravu, do analize stavova o ženama u različitim teorijama koje zastupaju najznačajniji predstavnici zvanične istorije, ispitivanja metodologije istraživanja, itd., feminističke teoretičarke od 1970ih polako grade feminističke poddiscipline velikih i priznatih oblasti istraživanja u društvenim i humanističkim naukama.

Kada je reč o filozofiji i političkoj teoriji, bavljenje istorijom, kanonskim tekstovima i stavovima o ženama kanonskih mislilaca nije bilo samo sebi cilj. Naime, novo, kritičko čitanje i analiza zapadnog kanona „bili su nužni početni koraci u građenju polja feminističke filozofije.”¹⁹⁸ Jedna od pionirki u ovom procesu izgradnje područja istraživanja feminističke filozofije bila je i Suzan Moler Okin.

¹⁹⁷ O počecima feminističke filozofije i političke teorije u Americi, cf. Linda Martin Alcoff and Eva Feder Kittay, „Introduction: Defining Feminist Philosophy,” in *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, edited by Linda Martin Alcoff and Eva Feder Kittay (Blackwell Publishing Ltd., 2007), 1–13.

¹⁹⁸ Katarina Loncarevic, „A Feminist Philosopher on the Fringe of History: Ksenija Atanasijevic and Ancient Greek Philosophy,” *The Monist* 98/1 (2015): 114.

Okin se već tokom doktorskih studija na univerzitetu Harvard odlučuje da će predmet njenih budućih interesovanja biti feministička politička filozofija, i iz tog razloga je predložila kao temu disertacije ispitivanje stavova kanonskih mislioca Platona, Aristotela, Rusoa i Mila o ženama i njihovoj ulozi u pravednom društvu. Zanimljivo je da ju je mentor, Majkl Volzer (Michael Walzer), upozoravao da „žene nisu tema”,¹⁹⁹ ali Okin nije odustala, nastavila je istraživanje i pisanje pod Volzerovim mentorstvom, i odbranila 1975. godine sigurno jednu od prvih doktorskih teza na engleskom jeziku koja iz feminističke perspektive analizira kanon zapadne političke filozofije.²⁰⁰ Četiri godine kasnije, 1979, Okin objavljuje svoju prvu knjigu koja se najvećim delom zasniva na tekstu disertacije pod naslovom *Žene u zapadnoj političkoj misli (Women in Western Political Thought)*,²⁰¹ u kojoj pored pomenutih kanonskih mislilaca, u završnom poglavlju, razmatra i pitanje kako tradicionalna gledišta o ženama prožimaju i misao filozofa u dvadesetom veku, ali i sudske odluke na različitim nivoima u Sjedinjenim Američkim Državama.

¹⁹⁹ Debra Satz, Introduction to the 2013 Edition of *Women in Western Political Thought*, by Susan Moller Okin (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013), x.

²⁰⁰ Zanimljivo je da je mentor Volzer ‘zaboravio’ na ovo upozorenje koje je uputio svojoj studentkinji, a koje je nesumnjivo bilo dobronamerno pošto je preuzeo na sebe mentorstvo, i u tekstu koji je objavio 2013. godine o svom odnosu prema feminizmu, on ne pominje ovu epizodu, ali govori da su na njega i njegovo promišljanje političke filozofije posebno važan uticaj imale teorije i kritike koje su mu uputile različite feminističke teoretičarke, a da je

„najvažnija od tih autorki bila pokojna Suzan Moler Okin, vodeća pripadnica generacije žena na univerzitetima koje su pisale političku teoriju u Sjedinjenim Američkim Državama, uključujući tu i Kerol Pejtmen, Džin Betke Elštajn (Jean Bethke Elshtain), Ejmi Gatman (Amy Gutmann), Nensi Rozenblum (Nancy Rosenblum) i Ajris Merion Jang” (Michael Walzer, „Feminism and Me, ” *Dissent* 60/1 (2013): 50, <https://www.dissentmagazine.org/article/feminism-and-me>).

²⁰¹ Cf. Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013).

Značaj ove knjige za dalji razvoj feminističke političke filozofije je višestruk. Iako se Okin poziva na neke od svojih prethodnica koje su počele sa feminističkom analizom kanona političke filozofije, kao što su Džulija Anas (Julia Annas), En Dikason (Anne Dickason), Kristin Pirs (Christine Pierce), Sara Pomeroy (Sarah B. Pomeroy), Elizabet Rapaport (Elizabeth Rapaport), Loren Klark (Lorenne M. G. Clark), Virdžinija Held (Virginia Held), Kerol Pejtmn, Tereza Brennan (Teresa Brennan), i Meri Lindon Šenli (Mary Lyndon Shanley), ona ipak tvrdi da „[n]iko još uvek nije ispitao na sistematičan način tretman žena u klasičnim delima političke filozofije.”²⁰²

Knjiga Okin uistinu je predstavljala značajan podsticaj za feminističko ispitivanje kanona političke filozofije, jer je odmah usledio čitav niz knjiga koje se na različite načine bave kanonom političke filozofije.²⁰³ Zila Ajzenštajn objavljuje 1981. godine studiju *Radikalna budućnost liberalnog feminizma*. Iste, 1981. godine, Džin Betke Elštajn objavljuje knjigu *Javni muškarac, privatna žena (Public Man, Private Woman)*,²⁰⁴ a 1984. godine Hana Pitkin (Hanna Fenichel Pitkin) svoju studiju *Fortuna je žena (Fortune Is a Woman)*,²⁰⁵ itd. Drugim rečima,

„ako je politička filozofija danas drugačija, veliku zaslugu za to imaju dela kao što je *Žene u zapadnoj političkoj misli*. Okin je bila deo generacije feminističkih pionirki koje su pomogle u preradi tradicionalnog intelektualnog pejzaža insistiranjem da je stanje žena,

²⁰² Okin, *Women in Western Political Thought*, 3.

²⁰³ Kako ukazuje Džagar, „[m]ali broj feminističkih teoretičarki pored Okin se angažovao u novom iščitavanju političkog kanona tokom 1970ih, ali jasnoća i ozbiljnost koje je postavio rad Okin uspostavile su standard koji je bilo teško ispuniti” (Alison Jaggar, „Okin and the Challenge of Essentialism,” in *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, edited by Debra Satz and Rob Reich (New York: Oxford University Press, 2009), 167.

²⁰⁴ Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981).

²⁰⁵ Hanna Pitkin, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli* (Berkeley: University of California Press, 1984).

zajedno sa porodicom koja toliko duboko oblikuje to stanje, centralno za pitanja pravde. Njeno delo je promenilo polje istraživanja.”²⁰⁶

Međutim, ova knjiga nije samo važna za razvoj feminističke kritike kanona zapadne političke filozofije, već i za razvoj feminističke političke teorije same Okin. Kao što ni Kerol Pejtmen skoro deset godina kasnije ne piše knjigu *Polni ugovor* samo da bi tumačila kanonske mislioce, ni Okin nema isključivo tu ambiciju. Nju zanima i sadašnjost, i ona se pita da li su neki od stavova o ženama koje možemo naći kod velikih mislilaca u istoriji filozofije „i dalje preovlađujući u tekstovima modernih mislilaca i u ideologijama modernih političkih činilaca i institucija”.²⁰⁷

Dakle, motiv Okin nije samo istorijski, iako ni taj motiv nije zanemarljiv, i u ovoj prvoj knjizi imamo začetke njene liberalno feminističke političke filozofije koju je nastavila da gradi u narednim decenijama. Mogli bismo čak da tvrdimo i izvesni kontinuitet u teorijsko-istraživačkom radu same Okin, pre svega na osnovu nekih ključnih teza koje je postavila u svojoj prvoj knjizi, i koje je nastavila da ispituje i kasnije, i koje čine okosnicu njene teorije liberalnog feminizma. I to, ne samo na osnovu toga što je u delu *Žene u zapadnoj političkoj misli* predmet kritička analiza položaja žena u kanonskim delima istorije zapadne političke filozofije i njihova uloga u pravednom društvu, dok je u njenim tekstovima tokom 1980ih koji su svoj vrhunac dobili u knjizi iz 1989. godine *Pravda, rod i porodica (Justice, Gender, and the Family)*²⁰⁸ ali i u kasnijim tekstovima tokom 1990ih i početkom 2000ih, tema uglavnom bila položaj žena, mesto roda i porodice u savremenim teorijama pravde. U nastavku ovog uvodnog odeljka, skiciraću neke od glavnih tema, da bih im se specifično posvetila u nastavku ovog poglavlja.

U naporu da promeni način mišljenja u političkoj filozofiji, Okin u svom delu prvo ispituje istoriju političke misli, a zatim savremenu političku filozofiju, da bi

²⁰⁶ Satz, Introduction to 2013 Edition of *Women in Western Political Thought*, xi.

²⁰⁷ Okin, *Women in Western Political Thought*, 4.

²⁰⁸ Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989). Za ovu knjigu Okin je dobila nagradu Američkog udruženja za političke nauke 1990. godine u kategoriji najbolje knjige objavljene tokom 1989. godine na temu žena i politike.

utvrdila da, prvo, bez obzira što su žene ili zanemarene ili se daju argumenti za njihovu potčinjenost i nejednak status, te teorije ne mogu jednostavno samo da uključe žene pošto im se ukaže na propuste, kao moralno i politički jednake, a da se te teorije ili bitno ne promene ili, što je verovatnije, uruše i unište. Strategija 'dodaj žene i promešaj' ('*add women and stir*') jednostavno nije moguća.²⁰⁹ Naime, Okin izražava uverenje do koga su došle i druge feminističke filozofkinje: „velika filozofska tradicija političke filozofije se sastoji, uopšteno rečeno, od spisa muškaraca, za muškarce i o muškarcima.”²¹⁰

Čitanje kanonskih tekstova pokazuje da se ono što se zove 'ljudska priroda' zapravo odnosi na 'mušku ljudsku prirodu' jer je 'ženska priroda' definisana u potpunosti različito od takozvane 'ljudske prirode'. Od antike pa sve do dvadesetog veka, postoji i nastavlja se tendencija „da se muškarci posmatraju kao potpune osobe sa potencijalima i pravima, dok se žene definišu na osnovu funkcija koje imaju u odnosu na muškarce.”²¹¹ Dok su muškarci individue, a „muška priroda razume kao da označava potencijal, ... ženska priroda se definiše preko funkcija koje se od njih očekuju da bi služile muškarcima.”²¹² Žene su vezane porodicom i umetnute u porodicu, i njihova društvena uloga se iscrpljuje u biološkim sposobnostima za rađanje i u funkciji majke i supruge. Ono što se takođe nastavlja od antike do dvadesetovekovne političke misli jeste stav da je interes svih članova porodice zaštićen i predstavljen muškom glavom porodice, a da pritom porodica ostaje neprobojna za političku analizu, za analizu odnosa moći kao da se ne sastoji od individua koje bi mogle da imaju međusobno različite interese i potrebe. Okin je smatrala da je 'funkcionalizam' u pogledu žena i njihove uloge u tradicionalnoj političkoj filozofiji nedovoljno razmotren od strane političkih mejnstrim teoretičara, dok su feministkinje ovaj njen predlog „uglavnom ignorisale,”²¹³ iako

²⁰⁹ Susan Moller Okin, „Gender, the Public and the Private,” in *Political Theory Today*, edited by David Held (Oxford: Blackwell, Polity Press, 1991), 72.

²¹⁰ Okin, *Women in Western Political Thought*, 5.

²¹¹ *ibid.*, 304.

²¹² *ibid.*, 316.

²¹³ *ibid.*, 315.

su neke feminističke teoretičarke nastavile sa sličnim razmatranjima, pa čak još više naglasile ono što Okin naziva 'funkcionalnom ženskom prirodom'.²¹⁴

Ovo znači da, ako bi žene trebalo da postanu jednake sa muškarcima, 'funkcionalizam' zapadne političke misli mora ne samo da se ospori već i da se ukine. Međutim, ako celokupna politička misao zavisi od *razlike* koju pravi između individua, odnosno potpunih osoba sa potencijalima i pravima, i ženske prirode koja se definiše funkcionalno u odnosu na muškarce, ne vidi se kako da se na konzistentan način uključe žene u tradicionalne političke teorije, a da se „ne dovedu u pitanje drevne pretpostavke o porodici, njenim tradicionalnim ulogama, i njenom odnosu prema širem svetu političkog društva.”²¹⁵

Na taj način dolazimo do druge teze koju Okin postavlja u svojoj prvoj knjizi, a koja je detaljnije razvijena tek u kasnijim tekstovima. Naime, „ključno mesto (*linchpin*)²¹⁶ ženske nejednakosti je porodica, i bez promene porodice žene neće nikada biti potpuno moralno i politički jednake sa muškarcima.”²¹⁷ To zapravo

²¹⁴ Na primer, Okin navodi razmatranje Elen Kenedi (Ellen Kennedy) i Suzan Mendus (Susan Mendus) koje u uvodnom tekstu za zbornik radova na temu žena u političkoj misli kažu:

„Ženska (navodno) priroda [kao emocionalna, pasivna i ponizna] se koristi da se opravda njen društveni status, a onda se njen aktualni društveni status koristi za diskvalifikaciju nekog drugog statusa” (Ellen Kennedy and Susan Mendus, „Introduction,” in *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche* (Brighton: Wheatsheaf, 1987), 11).

²¹⁵ Okin, *Women in Western Political Thought*, 286.

²¹⁶ Okin uvodi izraz „family as the linchpin of gender injustice” ili „family – currently the linchpin of the gender structure” u svojoj knjizi iz 1989. godine *Pravda, rod i porodica*. „Linchpin” je tehnički termin, ne baš uobičajen u političkoj filozofiji, i svi komentatori i komentatorke, kritičari i kritičarke političke filozofije Okin, pišu ga pod navodnicima. Bukvalni prevod termina „linchpin” na srpskom glasi: klin ili čivija. U prenesenom smislu, „linchpin” možemo prevesti kao *ključ, ključno mesto, ključni element*, pa čak i *kamen temeljac*. U nastavku teksta, korišću neke od ovih prevoda u prenesenom smislu, ali ću ukazivati kada je moguće na termin u originalu.

²¹⁷ Satz, Introduction to 2013 Edition of *Women in Western Political Thought*, xi.

znači da porodica ne može da se posmatra kao pretpostavljeni, ali nikada ne analizirani element političkih teorija. To takođe znači da porodica nije i ne može da bude van granica političke analize niti izvan područja pravde. I rezultat te analize i uključivanja porodice u područje pravde mora voditi, kako to Okin pokazuje u tekstovima koji su nastali posle knjige *Žene u zapadnoj političkoj misli*, radikalnoj promeni porodice, novom određenju šta je porodica, ko čini porodicu, fleksibilnom određenju porodica (u množini) koje neće unapred propisati ni kako će ljudi da urede svoje živote niti propisivati unapred određene uloge. To znači da porodica mora da uključi jednakost između odraslih članova, ali i ne samo to, već

„brojni alternativni životni aranžmani moraju biti prepoznati kao da konstituišu uzajamno podržavajuće grupe. One bi se sastojale iz raznih brojeva ljudi oba ili istog pola, sa i bez dece. Političke teorije i zakoni moraju biti tako konstruisani da prepoznaju i priznaju odnose zavisnosti i životnih aranžmana koje ljudi biraju za sebe, što će naravno uključiti i porodice. Međutim, one takođe moraju biti tako konstruisane da ne pretpostavljaju ništa o raznim pozicijama individua, dužnostima, polnim ulogama, ili funkcijama unutar tih grupa. Samo ako dođe do ovih promena, oblici diskriminacije koji pogađaju i sve žene, ali i one muškarce koji biraju da žive u grupama koje su manje ortodoksne od porodice, imaju šansu da budu smanjeni.”²¹⁸

Za razliku od Okin, (iako ona nije usamljena), koja ne misli da porodicu treba u potpunosti uništiti upravo zato što je ključno mesto nejednakosti žena, već da ju je moguće promeniti, proširiti i delimično reformisati tako da više ne podseća na takozvanu ‘prirodnu’ porodicu koja se pretpostavlja, a nikada uistinu ne razmatra u delima kako mislilaca prošlosti tako i u velikoj meri u tekstovima mislilaca dvedesetog veka, veliki broj feministkinja tokom drugog talasa, naročito tokom 1970ih ali i kasnije, je smatrao da porodici nema spasa. Jedino rešenje za

²¹⁸ Okin, *Women in Western Political Thought*, 284.

punu jednakost žena, koja se očividno ne može uspostaviti samo zakonima, odnosno *de jure*, sve dok postoje brak i porodica kao institucije koje su u prošlosti, ali i sadašnjosti potčinjavale žene, jeste da se brak i porodica potpuno unište.

U knjizi *Žene u zapadnoj političkoj misli*, Okin je svesna brojnih i utemeljenih razloga na osnovu kojih veliki broj feministkinja smatra da će žene uistinu postati jednake sa muškaracima, samo ako se ukinu institucije koje su ih definisale, ne kao individue, već upravo kako i sama kaže 'funkcionalno', i svele ih na 'prirodne' a ne 'političke' uloge majki i supruga. Feministkinje drugog talasa su se od sredine 1960ih upravo ponovo i organizovale svesne da politička emancipacija nije dovela do društvene i ekonomske emancipacije, i do *de facto* jednakosti žena. Kako Okin kaže:

„[i] danas su žene, iako građanke sa pravom glasa, oštećene činjenicom da ni njihova socijalizacija ni njihova obuka, ni očekivanja koja su pred njih postavljena, niti mogućnosti ili nagrade koje im se dodeljuju u njihovim odraslim životima, nisu takve da im omogućavaju da postignu ekonomsku, društvenu ili političku jednakost sa muškarcima. Tradicionalno, navodno neophodna, nuklearna porodica se koristi kao povezujuća nit preko koje se osnovne biološke razlike između polova proširuju na celokupan skup pripisanih karakteristika o tome da se definicija žena posredstvom njihove uloge supruga-majka koja se i dalje koristi ... u sudovima, i od društva u celini, koristi i da se opravdaju brojne diskriminacije protiv njih, naročito u sferi obrazovanja i zaposlenja”.²¹⁹

Iako se Okin detaljnije bavi komplikovanim odnosom između ženske nejednakosti u porodici i braku i ženske nejednakosti na tržištu rada i radnom mestu u svojim kasnijim delima, i u ovom ranom tekstu, ona je svesna veze i uzajamnog pojačavanja ova dva sistema potčinjavanja. Naravno, nju ne čudi što su upravo iz svih ovih razloga radikalne feministkinje tokom 1970ih zahtevale

²¹⁹ *ibid.*, 293.

ukidanje i uništenje braka i porodice, pošto je njihov sadašnji oblik otelotvorenje nejednakosti i diskriminacije. Međutim, iako Okin razume i poštuje zahteve radikalnih feministkinja, od kojih je možda najekstremniji zahtev Šulamit Fajerston (Shulamith Firestone) da se ne samo ukine porodica već i da se žene oslobode trudnoće i rađanja u budućnosti uz pomoć novih reproduktivnih tehnologija, ona smatra da se takvim posmatranjem uloge žene u porodici i reprodukciji, neke feministkinje, poput Fajerston, opasno približavaju konzervativcima i nefeministima.

Fajerston jeste u pravu kada kaže da je tradicionalna porodica ta koja pojačava biološki zasnovanu polnu klasu, i da je upravo takva porodica „izvor psihološke, ekonomske i političke potčinjenosti.”²²⁰ To, međutim, za Okin i dalje ne znači da bi „svaka struktura porodice bila nekompatibilna sa jednakošću polova.”²²¹ Drugi važan element u neslaganju Okin sa Fajerston se upravo sastoji u činjenici da Fajerston poput konzervativaca i nefeminista posmatra celokupnu polnu ulogu žena u odgoju dece i u kući kao *nužnu* posledicu ženske reproduktivne biologije,²²² koju zatim konzervativci i nefeministi koriste da bi opravdali nejednakost žena, a Fajerston da bi zahtevala ukidanje ‘prirodne’ i njenu zamenu ‘veštačkom’ reprodukcijom.

Okin želi da ukaže da

„bez povezujuće niti o podeli uloga u porodici, ne postoji razlog zašto bi žensko *rađanje* dece trebalo da povlači *podizanje* dece samo od strane žena. ... Nije činjenica da su žene primarne reproduktivne akterke u društvu po sebi dovela do njihove potčinjenosti, već da se reprodukcija događa unutar patrijarhalne strukture moći, i da se

²²⁰ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Willam Morrow and Company, 1970), 221.

²²¹ Okin, *Women in Western Political Thought*, 295.

²²² Cf. *ibid.*

posmatra kao da diktira celokupne ženske živote, i kao definišuća za samu njihovu prirodu.”²²³

Drugim rečima, nije odgoj dece neodvojiv od rađanja dece, i ne sledi nužno iz drugog ono prvo. Dobar deo svog feminističkog rada na analizi porodice i vizije kakva bi ona mogla da bude, odnosno kakva je to uistinu pravedna porodica, Okin je upravo posvetila jednakoj podeli rada između muškaraca i žena i kada je reč o kućnom radu i kada je reč o odgoju dece, brizi o deci i svim ostalim članovima i članicama porodice kojima je potrebna nega.

Ovim razmatranjima o porodici, koja su najvećim delom zaokupila pažnju Okin u njenom daljem radu, a naročito u periodu pre, tokom i posle objavljivanja knjige *Pravda, rod i porodica*, dolazimo do treće teze odnosno teme koju Okin prvi put postavlja u studiji *Žene u zapadnoj političkoj misli*, i koja poput prethodne dve nastavlja da ima centralno mesto u njenoj liberalno feminističkoj teoriji. Porodica ne samo što je ključno mesto ženske nejednakosti bez čije promene žene nikada neće biti u potpunosti moralno i politički jednake sa muškarcima, već iz te teze sledi da je politička misao kako prošlosti tako i u dvadesetom veku u zabludi što posmatra porodicu kao deo privatnog, ličnog, područja intimnog života koje je potpuno odvojeno od političkog područja. Drugim rečima, na porodicu i unutar porodice moraju da se primene principi pravde.²²⁴ Ove tri teze: prva, nemogućnost prostog 'dodavanja' žena kao moralno i političkih jednakih u velike političke teorije prošlosti a da se te teorije ne uruše; druga, da je porodica ključno mesto ženske nejednakosti, i bez te promene, žene nikada neće biti moralno i politički jednake sa muškarcima; i treća, porodica nije izvan niti odvojena od političkog područja, obeležile su teorijski rad Suzan Moler Okin.

Istraživačkim radom, koji počinje u knjizi *Žene u zapadnoj političkoj misli*, a zatim se nastavlja i detaljnije razvija u delu *Pravda, rod i porodica* i čitavom nizu

²²³ *ibid.*, 295–296.

²²⁴ Ove tri teze ili centralne teme liberalnog feminizma Suzan Moler Okin, naravno, nisu izolovane, i ne mogu da se posmatraju odvojeno jedna od druge, pa će i u nastavku ovog poglavlja biti analizirane tako da upućuju jedna na drugu.

tekstova, Okin želi da ukaže da čak i kada filozofi i kreatori javnih politika navodno tvrde da su posvećeni jednakosti žena,

„oni, u isto vreme, nastavljaju da pretpostavljaju privatnu sferu porodice i javnu sferu zapošljavanja i politike kao normativno i praktično nezavisne jednu od druge. ... [O]ni nisu u stanju da vide kako je rodna podela rada u porodici u interakciji sa i pomaže strukturisanje odnosa u javnim sferama. Ova rodna podela rada ... je temelj upornih nejednakosti između muškaraca i žena. Samo kada muškarcu uistinu dele neplaćeni kućni rad biće moguća i javna i privatna jednakost između muškaraca i žena. Da bi se postigao ovaj cilj, zahteva se mnogo više od dobrih namera muškaraca i žena, pošto brojni spoljašnji interesi i strukturalni procesi zajednički pojačavaju ovu rodnu podelu rada u porodici.”²²⁵

Kako Ajris Jang primećuje, ovde se ne radi o posebno novom pa ni originalnom uvidu, jer se i sama Okin neprekidno poziva na rad i istraživanja feminističke teorije i feminističkog pokreta, ali ono što jeste novo je način na koji su predstavljeni ti uvidi, teorijski koherentno uokvireni i izraženi „sa više analitičke jasnosti nego što je bilo ko pre nje uradio ili, rekla bih, i posle.”²²⁶

Iz ovog uvodnog dela, čini se da je jasno da je Okin u celokupnom svom radu pre svega bila posvećena feminističkoj teoriji i feminističkom pokretu i politici.²²⁷

²²⁵ Iris Merion Young, „Gendered Cycle of Vulnerability in the Less Developed World,” in *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, edited by Debra Satz and Rob Reich (New York: Oxford University Press, 2009), 224.

²²⁶ *ibid.*

²²⁷ Njenu životnu posvećenost feminističkom pokretu su sa velikom pažnjom i poštovanjem obeležile kolege i kolegice, kao i izdavač Oxford University Press, kada su odlučili da celokupan prihod od zbornika radova koji je objavljen 2009. godine u čast Suzan Okin usmere ka Globalnom fondu za žene (Global Fund for Women), donatorskoj feminističkoj organizaciji iz Sjedinjenih Država koja pomaže *grassroots* ženske i feminističke organizacije širom sveta, sa kojom je Okin sarađivala i kao aktivistkinja i kao

Njeni uvidi uvek polaze iz okvira feminističke političke teorije i iz iskustva pokreta, tako da je njen odnos prema liberalizmu dosta specifičan. Već je jasno, a biće u nastavku ovog poglavlja detaljno analizirano, da ona ne prihvata jednu od ključnih liberalnih distinkcija, odnosno dihotomiju između javnog i privatnog kao područja koja delaju u skladu sa različitim principima, a takođe je jasno da uvidi liberalnih teoretičara prošlosti, koji uključuju ideje o porodici kao o 'prirodnoj' i 'nepolitičkoj' sigurno ne mogu biti prihvaćeni u teoriji liberalnog feminizma Suzan Moler Okin. Uvodna razmatranja takođe pokazuju da je Okin daleko više saglasna sa feminističkim kritičarkama liberalizma, kao što je, na primer, Kerol Pejtmn,²²⁸ nego sa teoretičarima liberalizma. Pa ipak, uprkos tome, ona gradi svoju filozofiju liberalnog feminizma na ideji da se principi, ideje i vrednosti liberalizma mogu iskoristiti za feminističku teoriju pravde.

Pre analize nekih ključnih pojmova i načina na koje Okin i kritikuje i redefiniše liberalizam u cilju da ga učini prihvatljivijim za feminističku političku teoriju, ukratko ću se osvrnuti na prigovor koji se često upućuje liberalnim feministkinjama od 1960ih do danas. Naime, često se među feministkinjama smatra da je liberalni feminizam isuviše okrenut reformama, pokušajima da uključi žene u postojeći sistem i njegove institucije, i da tako samo održava *status quo*, bez ikakve ideje o radikalnim promenama nepravednog i hijerarhijskog sistema koji je i doveo do nejednakosti i marginalizacije žena, i ne samo žena. Drugim rečima, liberalnim feministkinjama se često prigovara, ako ne eksplicitno prihvatanje, onda bar neizjašnjavanje povodom odnosa prema kapitalizmu i kritici kapitalizma.

Okin je sigurno jedna od najviše kritikovanih liberalnih feminističkih filozofkinja s kraja dvadesetog i početka dvadeset i prvog veka. Alison Džagar, na primer, kaže da je Okin „verovatno bila više kritikovana od strane feministkinja

donatorka. Globalni fond za žene je kako i sami priređivači i izdavač prepoznaju, međunarodna organizacija koja se bori za „svet jednakosti i društvene pravde” (Debra Satz and Rob Reich, eds., *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin* (New York: Oxford University Press, 2009), v).

²²⁸ Cf. poglavlje II, odeljak „Polni ugovor’ i podela na javnu i privatnu sferu” ovoga rada.

nego od bilo koga drugog.”²²⁹ Najveći broj kritika je upravo bio usmeren protiv njenog neodustajanja od liberalizma, iako se to neodustajanje, čini se, nedovoljno analizira u smislu kakav je to liberalizam koji Okin prihvata i da li se tu u strogom smislu reči zaista i radi o liberalizmu ili o feminističkoj političkoj teoriji koja koristi ali i redefiniše neke liberalne principe, ideje i vrednosti. Bila je kritikovana i zbog svojih ‘reformističkih’ ideja o porodici, iako se opet često ne vodi dovoljno računa o tome za kakvu se ‘reformu’ zalaže Okin, i da li na kraju te ‘reformne’ porodica ostaje bar okvirno ista ili se nešto značajno menja u pojmu porodice. Okin je zbog svojih ideja o porodici bila optužena i za heteroseksizam, i čini se da je to jedna od retkih kritika koje su je zaista i pogodile i na koju je ozbiljno i odgovorila. Ali, zanimljivo je da kritičari i kritičarke, kao i interpretatori i interpretatorke, retko kada detaljno i pažljivo čitaju šta Okin, iako svega na par mesta, govori o kapitalizmu.

Još u knjizi *Žene u zapadnoj političkoj misli* iz 1979. godine, Okin piše, prvo, o vezi između nejednakosti žena i kapitalističke ekonomije. Podela na priznati i plaćeni rad, koji rade i muškarci i žene, i na onaj „uistinu proizvodni rad, ali nepriznat kao takav, koji i dalje obavljaju žene unutar doma, a koji je neplaćen – rad uključen u reprodukciju, odgoj, brigu, zdravlje i život radne snage”²³⁰ je ključan za održavanje sistema kapitalističke proizvodnje.

Drugo, broj žena koje ulaze u ono što se tradicionalno smatralo ‘muškim’ poslovima se povećava od kraja Drugog svetskog rata, ali i ti poslovi, ukazuje Okin, postaju sve više fragmentarni, ne zahtevaju značajnu obuku, već su visoko mehanički, što i dovodi ne samo do feminizacije radne snage u proizvodnji već i do široko dostupne jeftine ženske radne snage, što predstavlja „očiglednu prednost ...

²²⁹ Jaggar, „Okin and the Challenge of Essentialism,” 169.

Nisam sigurna da je Džagar u pravu jer je Okin zbog prirode svojih tekstova koje je objavljivala i u mejnstrim i u feminističkim časopisima i knjigama, neumornim bavljenjem i mejnstrim političkom teorijom (iz feminističke perspektive) i feminističkom političkom filozofijom, bila podjednako kritikovana i od feministkinja i od nefeminista. S druge strane, feministkinje često ne štede jedne druge, detaljno analiziraju i kritikuju jedne druge, pa je tretman Okin od strane feministkinja u skladu sa već ustaljenom feminističkom praksom, koja samo polje feminističke filozofije čini izuzetno dinamičnim.

²³⁰ Okin, *Women in Western Political Thought*, 292.

za kapitalistu” i korišćenje čitavog niza mehanizma nasilja i diskriminacije prema ženama radnicama koji nisu tako lako dostupni u odnosu prema muškim radnicima.^{231 232}

Treće, Okin u merama koje predlaže u cilju postizanja istinske jednakosti između muškaraca i žena, a koje ću razmotriti kasnije u ovom poglavlju, insistira na jednakoj podeli kućnog rada između muškaraca i žena, ali i na čitavom nizu mera koje treba da obezbedi država u pogledu Tako, na primer, predlaže osnivanje subvencionisanih i visokokvalitetnih obdaništa u kojima rade dobro plaćeni zaposleni oba pola u podjednakom broju, fleksibilno radno vreme *i za žene i za muškarce* u periodu dok deca ne krenu u školu, centre za brigu o maloj deci i obdaništa na radnom mestu kada je reč o velikim poslodavcima, kao i omogućavanje nesmetanog napretka na poslu za roditelje, odnosno neuskraćivanje napretka na poslu zato što provode vreme i sa svojom decom i sa porodicima, itd. Drugim rečima, poslodavci bi morali da se ponašaju u skladu sa zakonima koje predlaže Okin ne tako što pretpostavljaju da radnik (!) ima nekoga kod kuće ko

²³¹ *ibid.*

²³² Okin ovim uvidima o ženama kao jeftinoj, diskriminisanoj i slabo plaćenju radnoj snazi kao da predviđa situaciju u kojoj se danas, na primer, nalaze žene duž američke i meksičke granice, gde u pograničnoj zoni postoje fabrike, poznate kao *maquilas* ili *maquiladoras* u kojima se sklapaju televizori, računari i ostala tehnička oprema, a u kojima gotovo isključivo rade žene mehaničke poslove kao jeftina radna snaga, sa dugačkim smenama, bez radničkih prava, izložene seksualnom uznemiravanju, nasilju i mobingu, uz stalnu pretnju gubitka posla jer su sve zaposlene radnice zamenjive. Takva situacija otežava i radničko organizovanje žena, a imajući u vidu neophodnost zarade za goli opstanak, poslodavci se koriste svim tim elementima u sprečavanju organizovanja žena. O uslovima u kojima rade žene kao jeftina radna snaga i eventualnom potencijalu za organizovanje i međunarodnu feminističku saradnju, cf. Jennifer Bickham Mendez, „Creating Alternatives from a Gender Perspective: Transnational Organizing for Maquila Workers’ Rights in Central America, ” in *Women’s Activism and Globalization: Linking Local Struggles and Transnational Politics*, edited by Nancy A. Naples and Manisha Desai (New York and London: Routledge, 2002), 121–141. U nastavku ovog poglavlja, ukazaću kako ovo nije više samo opasnost koja pogađa žene duž granice u takozvanoj zoni Slobodne trgovine, već sve više ugrožava i zaposlene žene u samoj Americi.

omogućava da 'on' normalno radi i ko omogućava celokupnu infrastrukturnu podršku, već da *svi* i *svaki* radnik i radnica jesu te osobe koje rade i kućni rad, i brinu se o deci, bolesnim roditeljima, ali i imaju slobodno vreme.

„Da li takve promene mogu biti ostvarene unutar strukture kapitalizma jeste pitanje koje se mora razmotriti. ... Dovoljno je reći da ako su date očigledne prednosti koje kapitalizam izvodi iz sadašnje diferencijacije polnih uloga – naročito jeftinog i besplatnog rada koji obavljaju žene – može se očekivati snažan otpor prema promenama koje sam ... skicirala od strane onih kojih imaju ekonomsku moć i interes da održe *status quo*.”²³³

Naglašavanjem kritičkog stava prema kapitalizmu koji razvija Okin od svojih najranijih tekstova, a koji se nastavlja i u kasnijim delima, kao na primer, kada kaže da istinski ciljevi liberalizma „imaju veću verovatnoću da budu postignuti u društvu koje je značajno više egalitarno od oligarhijskog demokratskog hibrida kakve su Sjedinjene Američke Države danas,”²³⁴ ne želim da predstavim Okin kao levičarku, ali želim da ukažem da olako etiketiranje bilo čije filozofije ili politike samo na osnovu opšte odrednice 'liberalnog feminizma', bez detaljnije analize stavova koje neko zastupa i njihovih eventualnih konsekvenci, ne vodi ni adekvatnoj ni opravdanoj kritici. U završnom odeljku ovog poglavlja, posvetiću pažnju i pitanju kakve konsekvence ima liberalni feminizam Suzan Moler Okin i kakva je to vizija sveta kojoj ona svojom političkom filozofijom ali i predlozima javnih politika i zakona teži.

U nastavku ovog poglavlja, prvo ću analizirati način na koji se Okin suočava sa liberalnom distinkcijom javnog i privatnog, a zatim, njen odnos prema

²³³ Okin, *Women in Western Political Thought*, 303.

²³⁴ Susan Moller Okin, „Humanist Liberalism,” in *Liberalism and the Moral Life*, edited by Nancy L. Rosenblum (Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1989), 40.

savremenom liberalizmu, kao i o mogućem feminističkom potencijalu u teoriji pravde kao nepristrasnosti koju razvija Džon Rols.

'LIČNO JE POLITIČKO': KRITIKA DIHOTOMIJE JAVNO/PORODIČNO

U drugom poglavlju, u okviru odeljka „Polni ugovor' i podela na javnu i privatnu sferu" razmatrala sam feminističku kritiku distinkcije javno/privatno kao jedne od konstitutivnih distinkcija, odnosno jednog od ključnih dualizama liberalizma.²³⁵ Najveći broj liberalnih feministkinja, među kojima je i Okin prihvataju i razvijaju slične kritike. Jedan od razloga zašto se ponovo vraćam distinkciji između privatnog i javnog, krije se u stavu feminističkih kritičarki liberalizma i liberalnog feminizma, po kojem liberalne feministkinje prihvatanjem liberalnih principa *nužno* prihvataju i konstitutivni dualizam liberalizma između privatnog i javnog. Taj stav se formuliše na različite načine u različitim periodima,²³⁶ pa na primer, Džagar u knjizi *Feministička politika i ljudska priroda* izražava uverenje da radikalne i socijalističke feministkinje, za razliku od liberalnih, traže potpuno ukidanje distinkcije između privatnog i javnog:

„[R]adikalni feminizam ne priznaje legitimitet distinkcije između privatne sfere ličnih odnosa i javne sfere nepersonalne politike. ... [Dok] liberalne feministkinje ... zahtevaju užu distinkciju privatne sfere, socijalističke feministkinje zahtevaju ukidanje distinkcije privatno/javno u potpunosti.”²³⁷

Postavlja se pitanje da li je odnos prema distinkciji privatno/javno ovako jednostavan, i da li se može „povući ova korelacija tako jasno”?²³⁸

²³⁵ Cf. Brown, *States of Injury*, 152.

²³⁶ Cf. Tapper, „Can a Feminist Be a Liberal?,” 37.

²³⁷ Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, 254, 145.

²³⁸ Okin, „Gender, the Public and the Private,” 76.

U ovom odeljku, pokazaću da Okin ne samo što prihvata uvide radikalnih feministkinja o odnosu između privatne i javne sfere, već da se celokupna njena feministička politička teorija zasniva na *kritici dihotomije* između privatnog i javnog, koja je počela sa uvidima radikalnih feministkinja tokom 1960ih i 1970ih, pa se, između ostalog, može videti da ona svoju liberalno feminističku političku teoriju u odnosu na ovo pitanje gradi ne na kontrastu prema radikalnom feminizmu već bitno zavisi od radikalno feminističke politike.²³⁹

Međutim, iako je „'Lično je političko' ... centralna poruka feminističke kritike dihotomije javno/privatno, [i iako je to] ključna ideja najvećeg dela savremenog feminizma,”²⁴⁰ već tokom 1970ih, a naročito danas parola 'Lično je političko' nema jedno, uniformno značenje, i često je bila, a i danas je, predmet kritika zbog kojih je važno objasniti kako njenu genealogiju tako i značenje koje ona ima u političkoj filozofiji Suzan Moler Okin.

Najranije tvrdnje da je lično političko dolaze od radikalnih feministkinja u Americi tokom 1960ih i 1970ih, koje su preformulisale kritiku usmerenu sa leve, a protiv liberalizma, i to kroz slogan 'Ekonomsko je političko'. Dok su levičari osporavali liberalnu definiciju politike koja povlači oštru granicu između države i društva, feministkinje su osporavale liberalnu dihotomiju između javnog i privatnog koja pravi oštru granicu između ličnog i porodičnog s jedne strane, i ostatka 'političkog' života sa druge strane.²⁴¹

Nova levica, iz koje potiču i feministkinje drugog talasa, bilo kao radikalne, liberalne ili socijalističke,²⁴² je mesto nastanka ideje o političkoj dimenziji ličnog života. Nova levica je zahtevala, nasuprot poretku u kome su privatna i javna sfera shvaćene kao različite i potpuno odvojene, poredak u kome su i reintegrirani lično i

²³⁹ U prethodnom, trećem poglavlju, sam između ostalog ukazala kako se u određenim situacijama, a naročito tokom 1970ih politika Beti Fridan i Nacionalne organizacije za žene takođe približavala uvidima i zahtevima radikalnih feministkinja, tako da ideja Džagar o kontrastnim okvirima liberalnog, socijalističkog i radikalnog feminizma ne važi čak ni za politike ranog drugog talasa.

²⁴⁰ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 125.

²⁴¹ Cf. Okin, „Humanist Liberalism,” 41; Okin, „Gender, the Public and the Private,” 74-75.

²⁴² Cf. Okin, „Gender, the Public and the Private,” 73.

političko. Pripadnici i pripadnice Nove levice su „rekonceptualizovali navodno lične probleme, pre svega alijenaciju i nemoć, koje su tako akutno osećali, kao političke probleme.”²⁴³

Međutim, već se u Novoj levici javlja ideja ne samo da je 'lično političko' već i da je 'političko lično'.²⁴⁴ Naime,

„[n]ije bilo dovoljno da se potpisuju peticije ili da se učestvuje u marševima; poenta je bila da se promeni naš život, da se mi transformišemo radikalnom akcijom. Izazov je bio da se otkrije autentično sopstvo, i da se ne traži smisao preko materijalnog i ropskog pokoravanja društvenim konvencijama. U izvesnom smislu, individua je postala mesto političke aktivnosti tokom 1960ih.”²⁴⁵

Ova maksima 'Lično je političko', a 'Političko je lično', već je tokom druge polovine 1960ih počela da se razvija u ideju da je pre svega ili *primarni* politički cilj samo nečija samotransformacija. Iako se ne radi o nelegitimnom cilju, on vrlo lako može da odvede ka usredsređenju *pre svega* na sopstvo i sebe, a ne na druge i kolektivnu političku akciju, pa je jedan novolevičar, Ričard Flaks (Richard Flacks), upozoravao da bi ovakva politika mogla da vodi „traganju za lično zadovoljavajućim načinima života dok se napušta mogućnost pomaganja drugima da promene svoje živote.”²⁴⁶

Takva vrsta politike se možda najbolje vidi na primeru Jipija (*Yippies*).²⁴⁷ Džeri Rubin (Jerry Rubin), jedan od osnivača Jipija, smatrao je da je „politika to

²⁴³ Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1989), 16-17.

²⁴⁴ Cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 127.

²⁴⁵ Echols, *Daring to Be Bad*, 17.

²⁴⁶ Richard Flacks, citiran prema Echols, *Daring to Be Bad*, 17.

²⁴⁷ *Yippie* ili *Yippies* je izraz koji se odnosi na Međunarodnu partiju mladih (*Youth International Party*), koja je osnovana krajem decembra 1967. godine u Njujorku. Reč Jipi (Yippie) je nastala od reči 'hipi' sa idejom da ova nova kovanica ujedini ideje hipi pokreta i političkog aktivizma. Sama organizacija Jipija je bila deo kontrakulturnih i revolucionarnih

kako živiš svoj život, a ne za koga glasaš,"²⁴⁸ što može, iako ne mora nužno, da vodi shvatanju politike kao podređene stilu života ili načinu života: „ideja da je lično političko je često tumačena na način da su pitanja životnog stila učinjena apsolutno centralnim.”²⁴⁹

Jedno od ključnih pitanja, onda, glasi: da li je ovo značenje ideje 'lično je političko' imalo odjeka u feminističkom pokretu, i ako jeste da li je vodila otupljavanju političke oštrice i onemogućavanju kolektivne političke akcije?

Kada je reč o radikalnom feminizmu od kraja 1960ih do sredine 1970ih u Americi, on je bio zasnovan na ideji da su žene *polna klasa* (*sex-class*) i da odnosi između muškaraca i žena moraju biti i jesu politički odnosi, odnosi moći. Za radikalne feministkinje nije bilo dovoljno da se samo traži formalna jednakost između muškaraca i žena, i da se žene samo uključe u postojeći nepravedni i hijerarhijski sistem. Smatrale su da postoji veza između nejednakosti žena u javnoj sferi politike i tržišta rada i njihove potčinjenosti u porodici, tako da su upravo one u vreme drugog talasa razvile i prve feminističke kritike braka, porodice, prisilne heteroseksualnosti, itd. Neki od zahteva radikalnih feministkinja, koje su prihvatile i liberalne feministkinje su:

„[obezbeđivanja prava na] bezbednu, efikasnu, pristupačnu kontracepciju; ukidanje svih zakona koji zabranjuju abortus;

struja, koje su imale za cilj da naprave novo društvo, sa alternativnim institucijama koje se neće zasnivati na profitu već na međusobnoj saradnji, i koje bi na taj način, pomogle ostvarenje krajnjeg i glavnog cilja - uništenje kapitalističkog sistema. Aktivizam Jipija je uključivao humor, ironiju, elemente teatra i preformansa, i u svojim političkim akcijama su često ironično prikazivali postojeće institucije i političku elitu. Organizacija Jipija postoji i danas, iako se radi o vrlo maloj grupi koja poseduje svoj muzej u Njujorku, a njen politički aktivizam se uglavnom iscrpljuje u godišnjim marševima za potpunu legalizaciju marihuane u Americi.

²⁴⁸ Echols, *Daring to Be Bad*, 17.

²⁴⁹ *ibid.*, 18.

osnivanje visokokvalitetnih obdaništa i centara za brigu o deci koje kontroliše zajednica; i okončanje medijske objektifikacije žena.”²⁵⁰

'Lično je političko' je na samim počecima radikalnog feminizma drugog talasa značilo da su odnosi u privatnoj sferi politički odnosi i da se nikada neće ostvariti jednakost žena sa muškarcima u javnoj sferi ako se ne razbije mit o porodici kao nepolitičkom domenu, odnosno onom u kome ne postoje odnosi moći, ili ako postoje, smatraju se prirodnim i nužnim.

Tokom prve polovine 1970ih, ideje radikalnog feminizma su s jedne strane preuzete od strane liberalnih feministkinja, ali su i same grupe i organizacije radikalnih feministkinja bile u tom periodu u procesu rasformiranja, najčešće zbog nepostojanja same strukture u organizacijama što je vodilo problemima u procesu odlučivanja ili problemima postojanja harizmatične liderke koja se percipirala *kao* organizacija.

U kontekstu analize značenja ideje da je lično političko, značajno je pomenuti da se radikalni feminizam posle 1975. godine sve više poistovećuje sa takozvanim kulturalnim feminizmom koji nastaje iz radikalnog, ali zastupa ideje koje su najvećim delom u suprotnosti idejama radikalnog feminizma s kraja 1960ih i početka 1970ih.

Dok je radikalni feminizam s početka drugog talasa bio pre svega politički pokret koji se borio za ukidanje sistema koji počiva na polnoj klasi, kulturalni feminizam je bio

„kontrakulturni pokret sa ciljem obrtanja kulturnog vrednovanja muškog i obezvredivanja ženskog. ... [Dok su] radikalne feministkinje bile društvene konstruktivistkinje koje su želele da rod učine irelevantnim, ... kulturalne feministkinje su uopšteno bile esencijalistkinje koje su težile slavljenju ženskosti.”²⁵¹

²⁵⁰ *ibid.*, 4.

²⁵¹ *ibid.*, 6.

Uspon kulturalnog feminizma je označio napuštanje ideja radikalnog feminizma da se pokret bori protiv muške dominacije i nadmoći, i okretanje ideji o stvaranju „ženske kontrakture ... gde bi 'muške vrednosti' trebalo iskoreniti, a 'ženske vrednosti' negovati.”²⁵² Takođe, maksima 'lično je političko' kao i u politici nekih delova Nove levice, počinje sve više da označava da li nečiji život

„odgovara nekom apstraktnom standardu političke korektnosti. U početku, ova tendencija je ublažena težnjom osnivačica da nema ličnih rešenja, samo kolektivnih rešenja za žensku potčinjenost. Međutim, tokom vremena, nečija dužina kose, bračni status i seksualne preferencije su počele da određuju da li je neko radikalan ili ne. U isto vreme, ono što je bilo lično zadovoljavajuće se ponekad podržavalo kao politički korektno.”²⁵³

Ovaj izlet u istoriju ranog drugog talasa nije sam sebi cilj. Naime, važno je osvetliti genealogiju ideje da je 'lično političko' u Novoj levisi i politici radikalnog feminizma kraja 1960ih i početka 1970ih, kao i njeno redefinisavanje u kulturalnom feminizmu kao ženske kontrakture i pitanja životnog stila, jer se danas uglavnom pod idejom da je lično političko prati ovaj drugi tok, a zaboravlja političko i aktivističko značenje.

Prošle godine, na primer, na godišnjem festivalu koji organizuje Institut ideja u Londonu pod nazivom „Bitke ideja,”²⁵⁴ u okviru teme „Feminizam i njegova nezadovoljstva” (*Feminism and Its Discontents*), održana je tribina „Lično je

²⁵² *ibid.*, 5.

²⁵³ *ibid.*, 18.

²⁵⁴ Institut ideja (Institute of Ideas) osnovan je 2000. godine da bi predstavljao forum za javnu debatu o najvažnijim i najviše spornim idejama današnjice. U sklopu svojih brojnih aktivnosti, institut organizuje i godišnji festival „Bitke ideja” od 2004. godine na kome se tokom dva dana raspravlja u okviru predavanja, tribina, radionica i seminara o aktuelnim političkim pitanjima. Cf. „About the Institute of Ideas,” Institute of Ideas, accessed April 1st, 2016, <http://www.instituteofideas.com/aboutus>; i „About the Battle of Ideas,” Battle of Ideas, accessed April 1st, 2016, <http://www.battleofideas.org.uk/2015/about/10428>.

političko: da li politike identiteta jedu same sebe?”, na kojoj je jedan od stavova oko kojih su se složili učesnici i učesnice glasilo da „feministički ratni poklič 'Lično je političko' neizbežno vodi ... narcističkom fokusu na sopstvo.”²⁵⁵ Drugim rečima, 'Lično je političko' navodno nužno vodi ne samo usredsređenju na sopstvo već i opasnoj pojavi koja se uočava u takozvanom 'neoliberalnom', 'plutokratskom' ili 'korporativnom' feminizmu, kakav je na primer 'feminizam' Šeril Sendberg, koji

„zauzima mesto liberalnog feminizma ... čiji je *raison d'être* bio da postavi imanentnu kritiku liberalizma, otkrivanjem rodnih isključivanja unutar liberalno demokratskih proglašavanja univerzalne jednakosti, ... dok je ovaj novi feminizam, čini se, u savršenom skladu sa neoliberalnim poretom koji se razvija. Neoliberalni feminizam ... ne nudi nikakvu kritiku ... neoliberalizma. ... [N]eoliberalni feminizam, kao i novi feministički (i ne samo prosto ženski) subjekt ... [je] [i]ndividualizovan do ekstrema. ... [O]n je feministički u smislu da je jasno svestan postojećih nejednakosti između žena i muškaraca. Međutim, ovaj isti subjekt je istovremeno neoliberalan, ne samo zato što odbacuje društvene, kulturne i ekonomske sile koje proizvode ovu nejednakost, već i zato što prihvata punu odgovornost za svoje sopstveno blagostanje i brigu o sebi, što se u velikoj meri zasniva na izgradnji podesne ravnoteže između posla i porodice zasnovano na računu troškova i dobiti. Neoliberalni feministički subjekt se tako mobilize da transformiše rodnu nejednakost koja traje iz strukturalnog problema u individualni problem.”²⁵⁶

²⁵⁵ „The Personal Is Political: Is Identity Politics Eating Itself?,” Battle of Ideas, accessed April 1st, 2016, http://www.battleofideas.org.uk/2015/session_detail/10050.

²⁵⁶ Catherine Rottenberg, „The Rise of Neoliberal Feminism,” *Cultural Studies* 28/3 (2014): 419-420.

Ovaj poduži citat je izuzetno važan za razumevanje jednog toka razvoja ideje da je lično političko i sveprisutnog govora o postojanju takozvanog neoliberalnog feminizma. Bez obzira na činjenicu što se može prilično ubedljivo braniti postojanje nečega što se zove neoliberalni subjektivitet ili neoliberalna racionalnost, iako sam termin 'neoliberalizam' ima mnoštvo značenja koja nisu često jasno diferencirana,²⁵⁷ ono što zabrinjava je jednoglasnost među savremenim feminističkim kritičarkama kapitalizma, pa i njegove neoliberalne varijante, da je feminizam jednostavno poklekao pred njegovim zamkama, pre svega tako što je privilegovao priznanje (*recognition*), odnosno identitetske tvrdnje, u odnosu na zahteve za redistribucijom, odnosno pitanja ekonomske pravde. To je, na primer, sada već čuvena teza Nensi Frejzer (Nancy Fraser), tj. snažna optužba feminizma da je odgovoran za sopstvenu konvergenciju sa neoliberalnim kapitalizmom, teza koja se gotovo i ne analizira već prihvata kao aksiom.²⁵⁸ Kao da se pokret koga od nastanka sredinom devetnaestog veka do danas, karakterišu razlike i insistiranje na kolektivnoj borbi, koja je ostvarivana više ili manje uspešno, pošto su feministkinje kroz istoriju uistinu često više podrazumevale kategoriju *žena* nego što su je detaljno ispitivale, što je najviše i kritikovano sa nastankom afroameričkog, čikana ili postkolonijalnog feminizma, odjednom utopio u takozvanu neoliberalnu ideologiju, i prepustio se sebičnom individualizmu, odbacio analizu i insistiranje na kontekstualnim i sistemskim uzrocima nejednakosti i neravnopravnosti žena; kao da je to pokret koji od svake žene očekuje da poput preduzetnice bude sama svoje bitke bilo na putu opstanka ili, što je ređe, na putu uspeha u postojećem svetu nejednakosti u kome samo najsnažniji i najsnalažljiviji opstaju.

Bez obzira što se feministički pokret u Americi može kritikovati na različite načine, čak i ako se usredsredimo samo na razvoj tog pokreta od početka drugog talasa do danas, i iako je i sam doživeo i doživljava unutrašnju kritiku kao i kritiku

²⁵⁷ Cf. Wendy Brown, „Neoliberalism and the End of Liberal Democracy,” *Theory & Event* 7/1 (2005): 37-59.

²⁵⁸ Cf. Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism; From Stage-managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (London: Verso Books, 2013).

spolja, ideologija takozvanog neoliberalnog feminizma je nešto što je u potpunosti strano feminističkom pokretu.

Čini se da se olako feministkinje drugog talasa, pa i one u kasnijem periodu, homogenizuju u jedinstven pokret sa jedinstvenom ideologijom. Takođe, smatram da je izraz 'neoliberalni feminizam' u potpunosti promašen pošto vodi u krajnje suprotnom smeru od svake feminističke politike onako kako sam je definisala sledeći bel huks u uvodnom poglavlju, a koja i dalje dopušta razlike i neslaganja, ali insistira na feminizmu kao pokretu, kao *duboko kolektivističkom pokretu*, o čemu je takođe pisala i Ajzenštajn,²⁵⁹ koji se bori protiv eksploatacije i patrijarhata.²⁶⁰ Ono što je zanimljivo u proglašenju doba 'neoliberalnog feminizma' jeste da se uopšte ne obraća pažnja na snažne struje u feminističkom pokretu koje od kraja 1960ih insistiraju na pitanjima redistribucije i ekonomske pravde, a ne na priznanju i autentičnom odgovoru na pitanje 'Ko sam ja?'. Ne obraća se pažnja na važnu istorijsku ulogu i političku dimenziju 'ratnog pokliča' 'Lično je političko', i zašto je on i dalje važan za feminizam. I konačno, ne obraća se pažnja da liberalni feminizam nije nestao pod naletima 'neoliberalnog feminizma', i da politička filozofija Suzan Moler Okin, kao verovatno jedna od najznačajnijih teorija liberalnog feminizma s kraja dvadesetog i početka dvadeset i prvog veka, nije samo kritika liberalizma, pa ni imanentna kritika liberalizma, već feministička teorija pravde koja nije pre svega zainteresovana za pitanja identiteta, već za pitanja

²⁵⁹ Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, 3.

²⁶⁰ Da podsetim, bez obzira što definisanje feminističke politike vodi izvesnom zatvaranju i nužnom isključivanju, i bez obzira što feminizam mora da bude uvek otvoren za nove definicije i određenja i nikada u potpunosti zatvoren i zaokružen, odlučila sam da sledim bel huks koja nudi donekle 'pomerenu' definiciju i smatra da ne bi trebalo da govorimo „ja sam feministkinja” upravo zato što takav stav može da jedan snažan i moćan politički pokret učini trivijalnim, pa ga je tako lako podvesti pod „izbor načina života”. Umesto toga, huks predlaže da govorimo „Ja zastupam feminističku politiku”. Takva izjava nužno izaziva pitanja šta se pod njom podrazumeva, i to je upravo ono što je po huks važno jer je odgovor jednostavan: „Feminizam je pokret koji ima za cilj okončanje seksizma, seksističke eksploatacije i potčinjenosti. Feministička politika ima za cilj osporavanje i promenu patrijarhata.” (Cf. hooks, „Feminism Is Fun!”)

redistribucije, koja ne prihvata dihotomiju privatne ili nepolitičke i javne ili političke sfere, i teži da je *kritikuje*, i koja bez obzira što pridaje važnost *moralnom* individualizmu, govori o ženama kao o grupi ili kolektivitetu.

U kom značenju, onda, ideja 'Lično je političko' ima političku težinu za Okin i kako ona kritikuje liberalnu dihotomiju privatnog i javnog?

Okin je svesna problema sa bukvalnim značenjem ideje 'Lično je političko'. I ona tu nije usamljena, jer za mnoge feminističke teoretičarke, ta ideja „[n]e znači ... prostu ili totalnu identifikaciju ličnog i političkog.”²⁶¹ Iako se oštra polarizacija 'javnog' i 'privatnog' može na različite načine pratiti kroz gotovo celokupnu zapadnu političku misao,²⁶² Okin sledi feminističke kritičarke liberalizma u tome što kritikuju centralnost pojmova javne i privatne sfere u političkoj misli liberalizma od sedamnaestog veka i koji se dalje ne problematizuju već samo prihvataju u savremenoj mejnstrim političkoj teoriji, dok se specifično ta „dihotomija prihvata kao fundamentalna za liberalnu misao do sada.”²⁶³ Okin je u svom odnosu prema ovom konstitutivnom dualizmu liberalizma podjednako oštra kao na primer Pejtmen, i smatra da je ovo „ideološka podela” i „lažan konstrukt”.²⁶⁴

Poput svojih prethodnica kao što su Pejtmen i Olsen (Frances Olsen), Okin uočava da se često pojmovi 'privatno' i 'javno' koriste u političkoj teoriji bez neke precizne definicije „kao da mi svi znamo šta oni znače u svakom kontekstu u kome ih neki teoretičar koristi,”²⁶⁵ što vodi velikim nejasnoćama u diskusijama o privatnom i javnom. Prva nejasnoća je već pomenuta u odeljku II poglavlja „Polni ugovor i podela na javnu i privatnu sferu”, gde je ukazano da se dihotomija nekada koristi da bi označila razliku između države i društva, ali i na distinkciju između porodičnog i neporodičnog života. Dok je u obe dihotomije država ta koja je

²⁶¹ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 127–128. Cf. Pateman, „Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy,” 297-298; Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981), 193; Nicholson, *Gender and History*.

²⁶² Cf. Okin, *Women in Western Political Thought*, 314.

²⁶³ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 110; cf. Okin, „Gender, the Public and the Private,” 67.

²⁶⁴ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 111.

²⁶⁵ Okin, „Gender, the Public and the Private,” 68.

politička, to jest ono javno, a porodica ono privatno, odnosno nepolitičko, društveno-ekonomsko područje se u prvoj distinkciji razume kao kao deo 'privatnog', a u drugoj kao deo 'javnog' odnosno političkog života.²⁶⁶ Iako se često uopšte ne analiziraju, dominantna značenja dihotomije privatno/javno u savremenoj političkoj teoriji su ona koja, s jedne strane, ukazuju na razliku između države i društva, i ona koja, s druge strane, ukazuju na razliku između porodičnog i neporodičnog. Upravo zato što ova razlika najčešće ostaje neanalizirana u savremenim političkim teorijama, Okin odlučuje da ne govori uopšteno o dihotomiji 'privatnog i javnog', već da ukaže na političke dimenzije dihotomije 'javno/porodično'. Ta dihotomija upravo omogućava političkim teoretičarima da „zanemare političku prirodu porodice, relevantnost pravde u ličnom životu, i ... glavni deo nejednakosti – rod.”²⁶⁷

Okin takođe naglašava nejasnoću i unutar dihotomije javno/porodično koja je, po njoj, posledica patrijarhalnih praksi i teorija naše prošlosti. Suštinska podela za ovu dihotomiju je *polna podela rada*, po kojoj su muškarci ti koji su prvenstveno odgovorni za područja ekonomskog i političkog života, dok su žene odgovorne za poslove porodičnog života i reprodukcije. To ne znači da žene imaju dominantnu ulogu u porodici, već da su *po prirodi* neprikladne za javnu sferu i „opravdano zavisne od muškaraca i potčinjene unutar porodice.”²⁶⁸ Okin tvrdi da ovakve prećutne pretpostavke imaju presudan uticaj na to kakva je dinamika između privatne i javne sfere, kao i za odnose unutar privatne sfere. Od samih početaka liberalizma u sedamnaestom veku, politička prava i prava koja se tiču privatnosti su prava individua, dok su individue, kao je pokazano u II delu ovog teksta, muškarci odnosno muške glave porodica. Drugim rečima,

„prava ovih individua, da su slobodne od uplitanja države ili crkve ili mešanja suseda, bila su takođe prava ovih individua da se niko *ne* meša kada one kontrolišu druge članove svoje privatne sfere – one

²⁶⁶ Cf. *ibid.*, 68–69.

²⁶⁷ *ibid.*, 69.

²⁶⁸ *ibid.*, 70.

koji su, bilo iz razloga godina, ili pola, ili stanja ropstva, smatrani opravdano kontrolisanim sa njihove strane i kao oni koji postoje unutar *njihove* sfere privatnosti. Ne postoji ideja da ovi potčinjeni članovi domaćinstva imaju svoja sopstvena prava na privatnost.”²⁶⁹

Ovakvo rasuđivanje nije karakteristično samo za liberalne teorije prošlosti jer su i savremeni teoretičari skloni ideji o 'odvojenim sferama' i to tako što ne smatraju da je porodica predmet političke analize. Takođe, porodica je uveliko zanemarena, iako pretpostavljena, u političkim analizama savremenih teoretičara koji, na taj način, ne uzimaju u obzir ni njenu političnost ni njenu podelu rada.²⁷⁰

'Lično je političko' je, prema tome, „u korenu feminističke kritike konvencionalne dihotomije javno/porodično,”²⁷¹ i Okin se u svojoj analizi ideje da je lično političko, i u postavljanju teze da je dihotomija javno/porodično lažni konstrukt, oslanja na radikalne feministkinje.²⁷²

Prvo, porodični život je prožet odnosima moći, a moć se uvek definiše kao politička, bilo da se radi „o moći muža nad ženom ili roditelja nad detetom.”²⁷³ Poput teoretičara prošlosti, savremene teorije pravde ovu moć ne vide ili smatraju porodične odnose nejednakosti nepolitičkim jer je takva nejednakost navodno 'prirodna', ili smatraju da porodicom rukovodi benevolencija, i da „altruizam i

²⁶⁹ *ibid.*

²⁷⁰ Okin u različitim tekstovima daje primere savremenih političkih filozofa i teoretičara koji zanemaruju političnost porodice i njenu podelu rada. Na primer, to zanemarivanje se vidi u radu Brusa Akermana (Bruce Ackerman), Ronalda Dvorkina (Ronald Dworkin), Vilijama Galstona (William Galston), Roberta Nozika (Robert Nozick) i drugih. Cf. Bruce A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977); Willam Galston, *Justice and the Human Good* (Chicago: Chicago University Press, 1980); Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

²⁷¹ Okin, „Gender, the Public and the Private,” 75.

²⁷² Cf. II poglavlje ovog teksta, odeljak „'Polni ugovor' i podela na javnu i privatnu sferu”.

²⁷³ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 128.

harmonija interesa čine moć beznačajnim faktorom.”²⁷⁴ Činjenica da je porodica mesto odnosa moći, da se u njoj događa nejednakost i nasilje, temeljno je istražena tokom dvadesetog veka, a najviše od 1960ih zahvaljujući feminističkom pokretu. U svetlu svedočanstava o zlostavljanju dece i nasilju prema ženama i deci, ne može se poricati da je to nasilje rezultat odnosa moći, kao i da porodica nije i ne može biti privatna i nepolitička: „Privatnost doma može da bude opasno mesto, naročito za žene i decu.”²⁷⁵

Drugi način na koji Okin pokazuje da je lično političko, odnosno da je neodrživa dihotomija između porodičnog i javnog ili političkog života, jeste preko analize rada feminističkih istoričarki i pravnica, kao što su Linda Nikolson (Linda J. Nicholson), Marta Minov (Marta Minow) i Frensis Olsen, koje ukazuju analizom društvene istorije i istorije pravnih regulativa, da se i sama sfera domaćinstva, odnosno porodice, stvara političkim odlukama, i da ideja kako država može da *bira* da li će da interveniše u porodični život, nema nikakvog smisla.²⁷⁶ Naime, kao što je već ukazano ranije u ovom tekstu, šta je privatna sfera, šta je porodica, koje su njene granice, ko može da formira porodicu, šta je dozvoljeno unutar porodice, itd., su sve političke, odnosno državne odluke. Čak i odluke o pitanjima u koje država ne može da interveniše su nešto što mora da bude jasno definisano, a to određenje je političko pitanje.²⁷⁷ Na primer, ispitivanje istorije nejednakosti žena u Americi, od zakona kojim su udate žene gubile pravo da sebe predstavljaju pred zakonom, ili zakona koji je onemogućavao ženama, a omogućavao muškarcima, da se razvedu po svojoj volji, zakona kojim su udate žene gubile pravo na posed imovine, itd., ukazuje na stalnu prisutnost države u regulisanju braka, porodice i porodičnih

²⁷⁴ *ibid.*

²⁷⁵ *ibid.*, 129.

²⁷⁶ Cf. II poglavlje ovog teksta, odeljak „'Polni ugovor' i podela na javnu i privatnu sferu”, ali i: Olsen „The Myth of State Intervention in the Family”; Martha Minow, „We, the Family: Constitutional Rights and American Families,” *The Journal of American History* 74/3 (1987): 959–983; Linda J. Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family* (New York: Columbia University Press, 1986): 1–13.

²⁷⁷ Cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 129.

odnosa, a da se paradokasno, sve ovo vreme, u političkoj teoriji održava mit o odvojenosti političkog i nepolitičkog, javnog i porodičnog.²⁷⁸

„Pitanje ovde nije da li već *kako* država interveniše. Mit da je intervencija države u porodicu opcija, dozvoljava onima koji podržavaju *status quo* da to zovu 'intervencijom' i da etiketiraju mehanizme koji bi to promenili – kao što je obezbeđivanje skloništa za prebijene žene – 'intervencijom'. Ovakav jezik skreće pažnju sa daleko

²⁷⁸ Možemo kao ilustraciju da navedemo i jedan konkretan primer, koji povezuje i ideju o odvojenosti porodice od javne sfere političkog, i ideju o porodici kao o 'prirodnoj' zajednici, i žensku 'prirodnu' pripadnost toj sferi i 'prirodnu' nepodesnost za javnu sferu ekonomije i politike, i konačno, ideju o državnoj neintervenciji u božanski poredak i to preko odluke koja jeste intervencija i politička, odnosno odluka Vrhovnog Suda Sjedinjenih Američkih Država iz 1871. godine u predmetu *Bredvel protiv države Ilinoj (Bradwell v. Illionis)* kojom je podržan zakon koji zabranjuje ženama da se bave pravom. Sudija Bredli (Joseph P. Bradley) je u odluci napisao:

„Prirodna i odgovarajuća stidljivost i prefinjenost koja pripada ženskom polu, očevidno ga čine nepodesnim za mnoge poslove građanskog života. Ustrojstvo porodice kao organizacije, koje se zasniva na božanskoj zapovesti, kao i u prirodi stvari, ukazuje da je porodična sfera ona koja propisno pripada domenu i funkcijama ženskosti. Harmonija, da ne kažemo, identitet, interesa i gledišta, koja pripadaju ili bi trebalo da pripadaju instituciji porodice, je nespojiva sa idejom žene koja stiče odvojenu i nezavisnu karijeru od karijere svoga muža. ... Vrhovna sudbina i misija žene je da ispunjava uzvišene i blagonaklone poslove supruge i majke. To je zakon Stvoritelja. A pravila građanskog društva se moraju prilagoditi opštem ustrojstvu stvari.”

(*Bradwell v. Illionis*, 83 U.S. (16 Wall.) 130 (1873),

https://scholar.google.com/scholar_case?q=Bradwell+v.+Illinois&hl=en&as_sdt=2006&as_vis=1&case=15649619105552016921&scilh=0, navedeno prema Nussbaum, *Women and Human Development*, 253).

relevantnijih pitanja kao što su da li je mehanizam nepristrasan ili da li sprečava povredu onih koji su ranjivi.”²⁷⁹

Treće, lično je političko, a porodica nedvosmisleno politička zato što je ona, prema Okin, „mesto u kome mi *postajemo* rodno sopstvo.”²⁸⁰ U porodici, odnosno domaćinstvu, odvija se najveći deo naše rane socijalizacije, a veliki broj feminističkih psihološkinja, naročito onih koje rade u teorijskom okviru psihoanalize, je u svojim teorijama pokazao da se rod i rodne uloge reprodukuju upravo preko rodno specifičnog roditeljstva.²⁸¹ To što žene preuzimaju na sebe uloge primarnih roditeljki male dece, i što obavljaju najveći deo neplaćenog kućnog rada, utiče i na razumevanje različitih rodnih uloga i rodne nejednakosti kod dece kao i na formiranje njihovog rodnog sopstva.²⁸²

Četvrti način na koji je lično političko i koji pokazuje lažnost konstrukcije dihotomije privatno/javno, i u vezi je sa trećim, jeste da polna podela rada unutar porodice

„podiže i psihološke i praktične barijere protiv žena u svim drugim sferama. ... Zbog prošle i sadašnje podele rada među polovima, javnost i porodica, naročito za žene, nisu uopšte na više načina odvojena, posebna područja. Utisak o oštroj dihotomiji između njih zavisi od pogleda na društvo iz tradicionalno muške perspektive koja prećutno pretpostavlja različite prirode i uloge za muškarce i žene. ... [S]pecifično u kontekstu savremenog života u Sjedinjenim

²⁷⁹ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 131.

²⁸⁰ *ibid.*, 111.

²⁸¹ Cf. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978); Sara Ruddick, „Maternal Thinking,” *Feminist Studies* 6/2 (1980): 342–367; Nensi Dž. Čodorov, „Reprodukcija materinske uloge,” u *O rađanju*, priredila Biljana Dojčinović Nešić (Beograd: Asocijacija za žensku inicijativu, 2001), 30–35; Sara Rudik, „Misliti kao majka,” u *O rađanju*, priredila Biljana Dojčinović Nešić (Beograd: Asocijacija za žensku inicijativu, 2001), 36–39.

²⁸² Cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 131–132.

Američkim Državama, predstavljene odvojene sfere su zapravo blisko povezani delovi kruga nejednakosti između polova.”²⁸³

Okin prihvata ideje radikalnog feminizma o neodrživosti dihotomije između privatnog i javnog, ili kako to ona kaže, porodičnog i javnog, a te ideje se zasnivaju na maksimi da je lično političko. 'Lično je političko' je stav da je tradicionalno nepolitička sfera, sfera intimnih odnosa i porodice, prožeta odnosima moći, Zanimljivo je da Okin, kao liberalna feministkinja kojima obično kritičarke pripisuju zalaganje za liberalni individualizam koji zanemaruje žene kao *grupu* ili *kolektiv*, na jednom mestu samoj sebi postavlja pitanje i nudi kolektivistički odgovor:

„Šta onda ... feministkinje, [i one] *najradikalnije*, misle pod 'lično je političko'? *Mi* mislimo, prvo, da ono što se događa u ličnom životu, naročito u odnosu između polova, nije imuno na dinamiku moći, koja se tipično vidi kao istaknuta osobina političkog. I *mi* takođe mislimo da ni područje porodičnog, ličnog života, niti područje neporodičnog, ekonomskog i političkog života, ne mogu da se razumeju izolovano jedno od drugog.”²⁸⁴

Kada liberalni teoretičari brane distinkciju između porodičnog i javnog, njihovi prikazi su ideološki jer se radi o slici društva samo iz tradicionalno muške perspektive, i kao takvi, oni su zasnovani na pretpostavkama o različitoj prirodi muškaraca i žena iz koje slede različite uloge. Distinkcija između porodičnog i javnog, prema Okin, koja je u centru liberalnih teorija, kako prošlosti tako i onih savremenih, ne može da bude centralna u političkoj teoriji koja će, kako to ona smatra, „po prvi put da uključi sve nas.”²⁸⁵

²⁸³ *ibid.*, 133.

²⁸⁴ Okin, „Gender, the Public and the Private,” 77; naglasila K.L.

²⁸⁵ *ibid.*

Međutim, iako celokupna politička teorija Okin zavisi od *kritike* dihotomije između javnog ili onog političkog i porodičnog ili onog nepolitičkog, to nikako ne znači da ona smatra da lična privatnost nema nikakvu vrednost. Drugim rečima, „[o]sporavanje dihotomije ne znači nužno poricanje korisnosti pojma privatnosti ili vrednosti same privatnosti u ljudskom životu.”²⁸⁶ Kada politički teoretičari govore o važnosti privatnosti, oni obično imaju u vidu tri glavne ideje: prva je da je privatnost nužna za razvoj intimnih odnosa; druga glasi da je privatnost upravo ono mesto gde možemo da se odmorimo od naših javnih uloga; i treća ideja govori da nam privatnost daje slobodu da razvijamo svoje kreativne i mentalne kapacitete.²⁸⁷ Iz toga sledi važno pitanje za feminističku političku teoriju: kakav je odnos između ovih ideja i vrednosti, koje na papiru možda čak i deluju prihvatljivo, i realnih života žena?

Privatnost, odnosno neki privatni prostor, je nesumnjivo neophodan i ženama i muškarcima za razvoj intimnosti. Međutim, ako imamo u vidu nejednakost žena u porodici, nepravednost porodičnih odnosa, i porodicu ne samo prošlosti već i u savremenom obliku, a to znači zasnovanu na nejednakoj podeli kućnog i reproduktivnog rada, da li će žene naći tu vrednost o kojoj govore mejnstrim politički teoretičari u porodičnoj sferi? Porodica je, kako je već više puta ukazano i u ovom tekstu, za veliki broj žena i dece mesto nasilja i stalne opasnosti od nasilja: „Za njih, porodična sfera ne daje onu vrstu privatnosti u kojoj postoji verovatnoća za cvetanje intimnosti.”²⁸⁸ Slično Okin, i Nussbaum upozorava da „[p]orodica može da znači ljubav, ali može da znači i zanemarivanje, zlostavljanje i degradaciju.”²⁸⁹

Kada je reč o stavu da je privatnost neophodna da bismo se odmorili od naših 'javnih' i društvenih uloga, skinuli bar privremeno teret naših 'javnih' života i obaveza, nije opet jasno da li će većina žena naći to mesto u sferi porodice. Naime, upravo zbog polne podele rada u porodici, od žena se, bilo da rade ili ne van kuće i

²⁸⁶ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 127.

²⁸⁷ Cf. Okin, „Gender, the Public and the Private,” 87.

²⁸⁸ *ibid.*, 88.

²⁸⁹ Nussbaum, *Women and Human Development*, 243.

zarađuju, očekuje daleko više unutar same porodice kada je reč o kućnom i reproduktivnom radu nego od muškaraca. To se možda najbolje vidi u slučaju 'uspešnih' žena i muškaraca, jer se od 'uspešnih' žena traži da nekako 'pomire' svoj posao i porodične obaveze, dok se 'uspešnim' muškarcima daleko više toleriše zanemarivanje porodičnih obaveza. Ako su zahtevi u pogledu porodičnog i kućnog rada tako veliki kada je reč o ženama, koliko je realistično misliti da će porodica biti to okruženje u kome će žene moći da se *odmore* od svojih uloga i gde će u 'privatnosti' razvijati svoju ličnost?²⁹⁰

I konačno, na trećem mestu i blisko povezano sa drugom je ideja o neophodnosti privatnosti, koja u ovom slučaju znači mogućnost da se osamimo i koncentrišemo na razvoj naših mentalnih i kreativnih kapaciteta. I ovaj aspekt privatnosti je manje dostupan ženama nego muškarcima, ako imamo u vidu rodno strukturisanu privatnu sferu. Čak bismo ovu ideju o značaju privatnosti mogli povezati sa zahtevom Virdžinije Vulf (Virginia Woolf) za 'sopstvenom sobom', koja je i danas teško ostvariv za mnoge žene, ali i muškarce.²⁹¹ Zapravo, kao što Okin primećuje, sve ove tri ideje privatnosti za koje se veruje da su neophodne ili za razvoj intimnosti, ili kao prostor u kome možemo da se odmorimo od javnih i društvenih uloga, ili za razvoj naših mentalnih sposobnosti i kreativnosti, bitno zavise ne samo od rodne već i klasne pripadnosti: „žene koje pripadaju eliti mogu da uživaju u ovim aspektima privatnosti više od muškaraca radničke klase, dok radnice i siromašne žene imaju najmanje izgleda da u njima uživaju.”²⁹²

Okin, dakle, ne poriče značaj i važnost privatnosti, ali postavlja pitanje da li je ona u nekom od ili u sva tri pomenuta značenja, imajući u vidu rodnu strukturisanost porodice i njenu podelu rada, moguća za sve žene? Tradicionalan pristup pojmu privatnosti nam govori o njoj kao o dobru za individue, ali imajući u vidu istoriju zapadne političke filozofije, individue su bile muškarci, i takođe (muške) glave porodica što je štitilo unutarporodične odnose od kritičkog

²⁹⁰ Cf. Okin, „Gender, the Public and the Private,” 88–89.

²⁹¹ Cf. Virdžinija Vulf, *Sopstvena soba* (Beograd: Rekonstrukcija Ženski Fond, 2014),

<http://www.rwfund.org/wp-content/uploads/2014/09/Sopstvena-soba.pdf>.

²⁹² Okin, „Gender, the Public and the Private,” 90 n. 71.

ispitivanja. To znači da je „liberalna koncepcija privatnosti ... patrijarhalna.”²⁹³ Međutim, Okin, sledeći ideje moralnog individualizma, smatra da privatnost jeste dobro ako se prizna kao dobro za svaku osobu individualno, što znači da je nužno da se porodična dinamika i njeni unutrašnji odnosi detaljno razmotre i promene da bi postali uslovi pravde i pravednosti.

Dok je liberalizam, tradicionalan ili u svom savremenom obliku, samo verbalno vrednovao privatnost za sve individue, a uistinu samo za muške individue i muške glave porodica, Okin kritikovanjem dihotomije između javnog ili političkog i porodičnog ili nepolitičkog, tvrdi vrednost „privatnosti i postojanje lične sfere života ... [koja] može biti pravedna i bezbedna samo ako su njeni članovi jednaki, i ako su oni koje moramo privremeno da smatramo nejednakima – deca – zaštićeni od zlostavljanja.”²⁹⁴ To znači da kritičko ispitivanje odnosa između tradicionalno javne i tradicionalno privatne sfere vodi Okin ka osporavanju tradicionalno shvaćene dihotomije i novom razumevanju značaja privatnosti koja ima smisla samo ako se ona zasniva na principima jednakosti i pravde. Takvo shvatanje 'privatnosti' je bitno drugačije od onog koje se podrazumeva u teorijama liberalizma. I takva ideja, kao što pokazuje analiza Okin, još uvek nije ostvarena pošto živimo u rodno strukturisanom društvu i porodici koje podrazumevaju hijerarhiju.

Međutim, bez obzira na ovo temeljito propitivanje dihotomije javnog i porodičnog, i kritikovanja te dihotomije koja je na istoj liniji argumentacije sa ostalim feminističkim kritikama dualizma javnog i privatnog, Okin je bila kritikovana da zbog insistiranja na vrednosti 'privatnosti', ona zapravo prihvata liberalnu dihotomiju privatnog i javnog. Tu kritiku je u dva navrata izneo filozof Džoša Koen (Joshua Cohen).

Prvi put, u tekstu koji je objavio 1992. godine, a koji je u potpunosti posvećen analizi knjige *Pravda, rod i porodica*, Koen razmatra samo ono što Okin govori u toj knjizi, a zanemaruje neke njene druge tekstove koji su već uveliko

²⁹³ Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 53.

²⁹⁴ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 128.

objavljeni, gde se detaljnije razmatra kritika dihotomije javnog i privatnog.²⁹⁵ Na primer, 1991. godine, Okin objavljuje važan esej, koji je u ovom odeljku analiziran, pod naslovom „Gender, the Public and the Private” („Rod, javno i privatno”).²⁹⁶ Opet, čini se da ne bi trebalo da budemo isuviše strogi prema Koenu, jer ako imamo u vidu neophodno vreme za objavljivanje tekstova u filozofskim časopisima, vrlo je moguće da je tekst koji je štampan 1992. godine napisan pre nego što je Okin objavila članak „Rod, javno i privatno”. Međutim, u zborniku radova koji je 2009. godine objavljen u čast Okin, *Ka humanističkoj pravdi: politička filozofija Suzan Moler Okin* (*Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*), Koen se ponovo ne osvrće na druge radove Okin, i ponovo, doduše nešto blaže, tvrdi da Okin prihvata liberalnu distinkciju između javnog i privatnog.²⁹⁷ Iako je ovaj drugi propust gotovo neobjašnjiv, naročito ako se uzme u obzir i činjenica prijateljstva, a ne samo profesionalne saradnje, između Koena i Okin, čini se da je Koen mogao i samo na osnovu knjige *Pravda, rod i porodica* da uvidi kritički odnos koji ima Okin prema liberalnoj dihotomiji javno-privatno i dug koji je jasan i koji se eksplicitno pominje u odnosu prema feminističkom pokretu i radikalnom feminizmu.²⁹⁸

U istom zborniku u čast Okin iz 2009. godine, Alison Džagar u svom eseju ponavlja sud o liberalnom feminizmu iz 1983. godine kao jedinom feminističkom pravcu koji, za razliku od radikalnog i socijalističkog ne traži ukidanje distinkcije javno i privatno, već samo užu definiciju privatnog. Taj stav se ovoga puta formuliše na sledeći način:

„Okin osporava dodeljivanje porodičnih odnosa privatnoj sferi u savremenoj političkoj filozofiji, dodeljivanje koje isključuje ove odnose

²⁹⁵ Joshua Cohen, „Okin on Justice, Gender, and the Family,” *Canadian Journal of Philosophy* 22/2 (1992): 263–286.

²⁹⁶ Cf. Okin, „Gender, the Public and the Private.”

²⁹⁷ Joshua Cohen, „A Matter of Demolition? Susan Okin on Justice and Gender, ” in *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, edited by Debra Satz and Rob Reich (New York: Oxford University Press, 2009), 52.

²⁹⁸ Cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 124–133.

iz procene od strane principa pravde. ... [Ipak kao] [p]osvećena liberalna feministkinja, Okin nije rastvorila lično u političkom. ... [U]mesto toga, ona je poštovala potrebu za privatnim područjem u kome individue mogu da prave izbore. Tako, ona nije zastupala ideju da podela rada u porodici treba da bude pod nadzorom onoga što Rob Rajh [Rob Reich] naziva 'kuhinjskom policijom'. ”²⁹⁹

Iako ću se u narednim odeljcima više baviti načinom na koji Okin analizira porodicu, i šta za nju znači da porodica mora biti pravedna institucija i da pravda mora da postoji *unutar* porodice, na ovom mestu je važno istaći da i Koen i Džagar smatraju da, pošto Okin od knjige *Pravda, rod i porodica* izbegava direktne regulativne strategije unutar porodice, i da su svi njeni predlozi za ukidanje nepravde, ranjivosti i nejednakosti žena u porodici *indirektni*, jasno je da je

„Okin prihvatila liberalnu koncepciju pravde i distinkciju javno-privatno, i sa njima povezanu ideju da ljudi treba da budu u mogućnosti da formiraju vrste porodica koje žele i misle da su prigodne, u svetu svojih etičkih i religioznih uverenja i ličnih osećanja. ... Zbog svog liberalizma, Okin nije želela da reguliše te izbore.”³⁰⁰

Dakle, iako je Okin, kako to kaže Koen, „izrazila *značajnu nelagodu* povodom distinkcije [između javnog i privatnog], i smatra da je potrebno da se ta distinkcija podvrgne 'temeljnem ispitivanju i kritici', ... čini se da ona suštinski prihvata tu distinkciju.”³⁰¹ Drugim rečima, „Okin je bila ambivalentna povodom distinkcije javno-privatno – ona je snažno prihvata, a ipak je drži na distanci.”³⁰² Dok Koen, a čini se da bi to prihvatila i Džagar, objašnjava ovu 'ambivalenciju' tipično liberalnom obavezom i na individualnu slobodu i na jednakost, pa prema njemu,

²⁹⁹ Jaggar, „Okin and the Challenge of Essentialism,” 167.

³⁰⁰ Cohen, „A Matter of Demolition?,” 53.

³⁰¹ *ibid.*, 52. Naglasila K.L.

³⁰² *ibid.*, 54.

postoji tenzija između zahteva Okin da istinsko pravedno društvo može biti samo društvo bez roda, jer rod nužno podrazumeva hijerarhiju, i zahteva da u tom društvu ljudi mogu da formiraju zajednice i porodice kakve žele, postavlja se pitanje da li, čak i da je Koen ovde u pravu (a moguće je i da jeste kada je reč o nepomirljivosti zahteva i za individualnom slobodom i za jednakošću), sve to znači da Okin prihvata, iako 'ambivalentno' i 'nelagodno' tipično liberalnu dihotomiju javnog i privatnog?

Na početku ovog odeljka, a i nastavku, nastojala sam da pokažem kako Okin, kao feministkinja, kritikuje konstitutivan dualizam liberalizma između javnog i porodičnog, kao i u kom značenju se pojavljuje taj dualizam ili ta distinkcija u feminističkim kritikama, pa i u ovoj koju razvija Okin. Ukazala sam da i Okin, ali i druge feminističke kritičarke, uočavaju da se ova distinkcija često podrazumeva, nedovoljno analizira u mejnstrim političkoj filozofiji, kao da svi unapred znaju šta ona znači i koje su njene posledice. I Okin, a i mnoge druge feminističke teoretičarke ukazuju na višeznačnost ove dihotomije, i na to da je od izuzetnog značaja da se ta višeznačnost prepozna jer od nje zavise i različite kritike koje joj se upućuju.

Na primer, na jednom nivou feminističke kritike postavljaju se pitanja „specifične raspodele između javnog i privatnog”. Na drugom nivou kritike, pokazuje se da 'javno' i 'privatno' „uopšte nisu analitičke kategorije”, dok se na trećem nivou feminističke kritike dihotomije javno-privatno „otkrivaju duboka politička značenja iza pozivanja na privatnost”.³⁰³

Kada Okin i ostale feminističke kritičarke dihotomije javno-privatno kritikuju taj dualizam na prvom nivou, one zapravo traže da se „distinkcija politizuje”.³⁰⁴ Već je ukazano da su feministkinje drugog talasa ponikle u različitim emancipatorskim pokretima koji su postojali u Americi tokom 1960ih godina. U tim pokretima, od Nove levice do pokreta za građanska prava afroameričkog stanovništva, i drugih koji su insistirali na temeljnoj promeni društva, one su

³⁰³ Frances Olsen, „Constitutional Law: Feminist Critiques of the Public/Private Distinction,” *Constitutional Commentary* 10 (1993): 322, 324, 326.

³⁰⁴ *ibid.*, 322, n. 9.

iskusile tradicionalnu podelu rada i seksizam, što je i dovelo do novog feminističkog organizovanja i 'ratnog pokliča' "Lično je političko!". Za feministkinje je bilo važno, kao što je i danas važno da politizuju distinkciju javno-privatno i ukažu na političke dimenzije privatnog, ličnog i porodičnog života, koji su prožeti odnosima moći. Kako ukazuje Olsen,

„slogan 'silovanje je stvar nasilja a ne seksa', bio je napor da se izmesti silovanje iz 'privatnog' područja, u kome je bilo isuviše često tolerisano ili podređeno minimalnoj kontroli, u 'javni' prostor, u kome bi se moglo očekivati primenjivanje krivičnog zakona tako da se kazni i spreči silovanje. Ova kritika je proširena u kritiku složenih i suptilnih načina na koje muškarci kao grupa imaju moć nad ženama kao grupom, a koja je posmatrana kao isuviše privatna.”³⁰⁵

Drugi nivo kritike koju razvijaju feminističke teoretičarke, među kojima je i Okin, a koji se odnosi na ukazivanje da 'privatno' i 'javno' možda uopšte i nisu analitičke kategorije, najbolje se vidi na primeru koji je razmotren i u ovom odeljku, ali i u odeljku II dela „'Polni ugovor' i podela na javnu i privatnu sferu”, a to je primer državne intervencije u porodicu koja se stalno događa, pa u tom slučaju se postavlja pitanje da li uopšte postoji način da se kaže da je neka akcija zapravo privatna akcija.

I konačno, na trećem nivou feminističke kritike i analize dihotomije javno-privatno, ukazuje se na važna politička značenja iza pozivanja na privatnost. Kako objašnjava Olsen,

„Pojmovi individualizma, izbora, i želje, i razlozi *zašto* mi vrednujemo privatnost su u dubokoj vezi sa posebnom važnošću koju pripisujemo distinkciji muško/žensko i potčinjenosti žena. Privatnost se odnosi na muškost. ... [K]lasična liberalna individua nije aseksualna 'osoba', već muška glava porodice. U privatnosti najviše uživaju oni koji imaju

³⁰⁵ ibid., 324.

moć. Za nemoćne, privatno područje je često sfera ne slobode, već neizvesnosti i nesigurnosti. ... Standardna situacija u kojoj neko uživa privatnost i slobodu nije situacija jednakosti već hijerarhije. ... [P]retvaranje da je jednakost norma, a situacije dominacije izuzetak, je prosto drugi način da se održi *status quo*. ”³⁰⁶

Iako Okin govori da je neko područje ličnog ili privatnog važno, i da ima vrednost u smislu da „[o]sporavanje dihotomije ne znači nužno poricanje korisnosti pojma privatnosti ili vrednosti same privatnosti u ljudskom životu,”³⁰⁷ ona je svesna preko feminističke kritike koju razvijaju druge teoretičarke i kritike koju razvija i sama u čitavom nizu tekstova, da je liberalna koncepcija privatnosti patrijarhalna, ideološka, a sama dihotomija 'lažna konstrukcija'.

Prihvatanjem i produblјivanjem kritike dihotomije između privatnog i javnog, Okin sebe, čini se, više distancira u odnosu na tradiciju liberalizma nego što to uočavaju Koen i Džagar, za koju je razlikovanje i odvojenost te dve sfere fundamentalno. Kako Olsen ukazuje,

„feminističke kritike distinkcije javno/privatno su višestruke i važne. ... [S]pecifičan način na koji naše sadašnje društvo povlači distinkciju između privatnog i javnog, perpetuira potčinjenost žena. Poenta nije da bi sve trebalo da bude javno ili da bi sve trebalo da bude privatno; niti će puko petljanje oko detalja šta pripada kategoriji javnog a šta kategoriji privatnog doneti neko značajno i dalekosežno poboljšanje uloge i statusa žena. Ono što najbolje verzije feminističkih kritika distinkcija javno/privatno pokušavaju da postignu jeste novo promišljanje kako su strukturisane kategorije 'javnog' i 'privatnog', dublje analize kako se *status quo* održava, i nove pristupe teoretisanju o društvenoj promeni.”³⁰⁸

³⁰⁶ *ibid.*, 325–326.

³⁰⁷ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 127.

³⁰⁸ Olsen, „Constitutional Law: Feminist Critiques of the Public/Private Distinction,” 327.

I analiza i kritika distinkcije javno/privatno, odnosno kako bi ona rekla, javno/porodično, koje je razvila Okin, sigurno pripadaju ovoj grupi 'najboljih verzija feminističkih kritika'.

Da bi se ostvarilo pravedno društvo kako ga zamišlja Okin, neophodne su nešto drugačije intervencije države u sferu doma, domaćinstva i porodice nego što je to slučaj bio do sada. Čak bi se moglo reći da se nezavisno od prihvatanja i daljeg razvijanja feminističke kritike distinkcije između privatnog i javnog, Okin u svojim predlozima zakona i javnih politika još više udaljava od teorija liberalizma i njihovog shvatanja privatnosti koje je ona očigledno spremna da žrtvuje. Zato se, nasuprot Koenu i Džagar, Rut Ebi pita da li to znači da „njen feminizam i liberalizam idu u suprotnim pravcima”,³⁰⁹ ili se zapravo radi o tome da je njena teorija pre svega liberalno *feministička*, a ne teorija liberalizma. Ovo će biti jasnije kasnije kada ću ukazati da to nije jedino mesto razdvajanja i eksplicitnog napuštanja nekih ključnih principa teorija liberalizma.

Iako je odnos njene feminističke političke teorije prema liberalizmu prilično složen, Okin, bez obzira na svoj kritički odnos, smatra da feministkinje ne bi trebalo u potpunosti da odbace sve liberalne vrednosti i principe. Zašto je za nju ipak liberalizam važan i koja je to teorija liberalizma koja se može najbolje iskoristiti za feminističke ciljeve, analiziraću ukratko u narednom odeljku.

LIBERALNI FEMINIZAM I LIBERALIZAM

Okin na više mesta govori o tome kako savremene teorije pravde (uključujući i teorije liberalizma) nisu baš mnogo napredovale u odnosu na teorije koje su se u prošlosti bavile pitanjem položaja žena:

„najznačajnije anglo-američke teorije pravde su u najvećoj meri teorije o muškarcima sa ženama kod kuće. To je manje neposredno očigledno

³⁰⁹ Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 52.

nego što je to bio slučaj sa teoretičarima iz prošlosti ... ali postaje jasno čim pokušamo da proširimo njihove argumente na žene.”³¹⁰

U istom duhu, Gejl Binion (Gayle Binion), pišući o knjigama Okin (*Pravda, rod, i porodica*) i Pejtmen (*Polni ugovor*), kaže:

„Po čitanju obe knjige, uvereni ste da tri stotine godina i nekoliko ženskih pokreta nisu doneli *suštastven* filozofski napredak unutar bratstva koje se zove politička teorija.”³¹¹

Ono što često zavarava jeste izbor tema, ali i jezik savremenih teorija koji je često nejasan, odnosno, savremeni politički teoretičari, a naročito savremeni liberalni teoretičari upotrebljavaju 'lažno rodno neutralan jezik':

„Često, ako ne i uvek, [savremeni liberalni teoretičari] koriste rodno neutralni jezik poput [izraza] kao što su 'muškarci i žene', 'on ili ona', ili 'sopstvo'. Ova upotreba često vodi u zabludu, pošto je pretpostavljena rodna neutralnost lažna. U najgorem slučaju, ona je komična. Ona samo služi da prikrije činjenicu da savremeni liberalizam još uvek *nije* preuzeo na sebe izazov pretvaranja teorije koja je izgrađena na odvajanju javnog od privatnog i zatvaranju žena u porodični život, u teoriju koja može biti o svima nama kao učesnicima i učesnicama u javnom kao i privatnom životu.”³¹²

Ako je većina savremenih teorija liberalizma takva da zanemaruje pitanja roda i pravde, ako su one konstruisane oko fundamentalne distinkcije javno/privatno, ako koriste lažno rodno neutralan jezik, ako zanemaruju porodicu

³¹⁰ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 110.

³¹¹ Gayle Binion, „On Women, Marriage, Family, and the Traditions of Political Thought,” *Law & Society Review* 25/2 (1991): 446.

³¹² Okin, „Humanist Liberalism,” 40.

(iako gotovo uvek na marginama pretpostavljaju), i ako sve to znači da je najveći broj savremenih liberalnih teorija „jasno patrijaharalan”,³¹³ da li je moguće iskoristiti teorije liberalizma u feminističke svrhe i za potrebe feminističke teorije pravde?

Okin, iako je u vreme pisanja svoje prve knjige još uvek bila ambivalentna u pogledu prihvatljivosti liberalizma u feminističkoj političkoj teoriji, smatra već negde u drugoj polovini 1980ih, uprkos opravdanim i snažnim feminističkim kritikama liberalizma, da liberalizam ne bi trebalo nedvosmisleno odbaciti. Pošto je život u savremenoj Americi takav da podrazumeva veliki pluralitet verovanja, koncepcija dobra i načina života, liberalizam bi mogao da se pokaže kao teorijski okvir koji te činjenice upravo uzima u obzir. Kako kaže Okin,

„[l]iberalizam koji se zasniva na pluralitetu verovanja, načina života, ... i koji ima za cilj da maksimizuje mogućnosti osoba da žive dobar život kako one žele, nije samo *kompatibilan* sa značajnim stepenom socijalizacije sredstava proizvodnje i redistribucije bogatstva – uistinu, on ih *zahteva*.”³¹⁴

Međutim, da bi liberalizam bio prihvatljiv u feminističkim argumentima, on mora da se fokusira i na privatni i na javni život.

„Mi možemo da imamo liberalizam koji u potpunosti uključuje žene samo ako naučimo da osmislimo teorijsku osnovu za javne politike koje, prepoznajući porodicu kao fundamentalno političku instituciju, proširuju standarde pravde na život unutar nje.”³¹⁵

Ne možemo da promenimo svet izvan domaćinstva, prema Okin, a da pre toga ne promenimo podelu rada unutar domaćinstva.

³¹³ *ibid.*

³¹⁴ *ibid.*, 40–41.

³¹⁵ *ibid.*, 53.

Izvesni feministički potencijal Okin je videla u teoriji pravde kao nepristrasnosti Džona Rolsa, iako sam Rols nikada nije razvio taj potencijal. Od svih Rolsovih dela i tekstova, Okin kao onu koja najviše obećava vidi njegovu knjigu *Teorija pravde*, dok su njegovi kasniji tekstovi, o kojima je Okin neumorno pisala, bili takvi da su se sve više udaljavali od ideja koje je ona smatrala presudnim za feminističku teoriju pravde primenljivu na sve nas.

Rols, poput većine ostalih savremenih liberala, zanemaruje rod kao izvor nepravde, i u knjizi *Teorija pravde* uopšte ne vidi da je „moderno liberalno društvo ... duboko i prožimajuće rodno strukturisano”.³¹⁶ Međutim, uprkos brojnim problemima koje iz feminističke perspektive ima Rolsova teorija pravde od svojih prvih formulacija, i koje je Okin oštro i opširno kritikovala, ona takođe smatra da njegova teorija ima feministički potencijal. Naime, postoje četiri obećavajuće ideje Rolsove teorije pravde za feminističke teze: prva je da on pretpostavlja da je porodica deo osnovne strukture društva na koju se primenjuju principi pravde; druga je ideja prvobitnog položaja; treća ideja glasi da pravda zahteva i razum i emocije; i četvrta, opis porodice u *Teoriji pravde* kao škole moralnog razvoja za građane. U nastavku ću samo skicirati neke od ovih potencijala, odnosno samo one koji su bitni za Okin i teoriju koju je predložila u knjizi *Pravda, rod, i porodica*.

Rols zamišlja svoju teoriju pravde kao oblik teorije ugovora. On smatra da bi do principa pravde koji će regulisati osnovne institucije društva trebalo da dođu osobe ili 'strane' koje rasuđuju u nečemu što on zove 'prvobitnim položajem'. 'Strane' u prvobitnom položaju su racionalne i uzajamno nezainteresovane. Od njih su 'velom neznanja' sakrivene informacije o njihovim partikularnim osobinama i njihovom društvenom položaju. Ove informacije su uskraćene zato da niko ne bi mogao da „kroji principe [pravde] u svoju korist”,³¹⁷ i pošto niko od 'strana' ne zna ko je i koje mesto zauzima u društvu, svi zapravo misle isto, tačka gledišta jedne osobe je tačka gledišta svih osoba, a do principa pravde se dolazi jednoglasno.

³¹⁶ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 89.

³¹⁷ Džon Rols, *Teorija pravde* (Beograd: Službeni list, Podgorica: CID, 1998), 141. Cf. John Rawls, *Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), 137.

U prvoj formulaciji teorije koju Rols iznosi u delu *Teorija pravde*, na listi osobina koje su iza vela neznanja u prvobitnom položaju, se ne pominje 'pol', što Okin smatra ozbiljnim propustom, jer ako Rols pretpostavlja da 'strane' u prvobitnom položaju „poznaju opšte činjenice o društvu”,³¹⁸ velika je verovatnoća da znaju i „činjenicu da je ono rodno strukturisano kako običajima tako u nekim pogledima i zakonom, [pa bi] neko pomislio da to da li znaju kog su pola jeste vredno pomena.”³¹⁹

Drugi problem koji uočava Okin kada je reč o 'stranama' u prvobitnom položaju, a koju pre nje takođe naglašavaju Džejn Inšliš (Jane English), Debora Kerns (Deborah Kearns) i Karen Grin (Karen Green), jeste da se one ne zamišljaju kao 'pojedinačne individue', već kao 'glave porodica' ili 'predstavnici porodica'.³²⁰ Rolsovo objašnjenje je da se na taj način pretpostavljanjem 'glava porodica' obezbeđuje da svaka osoba u prvobitnom položaju razmotri i interese sledeće generacije, što znači da se ne bave samo svojom perspektivom i svojom sadašnjošću. Iako „[g]lava porodice ne mora da ... bude nužno muškarac”,³²¹ Okin se plaši da uobičajena i tradicionalna upotreba reči 'glave porodica' (*'heads of families'*) podstiče ideju da se ipak radi o muškarcima. Sa druge strane, upotreba ove metafore za 'strane' u prvobitnom položaju, kako to uviđaju Okin, Inšliš, Grin i Kerns, govori i o Rolsovom implicitnom potvrđivanju dihotomije liberalizma između javnog i privatnog.

³¹⁸ Rols, *Teorija pravde*, 135; cf. Rawls, *Theory of Justice*, 137.

³¹⁹ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 91; Okin napominje u fusnoti da je Rols od članka koji je objavio 1975. godine, dodao i 'pol' kao jednu od moralno irelevantnih kontingencija koje su skrivene velom neznanja. Cf. John Rawls, „Fairness to Goodness,” *Philosophical Review* 84 (1975): 537.

³²⁰ Cf. Jane English, „Justice Between Generations,” *Philosophical Studies* 31/1 (1977): 91–104; Deborah Kearns, „A Theory of Justice – and Love: Rawls on the Family,” *Politics: Australasian Journal of Political Science* 18/2 (1983): 36–42; Karen Green, „Rawls, Women, and the Priority of Liberty,” *Australasian Journal of Philosophy* 64 (1986): 26–36. Cf. Rols, *Teorija pravde*, 127.

³²¹ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 92.

Okin, međutim, pozdravlja to što Rols na početku svoje teorije postavlja da „porodica *jeste* subjekt društvene pravde”, odnosno deo osnovne strukture društva na koju se primenjuju principi pravde.³²² Međutim, Rols koristi i izraz 'monogamna porodica', iako je ne definiše, pa se čini kao da pretpostavlja da se radi o nekoj vrsti 'prirodnog' grupisanja i da je ono heteroseksualno.³²³ Uključivanje porodice u osnovnu strukturu društva čak opasno dovodi u pitanje liberalnu dihotomiju između javnog i privatnog (koja se opet potvrđuje idejom 'glava porodica'), ali se ona ne analizira, već se „porodica u velikoj meri zanemaruje, iako pretpostavlja u ostatku teorije.”³²⁴ Naime, dok se u delu *Teorija pravde* detaljno razmatra primena principa pravde na gotovo sve institucije osnovne strukture društva, „tokom cele diskusije, pitanje da li je monogamna porodica, bilo u svojoj tradicionalnoj ili nekoj drugoj formi, pravedna institucija, se ne pominje.”³²⁵ Debora Kerns smatra da Rols izuzima porodicu iz razmatranja o pravdi, dok Okin misli da on samo nehotice pretpostavlja da je porodica pravedna, i na taj način isključuje ključnu oblast normativnog ispitivanja o tome kako izgleda pravda u porodici i šta ona zahteva.³²⁶

Okin smatra je i od izuzetnog značaja to što Rols pominje porodicu kao najraniju školu moralnog razvoja u III delu knjige *Teorija pravde*, pošto će pravedno dobro uređeno pravedno društvo biti stabilno ako njegovi članovi nastave da razvijaju osećaj za pravdu, a to znači da imaju „snažnu i obično

³²² Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 93. Rols razlikuje dva principa pravde: 'princip najveće moguće slobode' i 'princip razlike' koji je povezan sa zahtevom nepristrasnih jednakih mogućnosti. Oni se primenjuju na osnovnu strukturu društva i „određuju propisivanje prava i dužnosti i uređuju raspodelu društvenih i ekonomskih dobiti” (Rols, *Teorija pravde*, 71).

³²³ Cf. Kearns, „A Theory of Justice – and Love,” 38.

³²⁴ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 93.

³²⁵ *ibid.*, 94.

³²⁶ Cf. Kearns, „A Theory of Justice – and Love,” 38; Okin, „Reason and Feeling in Thinking about Justice,” *Ethics* 99/2 (1989): 230–231, 235, 239; cf. Ruth Abbey, „Biography of a Bibliography: Three Decades of Feminist Response to Rawls,” in *Feminist Interpretations of John Rawls*, edited by Ruth Abbey (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2013), 4.

delotvornu želju da delaju onako kako principi pravde zahtevaju.”³²⁷ Kada razmatra moralni razvitak, Rols na tom mestu *pretpostavlja* da su porodice pravedne. Zdrav moralni razvoj u ranom životu zavisi od ljubavi, poverenja, afekcije, primera i usmeravanja.³²⁸ Ljubav roditelja prema deci, koja postaje reciprocitetna, je važna za razvoj osećaja vrednosti sopstvene ličnosti, a u kasnijoj fazi moralnog razvoja, 'moralnosti udruživanja', Rols govori o porodici kao o jednom od mnogih udruženja u kojima se, kretanjem kroz čitav niz uloga i pozicija, povećava odnosno raste naše moralno razumevanje. Ključni aspekt osećaja nepristrasnosti koji se uči tokom ove faze je „sposobnost da se stavimo u različite tačke gledišta drugih i tako učimo iz njihovog govora, ponašanja i držanja da posmatramo stvari iz njihovih perspektiva.”³²⁹ Ako nemamo ovo iskustvo, mi nećemo biti u stanju da se postavimo u tuđi položaj i da zaključimo šta bismo mi uradili u njegovoj situaciji.³³⁰ Okin smatra da je ovo jasno ukazivanje na vrednost empatije ili zamišljanja sebe na mestu drugih.³³¹

Prikazom moralnog razvoja Rols priznaje značaj osećanja koja se prvo neguju u pretpostavljenim pravednim porodicama, i u razvitku sposobnosti za moralno mišljenje. Kada se u završnoj fazi moralnog razvitka, osobe vezuju za same principe pravde, „osećaj za pravdu ... [se] nastavlja na ljubav prema čovečanstvu.”³³² Pošto svaka faza moralnog razvoja zavisi od prethodne, „[u] osnovi razvitka osećanja za pravdu ... su aktivnosti i sfera života koje su, iako ne nužno, kroz istoriju bile pre svega aktivnost i sfera žena.”³³³ Nažalost, Rols ne objašnjava svoju pretpostavku da je ova važna institucija porodice pravedna.

³²⁷ Rols, *Teorija pravde*, 406; cf. Rawls, *Theory of Justice*, 454.

³²⁸ Cf. Rols, *Teorija pravde*, 415; cf. Rawls, *Theory of Justice*, 455.

³²⁹ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 98.

³³⁰ Cf. Rols, *Teorija pravde*, 418–420; cf. Rawls, *Theory of Justice*, 469–471.

³³¹ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 99.

³³² Rols, *Teorija pravde*, 424; cf. Rawls, *Theory of Justice*, 476; cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 98.

³³³ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 99.

Okin predlaže feminističko čitanje i dopisivanje Rolsove teorije, ono koje on nikada nije uradio, i čak smatra da se na primer, prvobitni položaj „može opisati mnogo bolje drugačije” nego što Rols čini.³³⁴ Ona smatra da je veo neznanja

„toliko zahtevna stipulacija da ona pretvara sve ono što bi bez njega, bio sebičan interes u jednaku brigu za druge uključujući druge koji su prilično različiti od nas. Oni koji se nalaze u prvobitnom položaju ne mogu da misle iz pozicije *nikoga* ... Oni moraju da misle iz perspektive *svih*, u smislu svakoga naizmenično (each in turn). Da bi to uradili, potrebno je, u najmanju ruku, snažna empatija i spremnost da se pažljivo saslušaju različite tačke gledišta drugih.”³³⁵

Jednom kada se veo neznanja shvati kao skrivanje informacija o polu i drugim partikularnim osobinama i okolnostima aktera, kada odstranimo pretpostavku o 'glavama porodica', „prvobitni položaj je moćan pojam za osporavanje rodne strukture.” Ako ukinemo liberalnu dihotomiju između javnog i privatnog, Rolsova teorija može da nam pomogne u razmišljanju „kako da postignemo pravdu između polova, i unutar porodice i u širem društvu.”³³⁶

Između ostalog, knjiga *Pravda, rod i porodica* je pokušaj Okin da primeni Rolsova dva principa pravde na porodice u cilju promene rodno strukturisanih pretpostavki i praksi. Rezultat te intervencije su dva predloga skupa javnih politika. Jedna vrsta predloga bi zaštitile ranjive, odnosno one koji se odluče da preuzmu na sebe najveći deo neplaćenog rada. Druga vrsta politika bi podstakla i muškarce i žene da dele jednako sve odgovornosti u porodici i tako bi oboje mogli da učestvuju jednako u svim oblastima života. I jedna i druga vrsta predloga bi bile većinom rezultata primene principa jednakosti nepristrasnih mogućnosti i

³³⁴ *ibid.*, 100.

³³⁵ *ibid.*, 101.

³³⁶ Susan Moller Okin, „Gender, Justice and Gender: An Unfinished Debate,” *Fordham Law Review* 72/5 (2004): 1553.

principa razlike.³³⁷ Ono što je zanimljivo jeste da Okin ovim pitanjima nije pristupila iz apstraktne rasprave,

„već preko konkretnih ideja za borbu protiv pogubnih posledica roda u savremenom društvu. Njena primarna briga je da ukine potčinjenost, a njena analiza ide iz konkretnih predloga da se uruši rodna dominacija ka apstraktnim pitanjima.”³³⁸

³³⁷ Neću se upuštati u analizu debate između Okin i Rolsa, a koja je i inače bila jednostrana. Okin je svoj prvi tekst o Rolsu objavila 1987. godine, dok je Rols prvi put odgovorio i njoj i još nekim feminističkim teoretičarkama 1997. godine. U svakom slučaju, Okin je nastavila da reaguje na Rolsove tekstove i nove formulacije teorije, oštro ga kritikujući, i iz tih kritika je jasno da je videla najveći feministički potencijal u delu *Teorija pravde*. Na primer, Okin oštro kritikuje Rolsovu podelu na politički liberalizam i sveobuhvatni liberalizam, smatrajući tu podelu neprihvatljivom za feminizam. *Politički liberalizam* donosi oštru podelu na političko i porodično, koju je Okin već kritikovala kao lažnu i ideološku podelu (cf. Rols, *Politički liberalizam*, 173; cf. Rawls, *Political Liberalism*, 137). Okin je reagovala i na Rolsov odgovor na feminističku kritiku njegove teorije. Rols, prema Okin, u svojim odgovorima pokazuje da je i dalje daleko više na liniji argumentacije iz *Političkog liberalizma* nego što prihvata feminističke kritike. Cf. Susan Moller Okin, „Review of *Political Liberalism*,” *American Political Science Review* 87/4 (1993): 1010-1011; Susan Moller Okin, „Political Liberalism, Justice and Gender,” *Ethics* 105/1 (1994): 23-43; Susan Moller Okin, „'Forty Acres and a Mule' for Women: Rawls and Feminism,” *Politics, Philosophy and Economics* 4/2 (2005): 233-248. Za Rolsove odgovore na feminističku kritiku, cf. John Rawls, „The Idea of Public Reason Revisited,” in *The Law of Peoples with 'The Idea of Public Reason Revisited* (Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1999), 129-180; cf. Džon Rols, „Još jednom o ideji javnog uma,” u *Pravo naroda sa 'Još jednom o ideji javnog uma* (Beograd: Alexandria Press i Nova srpska politička misao, 2003), 169-228; John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001).

³³⁸ Mary Lyndon Shanley, „'No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society Without Gender,” in *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, edited by Debra Satz and Rob Reich (New York: Oxford University Press, 2009), 118.

Tim pitanjima, predlozima javnih politika i vizijom pravedne budućnosti bez roda, posvećeno je sledeće poglavlje.

V

'REVOLUCIJA KOJA SE NIJE DOGODILA'

UVOD

Na samom početku knjige *Pravda, rod, i porodica*, Okin naglašava tezu koja je obeležila gotovo trideset godina njenog feminističkog rada: porodica je ključno mesto (*linchpin*) za pitanja pravde:

„U osnovi i isprepletano sa svim ... nejednakostima je nejednaka distribucija neplaćenog rada u porodici. Jednaka podela odgovornosti u porodici između polova, a naročito brige o deci je 'velika revolucija koja se nije dogodila'. ... Dok ne bude pravde unutar porodice, žene neće biti u stanju da postignu jednakost u politici, na radnom mestu, ili u nekoj drugoj sferi.”³³⁹

U ovom poglavlju, analiziraću preko teze o rodnoj podeli rada u porodici kao osnovi (*linchpin*) nejednakosti između polova, ideju koju razvija Okin o 'rodnom krugu ranjivosti žena', a zatim kako ona zamišlja da je moguće okončati rodnu nejednakost i nepravdu utemeljene u rodnoj podeli rada. Analiza teče na dva nivoa: preko ideje zaštite ranjivih, odnosno preko ideje mera i praktičnih politika koje bi pomogle da se posledice rodne nejednakosti i nepravde ublaže; i na drugom nivou, preko ideje o i težnje ka društvu bez roda. Veliki deo ovog poglavlja je posvećen

³³⁹ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 3-4. U okviru citata je i rečenica Širli Vilijams (Sherley Williams) koju Okin citira, a koja je delom iskorišćena za naslov ovog poglavlja. Cf. Elizabeth Holzman and Sherley Williams, „Women in the Political World: Observations,” *Daedalus* 116/4 (1987): 30.

analizi problema sa kojima se suočavaju žene u Americi zbog rodne nejednakosti, i pitanju o načinima formulisanja propisa i predloga koji bi ukinuli pogubne posledice postojanja roda.

S jedne strane, nije uobičajeno da politički filozofi predlažu *rešenja* za probleme o kojima pišu ili kako da se do tih rešenja dođe. Međutim Okin, sa druge strane, smatra da *jeste* iznenađujuće, imajući u vidu da feministička kritika političke teorije nedvosmisleno nastaje iz feminističkog političkog pokreta, da feminističke političke filozofkinje i teoretičarke retko kada osim kritikovanja patrijarhalnih i maskulinih teorija o svetu, daju predloge i kako da se on promeni.³⁴⁰ Drugim rečima, *dužnost* feminističke političke teoretičarke je ne samo da kritikuje političke teorije, već i da *pokuša* da formuliše neka konkretna rešenja za nepravde u društvu sa kojima se svakodnevno suočavaju žene.

U knjizi *Pravda, rod, i porodica*, pored kritikovanja najznačajnijih političkih teorija u anglo-američkoj filozofiji druge polovine dvadesetog veka, Okin predlaže i konkretna rešenja: kratkoročna, koja bi zaštitila ranjive ovde i sada, i dugoročne u cilju *eliminisanja roda* i njegove inherentne nepravde.

Feministička politička teorija Okin, kao i predlozi praktičnih politika su zanimljivi za ispitivanje jer mi se čini da se na njenom primeru i preko analize njenog dugogodišnjeg rada može istovremeno pratiti 'nekada i sada' liberalnog feminizma u Americi. Naime, najveći deo svojih analiza, Okin razvija imajući u vidu kontekst Sjedinjenih Država tokom 1970ih, 1980ih i početkom 1990ih.³⁴¹ Neki problemi su ostali isti, neki su se značajno promenili, i iz tog razloga je važno

³⁴⁰ Cf. Okin, *Women in Western Political Thought*, 330. Okin takođe smatra da se osim nje, još samo jedna politička teoretičarka bavila ne samo kritikom već i praktičnim predlozima kako da se svet nepravde promeni, a to je En Filips.

³⁴¹ Od sredine 1990ih, fokus njenih interesovanja nije samo kontekst Sjedinjenih Američkih Država, i ona sve više počinje da se bavi teorijom multikulturalizma, ali i položajem žena u siromašnim i zemljama u razvoju. Bez obzira što se radi o važnim i aktuelnim temama, ovaj rad ne prati taj segment teorijskopoličkog interesovanja Okin, koji verovatno zaslužuje isto onoliko prostora koliko i njena liberalnofeministička teorija koja se razvija u kontekstu feminističkog pokreta i teorija u Sjedinjenim Državama.

ispitati predloge u smislu da li bi mogli da se formulišu i danas, ili možda današnje vreme zahteva drugačije promišljanje i akciju.

RODNI KRUG RANJIVOSTI I PODELA RADA

U Sjedinjenim Državama, u periodu tokom 1970ih, 1980ih, i početkom 1990ih, su s jedne strane, doneti važni propisi koji su promovisali jednakost i antidiskriminaciju, tako da je, na primer u javnosti prepoznat problem seksizma, seksualnog uznemiravanja u školama, na univerzitetima i radnom mestu, kao i problem nasilja i silovanja u braku i porodici. Na papiru i u javnoj retorici, kreatori javnih politika su bili posvećeni ženskoj jednakosti.³⁴² Za dobar deo tog napretka koji se polako odvija od kraja Drugog svetskog rata, zaslužan je i feministički pokret, naročito u novom zamahu i sa novom energijom od sredine 1960ih godina. Međutim, kako Okin i, na primer, Suzan Faludi (Susan Faludi) pokazuju u svojim tekstovima, sve ovo vreme se više radi o retoričkoj podršci jednakosti žena, nego o stvarnoj podršci, pošto poput filozofa i političkih teoretičara, i kreatori javnih politika nastavljaju da implicitno pretpostavljaju da javna sfera zapošljavanja i politike, i privatna sfera porodice, funkcionišu manje ili više nezavisno jedna od druge. Iz tog razloga, oni ne vide ili ne žele da vide „kako je rodna podela rada u porodici u interakciji sa i kako pomaže u strukturisanju relacija u javnim sferama”.³⁴³

Iako je Okin svesna da rodna podela rada između polova ne pogađa sve žene na isti način,³⁴⁴ i da se te nepravde razlikuju u odnosu na rasu i klasu, ona smatra da je neophodan određeni stepen generalizacije o ženama u američkom društvu, da je nužno govoriti o ženama kao o 'polnoj klasi' ('sex-class'),³⁴⁵ odnosno kolektivitetu na relativno opšti način, sve dok slika ili ideologija rodno

³⁴² Cf. Susan Faludi, *Backlash: The Undeclared War Against American Women* (New York: Three River Press, 2006 [1991]).

³⁴³ Young, „The Gendered Cycle of Vulnerability in the Less Developed World,” 223.

³⁴⁴ Cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, vii.

³⁴⁵ Cf. Okin, „Humanist Liberalism,” 42.

strukturisane porodice toliko snažno prožima sve sfere života. U tom smislu Okin tvrdi da

„[m]noge nepravde žene doživljavaju kao *žene*, ma kakve razlike postoje među njima i ma koje druge nepravde njih pogađaju. Prošla i sadašnja rodna priroda porodice, i ideologija koja je okružuje, pogađa gotovo sve žene, bilo da žive ili ne žive u tradicionalnim porodicama. Priznanje ovoga ne znači poricanje niti umanjivanje značaja činjenice da rod može da utiče na različite podgrupe žena na različite načine i u različitom stepenu.”³⁴⁶

Dakle, *sve žene*, bez obzira na međusobne razlike se suočavaju sa nepravdama roda, koga Okin dosledno kroz svoje radove definiše kao „*duboko usađenu institucionalizaciju polne razlike*” (*deeply entrenched institutionalization of sexual difference*), koja uključuje hijerarhiju u muškim i ženskim ulogama u društvu.³⁴⁷

Ovakve generalizacije o ženama *kao ženama*, naravno povlače opasnost od optužbi za esencijalizam,³⁴⁸ od kojih bi se Okin mogla, eventualno, braniti tako što bi naglašavala da poenta nije da se opisuju neke opšte osobine „'ženskog *iskustva sveta*’, već ... da se ukaže na neke obrasce prinude, mogućnosti i očekivanja sa kojima se suočavaju žene” u Americi u kasnom dvadesetom veku.³⁴⁹ U tom smislu, ja mislim da bi se moglo tvrditi da je kategorija 'žene' kod Okin politička a ne metafizička, i da preko te političke kategorije ona

„ispituje društvene sile koje utiču na žene kao grupu ili klasu, ... analizira objektivne uslove koji obeležavaju ženske živote više nego

³⁴⁶ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 6-7.

³⁴⁷ *ibid.*, 6. Upotreba sintagme 'polna razlika' ne bi trebalo da se dovodi u vezu sa teoretičarkama polne razlike, poput Lis Irigaray (Luce Irigaray), pošto su značenja potpuno različita.

³⁴⁸ Cf. Jaggar, „Okin and the Challenge of Essentialism,” 166-180.

³⁴⁹ Cohen, „Okin on Justice, Gender, and the Family,” 266-267.

muške: veći teret brige o deci i kućnog rada, manja primanja, ranjivost brakom ... [i kako se oni] međusobno pojačavaju.”³⁵⁰

Amerika o kojoj govori Okin u većini svojih tekstova, je društvo koje uprkos javnoj retorici koja podržava jednakost između muškaraca i žena, i dalje ima čitav niz nepravednih nenapisanih normi i očekivanja od žena kao, pre svega, odgovornim za neplaćeni kućni rad, odgoj i vaspitanje dece, i brigu o deci i svim članovima porodice kojima je briga neophodna. Iako više ne postoje zakoni iz devetnaestog veka koji su onemogućavali aktivno učešće (udatih) žena na tržištu rada, postoje nepisana pravila i očekivanja da su žene *primarno* odgovorne za sferu porodičnog, neplaćenog rada u domaćinstvu. U ovom periodu, naročito tokom 1970ih i 1980ih, muškarci su u proseku imali sigurniji posao od žena, koji je podrazumevao puno radno vreme i relativno stabilna primanja, i obaveze koje su primarno bile vezane za samo tržište rada i zaposlenja, koje u principu i ne ostavljaju mnogo dodatnog vremena za obaveze u porodici koje i zaposleni muškarci ipak imaju ili mogu da imaju. Neke žene, i to ne veliki broj, se 'odlučuju' na neplaćeni posao domaćice u punom radnom vremenu. Međutim, najveći broj žena, kako onih u braku tako i neudatih, sa decom ili bez dece, su deo tržišta rada, najviše zato što je njihovoj porodici bio neophodan izvor zarade, ili zato što su same bile 'glave porodica', ili zato što su jednostavno želele da rade i tragale za nekom vrstom 'samoispunjenja preko plaćenog rada'.³⁵¹ U proseku, međutim, ako se posmatraju Sjedinjene Države, žene su na tržištu rada radile slabo plaćene poslove (najviše u sferi usluga, brige i administracije) i u proseku su zarađivale manje za sličan ili isti posao od muškaraca.³⁵² Ono što je važno u analizi konteksta Sjedinjenih Država u kasnom dvadesetom veku jeste da, prema Okin, bez obzira da li jedna osoba radi plaćeni posao ili rade plaćene poslove oba bračna partnera, osnovna struktura rodne podele rada u porodici ili braku ostaje ista, i žene

³⁵⁰ Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 40-41.

³⁵¹ Young, „The Gendered Cycle of Vulnerability in the Less Developed World,” 227.

³⁵² Cf. Faludi, *Backlash*, 68-70.

preuzimaju na sebe, kao što se od njih i očekuje, najveći teret neplaćenog rada u porodici.

Glavna teza knjige *Pravda, rod, i porodica* glasi da rodno strukturisan brak i porodica koji podrazumevaju neplaćeni rad, zarobljavaju žene u „*krug društveno uzrokovane i jasno asimetrične ranjivosti*” i to na četiri načina:

„Prvo su dovedene u situaciju ranjivosti tokom godina razvoja kako svojim ličnim (i društveno pojačanim) očekivanjima da će pre svega biti negovateljice dece, i da će u ispunjavanju te uloge morati da pokušaju da privuku i zadrže ekonomsku podršku muškarca, čijem poslovnom, odnosno radnom životu treba dati prioritet. One su učinjene ranjivim i aktualnom podelom rada unutar gotovo svih sadašnjih brakova. One su postavljene u nepovoljan položaj na poslu činjenicom da je svet plaćenog rada ... i dalje najvećim delom strukturisan pretpostavkom sa 'radnici' imaju kod kuće supruge. One su učinjene daleko više ranjivim ako postanu primarne negovateljice dece, a njihova ranjivost je na vrhuncu ukoliko se brak raspadne i ukoliko postanu samohrane roditeljke.”³⁵³

Dakle, bilo da je u pitanju jedan bračni par u kome oba partnera rade plaćeni posao i tako omogućavaju egzistenciju porodice, ili radi samo jedna osoba, rodna podela neplaćenog kućnog rada čini žene ranjivim normama i očekivanjima koje okružuju prvo, ulazak u brak,³⁵⁴ drugo, unutar braka, treće, u plaćenom radu, i četvrto, u razdvajanju ili razvodu.

³⁵³ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 138-139.

³⁵⁴ Okin zapravo misli na rodnu socijalizaciju devojčica i na polno tipizirano plaćeno zaposlenje. Iako se više ne može govoriti o tome da su ženama nedostupni obrazovanje i veliki broj radnih mesta koji su tradicionalno bili muški, i dalje u Americi tokom 1970ih i 1980ih preovlađuje uverenje da žene treba da budu pre svega supruge i majke, pa tek sekundarno osobe koje imaju svoj posao i profesiju (bez obzira što su već uveliko deo radne snage), što je imalo za posledicu veliki broj žena u zanimanjima koja su samo

„Sve žene, čak i neudate žene ili čak žene koje nisu majke, su ranjive na dominaciju, eksploataciju, i lišavanje ovim strukturalnim procesima, koji se okreću oko rodne podele rada u porodici,”³⁵⁵

jer položaj žena u porodici ograničava njihove mogućnosti za učešće u sferi plaćenog rada, da bi se onda javna nejednakost, odnosno nejednakost na tržištu rada vratila nazad i pojačala rodnu nejednakost u porodici.³⁵⁶

U kasnom dvadesetom veku u SAD, i dalje preovlađuje neopravdana pretpostavka (koja naravno nije samo ograničena na Ameriku, i preneti je i u dvadeset i prvi vek), da je neplaćeni kućni rad i rad brige i staranja o drugima (deci, bolesnima, itd.) primarni posao žena. Ukoliko žene, iz različitih razloga, obavljaju kućni rad u punom radnom vremenu, dakle kao domaćice, ta činjenica ih postavlja u situaciju potpune ekonomske zavisnosti od partnera. Njihov neplaćeni kućni rad, koji je ne samo kako je uočila Beti Fridan,³⁵⁷ izolovan, monoton, sa nepredviđenim i neograničenim radnim vremenom, neprijatan i repetitivan, već se u društvu koje postavlja veliki naglasak na plaćenom radu i zarađivanju, uopšte ne posmatra kao rad. Dakle, održavanje doma, spremanje redovnih obroka, obezbeđivanje čistog veša, itd., svi zahtevaju veliko vreme i napor, ali ako se obavljaju unutar porodice kao deo ženinih primarnih odgovornosti, su neplaćeni, i prema tome ne ulaze u zamisao 'vrednog', odnosno rada koji zaslužuje zaradu.³⁵⁸ Pošto kućni rad žena u

nastavak kućnih poslova, kao što su uslužna zanimanja i poslovi nege. Cf. Young, „The Gendered Cycle of Vulnerability in the Less Developed World,” 226.

³⁵⁵ *ibid.*, 225.

³⁵⁶ Cf. *ibid.*, 224.

³⁵⁷ Cf. Friedan, *The Feminine Mystique*.

³⁵⁸ Naravno, savremeni ekonomisti se sve više bave problemom kućnog rada, i prema nekim procenama, on ne samo što ima vrednost, već njegova vrednost iznosi oko 30 procenata bruto nacionalnog proizvoda. Cf. Leslie S. Stratten, „Gains from Trade and Specialization: The Division of Work in Married Couple Households,” in *Women, Family, and Work: Writings on the Economics of Gender*, edited by Karine S. Moe (Oxford: Blacwell

porodici obično nije prepoznat i priznat kao rad od strane ostalih članova porodice a ni od same države, žene-domaćice u punom radnom vremenu su u opasnosti da budu zlostavljane i eksploatisane od strane osobe koja ih 'izdržava', a to je obično muškarac, koji samom činjenicom zarađivanja može da se postavi u poziciju onog ko donosi sve važne odluke u porodici, upravo zbog nejednake moći zarađivanja i ekonomske zavisnosti žene. Naravno, ne znači nužno da će svi muškarci iskoristiti ovu mogućnost za zloupotrebu, ali sama ta mogućnost postoji, i ona, prema Okin, oblikuje odnos partnera duž linija rodne nejednakosti. Pored potpune ekonomske zavisnosti od svog partnera tokom trajanja braka, žena koja u punom radnom vremenu neplaćena kućna radnica (domaćica), rizikuje svoju ekonomsku sigurnost, koju tokom braka dobija od muža, u slučaju razvoda. Zapravo, velika je verovatnoća da ne tako mali broj žena posle razvoda, naročito ako imaju decu, nad kojom najčešće i dobijaju starateljstvo,³⁵⁹ živi u prilično lošim ekonomskim uslovima, a veliki broj živi u siromaštvu. Ako žena tokom braka nije bila angažovana na tržištu rada, nije imala plaćeno zaposlenje, već samo obavljala neplaćeni kućni rad u punom radnom vremenu, mogućnosti njenog ulaska u sferu plaćenog rada su vrlo male, zavise ne samo od stepena njenog obrazovanja već i od radnog iskustva (koje verovatno nema), a vreme provedeno u neplaćenom kućnom radu je ne čini konkurentnom na tržištu rada. Okin je izuzetno oštra prema zakonima o razvodu, odnosno reformi zakona o razvodu koja je sprovedena u SAD tokom 1970ih, i smatra da su novi zakoni o razvodu 'bez krivice' ('*no fault*') odgovorni za to što veliki broj žena posle razvoda živi u ekonomski nepovoljnim uslovima, što su i one i njihova deca pod stalnom opasnošću od siromaštva, pošto zakoni i sudovi ne dele pravično imovinu koji je bračni par stekao u zajednici, niti se određuje alimentacija ili suma za izdržavanje dece u iznosu koji omogućava život van siromaštva. Zato Okin predlaže svojevrstnu reformu zakona o

Publishing, 2003), 72; Ha-Joon Chang, *Economics: The User's Guide* (London: Pelican Books, 2014), 115, Kindle edition.

³⁵⁹ Istorijski posmatrano, žene u slučaju razvoda na koji čak same nisu ni imale pravo, nisu dobijale decu, već su deca po zakonu pripadala očevima. Tek u dvadestom veku, žene imaju prednost u odnosu na muškarce kada je reč o starateljstvu nad malom decom, i to u istorijskom smislu predstavlja napredak.

razvodu. Celoj debati oko razvoda bez krivice ću se vratiti kasnije, pošto mi se čini da ona na dobar način pokazuje i antifeminističko raspoloženje u Americi tokom 1970ih i 1980ih, i različite pokušaje da se žene kazne zbog razvoda od strane sudija, ali i naivnost feministkinja od Fridan do Okin koje nekritički prihvataju sumnjive rezultate istraživanja o uticaju razvoda bez krivice na ekonomsku situaciju žena i dece, a koji su bili senzacionalistički predstavljeni u medijima širom Amerike.³⁶⁰

Najveći broj žena i takođe udatih žena sa decom u Americi tokom 1970ih i 1980ih je ipak deo radne snage, odnosno plaćenog rada. Pored već pomenute činjenice da žene predstavljaju najveći deo radne snage koja radi slabo plaćene poslove, što ne znači da nisu zastupljene i u dobro plaćenim pa čak i elitnim poslovima, struktura radnog mesta često diktira takve poslovne 'izbore' da su žene često i primorane da prave kompromise u vezi plaćenog rada. Naime, bez obzira što žene masovno ulaze na tržište rada i tokom i posle Drugog svetskog rata,³⁶¹ struktura radnog mesta nija pretrpela nikakve promene u odnosu na vreme kada žene nisu bile u tako velikim brojevima deo plaćenog rada. Radno mesto je naime podrazumevalo 'muški model radnika', koji ima 'nekoga' kod kuće ko omogućava da 'on' provodi znatni deo svog vremena na poslu, da bude na 'raspolaganju' i za prevremeni rad, kao da uopšte nema porodične obaveze, kućne poslove i poslove staranja o drugima.

Ulazak žena na tržište rada u velikim brojevima nije doneo i promenu strukture radnog mesta, a takođe se njihove obaveze u neplaćenom kućnom radu nisu znatno smanjile. Iako neka istraživanja iz perioda tokom 1970ih i 1980ih pokazuju da muškarci rade nešto više kućnih poslova ukoliko su žene angažovane u plaćenom radu, taj procenat povećanja je vrlo mali, i najveći broj žena zapravo

³⁶⁰ O ranjivosti žena koje rade puno radno vreme neplaćeni rad u porodici, cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 150-152.

³⁶¹ Za podatke pogledati: Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, 206-210; Faludi, *Backlash*, 68-69.

ima dvostruki radni dan, pošto rade i plaćeni posao i neplaćeni kućni rad.³⁶² Žene su te koje, zbog rodne podele rada u porodici, moraju da organizuju svoj plaćeni rad tako da bi mogle da brinu i o porodici, deci, i da bi radile kućne poslove. To je razlog zašto se neke žene odlučuju da prihvate slabije plaćene poslove, poslove koji ne podrazumevaju puno radno vreme, poslove koji su možda ispod njihovih kvalifikacija, ali su u blizini kuće ili omogućavaju fleksibilno radno vreme.

Žene takođe, ukoliko imaju malu decu ili nekoga drugog oko koga moraju da se angažuju pre svega radom brige (roditelji, član porodice sa invaliditetom, itd.), češće ulaze u pa zatim i napuštaju tržište rada od muškaraca, i tako zbog prekida u plaćenom radu, najčešće ne mogu ni da napreduju na poslu, niti da se nadaju višim zaradama od onih osnovnih ili početničkih. Dalje, situacija takozvanih 'radnih ili zaposlenih majki' ('*working mothers*')³⁶³ je nepovoljna na tržištu rada zbog 'muške' strukture radnog mesta koje podrazumeva da zaposlene osobe nemaju drugi posao osim plaćenog i 'nekoga' ko obezbeđuje sve što je neophodno da bi zaposlena osoba radila plaćeni posao. Zbog toga, veliki broj 'zaposlenih majki' mora da radi slabije plaćene poslove, u nejednakoj su situaciji na tržištu rada sa ostalima (nisu konkurentne), a ta nejednakost se ponovo vraća nazad u rodno strukturisanu porodicu, u kojoj rade najveći deo neplaćenog rada i često osećaju obavezu da ga rade kako zbog pritisaka okoline i društvenih očekivanja, tako i zato što su one obično partnerke koje manje zarađuju i zavise od zarade 'konkurentnijeg' partnera.³⁶⁴ Kada se sve ovo poveže sa situacijom u Americi u kojoj su retka plaćena i roditeljska odsustva sa posla, i u kojoj je najveći broj ustanova koje bi trebalo da pomažu roditeljima, naročito zaposlenim roditeljima, u brizi o deci, skup i nesubvencionisan (što je bila situacija i tokom 1970ih i 1980ih), jasno je zašto Okin govori o rodnom krugu ranjivosti.

³⁶² Cf. Arlie Hochschild, *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home* (New York: Viking Penguin, 1989).

³⁶³ Cf. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, 206-214.

³⁶⁴ O tome kako Okin analizira položaj udatih majki u porodici i na tržištu rada, cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 153-156.

U cilju pokušaja rešenja problema društvene nepravde uzrokovane rodnim krugom ranjivosti, Okin nudi dva modela: prvi model donosi skup predloga koji se odnose na probleme i nejednakosti ovde i sada, odnosno, radi se o ublažavanju nepravdi uzrokovanih rodnom hijerarhijom preko niza zakonskih mera. Krajnji cilj Okin, je međutim drugi model koji podrazumeva ukidanje roda, odnosno stvaranje pravednog društva bez roda i transformaciju i promenu čitavog niza institucija samog društva kao i stavova i *background* uslova.

Pošto nejednaki odnosi moći, ili odnosi nepravde koje povlači rodna hijerarhija već postoje u brakovima i porodicama, a takođe je moguće zamisliti i da sami partneri 'biraju' tradicionalnu podelu rada, Okin predlaže mere koje bi trebalo da zaštite ranjive. Izdvojiću u nastavku dva primera koje ću i kritički analizirati. Prva mera se odnosi na podelu *svih* prihoda koji ulaze u domaćinstvo, a druga na pravednije poravnanje prilikom razvoda braka.

Društvo strukturisano rodom ima za posledicu nejednake potencijale za zarađivanje kod muškaraca i žena. Taj nejednaki potencijal se zatim manifestuje ne samo u činjenici da muškarci u proseku zarađuju više od žena,³⁶⁵ već i tako što ona osoba koja donosi više novca u domaćinstvo često može, samo na osnovu te činjenice, da utiče na i da donosi sve odluke u porodici - od toga kako će se trošiti novac, ili provoditi slobodno vreme, do toga da ta osoba može da nametne svoje mišljenje u vezi dece i njihovog svakodnevnog života i budućnosti, ili, iako se time spisak ne iscrpljuje, ta osoba može da nametne svoje odluke nasiljem, fizičkim ili psihičkim.

Pošto žena ili ne radi plaćeni posao ili ako ga radi, zarađuje manje od muškarca, Okin predlaže da se ovaj problem rodne nepravde reši tako što će se uspostaviti mehanizam kojim će ženama biti plaćen njihov kućni (inače neplaćeni rad) ili tako što će se nejednaki prihodi koje donose partneri u domaćinstvo ujednačiti. Važno je uočiti da Okin ne smatra da bi trebalo da se uspostave plate za žene koje su domaćice u punom radnom vremenu, već da se svi iznosi novca koji

³⁶⁵ Na primer, u vreme kada Okin analizira rodni krug ranjivosti, prema zvaničnim podacima, 1987. godine, žene su u proseku zarađivale 65.2 procenata prosečne plate muškarca. Cf. Okin, *Justice, Gender and the Family*, 144.

ulaze u domaćinstvo dele jednako. Ako je jedna osoba zaposlena, to znači da bi njen poslodavac bio u obavezi da podeli ček na jednake delove i da ih isplati i zaposlenom i parneru/partnerki koji/koja nije u radnom odnosu, odnosno koja je najčešće angažovana u punom radnom vremenu na poslovima u domaćinstvu. U drugom slučaju, ako su oba partnera zaposlena puno radno vreme ili deo radnog vremena, i ako postoji između njih platni jaz, odnosno razlika u zaradama, opet bi poslodavac one osobe koja zarađuje više morao da isplati razliku osobi koja zarađuje manje.³⁶⁶ Okin smatra da bi se konačno na ovaj način priznao kućni rad kao rad, i ujedno zaštitile sve ranjive osobe koje su ili nezaposlene ili primaju manje plate od drugog partnera.

Pre nego što ispitam ovaj predlog, smatram da je važno podsetiti se da je četrnaest godina ranije, tokom velikih polemika u feminističkom pokretu u vezi neplaćenog kućnog rada,³⁶⁷ Beti Fridan predložila model plaćanja ženama koje su domaćice, odnosno one koje objavljuju neplaćeni kućni rad u punom radnom

³⁶⁶ Dok u knjizi *Pravda, rod, i porodica*, Okin govori samo o tome da bi oba partnera trebalo da imaju jednako zakonsko pravo na zaradu onog koji je zaposlen puno radno vreme (cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 181), u kasnijem tekstu koji je napisala u koautorstvu sa Robom Rajhom (Rob Reich), Okin potvrđuje da svi prihodi domaćinstva treba da budu jednako podeljeni, bilo tako što se plata jedinog zaposlenog deli jednako, ili tako da ako dve osobe zarađuju, primanja se ujednačavaju ili jednakom raspodelom od strane poslodavaca ili tako što poslodavac bolje plaćenog partnera isplaćuje razliku slabije plaćenom partneru. Cf. Susan Moller Okin and Rob Reich, „Families and Schools as Compensating Agents in Moral Development for Multicultural Society,” *Journal of Moral Education* 28/3 (1999): 290.

³⁶⁷ Tokom 1970ih u Americi je bio vrlo aktivan pokret unutar feminističke levice koji je zahtevao da se kućni rad prizna kao rad, tako što će se uvesti njegovo plaćanje za *sve žene* koje rade kućne poslove. Cf. Silvia Federici, „Wages Against Housework,” in *All Work and no Pay: Women, Housework, and the Wages*, edited by Wendy Edmond and Suzie Fleming (New York: Falling Wall Press and Power of Women Collective, 1975), 1-8. Džoan Landes (Joan B. Landes) u svom prikazu knjige *Pravda, rod, i porodica*, povezuje Okin sa zastupnicama 'nadnica za kućni rad', među kojima je bila i Federiči (Silvia Federici), iako napominje da sama Okin ne pravi tu vezu. Cf. Joan B. Landes, „Book Review of *Justice, Gender, and the Family* by Susan Moller Okin,” *Signs* 17/1 (1991): 206.

vremenu (i samo za njih). Kontekst u kome Fridan iznosi svoj predlog je zanimljiv. Godine 1975, Fridan se odlučuje da poseti Simon de Bovoar u Parizu, filozofkinju koja je dobrim delom i inspirisala Fridan da napiše *Mistiku ženstvenosti*. Fridan je zabrinuta za situaciju u feminističkom pokretu u SAD, koji je po njenom mišljenju obuzet pitanjima seksualnosti, a ne 'pravim' pitanjima, koja su za Fridan uvek i pre svega pitanje ekonomske nejednakosti, nejednakosti na tržištu rada, poslu, i nezaposlenosti.

Dok je Fridan već uveliko u Americi organizovala ekonomski think tank za žene (*Economic Think Tank for Women*), sa ciljem da se predloži minimalna zarada za kućni rad, Bovoar za taj cilj nije pokazala ni malo razumevanja. Ova minimalna zarada, bi onda bila priznata u sistemu socijalne zaštite, sledili bi doprinosi poput penzijskog osiguranja i slično, a Fridan je smatrala da bi se veliki broj žena koje pripadaju siromašnim slojevima i srednjoj klasi s tom idejom mogle složiti.

Glavni argument Bovoar glasi da takvi predlozi još više guraju žene u kuću, a „[p]odsticanje žena da ostanu kod kuće neće promeniti društvo.”³⁶⁸ Za razliku od Fridan, koja pokušava da reši problem mnogih Amerikanki koje ne rade plaćene poslove zbog brige o kući i deci, pa čak i onih koje to „izaberu”,³⁶⁹ Bovoar smatra da *nijedna* žena ne bi trebalo da ima mogućnost takvog izbora, jer „ako takav izbor postoji, isuviše mnogo žena bi ga napravio.”³⁷⁰

Bovoar je svesna (poput Okin) društvenih pritisaka i očekivanja sa kojima su žene suočene od najranijeg detinjstva, i zato smatra da društvo treba transformisati tako da nema više podele na muškarca i ženu, kuću i spoljašnji svet. U transformisanom društvu, neće biti potrebe da se plaća kućni rad, jer će žene biti oslobođene kućnog rada:

³⁶⁸ Betty Friedan, „A Dialogue with Simone de Beauvoir,” in *'It Changed My Life': Writings on the Women's Movement* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998 [1976]), 398.

³⁶⁹ *ibid.*, 397.

³⁷⁰ *ibid.*

„društvo mora da se promeni. Kao što ne plaćamo nikome da nam opere zube ili ruke, tako će na isti način svako da radi svoj posao: svako će sebi da pere sudove, čisti svoj kutak, namešta svoj krevet, itd. Na taj način, sama ideja kućnog rada će nestati. ... Stari Kinez je rekao: 'Sam perem svoje zube; ne tražim od žene da to uradi za mene'.”³⁷¹

I jedini način na koji Bovoar misli da treba da bude organizovan posao, ako uopšte treba da bude organizovan, koji danas obuhvata kućni rad, jeste tako što bi postojali javni servisi.³⁷²

Razgovor između Fridan i Bovoar je zanimljiv za analizu na više nivoa, a naročito kako dolazi do međusobnog nerazumevanja povodom naizgled 'jednostavnog' pitanja kao što je kućni rad. To nerazumevanje je odraz njihovih potpuno različitih političkih uverenja. Iako je Fridan sebe smatrala revolucionarkom, njeni zahtevi, kada je reč o promenama u društvu su išli putem reformi. Sa druge strane, Bovoar kao marksistkinja smatra da kompromise ne treba praviti, niti tražiti privremena rešenja (kakvo bi bilo rešenje Fridan), već težiti odmah i sada revolucionarnoj transformaciji društva.

Epizoda sa Fridan i Bovoar je važna da bismo pozicionirali i Okin u ovoj debati o kućnom radu. Sa Bovoar bi se verovatno složila da žene često 'biraju' kućni rad zbog rodne podele rada u porodici i društvenih očekivanja i pritisaka, zbog lažne dihotomije porodične i javne sfere, i da upravo zbog toga žene nisu jednake sa muškarcima i trpe društvenu nepravdu. Sa druge strane, Okin veruje u mogućnost da se neki parovi dogovaraju i da na osnovu tog dogovora može da proizađe tradicionalna podela rada koja je nejednaka, ali bilo kakvo ograničavanje bi bilo ograničenje individualne slobode. Jedino kako ona može da reši tu situaciju jeste da ponudi mehanizam koji bi zaštitio ranjivu stranu u tom odnosu. Po tome bi bila slična Fridan, jer smatra da treba ponuditi neko bar privremeno rešenje, iako

³⁷¹ *ibid.*, 400.

³⁷² Kada govori o tim servisima, Bovoar zapravo misli na centre za, na primer, pranje veša (perionice), koji bi obavljali posao za celu zgradu, i sličan metod bi mogao da se primeni i za druge kućne poslove.

je za Okin ideal kome bi svi trebalo da težimo budućnost bez roda u kojoj podela na kućni i plaćeni rad ne postoji.

Na primeru kućnog rada se možda najbolje vidi stalna unutrašnja borba Okin i tenzija između zahteva za jednakošću i zahteva za slobodom. Ona istovremeno veruje da je važna individualna sloboda i zato se ne zalaže da država reguliše sve odnose u intimnom partnerskom odnosu, ali takođe veruje da bi „svet bio bolje mesto ako bismo mogli da ukinemo rodne uloge i uspostavimo društvo bez roda.”³⁷³ Naime, Okin eksplicitno govori u knjizi *Pravda, rod i porodica* da *ne predlaže* da

„partner koji zarađuje platu plaća partnera koji održava dom za obavljanje poslova. ... Prosto predlažem da pošto oba partnera u tradicionalnom braku rade, ne postoji razlog zašto bi samo jedan od njih bio plaćen, ili zašto bi jedan od njih bio plaćen više od drugog. Jednaka podela zarada bi učinila javnim priznanje činjenice da trenutno neplaćeni rad porodica je isto onoliko važan kao i plaćeni rad. Ako u to *ne* verujemo, onda bi trebalo da insistiramo na potpunoj i jednakoj podeli i plaćenog i neplaćenog rada, kako se to događa u modelu braka i porodice bez roda. ... Ovo jedino važi ako zaista verujemo da društvo može pravedno da dopusti parovima da distribuiraju dve vrste rada tako nejednako. Ali, u takvim slučajevima, ako je dat ogroman značaj koji naše društvo daje novcu i zarađivanju, trebalo bi da insistiramo da zarade treba da budu podjednako zarađene od strane obe osobe.”³⁷⁴

Okin smatra da ovde nemamo na delu ništa veću intervenciju države u privatnost porodice od one koja se već događa:

³⁷³ Shanley, „'No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society Without Gender,” 114.

³⁷⁴ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 181-182.

„čini se da se radi o intervenciji u porodice samo zato što bi se promenili postojeći odnosi moći u njima. Ako sposobnost jedne osobe da ispuni uslove svog posla zavisi od toga da ima supružnika kod kuće koji odgaja decu i na druge načine održava svakodnevni život radnika (*worker*), onda nije više intervencionistički da se oboje plate podjednako za svoje poslove nego da se plati samo jedna od njih.”³⁷⁵

Podela plata na jednake delove, i zapravo svih prihoda domaćinstva je mera zaštite ranjivosti onih koji žive u brakovima koje strukturise rodna nejednakost, ali i u slučajevima da se osobe dogovore da preuzmu tradicionalne rodne uloge (pa bi ovaj mehanizam sprečavao nepravdu), pošto se radi o izborima koje država ne može da diktira.

Naravno, postavlja se pitanje da li je ovo zaista i efikasno i pravedno rešenje, pa makar i kratkotrajno za tekuću nepravdu u podeli neplaćenog kućnog rada? Na prvi pogled, ideja nije sama po sebi loša, i to pre svega za dobrostojeće parove, u kojima jedan partner zarađuje priličnu količinu novca, ali sigurno nije odgovorajuće rešenje za siromašne parove u kojima jedan partner zarađuje taman toliko da bi se prehranila porodica. Jasno je da je mera Okin usmerena pre svega na nejednakost i nepravdu *unutar* porodice ili bračnog odnosa (na mikro odnose moći), ali da li je ovo pravedno rešenje za sve i da li se zaista ovako rešava problem ranjivosti? Da li ovakva podela primanja samo ponovo reprodukuje „nepravde klase [i] rase”?³⁷⁶ Takođe, postavlja se pitanje, šta ako partner koji zarađuje platu, na osnovu jednake podele prihoda i isplate polovine partneru koji radi kućni rad, od tog partnera očekuje da iskoristi svoja primanja za sve troškove u domaćinstvu? Čini se da bi to bilo nepravedno, a inicijalna ideja o jednakim prihodima ne bi bila ostvarena. U svakom slučaju, Okin daje ovaj predlog za tekući problem rodne nejednakosti koja rezultira nepravdom kao neku vrstu 'gašenja požara'. Ona sama ipak teži društvu u kome tradicionalne rodne uloge ne postoje.

³⁷⁵ *ibid.*, 182.

³⁷⁶ Ovo su reči Sibil Švarcenbah (Sybil A. Schwartzbach), citirane u Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 280.

Kao drugi primer rešenja za nepravde roda koje predlaže Okin, izabrala za sam za analizu njen predlog rešenja za nepovoljan položaj žena u postrazvodnim domaćinstvima. Na više mesta u knjizi *Pravda, rod, i porodica*, Okin govori o postojećim nepravедnim zakonima o razvodu, naročito imajući u vidu one zakone koji su doneti reformom tokom 1970ih, kada je donet zakon o razvodu bez krivice (*no-fault divorce*).³⁷⁷ Međutim, pre nego što se analiziraju predlozi Okin kako da se reši ranjivost žena u slučaju razvoda, čini mi se da je važno da se prvo razmotri šta uopšte podrazumeva zakon o razvodu bez krivice i u kom kontekstu je donet i sa kakvim posledicama po žene, ali i za sam feministički pokret.

Tokom 1970ih, veliki broj država u SAD su usvojile nove zakone o razvodu bez krivice na inicijativu predstavnika advokatske komore i pravnih eksperata sa ciljem da se olakša procedura. Stari zakoni sa krivicom su se zasnivali na čitavom nizu moralističkih zahteva da bi se uopšte dobio razvod. Novi zakoni bez krivice su ukinuli ovaj zahtev, pojednostavili proceduru i podelu bračne svojine na osnovu potreba i raspoloživih resursa, a ne na osnovu utvrđivanja moralne odgovornosti osobe koja je 'kriva' za okončanje braka. Važno je napomenuti da nisu feminističke organizacije poput Nacionalne organizacije za žene, stajale iza ove reforme, već advokati i pravnička struka.

Prvi napadi u javnosti povodom ovih navodno „feministički inspirisanih“ zakona o razvodu počinju tokom 1980ih, i to najviše od strane Nove desnice, koja je opisala zakone kao novi feministički napad na porodicu, ali i od medija koji su senzacionalistički objavljivali da su ovi zakoni „bacili hiljade žena srednje klase ... u stanje siromaštva.“³⁷⁸ Napadi na feministički pokret od strane desnice, koji se optužuje neprestano za sve nedaće sa kojima se suočavaju žene u svakodnevnom životu, nisu ništa novo, niti zaslužuju posebnu pažnju. Međutim, veliki problem je nastao i u javnosti i u pokretu kada je sociološkinja Lenora Vajcman (Lenore J. Weitzman), u tom trenutku profesorka na Univerzitetu Stanford, objavila rezultate

³⁷⁷ Cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 5, 161-167, 182-183.

³⁷⁸ Faludi, *Backlash*, 34-35.

istraživanja o posledicama novih zakona o razvodu bez krivice u državi Kalifornija u okviru svoje knjige *Revolucija razvoda* iz 1985. godine.³⁷⁹

U toj knjizi je objavljena 'šokantna' statistika po kojoj prosečna žena po okončanju razvoda bez krivice doživljava pad životnog standarda od 73 procenata u prvih godinu dana posle razvoda, dok prosečni muškarac u istom periodu posle razvoda doživljava rast standarda od 42 procenata. Ovi podaci iz istraživanja Vajcman su izazvali veliku paniku u medijima, na desnici, ali i kod feministkinja. Sa svih strana su se mogle čuti samo ove brojke, i sve više se u javnosti govorilo da su

„žene koje su tražile slobodu zbog nesrećnih brakova napravile veliku finansijsku grešku: završavale su siromašnije pod novim zakonima nego da su se razvele pod starim, pod sistemom koji je više 'štitio', ili da su prosto ostale u braku.”³⁸⁰

Vajcman u svojoj knjizi piše da je „[g]lavni ekonomski rezultat revolucije u zakonu o razvodu sistematsko osiromašenje razvedenih žena i njihove dece.”³⁸¹ Pod starim sistemom, smatra Vajcman, 'nevina' strana je dobijala više od polovine svojine. Novi sistem je, međutim, isuviše 'jednak' i ta jednakost najviše pogađa starije domaćice, ali i druge žene i njihovu decu.³⁸² Muškarci i žene su različito pozicionirani u braku. Muškarci imaju veći potencijal za zarađivanje od žena, u proseku više zarađuju, dok žene ili ne rade ili rade slabije plaćene poslove, i nakon razvoda im obično pripadnu i deca. Svi podaci su generalno gledano tačni. Ali, iz ovoga Vajcman izvodi zaključak da ako se obe strane tretiraju kao potpuno jednake, kao što to navodno čini zakon o razvodu bez krivice, nejednaki se stavljaju u 'jednaki' položaj, potencijali obeju strana se posmatraju kao jednaki, pa podela

³⁷⁹ Cf. Lenore J. Weitzman, *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America* (New York: Free Press, 1985).

³⁸⁰ Faludi, *Backlash*, 35.

³⁸¹ Weitzman, *The Divorce Revolution*, xiv; cf. Faludi, *Backlash*, 35.

³⁸² Cf. Weitzman, *The Divorce Revolution*, 13, 365; cf. Faludi, *Backlash*, 35.

imovine na jednake delove vodi direktnoj šteti žena i dece, a nagrađuju se muškarci.

Vrlo brzo se pokazalo da je statistika Vajcman pogrešna, i nekolicina ekonomista je odmah kada je knjiga objavljena izrazila sumnju u rezultate, i čak je objavljeno nekoliko tekstova u kojima su pobijeni rezultati iz knjige *Revolucija razvoda*. U tim tekstovima su se brojevi poklapali sa rezultatima nekih ranijih istraživanja koji uistinu govore o padu ekonomskog standarda žena posle razvoda, ali ne od 73 procenata, već 33 procenata,³⁸³ dok se rast kod muškaraca takođe beleži, ali rast od 10 do 15 procenata. Ova istraživanja su pokazala da je niži životni standard za žene bio samo privremen, i da pet godina posle razvoda, mnoge razvedene žene imaju nešto viši, iako minimalno, životni standard nego u periodu dok su bile u braku sa bivšim partnerom.³⁸⁴ Mediji uopšte nisu pratili upozoravanja eksperata, pa su rezultati istraživanja Vajcman korišćeni na senzacionalistički i neodgovoran način. Veliki broj feministkinja je reagovao, a među njima i Beti Fridan, koja je pod uticajem istraživanja Vajcman, takođe okrivila nove zakone bez krivice da

„tretiraju muškarce i žene kao 'jednake' u parnicama, ... a da zanemaruju glavnu vrednost mnogih brakova - vrednost muževljeve

³⁸³ Ričard Peterson (Richard K. Peterson) je čak ponovio celokupno istraživanje Vajcman koristeći njene podatke i došao do sledećih brojeva: ženama pada životni standard u prvih godinu dana posle razvoda za 27 procenata, a muškarcima raste za 10 procenata. Pošto je objavio te rezultate, usledila je razmena sa Vajcman. Cf. Richard K. Peterson, „A Re-evaluation of the Economic Consequences of Divorce,” *American Sociological Review* 61 (1996): 528-536; Lenore J. Weitzman, „The Economic Consequences of Divorce Are still Unequal: Comment on Peterson,” *American Sociological Review* 61 (1996): 537-538; Richard R. Peterson, „Statistical Errors, Faulty Conclusions, Misguided Policy,” *American Sociological Review* 61 (1996): 539-540.

³⁸⁴ Cf. Greg J. Duncan and Saul D. Hoffman, „A Reconsideration of the Economic Consequences of Marital Dissolution,” *Demography* 22/4 (1985): 485-497; Greg J. Duncan and Saul D. Hoffman, „What Are the Consequences of Divorce?” *Demography* 25/4 (1988): 641-645.

karijere koju je omogućila i njegova žena, njegovo obrazovanje koje je možda ona podržavala, karijeru na koju je mogao da se fokusira zato što je ona vodila računa o domu, i njegovu platu, penziju, zdravstveno osiguranje i moć zarađivanja koji su rezultati njegove karijere. Oni takođe zanemaruju godine ženskog neplaćenog kućnog rada i brige o deci ... i njene drastično smanjene mogućnosti zaposlenja posle razvoda.”³⁸⁵

Sama retorika Fridan u ovom tekstu je dosta slična onoj kojom Okin i inače opisuje rodni krug ranjivosti žena, tako da ne samo što je u knjizi *Pravda, rod, i porodica* reagovala gotovo identično, već se celokupan argument za zaštitu ranjivih žena posle razvoda zasniva na podacima iz knjige Vajcman, koja je jedna od najcitiranijih autorki u poglavlju posvećenom rodnom krugu ranjivosti.

U vreme kada je Okin pisala knjigu *Pravda, rod, i porodica*, ne tako mali broj istraživača je izrazilo sumnju u pogledu rezultata koji su predstavljeni u studiji *Revolucija razvoda*, a takođe je zanimljivo da je Okin i kasnije, u tekstu koji je objavila 1991. godine, nastavila da brani Vajcman i njene rezultate.³⁸⁶ Autori i autorke koji su pisali brojne recenzije knjige Okin, takođe se pozivaju na 'šokantan podatak' o padu standarda žena i dece u prvoj godini po razvodu, i gotovo su svi saglasni da je potrebna reforma reforme. I čini se da je od svih autora i autorki recenzija knjige *Pravda, rod, i porodica*, samo Marta Nusbaum uočila spornost samog istraživanja, što govori da su često i politički filozofi i filozofkinje, kao i feministkinje, pod snažnim uticajem poruka iz medija, a ne reakcija iz naučne zajednice.³⁸⁷

³⁸⁵ Betty Friedan, „How to Get Women's Movement Moving Again,” *The New York Times*, November 3, 1985, accessed May 3, 2016,

<https://www.nytimes.com/books/99/05/09/specials/friedan-moving.html>.

³⁸⁶ Cf. Susan Moller Okin, „Economic Equality after Divorce,” *Dissent* 38 (1991): 383-387.

³⁸⁷ Cf. Martha C. Nussbaum, „Justice for Women!,” in *Philosophical Interventions: Reviews 1986-2011* (New York: Oxford University Press, 2012), 172 n.2; izvorno, tekst je objavljen 1992. godine u *The New York Review of Books*.

Naravno, pad standarda žena posle razvoda i od 33 procenata (ili 27 procenata) jeste više nego zabrinjavajući, i feministkinje poput Fridan i Okin su s pravom reagovale na te podatke (iako ne i na precizne brojeve). Problem je, međutim, bio *ne u tekstu zakona*, već u njegovoj implementaciji, ponašanju sudova i bivših muževa. Na primer,

„federalna kontrola je 1988. godine otkrila da čak 35 država nema zakon usklađen sa federalnim zakonima o izdržavanju dece ... [a] ispitivanja su pokazala da su sudije namerno pogrešno tumačile članove zakona [bez krivice] kao da glase da žene ne bi trebalo da dobiju polovinu već *jednu trećinu* svojine iz braka. ... Između 1978. i 1985. godine, prosečna suma koju su muškarci plaćali za izdržavanje dece je pala skoro za 25 procenta. I veća je verovatnoća da razvedeni muškarci plaćaju rate za svoje automobile nego da ispunjavaju svoju obavezu u izdržavanju dece - čak iako, kao što je jedno istraživanje iz ranih 1980ih pokazalo, za dve trećine tih muškaraca, količina novca koju duguju svojoj deci je *manja* nego mesečna rata za auto.”³⁸⁸

Način na koji Okin govori o zakonu o razvodu bez krivice je takav da ona smatra da zakon treba promeniti i da je većina problema u *samom* zakonu, a tek onda u implementaciji, sudovima, i ponašanju bivših muževa. Tekst zakona nije preporučivao, međutim, 'jednak' tretman muškaraca i žena u procesu razvoda, i nije učinio žene dodatno ranjivim kako to smatra Okin.

Zanimljivo je da ni sama Vajcman nije pozivala na povratak starom sistemu razvoda, već je smatrala da se zakon može popraviti. U svetlu pada standarda žena posle razvoda, nema sumnje da su intervencije neophodne, i Okin je predložila nekoliko mehanizama od kojih su neki *već* bili uključeni u postojeći zakon. Okin smatra da ako postoje maloletna deca u domaćinstvu, da roditelj bez starateljstva treba da plaća drugom dovoljnu količinu novca na mesečnom nivou da bi se *u oba* domaćinstva održavao *isti* standard života, i takva vrsta plaćanja

³⁸⁸ Faludi, *Backlash*, 40.

„ne bi trebalo da se okonča posle nekoliko godina ... [već] bi trebalo da se nastavi bar onoliko dugo koliko je trajala i tradicionalna podela rada u domaćinstvu, a u slučaju kratkotrajnih brakova sa decom, dok najmlađe dete ne upiše prvi razred, a roditelj-izdržavalac ne dobije šansu da zaradi za život. ... Ne može da postoji razlog koji je konzistentan sa principima pravde po kome bi neki trebalo da pate u ekonomskom smislu mnogo više od drugih zbog raskida odnosa u kome su se obe strane slagale sa asimetričnom podelom rada.”³⁸⁹

Da ponovim, neki od predloga Okin su već bili uključeni u tekst zakona o razvodu bez krivice, što naravno ne znači da se zakon ne može dodatno popraviti posebno ako se ima u vidu pad životnog standarda žene i dece u postrazvodnom periodu od godinu dana. Debata oko razvoda bez krivice, u kojoj su učestvovala i feministkinje poput Fridan i Okin, nije međutim doprinela boljoj formulaciji zakona, niti njihovoj efikasnijoj implementaciji, pa ni efikasnijem mehanizmu naplate zaostalih alimentacija i suma za izdržavanje dece. Kako Faludi beleži, napad i sa desnice, i od medija, pa i od feministkinja su stvorili otpor u javnosti protiv ovih novih i značajno liberalnijih zakona nego što je to bio slučaj sa zakonima koji su uključivali krivicu:

„Ako kampanja protiv razvoda bez krivice nije imala stvarne brojeve na koje je mogla da se pozove, ... onda su neumoljivi pritisci protiv razvoda tokom 1980ih poslužili kao efektna zamena. Amerikanci su bili konačno uvereni. Javna podrška liberalizaciji zakona o razvodu, koja je rasla sve od 1968, pala je za 8 procenata od 1970ih. I bili su muškarci ti koji su najviše doprineli ovom padu; gotovo duplo više muškaraca od žena je reklo istraživačima da žele da sam razvod učine težim parovima.”³⁹⁰

³⁸⁹ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 183.

³⁹⁰ Faludi, *Backlash*, 42.

Okin je imala za cilj da predloži niz mera i propisa koji bi ublažili posledice rodne nepravde u brakovima koji već traju i u kojima žene pate od rodnog kruga ranjivosti. Ono što bi trebalo da bude upozorenje feministkinjama koje imaju za cilj ne samo da svet kritikuju i tumače teorije, već i da ga promene, jeste da dobre namere moraju biti utemeljene i u činjenicama i pouzdanim podacima, kao i da je uvek važno, ma koliko teško i zahtevno, odgovorno procenjivanje moguće štete po već teške uslove života većina žena. Dobre namere iako nužne, nisu najčešće dovoljne.

Dok su mere poput deljenja svih prihoda koji ulaze u domaćinstvo, i bolja i pravednija poravnanja u procesu razvoda više mere koje 'štite' ranjive, krajnji cilj druge grupe mera koje predlaže Okin je potpuno ukidanje roda, a da bi to bilo moguće, neophodno je da se i same institucije transformišu tako da promovišu rodnu jednakost. Okin ne zahteva direktne zakonske regulative koje bi, na primer, određivale jednaku podelu rada u kući i brizi oko dece. Ona, naime zahteva da se promeni sama struktura radnog mesta i propratnih institucija koje će onda pomoći jednakost i pravdu u porodici, tako što će se urušiti strukture koje perpetuiraju rodnu podelu rada.³⁹¹

Pošto je jedna od glavnih ideja Okin ta da su oba roditelja *podjednako* roditelji svoje dece, to znači da oba roditelja imaju podjednaku obavezu i za plaćeni i za neplaćeni rad svojih porodica, i da brinu o ekonomskoj sigurnosti, ali i o nezi svojih članova porodice. Da bi se ti ostvarilo, neophodno je da se pre svega promeni struktura radnog mesta koja pretpostavlja da postoji neko 'drugi' a ne zaposleni/radnik ko brine o kućnom radu i deci. Nužno je, prema Okin, da poslodavci počnu da razmišljaju o svojim zaposlenima kao (i) o roditeljima koji pored plaćenog imaju podjednako važne i nužne obaveze u kućnom radu i radu staranja U tom smislu Okin zahteva da poslodavci i država obezbede *plaćena* porodiljska odsustva za majke koja bi se odnosila na period trudnoće i porođaja.

³⁹¹ Cf. Shanley, „'No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society Without Gender,” 118.

Ovo odsustvo ne bi bilo prenosivo i odnosilo bi se samo na majke. Međutim, Okin takođe zahteva i

„[r]oditeljska odsustva tokom meseci posle rođenja deteta [koja] moraju biti dostupna i majkama i očevima pod istim uslovima, da bi se omogućilo zajedničko roditeljstvo. ... Svi radnici bi trebalo da imaju pravo, bez predrasuda u vezi njihovog posla, pozicije, beneficija, itd., da rade manje od punog radnog vremena tokom prve godine detetovog života, i da rade fleksibilno ili neko skraćeno radno vreme bar dok dete ne napuni sedam godina.”³⁹²

Pravo odsustva, bez opasnosti od gubitka položaja i mogućnosti napredovanja na poslu, se odnosi i na roditelje koji imaju decu sa posebnim potrebama ili nekim drugim zdravstvenim problemima.

Okin takođe smatra da profesije u kojima se najviše napreduje u periodu kada su ljudi obično i roditelji male dece, moraju da budu tako restrukturirane da bi se prilagodile zaposlenim roditeljima, kojima ne bi smelo da bude uskraćeno napredovanje zbog roditeljstva.

Svi veliki poslodavci bi morali da obezbede na radnom mestu *visokokvalitetna* obdaništa i dnevni boravak za decu svojih zaposlenih, a da bi se obezbedio

„jednak kvalitet dnevnog boravka za svu decu, *direktne vladine subvencije (direct governmental subsidies)* (a ne poreski krediti od kojih korist imaju samo imućni) (tax credits) bi trebalo da popune razliku između cene visokokvalitetnog obdaništa i onoga što se može očekivati da mogu da plate roditelji koji su manje plaćeni.”³⁹³

³⁹² Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 176.

³⁹³ *ibid.*, 177.

Okin insistira na visokokvalitetnim dnevnim boravcima i obdaništima koja su dostupna za *svu* decu, na direktnim vladinim subvencijama za obdaništa, centre za brigu o deci i dnevne boravke, i *ne predlaže* privatne dadilje koje bi, s jedne strane mogle biti dostupne samo bogatima, a sa druge bi ponovo stavile u podređeni rad brige manje imućne ili siromašne žene.³⁹⁴ Takođe, *i* muškarcima *i* ženama bi trebalo da bude dostupno fleksibilno radno vreme da bi mogli u preostalom periodu kada deca nisu u obdaništu ili dnevnom boravku, da dele brigu o deci kod kuće.

Kada je reč o školama, one takođe moraju biti tako restrukturirane da rade na minimizovanju roda, kako preko kurikuluma, tako i samom strukturom zaposlenih gde bi bili zastupljeni i muškarci i žene u podjednakom broju (a to isto važi i za obdaništa).³⁹⁵

Sve ove mere su nužne da bi se pomoglo roditeljima da dele i plaćeni rad i odgovornosti vezane za domaćinstvo, „a deci da odrastaju spremna za budućnost u kojoj je značaj polne razlike u velikoj meri smanjen”.³⁹⁶ Ove, i mnoge druge mere koje predlaže Okin, nisu ništa manje intervencionističke od onih koje postoje trenutno, a koje „duboko utiču na porodični život”, jer *ni sadašnji* aranžmani na radnom mestu nisu neutralni u pogledu sistema roda.³⁹⁷

Na početku ovog odeljka, napomenula sam, a to je bilo jasno i u samom tekstu, da Okin svoje analize bazira na kontekstu SAD tokom 1970ih, 1980ih i početka 1990ih. Postavlja se pitanje, u duhu ne samo kritike društva već i njegove promene, koliko se položaj žena promenio u međuvremenu i da li eventualno kontekst diktira drugačiji pristup i mere.

Od sredine 1990ih, najveći broj socijalnih davanja je drastično smanjen ili su pooštreni kriterijumi za dobijanje bilo kakve državne pomoći za siromašne

³⁹⁴ Cf. *ibid.*, 175; cf. Shanley, „'No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society Without Gender,” 123 n. 41.

³⁹⁵ Cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 177.

³⁹⁶ *ibid.*

³⁹⁷ Shanley, „'No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society Without Gender,” 124.

porodice, koje uglavnom predstavljaju same majke sa decom.³⁹⁸ Platni jaz (*gender pay gap*) između muškaraca i žena je smanjen, tako da su žene 2004. godine u proseku zarađivale 76.5 procenta prosečne plate muškarca u SAD, ali to smanjenje jaza *nije* rezultat povećanja prihoda žena, već bržeg pada plata muškaraca, što znači da i muškarci i žene sada imaju u proseku manja primanja nego u prošloj deceniji.³⁹⁹

³⁹⁸ Naročito je u tom smislu indikativno istraživanje Džoela Hendlera (Joel F. Handler) posvećeno i istoriji ali i sadašnjosti i budućnosti socijalne pomoći (welfare) u Sjedinjenim Državama, koja je duboko prožeta problemima rase i roda. Od prvih programa socijalne pomoći, ustanovljenim 1911. godine s namerom da se pomogne pre sve svega belim udovicama sa decom, pa do danas, ovi programi su imali relativno malo uspeha. Hendler piše o dugotrajnim pritiscima konzervativaca po kojima *niko* ne treba da prima socijalnu pomoć a da za nju ne radi (workfare), i otporima liberala sve negde do kraja 1980ih kada su se i oni pridružili zahtevima za rad. Od tada se od majki uključenih u Program pomoći porodicama sa decom (Aid to Families with Dependent Children - AFDC) očekuje da rade da bi primile državnu pomoć. Program se od Klintonove ere neprestano reformiše sa ciljem da se porodice *isključe* iz programa socijalne pomoći i uključe „na tržište rada, [a da se pritom] malo brine o siromaštvu i njihovom blagostanju” (Joel F. Handler, *Social Citizenship and Workfare in the United States and Western Europe: The Paradox of Inclusion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 20). Rezultati ovih 'reformi' su porazni, jer kako ističe Hedler, broj porodica (uglavnom siromašnih majki sa decom) se smanjio u okviru programa socijalne pomoći pošto država insistira na drugim programima koji uključuju rad, ali su ljudi siromašniji nego u programu socijalne pomoći. Pre svega samo tržište rada za uglavnom nekvalifikovane žene je slabo; mobilnost zaposlenja u njihovom slučaju je mit jer zbog nedovoljnih kvalifikacija ne mogu da 'uspeju' na poslu; radno vreme i porodične obaveze su u koliziji, naročito što majke retko kada rade samo jedan posao; ove žene ne mogu da izađu iz siromaštva jer rade slabo plaćene poslove, i konačno, ne postoji dovoljan broj adekvatnih centara za brigu o deci dok majke rade pa su one prinuđene da se snalaze i na raspolaganju su im loše i nekvalitetne opcije NPR.? (cf. *ibid.*, 30-35).

³⁹⁹ Cf. Shanley, „No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society Without Gender,” 117.

Sve više se menja i struktura plaćenih poslova i radnog mesta i vremena. Za razliku od perioda kasnog dvadesetog veka kada je još uvek postojao model 'muškog radnika' (a taj model je podrazumevao: striktno radno vreme, odnosno radnu nedelju od 30 do 40 časova, relativno stabilne poslove, sigurne poslove i doprinose...), danas „dve petine svih zaposlenih Amerikanaca i Amerikanki radi u nestandardno vreme - uveče, noću, u smenama koje su rotaciji, ili tokom vikenda.”⁴⁰⁰ Međutim, naravno, nestandardno radno vreme nije ni približno nalik fleksibilnom radnom vremenu za koje se svojevremeno zalagala Okin već posledica prestrukturiranja tržišta u funkciji i interesu kapitala.

„Rasporedi koji uključuju noćne smene i rad vikendom obično postavljaju poslodavci i često se posmatraju kao suprotni interesima zaposlenih, ... Suprotno, praksa fleksibilnosti u rasporedu rada (na primer, opcija za promenu početka i kraja radnog vremena za nekoliko sati), iako uvedena od strane poslodavca, odslikava preferencije zaposlenih - ne poslodavca - i većinom se posmatra pozitivno od strane zaposlenih.”⁴⁰¹

Pored nepostojanja nefleksibilnog radnog vremena, koje je Okin na primer predložila kao meru za zaposlene roditelje sa malom decom, problem je utoliko veći što su u porastu poslovi i zanimanja koji podrazumevaju nestandardno radno vreme. Na tim poslovima su u najvećem broju angažovane žene i one u tome predstavljaju većinu.⁴⁰² Nestandardno radno vreme, prema istraživanju Herijet Preser (Harriet B. Presser), već sada ima važne implikacije za zdravlje i za dobrobit žena i njihovih porodica, i sigurno ne vodi jednakosti, već još većoj ranjivosti koju je opisala Okin u knjizi *Pravda, rod, i porodica*.

⁴⁰⁰ Harriet B. Presser, *Working in a 24/7 Economy: Challenges for American Families* (New York: Russell Sage Foundation, 2003), 1.

⁴⁰¹ *ibid.*, 12.

⁴⁰² Ti poslovi uključuju: pripremu i služenje hrane, bolničarke, radnice u velikim trgovinama, kasirke, konobarice, itd.

Prema podacima sa popisa iz 2012. godine u SAD, 2010. godine je 63.3 procenta odraslih žena bilo deo radne snage, kao i 61.6 procenta udatih žena sa decom ispod 6 godina.⁴⁰³ Uz plaćeni posao, žene i dalje rade neplaćeni kućni rad i poslove brige i staranja o ostalim članovima porodice. „Nedavni podaci pokazuju da muškarci ukupno na nedeljnom nivou provedu u kućnom radu 6 do 14 sati, dok žene na kućni rad potroše između 20 i 30 sati nedeljno”. Istraživači i istraživačice sve više potvrđuju feminističke uvide da „vreme koje se provodi u neplaćenim, netržišnim aktivnostima, kao što je kućni rad, ima negativan efekat na plate i mogućnost zarađivanja.”⁴⁰⁴ Drugim rečima, „uzajmno pojačavanje ranjivosti u privatnom i javnom na koje je ukazala Okin, ostaje”⁴⁰⁵: žene rade poslove koji podrazumevaju nestandardno vreme, nemaju mogućnost velikog izbora zbog strukture tržišta rada, zamenjive su jer je veliki broj žena zastupljen u malom broju tipično ženskih poslova, imaju niske plate, loše doprinose, obavljaju i dalje najveći deo kućnog rada i rade brige, i ponovo potvrđuju rodni krug ranjivosti nepravednog društva.

Ovaj osvrt na položaj žena u Americi dvadeset i prvog veka ne samo što potvrđuje neke od analiza Okin o rodnom krugu ranjivosti, već pokazuje da su njeni predlozi kako za rešavanje gorućih problema, tako i oni koji bi vodili rastakanju roda, iako na različite načine problematični i upitni, ipak dostojni divljenja i ujedno još uvek nedostižan cilj. Kako bi izgledalo američko društvo samo ako bi *svim* ženama bilo dostupno *plaćeno* porodiljsko odsustvo ili 8 nedelja plaćenog roditeljskog odsustva zbog brige o tek rođenom detetu i muškarcima i ženama? Kako bi izgledalo to isto društvo ako bi država počela bar da subvencionise *visokokvalitetna* obdaništa za decu siromašnih porodica? Iako ovi zahtevi deluju kao nedovoljno revolucionarni, čini se da to tako izgleda samo iz

⁴⁰³ Cf. U.S. Bureau of the Census, *Statistical Abstract of the United States: 2012*, U.S. Bureau of the Census, tables 597, 599.

<https://www2.census.gov/library/publications/2011/compendia/statab/131ed/2012-statab.pdf>.

⁴⁰⁴ Karine S. Moe, „Setting the Stage,” in *Women, Family, and Work: Writings on the Economics of Gender* (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 5.

⁴⁰⁵ Young, „The Gendered Cycle of Vulnerability in the Less Developed World,” 234.

perspektive onih država gde takva prava i takve mere postoje. U Americi su i dalje aktuelna pitanja koja je postavila Okin 1989. godine:

„Koliko nam je stalo do nepravdi roda? ... Koliko nas je sramota što jedna četvrtina dece, u jednoj od najbogatijih zemalja sveta, živi u siromaštvu? ... Koliko uopšte *želimo* da imamo pravedne porodice koje će odgojiti građane i građanke koji su nam potrebni ako uopšte želimo da dostignemo pravedno društvo?”⁴⁰⁶

Moguće je da je budućnost feminizma, ne samo liberalnog feminizma, u Americi upravo u promišljanju i radikalizaciji zahteva koje je skicirala Okin krajem 1980ih i početkom 1990ih.

PRAVEDNO DRUŠTVO - 'DRUŠTVO BEZ RODA'

U kritičkoj recepciji liberalnofeminističke teorije i politike koju je Okin izložila u svojoj „najvažnijoj knjizi”⁴⁰⁷ *Pravda, rod, i porodica*, naročitu pažnju je izazvala vizija o pravednom društvu kao društvu bez roda (*genderless society*) ili društvu oslobođenom od roda (*gender-free society*).⁴⁰⁸ Ova ideja nije, međutim, nova, i ne pojavljuje se prvi put u knjizi iz 1989. godine. Sama Okin, pišući 1992. godine predgovor za novo izdanje svoje prve knjige kaže da je bila tokom 1970ih „među nekolicinom feminističkih interpretatorki političke teorije koje su bile neambivalentne kada je reč o eliminisanju roda”.⁴⁰⁹

Meri Lindon Šenli uočava da iako Okin u knjizi *Žene u zapadnoj političkoj misli* ne upotrebljava reč 'rod', da je ideja o ukidanju ili eliminisanju roda sigurno tu, što se najbolje može videti iz kritike funkcionalizma i stava da „ništa o ženskim

⁴⁰⁶ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 186.

⁴⁰⁷ Young, „The Gendered Cycle of Vulnerability in the Less Developed World,” 236.

⁴⁰⁸ Okin naizmenično i kao sinonime koristi termine 'genderless society' i 'gender-free society'.

⁴⁰⁹ Okin, *Women in Western Political Thought*, 334.

... ulogama ne bi trebalo da sledi iz činjenice rađanja dece, tojest polne razlike.”⁴¹⁰ Međutim, ono što je podstaklo kritičare i kritičarke da ispituju stav Okin o pravednoj budućnosti, odnosno društvu bez roda, je njen stav iz knjige *Pravda, rod, i porodica*, koji je možda najupečatljivije izražen na samom kraju, odnosno u završnom poglavlju. Okin kaže:

„Pravedna budućnost bi bila ona bez roda (*without gender*). U njenim društvenim strukturama i praksama, ničiji pol ne bi trebalo da ima veću relevantnost od boje očiju ili dužine nožnih prstiju. Nijedna pretpostavka ne bi bila postavljena o 'muškim' (*'male'*) i 'ženskim' (*'female'*) ulogama; rađanje dece bi bilo tako pojmovno odvojeno od odgajanja dece i drugih porodičnih obaveza da bi bilo izvor iznenađenja, i ne male zabrinutosti ako muškarcima i ženama nisu jednako odgovorni za život u domaćinstvu ili ako deca ne provode gotovo jednako vreme sa jednim i drugim roditeljem. To bi bila budućnost u kojoj muškarcima i ženama učestvuju manje ili više podjednako u svakoj sferi života, od brige o deci do različitih vrsta plaćenog rada i visoke politike. ... Ako uopšte želimo da budemo verni našim demokratskim idealima, onda je ključno da se udaljimo od roda (*moving away from gender*).”⁴¹¹

Ovaj stav je izazvao mnogo više od 'podizanja obrva' čitateljki i čitalaca knjige *Pravda, rod, i porodica*. Na postojanje čak ni saglasnost među teoretičarkama i teoretičarima šta je zapravo ključno u ovom zahtevu ili idealu 'društva bez roda'. Kako ukazuju Dejvid Estlund (David M. Estlund) i Meri Lindon Šenli, tumačenja ove ideje se kreću od prilično jednostavnih i zdravorazumskih, kao što je da će u budućem pravednom društvu i muškarcima i ženama biti na svim mestima, pozicijama, poslovima u otprilike jednakom broju, preko tumačenja da je pravedno društvo

⁴¹⁰ Shanley, „'No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society Without Gender,” 115-116.

⁴¹¹ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 171-172.

bez roda ono u kome *sve osobe* rade i poslove staranja o drugima i javne poslove podjednako, do tumačenja da je pravedno društvo bez roda ono društvo u kome kategorije 'žena' i 'muškarac', 'ženskost' i 'muškost' nisu binarne, isključujuće niti iscrpne kategorije.⁴¹²

Naravno, zahtev za pravednim društvom bez roda, ne može da se posmatra izolovano od toga kako je Okin definisala i analizirala rod, brak i porodicu, niti izolovano od njenih analiza nepravde u porodici i rodne podele rada. Međutim, mere koje Okin predlaže kao 'gašenje požara' u smislu pomoći ranjivima, i to pre svega ženama i deci, *ne ukidaju* rodnu podelu, koja je po definiciji za Okin nepravedna. Drugim rečima, Okin svoje čitateljke i čitaoce poziva, ali i izaziva da zamisle zajedno s njom društvo bez roda, odnosno društvo u kome je rod eliminisan. I ne samo to, ako se vratimo feminističkoj reformulaciji 'prvobitnog položaja', onda bi bila najveća verovatnoća da bi se osobe/strane u prvobitnom položaju složile da su najprihvatljivije one društvene strukture i javne politike kada je reč o odnosu između polova- a specifično porodici -koje u najvećoj mogućoj meri umanjuju značaj roda.

Ne čudi što je Okin od strane kritičara i kritičarki bila optužena za mnogo stvari kada pažljivije pročitamo gornji citat. Kada je reč o porodici, koja je u centru promišljanja o društvu bez roda, postavljeno je pitanje da li na ovaj način Okin samo lepše formuliše ali i dalje govori o porodici samo kao zajednici koju čini heteroseksualni par sa decom?⁴¹³ Naime, čitav niz autora i autorki su na različite načine Okin zamerili heteroseksizam. Kimlika, na primer, smatra da Okin svojim prikazom ipak zagovara ideal heteroseksualne porodice (iako ideja društva bez roda povlači, po njemu, i pitanje, da li bi u njemu homoseksualnost bila češća 'nego

⁴¹² Cf. Shanley, „'No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society Without Gender,” 118; David M. Estlund „Shaping and Sex,” in *Sex, Preference, and Family*, edited by David M. Estlund and Martha C. Nussbaum (New York: Oxford University Press, 1997), 155-159.

⁴¹³ Cf. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 32.

što je to sada'). Kimlika drži da Okin kao ideal pretpostavlja delove „stare ideologije”, odnosno monogamnog heteroseksualnog para sa decom.⁴¹⁴

Džagar, u istom duhu, kaže da „iako je Okin kritikovala Rolsa zato što je porodica jedva vidljiva u njegovoj teoriji, netradicionalne porodice su jedva vidljive u njenoj teoriji; ona ih pominje samo uzgred, i nikada ne istražuje njihov potencijal za pravdu.”⁴¹⁵ Sara Raport, (Sara Rapport) kaže da to što nas Okin poziva da pokušamo da zamislimo sebe bez roda „može da bude ozbiljan podsticaj, ali je neadekvatno rešenje,” i da ona

„pretpostavlja da je nuklearna porodica, koju čine muški i ženski roditelji, u savršenoj ravnoteži, odnosno ideal kome svi kolektivno treba da težimo. ... Naglasak koji Okin stavlja na pažljivo uravnotežen odgoj dece kao mehanizam za rastakanje rodne nejednakosti je zabrinjavajući, delom zato što [se postavlja pitanje] ... šta on sugeriše u vezi budućnosti 'različitih' porodica.”⁴¹⁶

Gejl Binion smatra da Okin daje predlog „bezrodnih brakova i porodica ... što [iz] feminističke perspektive ima sve elemente da bude [bolja] preporuka u odnosu na tradicionalnu verziju. ... [Ona međutim] ne pokazuje zašto bi trebalo da prihvatimo [taj predlog].” I Binion uočava problem heteroseksističkih implikacija:

„Dok se Okin poziva na podatke u vezi parova koji nisu u braku, i heteroseksualnih i homoseksualnih, delom da bi potkrepila svoje predloge za oslobađanje od roda (*degendering proposals*), njena teza je

⁴¹⁴ Will Kymlicka, „Rethinking the Family,” *Philosophy and Public Affairs* 20/1 (1991): 83-85, 96-97.

⁴¹⁵ Jagger, „Okin and the Challenge of Essentialism,” 172.

⁴¹⁶ Sara Rapport, „Justice at Home; Okin's *Justice, Gender, and the Family*,” *Law and Social Inquiry* 16/4 (1991): 843, 847-848.

primarno usmerena, ako ne i isključivo, ka reformi tradicionalnih, monogamnih, legalnih brakova.”⁴¹⁷

Ovom nizu autorki i autora se pridružuje i Džoša Koen, i dok on s pravom smatra da je daleko adekvatnije, imajući u vidu o čemu Okin govori u celoj knjizi, da se reč *porodice* koristi u množini (što je Okin u nekoliko navrata i uradila u samoj knjizi, ali ipak dosledno je počela da koristi množinu tek posle ove Koenove intervencije), on se plaši da 'minimizacija roda' ima problematične implikacije kada je reč o moralnom razvitku dece. Naime, ako je, kao što Okin kaže, za moralni razvitak važno da dete bude podjednako i sa majkom i sa ocem,⁴¹⁸

„Implikacije ovih opaski za gej i lezbejske roditelje, ili za samohrane (*single*) roditelje prolaze prosto nepomenute. Razložno je očekivati nešto bolje od gledišta čiji je centralni cilj da dovede u pitanje konvencionalne mudrosti o vođenju života u domaćinstvu.”⁴¹⁹

Dakle, pored ukazivanja na heteroseksističke implikacije, Koen postavlja važno pitanje jednoroditeljskih porodica u društvu bez roda. Ovom dugačkom nizu kritičara i kritičarki se pridružuje i Marta Fajnmen (Martha L. Fineman) koja kaže:

„definitivno sam imala nelagodan osećaj ... da čitam [knjigu sa] snažnim argumentom za obavezno, više ili manje trajno, heteroseksualno vezivanje kao društveno i moralno nametnutu normu tako da bi se zajedničko roditeljstvo moglo ostvariti u sledećim generacijama. Fokus na heteroseksualnim parovima kao osnovnoj porodičnoj jedinici, neizbežno ima implikacije i za predloge reformi javnih politika i zakona koje nudi autorka. Ono što je interesantno u

⁴¹⁷ Binion, „On Women, Marriage, Family, and the Traditions of Political Thought,” 457, 457 n.19.

⁴¹⁸ Cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 107, 100, 186.

⁴¹⁹ Joshua Cohen, „Okin on Justice, Gender and the Family,” 281.

njenoj ograničenoj perspektivi su restrikcije vizije i imaginacije ovog prilično tradicionalnog gledišta o porodici.”⁴²⁰

Pored kritika koje se uglavnom odnose na heteroseksističke implikacije vizije pravednog društva kao društva bez roda, ali i na implikacije za roditelje koji sami odgajaju svoju decu, jedan broj kritičara i kritičarki je postavio pitanje šta uopšte znači izraz 'bez roda'.

Iako Okin na više mesta jasno definiše rod kao „*duboko ukorenjenu institucionalizaciju polne razlike*,”⁴²¹ što znači da rod posmatra kao termin koji ima negativne konotacije, kao termin koji nužno podrazumeva hijerarhiju, a koji je društvena konstrukcija, pa prema tome, u potpunosti možemo i bez njega, mnogi kritičari i kritičarke koji su kritikovali Okin, nisu najsigurniji kakav je odnos između pojmova polne razlike i rodne razlike, kao i da li rod mora da ima negativne konotacije.

Za Okin, rod i rodna razlika *uvek* imaju negativne konotacije, i ma koliko to možda bilo nekim autorima i autorkama neprihvatljivo, ona je prilično dosledna u toj negativnoj upotrebi. Problem koji često zbunjuje kritičarke i kritičare Okin jeste što je ona u citatu koji je naveden iz knjige *Pravda, rod, i porodica*, istakla da je pravedna budućnost, budućnost bez roda, ona u kojoj „u društvenim strukturama i praksama, nečiji pol ne bi bio više relevantan od nečije boje očiju ili dužine nožnih prstiju”.⁴²² To je neke autore navelo da pomisle da Okin zapravo želi da ukine sve razlike između muškaraca i žena. Ova vrsta kritike je iz feminističke perspektive, prilično nezgrapna, ali ipak izražena kod Dž. S. Rasela (J. S. Russell), Stivena Masida (Stephen Macedo), i Marte Nusbaum.

U tekstu posvećenom knjizi *Pravda, rod, i porodica*, Nusbaum, iako više nego pozitivno ocenjuje kritiku koju Okin razvija u knjizi u odnosu na savremenu

⁴²⁰ Martha L. Fineman, „Review of *Justice, Gender, and the Family* by Susan Moller Okin,” *Ethics* 101/3 (1991): 649.

⁴²¹ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 6; cf. Okin, „Gender, Justice and Gender: An Unfinished Debate,” 1539.

⁴²² Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 171.

političku filozofiju i njen naglasak da je pravda neophodna u porodici, ipak brine o implikacijama ideje o „eliminaciji rodni distinkcija, i šta bi predloženo eliminisanje moglo da učini ljudskoj ljubavi i želji“, ako razlika između bivanja muškarcem i bivanje ženom, u pravednom društvu nema veći značaj od boje očiju i dužine nožnih prstiju? Nusbaum je jasno da Okin planira da „ovo eliminisanje razlike bude osobina ne samo javnih i zakonskih institucija već i svakodnevnog života, pošto deca odrastaju u porodicama.“ Sa jedne strane, Nusbaum ne poriče da se razlike između muškaraca i žena razumeju kao društveno značajne ili istaknute u većini društava na način koji ih vezuje sa „hijerarhijom i nepravdom“. Međutim,

„kako možemo iskustvo bivanja ženom ili muškarcem - i iskustvo bivanja seksualno privučenim muškarcu ili ženi ili oboma - tačno uporediti sa osećanjima o sebi i drugima koja su povezana sa bojom očiju? Ova iskustva se čine mnogo dublje i intimnije povezana sa našim životom i identitetom.“⁴²³

Pozivajući se na Nusbaum, Dž. S. Rasel, smatra da je ideja o društvu bez roda u kome se čini „nečiji pol ništa više relevantnim od 'boje očiju i dužine nožnih prstiju' kontraverzna - i u potpunosti neproverena - ideja.“⁴²⁴ Ta ideja je nepotrebna, i nije nužna da bi se prihvatili ostali predlozi Okin u vezi, na primer, javnim politikama koje predlaže.⁴²⁵ Ovaj niz sumnjičavih čitalaca i čitateljki u vezi ideje o društvu bez roda, završavam sa kritikom koju joj upućuje Stiven Masedo. Pošto Okin eksplicitno tvrdi da je „nestanak roda preduslov za *potpuni* razvitak neseksističke, potpuno humane teorije pravde,”⁴²⁶ Masedo smatra da u pravednom društvu postoji „neka vrsta androginije”,⁴²⁷ jer je to društvo u kome pol nema veću

⁴²³ Martha C. Nussbaum, „Justice for Women!,” in *Philosophical Interventions: Reviews 1986–2011* (New York: Oxford University Press, 2012), 121.

⁴²⁴ J. S. Russell, „Okin's Rawlsian Feminism? Justice in the Family and another Liberalism,” *Social Theory and Practice* 21/3 (1995): 417.

⁴²⁵ Cf. Abbey, *The Return of feminist Liberalism*, 56.

⁴²⁶ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 105.

⁴²⁷ Stephen Macedo, „Justice, Sex, & Doing Dishes,” *Polity* 24/3 (1992): 523.

vrednost od boje očiju. Međutim, iako se slaže sa većinom predloga praktičnih politika, on kaže i sledeće:

„Moramo da se zapitamo da li ... društvo bez roda jeste najbolji način da se formuliše naš cilj. Možda bi pravda dozvoljavala budućnost u kojoj postoje velike razlike između muškaraca i žena, a ipak su te razlike jednako poštovane?”⁴²⁸

Iako mi se čini da Rasel, Masedo i Nusbaum različito definišu rod i rodnu razliku, a zatim i polnu razliku od Okin i da joj zbog toga pripisuju stav koji ona ne zastupa, a to je ukidanje svih razlika između muškaraca i žena, razmotriću i ovu kritiku u nastavku. Dakle, protiv ideje o budućem društvu bez roda, različiti kritičari i kritičarke su uputili bar tri važne kritike: ideja tog društva ima heteroseksističke implikacije, nije jasna sudbina (pravednost?) jednoroditeljskih porodica sa decom, i da li ukidanje ili bar minimiziranje roda vodi ukidanju svih razlika između muškaraca i žena, pa i onih koje imaju veze sa iskustvom bivanja seksualizovanog bića, kao i onih razlika između muškaraca i žena koje imaju veze sa željom.

Za početak, čini mi se da je važno istaći, odnosno podsetiti, o kom kontekstu govori Okin kada piše knjigu *Pravda, rod, i porodica*. To je kontekst SAD, tokom 1970ih i 1980ih, u kome dominantna slika pa čak i idealna slika porodice *podrazumeva* heteroseksualni par sa decom. Okin je u potpunosti svesna da je realnost američkih porodica potpuno drugačija od ovog ideala, i ona govori o i prepoznaje veliki broj porodičnih aranžmana svesna činjenice da nisu sve porodice rodno strukturisane. U tom smislu ona pominje i heteroseksualni, i gej, i lezbejski porodični aranžman, i onaj koji uključuje dva i one koji uključuje jednog

⁴²⁸ *ibid.*, 524; cf. Abbey, *The Return of feminist Liberalism*, 57.

roditelja.⁴²⁹ Taj uvid nije samo karakterističan za knjigu *Pravda, rod, i porodica*, i već se pojavljivao u prvoj knjizi.⁴³⁰

Konkretno, u delu *Pravda, rod, i porodica*, Okin je eksplicitna da bi porodica *trebalo da bude*

„tako definisana da uključi svaku intimno povezanu i posvećenu grupu, naročito uključujući homoseksualni brak. ... Sve više i više, kako raste razumevanje da je rod društvena konstrukcija, feministkinje prepoznaju koliko su raznolike potencijalne forme porodice i prakse porodičnih grupa. Porodica, ni na koji način nije neizbežno povezana sa svojom rodnom strukturom, ali dok se taj pojam uspešno ne ospori, i dok se ne samo priznaju već i ohrabre netradicionalne grupe i podele rada, ne može biti nade za jednakost žena bilo u porodičnoj bilo u javnoj sferi.”⁴³¹

Dakle, ne samo što je svesna neortodoksnih i netradicionalnih porodica koje još dok je pisala knjigu *Žene u zapadnoj političkoj misli* ne uključuju samo osobe različitog pola, već i druge vrste aranžmana, već je i svesna kako se inače 'porodica' razume u svakodnevnom govoru, u društvenim praksama, u medijima, političkim teorijama, gde ona gotovo uvek podrazumeva 'rodnu strukturu', što za Okin znači - hijerarhijsku strukturu. Kada Okin govori o heteroseksualnoj porodici,

„Ona nema nameru da iznosi normativne ili esencijalističke tvrdnje; ona ne promoviše ovu vrstu porodičnog života; ona nema za cilj da isključi neheteroseksualne ljude iz institucije braka, ako žele da u njoj učestvuju. Naprotiv, ona je ... posvećena daleko raznovrsnijoj i

⁴²⁹ Cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 18.

⁴³⁰ Na primer, deo koji je već citiran u ovom radu u odeljku "Uvod: zašto Suzan Moler Okin?" u kome se insistira na alternativnim životnim aranžmanima koje čine ljudi različitog broja, oba ili istog pola, sa i bez dece. Cf. Okin, *Women in Western Political Thought*, 284.

⁴³¹ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 125.

fleksibilnijoj koncepciji porodice sa maksimalnim prostorom za slobodne intimne veze."⁴³²

Suočena sa kritikama za heteroseksizam, koje su zaista bile brojne i koje su čak iznenadile i samu Okin, ona sedam godina posle objavljivanja knjige *Pravda, rod i porodica* objavljuje tekst u časopisu *Hypatia*, u kome detaljno objašnjava šta je zapravo mislila kada je govorila o budućnosti bez roda i kako ta njena vizija ne podržava heteroseksizam niti ga implicira, već naprotiv,

„argumenti uzeti kao celina, mislim da doprinose većem, a ne manjem, prihvatanju i podršci takvih odnosa. Vrsta promene koje bi smanjile istaknutost roda i omogućile ženama da postanu jednake sa muškarcima bi takođe vodile većoj jednakosti između homoseksualaca i heteroseksualaca."⁴³³

⁴³² Abbey, *The Return of feminist Liberalism*, 33.

⁴³³ Susan Moller Okin, „Sexual Orientation, Gender, and Families: Dichotomizing the Differences,” *Hypatia* 11/1 (1996): 31. Okin ovde sigurno misli na sve osobe istopolne seksualne orijentacije i njihove odnose, i ona često koristi reč 'homoseksualci' da označi i gej osobe i lezbejke, a često koristi i izraze 'gej' i 'lezbejka', tako da postoji izvesna terminološka zbrka. Danas se više u lgbt studijama ne smatra prihvatljivim da se izraz 'homoseksualac ili homoseksualci' koristi kao da pokriva sve, i gej i lezbejske odnose i identitete. Od kada su skovani termini 'homoseksualac' i 'homoseksualnost' u devetnaestom veku da označe istopolnu seksualnu orijentaciju, oni su vrlo

„brzo [preuzeti od strane] medicinskog diskursa ... kao oznake [za] seksualn[u] devijacij[u]. U svakom slučaju, lgbt osobe i aktivisti odbacuju ovaj termin kao i ostale koji upućuju na patologiju, i kreiraju ili redefinišu druge oznake i imena” (Lončarević, „'Who Said It Was Simple',” 328).

Omaška Okin sigurno nije bila zlonamerna, iako ona često prilično neoprezno koristi kao sinonime i termine koji ukazuju na patologiju, i one koje koriste lgbt osobe.

Zapravo, čini se da su kritičari i kritičarke često skloni neblagonaklonom čitanju knjige *Pravda, rod, i porodica*, u kojoj kako i sama Okin priznaje, postoji „mali broj neprecizno formulisanih pasusa,”⁴³⁴ ali oni uistinu ne zagovaraju heteroseksizam, i čitava rasprava oko heteroseksizma budućeg društva bez roda je donela bar jednu dobru stvar, a ta je da je Okin dodatno objasnila ideju budućeg društva i ukazala na neke nove momente koji nisu bili istaknuti u samoj knjizi.

Dakle, čini se da je jasno da se fokus na heteroseksualnim porodicama objašnjava činjenicom ne samo brojnosti, već i time što se Okin bavi *nepravdama* koje direktno proističu iz rodne podele rada koja se, prema njenom mišljenju, može naći u *daleko većoj meri* u heteroseksualnim porodicama nego u drugim vrstama porodičnih aranžmana.⁴³⁵

Društvo bez roda (*gender-free society*) je ono društvo u kome bi došlo do umanjivanja značaja ili eventualnog nestanka svih uloga koje su polovima društveno nametnute i propisane, različitih nametnutih očekivanja pripadnicima različitih polova u pogledu mišljenja, ponašanja, izgleda, itd., koji se smatraju 'prikladnim' ili 'odgovarajućim' za njihov pol.⁴³⁶ To je za Okin važno jer samo u takvom društvu možemo da se nadamo da neće postojati unapred zadate ideje/norme o 'muškim' i 'ženskim' ulogama, što bi pomoglo da svi, bez obzira na pol, učestvuju u svim oblastima života. To je društvo u kome je moguć „život u skladu sa istinski humanističkim principima pravde”,⁴³⁷ koji podrazumevaju da žene uživaju jednakost sa muškarcima više nego u današnjem rodno strukturisanom društvu, da je jednakost mogućnosti veća za žene i decu koja ekonomski samo zavise od žena, i da „sredina takvog detinjstva više doprinosi razvitku onog 'osećaja za pravdu' koji je neophodan da steknu građani i građanke da bi želeli da očuvaju društvenu pravdu.”⁴³⁸

⁴³⁴ Okin, „Sexual Orientation, Gender, and Families,” 45 n. 2.

⁴³⁵ Cf. *ibid.*, 31.

⁴³⁶ Cf. *ibid.*

⁴³⁷ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 24.

⁴³⁸ Okin, „Sexual Orientation, Gender, and Families,” 31.

Društvo u kome je rod minimizovan ili društvo koje oslobođeno od roda bi, suprotno kritičarima i kritičarkama, zapravo doprinelo smanjenju pa i ukidanju homofobije. Ono ne bi imalo, smatra Okin, heteroseksističke implikacije i značajno bi umanjilo „dalju ... stigmatizaciju homoseksualnosti”.⁴³⁹ Naime, u takvom društvu ne bi postojao pritisak na individue da se drže svojih polnih ili rodnih uloga, niti bi postojala očekivanja od polnih i rodnih uloga koja postoje danas. Ako ne postoji društvena i pravna istaknutost ili značaj pola jedne osobe, onda bi ta ista društvena i pravna istaknutost ili značaj nedostajala i polu osobe koja privlači prvu osobu, ili sa kojom je u intimnoj vezi ili zajednici.⁴⁴⁰ Zapravo, većini kritičara i kritičarki je promaklo da Okin govori o *društvenoj* istaknutosti, o *društvenim* pritiscima i očekivanjima da se ponašamo, mislimo i uređujemo svoje živote na određeni i propisani način, a ne o sužavanju mogućnosti individualnih izbora Okin zato naglašava:

„Ne tvrdim da u društvu bez roda pol partnera ili potencijalnih partnera ne bi imao nikakvu važnost za jednu osobu, niti da bi svi bili biseksualni. Tvrdim zapravo da pol seksualnog partnera ... ne bi bio značajan za druge generalno.”⁴⁴¹

Ako tako stoje stvari, i ako pol seksualnih, bračnih partnera, partnera u intimnoj partnerskoj zajednici, kao i pol svakoga od nas, nema društvenu i pravnu istaknutost, „onda bi takođe bilo od manjeg značaja da li dete koje ima dva roditelja, ima roditelje istog ili različitog pola.”⁴⁴²

Okin, međutim, ide i jedan korak dalje. Naime, još u knjizi *Pravda, rod, i porodica*, ona se u svojim razmatranjima pozivala na jedno od prvih velikih istraživanja o načinu života, podeli rada, očekivanjima i stavovima, parova u Americi, koje je uključilo na nacionalnom nivou hiljade parova (u braku, u

⁴³⁹ *ibid.*, 32.

⁴⁴⁰ Cf. *ibid.*, 33.

⁴⁴¹ *ibid.* 46 n. 4.

⁴⁴² *ibid.*, 33.

vanbračnim zajednicama, heteroseksualne i istopolne parove). Pionirsko istraživanje Filipa Blumštajna (Philip Blumstein) i Peper Švarc (Pepper Schwartz) iz 1983. godine je pokazalo značajne razlike između heteroseksualnih i istopolnih parova kada je reč o podeli rada. Blumštajn i Švarc su otkrili da je podela rada u svim,osim u 1 procentu, savremenih istopolnih domaćinstava takva da se izbegavaju striktno uloge koje podrazumevaju osobu koja isključivo ili u najvećoj meri radi kućni, odnosno neplaćeni rad, i osobu koja isključivo ili u najvećoj meri zarađuje za domaćinstvo. Kada je reč o gej i lezbejskim parovima, Blumštajn i Švarc su otkrili da čak kada je jedan partner/jedna partnerka nezaposlen/nezaposlena, i iz tog razloga je preuzimao/la na sebe više kućnog rada, o toj osobi se uglavnom mislilo kao o 'privremeno nezaposlenoj' ili 'studentu/studentkinji'. Takođe, ovo istraživanje je pokazalo da lezbejski parovi naročito vode računa o jednakoj podeli poslova u domaćinstvu.⁴⁴³

Različite vrste parova misle prilično različito o svojim partnerskim odgovornostima i kako to primećuje Okin,

„porodični zakon, tradicionalna očekivanja o rodnom braku, snažno utiču na stavove, očekivanja i ponašanja bračnih partnera. Suprotno, odsustvo polne razlike i stoga očekivanja zasnovanih na rodu, i odsustvo institucije braka, dozvoljavaju gej i lezbejskim parovima daleko više slobode u organizovanju zajedničkog života - i više mogućnosti da to učine na egalitaran način.”⁴⁴⁴

Okin smatra da postoji veza između 'kompulzije' da se ljudi podele u dva pola kojima se onda dodeljuju potpuno različite prirode i društvene uloge (iako početke onoga što se naziva 'polnom razlikom' vezujemo tek za devetnaesti vek)⁴⁴⁵

⁴⁴³ Cf. Philip Blumstein and Pepper Schwartz, *American Couples* (New York: William Morrow and Co., 1983); Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 149.

⁴⁴⁴ Okin, „Sexual Orientation, Gender, and Families,” 43; cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 140.

⁴⁴⁵ Cf. Tomas Laker, „Otkriće polova,” *Ženske studije* 2/3 (1995): 139-161.

i neprijateljstva prema osobama istopolne orijentacije. Ne postoji samo strah kod konzervativaca da su gej i lezbejski parovi i partnerstva pretnja za 'porodicu'. Daleko je veći problem što gej i lezbejski parovi predstavljaju

„difuzniju pretnju celoj dihotomizaciji pola koja formira razlog za rodnu nejednakost. ... [N]ije samo heteroseksualna porodica dovedena u opasnost, već tradicionalna porodica sa svojom rodnom podelom rada, i sve druge rodne institucije koje je pojačavaju.”⁴⁴⁶

U vreme kada se Okin bavila ovom temom, bilo je relativno malo istraživanja o gej i lezbejskim parovima koja su mogla da potvrde tezu o različitoj podeli rada u njihovim intimnim zajednicama. Pored istraživanja Blumštajna i Švarc, Okin se poziva i na neka relativno mala istraživanja koja su imala daleko manji uzorak da bi potkrepila svoju tezu da

„iz oskudnog svedočanstva koje nam je dostupno ... [istopolni] parovi mogu da daju dobar model za roditeljstvo. ... Gej i lezbejske porodice su u *daleko* manjoj verovatnoći od heteroseksualnih da praktikuju nešto što podseća na polnu podelu rada”⁴⁴⁷

Drugim rečima, gej i lezbejski parovi bi mogli da posluže kao „model u nekim pogledima za heteroseksualne porodice koje imaju za cilj da rasipaju svoje rodne podele rada i sa njima često povezane pogubne distribucije mogućnosti i moći.”⁴⁴⁸ Ovakvi stavovi su daleko od heteroseksizma jer Okin ne samo što tvrdi da je manje verovatno da će istopolni parovi praktikovati (nepravednu) rodnu podelu rada, već tvrdi da mogu da posluže kao model ili uzor heteroseksualnim parovima, i da će u društvu bez roda, pravedom društvu budućnosti, kako ga ona zamišlja, biti potpuno svejedno da li su roditelji heteroseksualni, gej ili lezbejke.

⁴⁴⁶ Okin, „Sexual Orientation, Gender, and Families,” 37-38.

⁴⁴⁷ *ibid.*, 43.

⁴⁴⁸ *ibid.*, 33.

Postavlja se doduše pitanje svedočanstva koje nudi Okin za tezu o većem stepenu jednakosti između istopolnih partnera/partnerki. Naime, ona je mogla da se pozove na čitav niz istraživanja koja su potkrepila tezu o nejednakoj podeli rada heteroseksualnih, naročito, bračnih partnera.⁴⁴⁹ Sve do nedavno, nije bilo dovoljno opsežnih istraživanja sa dovoljno velikim uzorkom kada je reč o istopolnim partnerima i partnerkama. Na primer, Okin se za svoju tezu poziva na jedno malo istraživanje o lezbejskim parovima koji su dobili decu veštačkom inseminacijom, i pošto se radi o istraživanju iz 1987. godine, broj ispitanih parova je svega pet. Ta mala studija (ako možemo da je tako nazovemo) je pokazala visoko učešće obe partnerke u nezi bebe. Biološke majke su uzele bolovanje, odnosno roditeljsko odsustvo sa posla ili nisu radile puno radno vreme samo tokom prve godine detetovog života. Međutim, u periodu kada su deca bila stara oko četrnaest meseci, u svim ispitanim slučajevima, druga, a ne biološka majka je obavljala oko 60 procenta poslova brige oko deteta. S jedne strane, s obzirom na to da je ovo istraživanje nepouzdan, opravdano bi se moglo postaviti pitanje da li možemo da izvučemo bilo kakav zaključak o podeli rada u lezbejskom domaćinstvu sa detetom samo na osnovu pet ispitanih slučajeva. Sa druge strane, Okin je u pravu kada postavlja i kontrapitanje:

„Od stotina heteroseksualnih roditelja koje znate ... da li možete da se setite pet slučajeva u kojima je otac radio 60 procenata poslova staranja tokom detetove druge godine života?“⁴⁵⁰

Čini se da je Okin po ovom pitanju imala dobar 'osećaj', jer novija istraživanja o odnosu roda, podele rada i korišćenja slobodnog vremena, naročito kada je reč o lezbejskim parovima, uglavnom potvrđuju one oskudne rezultate iz

⁴⁴⁹ Pored studije Bluštajna i Švarc, zanimljivo je i već pomenuto istraživanje u ovom radu Arli Hohčajld o ženama koje rade i plaćene poslove i neplaćeni kućni i porodični rad. Cf. Hochschild, *The Second Shift*.

⁴⁵⁰ Okin, „Sexual Orientation, Gender, and Families,” 45.

1980ih kojima je raspolagala Okin.⁴⁵¹ Najveći broj novijih istraživanja pokazuju da egalitarne norme, odsustvo rodne diferencijacije, *ali i* društvenih i zakonskih institucija, možda ohrabruju lezbejska i gej domaćinstva da usvoje više jednaku podelu rada od heteroseksualnih.⁴⁵² Liza Gidings (Lisa Giddings), međutim upozorava, da bez obzira što postoje svedočanstva da gej, a naročito lezbejski parovi

„prkose postojećim rodnim ulogama i da vrlo pažljivo dele zadatke jednako ... [k]ako gej i lezbejski zamenjuju formalne i neformalne sporazume zakonskim, moguće je da će biti više voljni da se specijalizuju i da stvore podele rada unutar domaćinstva” koje bi možda mogle da odslikaju bar neke suptilne primere rodnih obrazaca ponašanja.⁴⁵³

Drugim rečima, moguće je da legalizovanje istopolnih brakova iz 2015. godine u SAD, vremenom donese i neke drugačije rezultate istraživanja kada je reč o podelama rada unutar istopolnih bračnih zajednica. To upućuje na određeni oprez u zastupanju teze o potpunom odsustvu nečega što podseća na rodnu podelu rada u istopolnim porodicama, ali se i dalje ne pokazuje da način na koji Okin govori o društvu bez roda implicira heteroseksizam za koji je bila optužena.

Postavlja se međutim pitanje jednoroditeljskih porodica u budućem pravednom društvu. Naime, kada govori o istopolnim roditeljima, Okin i tu pominje roditelje u množini: „Ako je polu osobe značajno smanjen društveni i

⁴⁵¹ Cf. Lawrence Kurdek, „The Allocation of Household Labor in Gay, Lesbian, and Heterosexual Married Couples,” *Journal of Social Issues* 49/3 (1993): 127-139; Charlotte J. Peterson, „The Family Lives of Children Born to Lesbian Mothers,” in *Lesbian, Gay, and Bisexual Identities in Families: Psychological Perspectives*, edited by Charlotte J. Peterson and Anthony R. D'Angelli (Oxford, New York: Oxford University Press, 1998), 154-176.

⁴⁵² Cf. Lisa Giddings, „But ... Who Mows the Lawn? Division of Labor in Same-Sex Households,” in *Women, Family, and Work: Writings on the Economics of Gender*, edited by Karine S. Moe (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 89.

⁴⁵³ *ibid.*, 91.

pravni značaj, onda bi takođe bilo od manje važnosti da li dete ima *dva roditelja* istog ili različitog pola.”⁴⁵⁴ Iako značajno mesto u delu *Pravda, rod, i porodica* zauzima analiza teškog društvenoekonomskog položaja žena koje su jedine/same roditeljke, Okin vrlo malo govori o takvim porodicama i njihovom mestu u pravednom društvu. Naime, još iz vremena knjige *Žene u zapadnoj političkoj teoriji*, a zatim i u delu *Pravda, rod, i porodica*, Okin naglašava ideju da je porodica prva škola društvenih odnosa za decu u kojoj ona uče prve lekcije o rodu, i o svim nejednakostima i hijerarhijama roda. Ako od najranijeg detinjstva stiču uverenje da majke odnosno žene rade sve kućne poslove i poslove brige, velika je verovatnoća da će odrasti verujući da to *jeste* ženski posao, i da je to ono što žene rade. Zato je važno da porodice postanu škole pravde, mesto gde će se deca naučiti

„pravdi i reciprocitetu, a ne ... dominaciji i manipulaciji ili nejednakom altruizmu i jednosmerenom samožrtvovanju. ... [A]ko [deca] sama nisu tretirana brižno i sa poštovanjem, verovatno je da će biti ometena da postanu ljudi koje se rukovode principima pravde.”⁴⁵⁵

Porodica je takođe mesto gde deca stiču 'osećaj za pravdu' koji „raste iz zajedničkih iskustava sa drugima i postajanjem svesnim tačke gledišta drugih koji su po nekim pitanjima različiti od nas, ali sa kojima jasno imamo i neke zajedničke interese.”⁴⁵⁶ U porodici, mi moramo da „*naučimo da budemo pravedni*”⁴⁵⁷, i zato je važno da *oba* roditelja podjednako učestvuju u odgoju dece, jer samo tako se deca mogu naučiti reciprocitetu, empatiji, i svim neophodnim „psihološkim i moralnim sposobnostima koje su sada, čini se, nejednako raspodeljene između polova.”⁴⁵⁸

Dok Okin može da odbaci prigovore za heteroseksizam, ipak se čini da ona uvek podrazumeva *množinu* odraslih osoba unutar neke porodice, čak i kada

⁴⁵⁴ Okin, „Sexual Orientation, Gender, and Families,” 33.

⁴⁵⁵ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 17.

⁴⁵⁶ *ibid.*, 18.

⁴⁵⁷ *ibid.*

⁴⁵⁸ *ibid.*, 107.

govori o porodicama sa „raznim brojevima ljudi.”⁴⁵⁹ Zato se i postavlja pitanje jednoroditeljskih porodica u kojima deca nisu izložena različitim stavovima, tačkama gledišta, nema reciprociteta u podeli radi između odraslih, jednostavno, nema onog diverziteta koji pomaže u razvoju empatije i osećaja za pravdu. Kako funkcionišu jednoroditeljske pozicije u pravednom društvu?

Iako je jasno da u društvu bez roda, žene, lezbejke, gej osobe, itd., neće biti izložene nepravdi, stereotipizaciji, diskriminaciji, upravo zato što su rod i nametnute rodne uloge minimalizovane ili ukinute, šta se događa sa decom u jednoroditeljskim porodicama koja nisu izložena *zajedničkom* roditeljstvu? Na to pitanje Okin ne daje odgovor, a čini se da neko ko želi da očuva porodice, u množini, kao važne i za razvoj intimnih odnosa i za odgoj dece, ne može sebi da dopusti ovakav propust.⁴⁶⁰

Konačno, treće grupa prigovora se odnosi na samu ideju odbacivanja roda. Da podsetim, Rasel, Masedo i Nusbaum, svako na svoj način, izražavaju sumnju u poželjnost društva bez roda, posebno ako se iskustvo bivanja seksualizovanog bića, bivanja 'muškarcem' ili 'ženom', bivanje privučenim jednom ili drugom polu ili oboma, upoređuje sa iskustvom i osećanjima povezanim sa bojom očiju. I dodatno, da li teza Okin, kako to misli Masedo, povlači izvesnu 'androginiju' pravednog društva bez roda? Da li pravedno društvo ukida sva bogatstva ljudske seksualne želje i razlike? Da li bi to bilo jedno dosadno, monotono i represivno društvo?

Zanimljivo je da Masedo koristi izraz 'androginija' da bi opisao buduće društvo bez roda kod Okin. Feministkinje su tokom drugog talasa često zamišljale pravedno društvo jednakosti i slobode uz korišćenje termina 'androginija'. Iako je sam termin višeznačan, on u uobičajenoj upotrebi označava „mešanje muških i ženskih karakteristika kod jedne ili u jednoj individui.”⁴⁶¹ Ovaj termin su koristile

⁴⁵⁹ Okin, *Women in Western Political Thought*, 284.

⁴⁶⁰ Cf. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 33-36. Ebi nudi sličnu, a opet različitu analizu od moje. Glavno mesto neslaganja je što ja vidim izlaz za Okin kada je reč o istopolnim porodicama, dok je ona sumnjičava i u pogledu njih.

⁴⁶¹ Tina Gianoulis, „Androgyny,” *glbtq Encyclopedia*, 1, accessed June 3, http://www.glbtqarchive.com/ssh/androgyny_S.pdf.

često radikalne feministkinje drugog talasa. Džorin Friman (Joreen Freeman) je, na primer, smatrala da isključivo ženski identitet ograničava razvitak pune ljudske osobe koja podrazumeva otelovljenje *i* muških *i* ženskih osobina. Kejt Milet (Kate Millett) je govorila o budućem androginom društvu koje će nastati uništenjem distinkcije pol/rod, a u kome će muškarci i žene biti potpuno jednaki. Šulamit Fajerston je takođe zamislila potpuno androgino društvo budućnosti (pošto se žene oslobode svoje uloge u reprodukciji) u kome će živeti androgine osobe koje će moći u sebi da kombinuju i muške i ženske osobine kako žele.⁴⁶²

Posebno je za izučavanje istorije liberalnog feminizma zanimljivo da je termin 'androginija' usvojila i Beti Fridan od knjige *Druga faza (The Second Stage)*, objavljene 1981. godine,⁴⁶³ i potpunije razvila u knjizi *Fontana starosti (The Fountain of Age)*.⁴⁶⁴ Od knjige *Druga faza*, Fridan smatra da žene i muškarci treba zajedno da rade na ostvarenju 'androgine budućnosti' u kojoj „sva ljudska bića pokazuju i tradicionalno muške i tradicionalno ženske crte,”⁴⁶⁵ i u kojoj i muškarci i žene ispituju svoju 'drugu stranu'. Ideal androginije, iako različito formulisan kod

Pored uobičajenog značenja, postoje i značenja koja se daleko više koriste u teoriji, poput „osoba koja se ne uklapa u tradicionalne definisane rodne uloge”. Feministička psihološkinja Sandra Bem je 1971. godine skovala termin 'psihološka androginija' da opiše muškarce i žene koji se ne uklapaju u tradicionalno definisane uloge, a tokom 1990ih u kvir (*queer*) pokretu i teoriji, reč 'androginija' počinje da se koristi ne samo u značenju da obuhvata one individue koje imaju i muške i ženske rodne karakteristike, već i one čiji je rod teško odrediti i one koji odbijaju da se identifikuju preko tradicionalnih rodni uloga. U nastavku teksta ću ipak koristiti uobičajeno značenje termina 'androginija' jer ova dodatna i nova značenja se poklapaju sa nekim drugim značenjima koja su važna u kritici rodni uloga, kao što je na primer termin 'transrodnost' (*transgender*) u transrodnim studijama.

⁴⁶² Cf. Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2014), 52, 55-56, 57.

⁴⁶³ Betty Friedan, *The Second Stage* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998 [1981]).

⁴⁶⁴ Betty Friedan, *The Fountain of Age* (New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1993).

⁴⁶⁵ Tong, *Feminist Thought*, 32.

svih pomenutih autorki, znači da je u budućnosti u kojoj svaka osoba u sebi kombinuje i muške i ženske karakteristike, moguća jednakost. Može se reći da se

„ideal androginijske koristi da bi se izvršio kontranapad na tradicionalne tendencije društva da vrednuje muške osobine ili muškarce nad ženskim osobinama ili ženama. Ako društvo ohrabruje sve ljude da razviju i pozitivne muške i pozitivne ženske osobine, onda ne bi bilo ni razloga da se misli bolje o muškarcima nego o ženama.”⁴⁶⁶

Okin ne pominje termin 'androginijska' u knjizi *Pravda, rod, i porodica*, ali ga pominje u Pogovoru za izdanje knjige *Žene u zapadnoj političkoj misli* iz 1992. godine. Pošto je tema prve knjige položaj žena i njihova uloga u pravednom društvu u delima kanonskih mislilaca, Okin, da podsetim, govori o 'funkcionalizmu', odnosno tezi koju brani analizirajući dela iz istorije političke teorije, da se 'muška priroda' definiše kao potencijal, dok se 'ženska priroda' definiše preko funkcija koje se očekuju u službi muškaraca. Veliki broj *razlika* između muškaraca i žena, Okin vidi kao „konstrukcije koje su stvorene, a zatim pojačane, patrijarhalnim poretom društva.”⁴⁶⁷ Pošto sledi milovsku ideju agnosticizma u pogledu 'priroda' muškaraca i žena, Okin kaže da mi ne znamo niti možemo da znamo kakve bi bile razlike između polova u društvu u kome bi muškarci i žene bili jednaki, i u kome se „pol neke osobe ne smatra karakteristikom koja ima glavnu društvenu i političku istaknutost.”⁴⁶⁸ Društvo bi moralo da se prestrukturira, a naročito je važno da oba pola dele sve odgovornosti i poslove „sa verovatnim ishodom da će ono što sada smatramo muškim ili ženskim karakteristikama i vrednostima biti rašireno među pripadnicima oba pola.” Okin ovo naziva „androginijskim pristupom” u svojoj prvoj knjizi.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ *ibid.*, 36.

⁴⁶⁷ Okin, *Women in Western Political Thought*, 316.

⁴⁶⁸ *ibid.*

⁴⁶⁹ *ibid.*, 316, 317.

Međutim, ovo nam ništa ne govori o iskustvu seksualizovanog tela, o iskustvu želje i bivanja muškarcem ili ženom. Iako se u kasnijim tekstovima sam termin 'androginija' ne pominje, Okin pokušava da odgovori na pitanje da li buduće pravedno društvo bez roda ukida raznovrsnost, različitost seksualnog i telesnog iskustva, i da li je to društvo monotono.

Ono što Okin želi, „nije prosto da se stvori veća pravna i ekonomska jednakost za žene unutar postojećih institucija, već da se ukidanjem roda transformiše ljudsko iskustvo.”⁴⁷⁰ U društvu bez roda, i muškarci i žene bi mogli da razvijaju svoje kapacitete za svaku vrstu posla, aktivnosti, a da njihove uloge nisu unapred propisane i nametnute.

Rod nužno povlači, prema Okin, hijerarhiju, odnosno dominaciju i potčinjenost, dok društvo bez roda, ne bi bilo društvo u kome su svi isti (zato što nema roda ili zato što je sveden na minimum), niti bi bilo monotono i zato represivno. Ono

„ne bi bilo dosadno; ono će biti ispunjeno diverzitetom, Ljudi toga društva bi se razlikovali na nebrojeno načina, uključujući i razlike koje danas povezujemo sa muškošću/ženskošću. Razlika između njega i našeg sadašnjeg društva sastoji se u tome što različite lične karakteristike, pojave i kapaciteti ne bi bili distribuirani - ili se ne bi očekivalo da budu distribuirani - preko linija pola.”⁴⁷¹

Dakle, kada Okin kaže da u tom društvu „nečiji pol ne bi trebalo da ima veću relevantnost od boje očiju ili dužine nožnih prstiju,”⁴⁷² moguće je da to jeste

„preterivanje, [pošto bi] pol sigurno ostao relevantan za samorazumevanje individua i za lične odnose ... Ali, prema Okin,

⁴⁷⁰ Shanley, „'No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society Without Gender,” 115.

⁴⁷¹ Okin, „Sexual Orientation, Gender, and Families,” 32.

⁴⁷² Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 171.

seksualnost je poput roda, društveno konstruisana. ... [U] društvu u kome rod nije propisan i ne proizvodi odnose dominacije i potčinjenosti, načini na koje ljudi doživljavaju svoju seksualnost bi mogli da budu potpuno različiti nego što je to sada."⁴⁷³

Okin čak smatra da ne samo što društvo bez roda ne bi bilo zasnovano na hijerahiji, već bi imalo i veći potencijal za veću količinu slobode onih koji su na različite načine potčinjeni i stereotipizirani u sadašnjem režimu roda: oni koji se ne uklapaju u dominantne rodne uloge, oni koji ne žele da se uklope u rodne uloge, oni koji smatraju da su rođeni u telu pogrešnog pola. Iako je, na primer, Okin svesna da bi transpolne osobe možda i u društvu bez roda želele da promene svoj pol,

„takođe je ... moguće da bi mnoge transpolne osobe mogle da žive potpuno srećno bez hirurškog ili hormonskog tretmana, ako se pol njihovih 'tela na rođenju' ne smatra od velike važnosti za tip osobe koja žele da budu."⁴⁷⁴

Drugim rečima, društvo bez roda krije neke potencijale, neke mogućnosti za *nova iskustva* o kojima mi još uvek ništa ne znamo. Suprotno tezi o represivnosti, jednoličnosti i istosti, Okin u duhu milovskog agnosticizma kaže da mi ne možemo da znamo unapred kakva ćemo iskustva telesnosti imati u društvu u kome, na primer, sposobnost rađanja ne određuje „čitav niz konsekvenci i za one koje rađaju decu i za one koji/koje to ne čine”. Ne možemo da znamo unapred ništa o načinima na koje bi „telesna razlika uticala na seksualnu želju u društvu bez roda, zato što je deo seksualne privlačnosti oblikovan kulturnim idejama muškosti i ženskosti koje

⁴⁷³ Shanley, „'No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society Without Gender,” 128.

⁴⁷⁴ „Sexual Orientation, Gender, and Families,” 32.

uključuju ideje dominacije i potčinjenosti”.⁴⁷⁵ Nove seksualne i telesne prakse i iskustva kao i zadovoljstva su moguća ako seksualna želja nije oblikovana idejama dominacije i potčinjenosti.

Društvo bez roda nosi čitav niz neizvesnosti, ali ipak se čini da ne implicira heteroseksizam, štaviše, otvara mogućnosti za ljubav i želju, pošto bez rodne hijerarhije naša telesna iskustva bi mogla biti transformisana i drugačija na načine koje ne možemo predvideti.⁴⁷⁶

UMESTO ZAKLJUČKA: 'OKIN NIKADA NE DEFINIŠE SVOJ LIBERALIZAM'

Najveći broj autora i autorki koji pišu o delima Okin polaze od uverenja da je ona pre svega liberalka, što često vodi i problemu kako definisati njen liberalizam. Kakav je to liberalizam? Ona često nije od pomoći jer, kako s pravom

⁴⁷⁵ Shanley, „'No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society Without Gender,” 126.

⁴⁷⁶ Ajris Jang, na primer, zamera Okin da gotovo uopšte ne pominje seksualnost kao faktor koji uključuje ranjivost žena. Iako Okin u knjizi *Pravda, rod, i porodica*, govori o nasilju prema ženama, o nametnutnoj ulozi primarne roditeljke, o različitim vrstama ranjivosti kojima su žene izložene *kao žene*, seksualnost je podrazumevajući faktor u analizi, ali nikada i analiziran. Zato Jang predlaže da se doda još jedan element u analizi ranjivosti žena, i to seksualnost:

„Zajedno sa rodnom podelom rada u porodici i u javnom životu, heteroseksualne norme, želje i očekivanja bi trebalo da budu dodate kao faktori koji utiču na odluke i ponašanja muškaraca i žena. Ove navodno privatne strukture seksualnosti takođe duboko utiču na status žena u plaćenom radu i doprinose njihovoj ranjivosti” (Young, „The Gendered Cycle of Vulnerability in the Less Developed World,” 237).

Seksualnost se kod Okin prvi put uvodi kao tema tek posle optužbi za heteroseksizam, ali čini se da bi njena razmišljanja o seksualnosti u krugu ranjivosti pratila ovu ideju Jang.

kaže Kimlika, ona „nikada stvarno ne definiše svoj liberalizam”.⁴⁷⁷ Ona takođe dodatno zbunjuje svoje čitaoce i čitateljke tvrdnjama da zastupa takozvani „humanistički liberalizam”, koji takođe ostaje nedefinisan.⁴⁷⁸

Glavna ideja analize u ovom i prethodnom poglavlju, bila je da njenu teoriju pre svega treba posmatrati kao *feminističku* političku teoriju (a ne teoriju liberalizma), i to kao feminističku političku teoriju koja usvaja neke ideje i principe liberalizma, dok druge odbacuje, a i usvojeni termini i principi su najčešće redefinisani. U osnovi ovih promišljanja je analiza koju sam ponudila u II delu ovog teksta i zašto smatram da i dalje treba govoriti o liberalnom feminizmu, a ne o feminističkom liberalizmu.⁴⁷⁹

Ako pratimo rad Okin hronološki, čini se jasnim da ni ona sama nije tako lako usvojila liberalizam kao političko-teorijski okvir svojih promišljanja. Pažljivije čitanje njene knjige *Žene u zapadnoj političkoj filozofiji*, pokazuje da tada nije bila najsigurnija da li je liberalizam obećavajući za feminizam, što se možda najbolje vidi iz njene analize Milove političke teorije u poglavlju „Džon Stjuart Mil: liberalni feministi”, u kome pokazuje prilično nezadovoljstvo činjenicom da Mil nije želeo da ospori tradicionalnu porodicu.⁴⁸⁰

U kasnijim tekstovima, Okin daleko više priznaje svoj teorijski dug liberalizmu, i čak naziva svoje gledište 'humanistički liberalizam', koji ostaje nedefinisan, što možda i nije veliki problem, ali se postavlja pitanje koje su to liberalne vrednosti koje ona usvaja.

Moja teza, kada je reč o političkoj filozofiji Suzan Moler Okin, glasi da je njen liberalni feminizam *pre svega* feminizam, odnosno feministička teorija pravde. Ona eksplicitno tvrdi, na više mesta, da je tradicija liberalizma „duboko patrijarhalna”,⁴⁸¹ a takođe joj je jasno da su liberalne teorije prošlosti, koje između ostalih razmatra u knjizi *Žene u zapadnoj političkoj misli*, tako koncipirane da ne

⁴⁷⁷ Kymlicka, „Rethinking the Family,” 92.

⁴⁷⁸ Cf. Okin, „Humanist Liberalism,” 39, 40, 46, 53.

⁴⁷⁹ Cf. odeljak II dela pod naslovom: *Šta je liberalni feminizam?*

⁴⁸⁰ Cf. Okin, *Women in Western Political Thought*, 230.

⁴⁸¹ Okin, „Humanist Liberalism,” 40.

dopuštaju ulazak žena, niti njihovo definisanje kao individua zbog 'funkcionalnog gledišta' o 'ženskoj prirodi' koje je obeležilo ne samo prošlost liberalizma, već i prošlost cele zapadne političke filozofije.

Kada je reč o savremenom liberalizmu, Okin je donekle popustljiva, jer kako i sama kaže, „prihvata ... fundamentalne principe liberalizma, uprkos njihovim teškoćama”⁴⁸², posebno zbog poštovanja pluralizma. Važnost koju Okin pridaje pluralizmu se naročito vidi kada dopušta mogućnost da se neće svi složiti sa njenom vizijom pravednog društva budućnosti bez roda.⁴⁸³ Sa druge strane, kao što je ukazano u analizi njene teorije pravde, ona se 'nada' da će ljudi izabrati pravedno društvo bez roda. To odmah dovodi u pitanje njenu posvećenost pluralizmu, jer iz perspektive liberalizma, ideja da će „sve individue slobodno birati isti kurs akcija izgleda ili potpuno nerealistično ili zabrinjavajuće homogeno.”⁴⁸⁴

Druga problematična tačka u pripisivanju liberalne pozicije Okin jeste njena posvećenost ne samo jednakosti mogućnosti, već i jednakosti ishoda, kako tvrdi Rut Ebi. Ebi tvrdi da u pravednom društvu, postoji jednakost ishoda između muškaraca i žena, jer Okin smatra da će u budućem društvu bez roda, postojati, prvo *jednaka podela rada u porodici*, i takođe, jednakost ishoda postoji i u drugim oblastima života, pošto u pravednom društvu, muškarci i žene „učestvuju u više ili manje jednakim brojevima u svim sferama života, od staranja o bebama do raznih vrsta plaćenog rada i visoke politike”⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ Ako se ovako definiše pravedno društvo preko ideje o jednakosti ishoda u različitim oblastima života (porodici, plaćeni rad, politika, itd.), onda je jako teško videti Okin kao predstavnicu liberalizma (pa makar i 'feminističkog'), i takođe je ovaj naglasak u njenoj teoriji, kako sam već ukazala, u neprestanoj tenziji sa njenom posvećenošću individualnoj slobodi i pluralizmu.

⁴⁸² ibid.

⁴⁸³ Cf. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 67.

⁴⁸⁴ Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 48.

⁴⁸⁵ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 171.

⁴⁸⁶ Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 48-49.

I, poslednji element koji čini liberalizam Okin upitnim, jeste njeno feminističko osporavanje dihotomije između privatnog i javnog, porodičnog i javnog, i političkog i nepolitičkog. Prihvatajući uvide radikalnih feministkinja drugog talasa, i čineći 'ratni poklič' 'Lično je političko' glavnom idejom u svojoj političkoj teoriji, Okin poriče ovu fundamentalnu i konstitutivnu dihotomiju liberalizma. Prema tome, nije toliko čudno što Okin ne definiše svoj liberalizam, pošto njenu bi njenu teoriju trebalo daleko više smatrati feminističkom političkom teorijom a ne liberalnom političkom teorijom.⁴⁸⁷

⁴⁸⁷ Na primer, Kimlika, pokušavajući da dođe do određenja 'liberalizma' kod Okin, zaključuje da se njen „liberalizam ponekad sastoji samo iz sklonosti prema Rolsovom 'provobitnom položaju'” (Kymlicka, „Rethinking the Family,” 93).

VI

ZAKLJUČAK

Feministička politička teoretičarka Vendi Braun na jednom mestu upozorava:

„Feminizam koji operiše sa nerekonstruisanim liberalnim diskursom ... upada u zamku. ... [Z]amka se sastoji u korišćenju formulacija osobe, građanstva i politike koje u sebi sadrže žensku potčinjenost.”⁴⁸⁸

Glavni motiv za pisanje ovoga rada je upravo bilo pitanje da li liberalni feminizam nužno operiše sa nerekonstruisanim liberalnim diskursom, i ako ne, da li u sebi ima i teorijski i potencijal za novo, pa možda i radikalno promišljanje sveta u kome živimo.

Liberalni feminizam je gotovo 'prljava reč' u feminizmu. Kao što su tokom 1960ih i 1970ih brojni pokreti za oslobađanje u Sjedinjenim Američkim Državama smatrali da je liberalizam sinonim za sve ono 'neambiciozno, suvoparno i nečasno', tako se i liberalni feminizam našao u situaciji da *unutar* samog feminizma biva diskvalifikovan *kao* feminizam. Čini se da liberalne feministkinje *i nisu* feministkinje, kao da nisu deo feminističke borbe za svet socijalne pravde i jednakosti, i kao da su ne samo nepotrebne, već i opasne za feministički pokret, pošto se *u javnosti* liberalni feminizam pojavljuje kao Feminizam.

Kao filozofkinja *i* feministkinja, suočavajući se sa temom koju sam odabrala, našla sam se u situaciji koju nisam odmah mogla da objasnim. S jedne strane, prve feminističke teorije sa kojima sam se susrela tokom studija i koje su me privukle feminizmu i feminističkoj filozofiji, bile su liberalne feminističke teorije. Čitanje

⁴⁸⁸ Brown, *States of Injury*, 164.

tekstova Olimp de Guž ili Meri Vulstonkraft je otvorilo nov svet promišljanja političke teorije, suočila sam se sa pitanjima koja se nisu postavljala u mejnstrim političkoj filozofiji ušuškanoj u *lažnoj* rodnoj neutralnosti i neupitanosti za svoje generalizacije. Sa druge strane, kao filozofkinja, bila sam svesna da svaki diskurs, pa i liberalni, i liberalnog feminizma ima svoje granice, na koje je važno ukazati i koje se ne smeju zaboraviti. Ali, to važi za *svaki* diskurs i za *svaki* teorijski okvir. Iako mi je bilo jasno da će moj pristup biti kritički, ono što je trebalo iznaći jeste vrsta kritike, jezika, stava u odnosu na nešto što je toliko ozloglašeno.

Filozofija mi je podarila određenu distancu u odnosu na bilo koji predmet istraživanja, dok me je feminizam donekle vratio u bliži kontakt sa samim predmetom. Iako je kritički stav važan, on ne mora da se izrazi kroz hladnu distancu ili bezinteresno posmatranje i ispitivanje. Kritika ne znači puko odbacivanje, i ideja 'participativne kritike' koju razvija Braha Etindžer mi je pomogla da zauzmem i kritički i participativan stav: kritikujemo nešto ne zato da bismo to uništili, kritikujemo nešto zato što nam je do toga *stalo*.

Iz participativnog kritičkog stava pristupila sam problemu istorije savremenog liberalnog feminizma u Sjedinjenim Državama, i odmah su se pojavila nova pitanja. Šta je uopšte liberalni feminizam? Feminizam ili liberalizam? Ni same liberalne feministkinje tu nisu uvek od pomoći. Veliki broj filozofkinja, čijim sam se delom najviše i bavila u ovom radu, o svojim teorijama govore i na jedan i na drugi način, i često naizmenično koriste izraze 'liberalni feminizam' i 'feministički liberalizam' kao sinonime.

Međutim, među nekim feminističkim filozofkinjama, bar više od decenije unazad, postoji tendencija da se sve više priklanjaju terminu 'feministički liberalizam'. Sa jedne strane, tako se feministička filozofija postavlja kao deo velikih filozofskih škola, a sa druge, izbegavaju se sve negativne konotacije izraza 'liberalni' feminizam. To rešenje je ipak nezadovoljavajuće. Feministkinje su se dugo borile da stvore svoje prostore i teorija i politike da bi ih se tako lako odrekle. I te prostore su stvarale uprkos i uz veliki otpor koji je dolazio upravo od tih velikih i važnih disciplina, kao što je filozofija. Isuviše je prethodnica uložilo mnogo truda da bismo se tako lako vratile u okrilje velikih disciplina i onoga što Odri Lord naziva 'gospodarevim alatom'. Međutim, to nije jedini razlog zašto smatram da se

treba držati termina sa tako burnom istorijom i sa svim negativnim konotacijama koje ona nosi. Moje istraživanje istorije liberalnog feminizma pokazuje da se tu *zaista* i radi o feminizmu. Kako onda definisati feminizam?

Postoji čitav niz definicija feminizma, i uglavnom su sve sporne. Veliki broj feminističkih teoretičarki smatra da definisanjem zatvaramo jedno polje koje je heterogeno, otvoreno za nove uvide i duboko prožeto sporovima. Imajući to u vidu, odlučila sam da pratim 'nestandardnu definiciju' bel huks koja, suočena sa sve glasnijim stavom da je feminizam podrazumeva 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 'Ko sam ja?', već govorimo i ili govorimo primarno o *politici* i *političkom stavu*: feminizam ima za cilj okončanje seksizma, seksističke eksploatacije i potčinjenosti. To znači da feministička politika ima za cilj osporavanje i promenu patrijarhata.⁴⁸⁹ Ako ovu definiciju 'testiramo' na liberalnim feministkinjama o kojima sam pisala u ovom radu, sve ispunjavaju uslove da se nazovu feministkinjama. Od Beti Fridan do Suzan Moler Okin, sve su bile posvećene borbi protiv seksizma, eksploatacije, potčinjenosti i patrijarhata. I to ne znači da ovo nije zahtevna definicija. Naprotiv.

Time se vraćam na citat kojim sam počela ovaj, završni deo teksta. Da li liberalni *feminizam* koristi nerekonstruisani liberalni diskurs, jer ako koristi upada u zamku terminologije koja proizvodi i pojačava žensku potčinjenost. Neoprezno korišćenje terminologije i pojmovnog aparata može da se uoči na samim počecima drugog talasa, naročito tokom 1960ih u tekstovima i dokumentima koje su potpisali Beti Fridan i Nacionalna organizacija za žene (o čemu govorim u trećem delu rada). Čitavo drugo poglavlje sam posvetila analizi terminologije i pojmovnoj analizi da bih ključne pojmove liberalizma ispitala na kritički način. Pokazalo se da ni ti pojmovi nisu fiksirani, i da ne samo što imaju različita značenja u mejnstrim političkim teorijama, već su ako se i koriste u filozofiji liberalnog feminizma redefinisani, restrukturirani, ili odbačeni. Dva puta sam se vraćala jednoj od konstitutivnih dihotomija liberalizma, onoj između privatnog i javnog (u drugom i u četvrtom delu rada), da bih pokazala *i* snagu feminističke kritike, ali *i* snagu

⁴⁸⁹ hooks, „Feminism Is Fun!”

liberalne feminističke kritike. Jedna od ključnih teza do kojih sam došla glasi da liberalni feminizam kao politička filozofija, i uprkos stavovima nekih uticajnih filozofkinja kao što je Alison Džagar, ne koristi nerekonstruisani liberalni diskurs i odbacuje dihotomiju između privatnog i javnog.

Liberalni feminizam se u mojoj analizi nije pokazao kao neprobojno područje za druge feminističke pristupe i orijentacije. Ne samo što je Beti Fridan sarađivala sa radikalnofeminističkim organizacijama, već politička filozofija liberalnog feminizma Suzan Moler Okin bitno zavisi od radikalnofeminističkog stava 'Lično je političko' kojim se osporava liberalna dihotomija između javnog i privatnog, javnog i porodičnog, političkog i nepolitičkog. Odbacivanje konstitutivnih dualizama liberalizama, poput dihotomije između privatnog i javnog je još jedan argument u prilog mojoj tezi da su liberalnofeminističke teorije pre svega feminističke teorije, a ne teorije liberalizma.

Ta teza je potvrđena i na primeru dalje analize liberalno političke filozofije Suzan Moler Okin (četvrti i peti deo rada), koja kako je to primetila Marta Nussbaum u jednom tekstu, „dopisuje” Rolsovu teoriju o prvobitnom položaju⁴⁹⁰ i ne samo što pretpostavlja da je porodica pravedna institucija (što čini Rols bez objašnjenja), već dosledno zahteva da se principi pravde primene *unutar* porodice kao institucije, odnosno odlučuje se na korak koji je nezamisliv za jednu teoriju liberalizma. Takođe, pokazala sam da se liberalno feministička teorija Suzan Moler Okin ne zadržava samo na liberalnoj ideji jednakosti mogućnosti već govori i o *jednakosti ishoda*, tom kako kaže En Filips, „užasavajućem drugom”⁴⁹¹ jednakosti mogućnosti.

Zila Ajzenštajn je 1981. godine predvidela 'radikalnu budućnost' liberalnom feminizmu. Iako u svom istraživanju tu radikalnu klicu ne vidim u radu Nacionalne organizacije za žene, a to je organizacija u kojoj je Ajzenštajn videla radikalni potencijal za urušavanje liberalizma i kapitalizma, radikalnu viziju budućnosti sa implikacijama koje su još uvek nezamislive, našla sam u ideji o društvu bez roda Suzan Moler Okin. U petom delu rada, analiziram i predloge praktičnih politika, ali i

⁴⁹⁰ Nussbaum, „Justice for Women!,” 119.

⁴⁹¹ Phillips, „Feminism and Liberalism Revisited,” 257.

ideju pravedne budućnosti bez roda. Pošto Okin rod definiše negativno, a strukturu roda kao inherentno nepravednu, ona izvodi zaključak o jedinom pravednom društvu kao društvu bez roda. To je ne samo društvo u kome muškarci i žene dele sve poslove u kući na jednak način, niti je to samo društvo u kome su muškarci i žene zastupljeni u više ili manje podjednakom broju u svim oblastima života, već je to društvo sa nezamislivim implikacijama kada je reč o seksualnosti, iskustvu tela i telesnosti, i želji.

Ako rod i rodne uloge kakve poznajemo i kojima smo izloženi ne samo zakonima, već i društvenim očekivanjima, nestanu, pojavljuje se mogućnost da društvo budućnosti neće reprodukovati odnose rodne dominacije i potčinjenosti, a da će se otvoriti čitavo novo i možda još nezamišljeno polje načina na koje ljudi mogu da doživljaju i sebe, i svoje uloge, pa i svoju seksualnost.

Najznačajniji rezultat istraživanja u ovom radu, a koji je podsticajan za neka nova promišljanja radikalnih potencijala liberalnog feminizma kao političke filozofije je u direktnoj vezi sa i osporava uobičajene slike o samom liberalnom feminizmu unutar feminizma. Ideja društva bez roda ima radikalni potencijal o kome je govorila Zila Ajzenštajn, i ta ideja je prilično udaljena od pukih, 'neambicioznih', i možda najmanje 'pretećih' zahteva koji se pripisuju liberalnim feministkinjama da se žene samo uključe u postojeći sistem koji je i doveo do njihove potčinjenosti i marginalizacije.

LITERATURA

- Abbey**, Ruth. *The Return of Feminist Liberalism*. Durham: Acumen, 2011.
- Abbey**, Ruth. „Biography of a Bibliography: Three Decades of Feminist Response to Rawls.” In *Feminist Interpretations of John Rawls*, edited by Ruth Abbey, 1-23. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2013.
- Ackerman**, Bruce A. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Alcoff**, Linda Martin, and Eva Feder **Kittay**. „Introduction: Defining Feminist Philosophy.” In *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, edited by Linda Martin Alcoff and Eva Feder Kittay, 1–13. Blackwell Publishing Ltd., 2007.
- Arsić**, Branka. „Mislim, dakle nisam žena.” *Filozofski godišnjak* VI (1993): 60–101.
- Astell**, Mary. „Reflections upon Marriage.” In *Astell: Political Writings*, edited by Patricia Springborg, 1–80. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Baehr**, Amy R., ed. *Varieties of Feminist Liberalism*. London: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2004.
- Baehr**, Amy R. „Introduction.” In *Varieties of Feminist Liberalism*, edited by Amy R. Baehr, 1-20. Lanham, Maryland: Rowan & Littlefield Publishers Inc., 2004.
- Baehr**, Amy R. „Liberal Feminism.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), edited by Edward N. Zalta. Stanford: Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2013. <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-liberal/>.
- Battle of Ideas**. „About the Battle of Ideas.” 2015. Pristupljeno 1. aprila 2016. <http://www.battleofideas.org.uk/2015/about/10428>.
- Battle of Ideas**. „The Personal Is Political: Is Identity Politics Eating Itself?” Battle of Ideas, 2015. Pristupljeno 1. aprila 2016. http://www.battleofideas.org.uk/2015/session_detail/10050.

- Begoffen**, Debra. „Simone de Beauvoir.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), edited by Edward N. Zalta. Stanford: Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2004.
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/beauvoir/>
- Binion**, Gayle. „On Women, Marriage, Family, and the Traditions of Political Thought.” *Law & Society Review* 25/2 (1991): 445–461.
- Blumstein**, Philip and Pepper **Schwartz**. *American Couples*. New York: William Morrow and Co., 1983.
- Boucher**, Joanne. „Male Power and Contract Theory: Hobbes and Locke in Carole Pateman’s *The Sexual Contract*.” *Canadian Journal of Political Science* 36/1 (2003): 23–38.
- Brown**, Wendy. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Brown**, Wendy. „Neoliberalism and the End of Liberal Democracy.” *Theory & Event* 7/1 (2005): 37–59.
- Brown**, Wendy, and Janet **Halley**. „Introduction.” In *Left Legalism/Left Critique*, edited by Wendy Brown and Janet Halley, 1–37. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2002.
- Card**, Claudia. „The L Word and the F Word.” *Hypatia* 21/2 (2006): 223–229.
- Chang**, Ha-Joon. *Economics: The User’s Guide*. London: Pelican Books, 2014. Kindle edition.
- Chodorow**, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Cobble**, Dorothy Sue. „More than Sex Equality: Feminism after Suffrage.” In *Feminism Unfinished: A Short, Surprising History of American Women’s Movements*, by Dorothy Sue Cobble, Linda Gordon, and Astrid Henry, 1-67. New York, London: Liveright Publishing Corporation, 2015.
- Cohen**, Joshua. „Okin on Justice, Gender, and the Family.” *Canadian Journal of Philosophy* 22/2 (1992): 263–286.
- Cohen**, Joshua. „A Matter of Demolition? Susan Okin on Justice and Gender.” In *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*,

- edited by Debra Satz and Rob Reich, 41–54. New York: Oxford University Press, 2009.
- Coontz**, Stephanie. *A Strange Stirring: The Feminine Mystique and American Woman at the Dawn of 1960s*. New York, Basic Books, 2012.
- Crenshaw**, Kimberlé. „Demarginaliziranje intersekcionalnosti rase i spola: crna feministička kritika antidiskriminacijske doktrine, feminističke teorije i antirasističke politike.” U *Žene i pravo*, uredila Ivana Radačić, 127–155. Zagreb: Centar za ženske studije, 2009.
- Čodorov**, Nensi Dž. „Reprodukcija materinske uloge.” U *O rađanju*, priredila Biljana Dojčinović Nešić, 30–35. Beograd: Asocijacija za žensku inicijativu, 2001.
- de Guž**, Olimp. „Deklaracija o pravima žene i građanke.” *Reč* 78/24 (2009): 147–159.
- Duhaček**, Daša. „U odbranu prava žene.” U *Odbrana prava žene*, Meri Vulstonkraft, 7–20. Beograd: Filip Višnjić, 1994.
- Duhaček**, Daša. „Predgovor.” U *Rasprave o jednakosti polova*, Džon Stjuart Mil i Herijet Tejlor Mil, 5–19. Beograd: Filip Višnjić, 1995.
- Duhaček**, Daša. „Klasični liberalni feminizam.” U *Uvod u rodne teorije*, uredile Ivana Milojević i Slobodanka Markov, 85–94. Novi Sad: Mediterran Publishing, 2011.
- Duhaček**, Daša. *Od 'Deklaracije o pravima žene i građanke' do 'Drugog pola'*. Beograd: Fakultet političkih nauka – Centar za studije roda i politike, 2014.
- Duncan**, Greg J., and Saul D. **Hoffman**. „A Reconsideration of the Economic Consequences of Marital Dissolution.” *Demography* 22/4 (1985): 485-497.
- Duncan**, Greg J., and Saul D. **Hoffman**. „What Are the Consequences of Divorce?” *Demography* 25/4 (1988): 641-645.
- Dworkin**, Andrea, and Catharine **MacKinnon**. *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*. Minneapolis, Minnesota: Organizing Against Pornography, 1988.
- Dworkin**, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Echols**, Alice. *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1989.

- Eisenstein**, Zillah R. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Boston: Northeastern University Press, 1986 [1981].
- Elshtain**, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- English**, Jane. „Justice Between Generations.” *Philosophical Studies* 31/1 (1977): 91–104.
- ERA: Home**. accessed June 1, 2016, <http://www.equalrightsamendment.org>.
- Estlund**, David M. „Shaping and Sex.” In *Sex, Preference, and Family*, edited by David M. Estlund and Martha C. Nussbaum, 148-170. New York: Oxford University Press, 1997.
- Faludi**, Susan. *Backlash: The Undeclared War Against American Women*. New York: Three Rivers Press, 2006 [1991].
- Federici**, Silvia. „Wages Against Housework.” In *All Work and no Pay: Women, Housework, and the Wages*, edited by Wendy Edmond and Suzie Fleming, 1-8. New York: Falling Wall Press and Power of Women Collective, 1975.
- Fineman**, Martha L. „Justice, Gender, and the Family by Susan Moller Okin.” *Ethics* 101/3 (1991): 647–649.
- Firestone**, Shulamith. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Willam Morrow and Company, 1970.
- Follesdal**, Andreas. „Okin, Susan Moller (1946–2004).” In *The Encyclopedia of Political Thought*, edited by Michael Gibbons, 2598–2601. Wiley-Blackwell, 2014.
- Foucault**, Michel. „Nietzsche, Genealogy, History.” In *Essential Works of Foucault 1954–1984, Volume Two: Aesthetics, Method, and Epistemology*, edited by James D. Faubion, 369–391. New York: The New Press, 1998.
- Fraser**, Nancy. *Fortunes of Feminism; From Stage-menaged Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso Books, 2013.
- Friedan**, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: Dell, 1977 [1963].
- Friedan**, Betty. „How to Get Women's Movement Moving Again.” *The New York Times*, November 3, 1985, accessed May 3, 2016, <https://www.nytimes.com/books/99/05/09/specials/friedan-moving.html>.

- Friedan, Betty.** *The Fountain of Age*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1993.
- Friedan, Betty.** „Our Revolution Is Unique.” In *'It Changed My Life': Writings on the Women's Movement*, 141-144. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998 [1976].
- Friedan, Betty.** „A Dialogue with Simone de Beauvoir.” In *'It Changed My Life': Writings on the Women's Movement*, 387-403. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998 [1976].
- Friedan, Betty.** *The Second Stage*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998 [1981].
- Friedan, Betty.** *Life so Far: A Memoir*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2000.
- Fridan, Beti.** „Problem koji nema ime.” *Genero: časopis za feminističku teoriju i studije kulture* 14 (2010): 215-233.
- Fuko, Mišel.** *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora*. Beograd: Prosveta, 1997.
- Hajek, Fridrih.** „Liberalizam.” *Nova srpska politička misao* 4/1-2 (1997): 173–184.
- Handler, Joel F.** *Social Citizenship and Workfare in the United States and Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Hill, Bridget.** *The First English Feminist: 'Reflections on Marriage' and Other Writings by Mary Astell*. Aldershot: Gower Publishing, 1986.
- Holzman, Elizabeth, and Sherley Williams.** „Women in the Political World: Observations,” *Daedalus* 116/4 (1987): 25-33.
- Galston, Willam.** *Justice and the Human Good* (Chicago: Chicago University Press, 1980)
- Gianoulis, Tina.** „Androgyny,” *glbtq Eyclopedia*, 1, accessed June 3, http://www.glbtqarchive.com/ssh/androgyny_S.pdf.
- Gilligan, Carol.** *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.
- Gordon, Linda.** „Women's Liberation Movement.” In *Feminism Unfinished: A Short, Surprising History of American Women's Movements*, by Dorothy Sue Cobble, Linda Gordon, and Astrid Henry, 69-145. New York, London: Liveright Publishing Corporation, 2015.

- Green**, Karen. „Rawls, Women, and the Priority of Liberty.” *Australasian Journal of Philosophy* 64 (1986): 26–36.
- Giddings**, Lisa. „But ... Who Mows the Lawn? Division of Labor in Same-Sex Households.” In *Women, Family, and Work: Writings on the Economics of Gender*, edited by Karine S. Moe, 85-102. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Haraway**, Donna. „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.” *Feminist Studies* 14/3 (1988): 575–599.
- Hekman**, Susan. *Gender and Knowledge: Elements of Postmodern Feminism*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Henry**, Astrid. „From Mindset to a Movement: Feminism since 1990.” In *Feminism Unfinished: A Short, Surprising History of American Women's Movements*, by Dorothy Sue Cobble, Linda Gordon, and Astrid Henry, 147-225. New York, London: Liveright Publishing Corporation, 2015.
- Higgins**, Tracy E. „Why Feminists Can't (or Shouldn't) Be Liberals.” *Fordham Law Review* 72/5 (2004): 1629–1641.
- Hirschmann**, Nancy J. „Freedom, Recognition, and Obligation: A Feminist Approach to Political Theory.” *American Political Science Review* 83/4 (1989): 1227–1244.
- Hirschmann**, Nancy J. „Difference as an Occasion for Rights: A Feminist Rethinking of Rights, Liberalism and Difference.” *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 2/1 (1999): 27–55.
- Hoschild**, Arlie. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. New York: Viking Penguin, 1989.
- hooks**, bell. „Introduction: Come Closer to Feminism.” In *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*, vii–x. Cambridge, Massachusetts: South End Press, 2000.
- hooks**, bell. „Feminism Is Fun!” *The bell hooks Institute*. December 14 2015. <http://www.bellhooksinstitute.com/blog/2015/12/12/feminism-is-fun-by-bell-hooks>
- Horowitz**, Daniel. *Betty Friedan and the Making of the Feminine Mystique: The American Left, The Cold War, and Modern Feminism*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1998.

- huks**, bel. *Feministička teorija: od margine ka centru*. Beograd: Feministička 94, 2006.
- Institute of Ideas**. „About the Institute of Ideas." 2015. Pristupljeno 1. aprila 2016. <http://www.instituteofideas.com/aboutus>.
- Jaggar**, Alison M. „Political Philosophies of Women’s Liberation." In *Feminism and Philosophy*, edited by Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston, and Jane English, 5–21. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1977.
- Jaggar**, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld, 1983.
- Jaggar**, Alison M. „Okin and the Challenge of Essentialism." In *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, edited by Debra Satz and Rob Reich, 166–180. New York: Oxford University Press, 2009.
- Kantor**, Jodi. „A Titan’s How-To on Breaking the Glass Ceiling." *New York Times*, February 22, 2013, A1. http://www.nytimes.com/2013/02/22/us/sheryl-sandberg-lean-in-author-hopes-to-spur-movement.html?_r=0
- Kazin**, Michael. „Sheryl Sandberg Is No Betty Friedan." *New Republic*, February 26, 2013, <https://newrepublic.com/article/112527/why-sheryl-sandberg-no-betty-friedan>.
- Kearns**, Deborah. „A Theory of Justice – and Love: Rawls on the Family." *Politics: Australasian Journal of Political Science* 18/2 (1983): 36–42.
- Kennedy**, Ellen, and Susan **Mendus**. „Introduction." In *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*, edited by Ellen Kennedy and Susan Mendus, 1–20. Brighton: Wheatsheaf, 1987.
- Kittay**, Eva Feder. *Love’s Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York and London: Routledge, 1999.
- Kurdek**, Lawrence. „The Allocation of Household Labor in Gay, Lesbian, and Heterosexual Married Couples." *Journal of Social Issues* 49/3 (1993): 127–139.
- Kymlicka**, Will. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Kymlicka**, Will. „Rethinking the Family." *Philosophy & Public Affairs* 20/1 (1991): 77–97.
- Laker**, Tomas. „Otkriće polova." *Ženske studije* 2/3 (1995): 139–161.

- Landes**, Joan B. „Review of *Justice, Gender, and the Family* by Susan Moller Okin.” *Signs* 17/1 (1991): 205–210.
- Locke**, John. *Dve rasprave o vladi kojima prethodi Patriarcha ser Roberta Filmera, a sledi Lockeovo Pismo o toleranciji*, I. Beograd: NIP Mladost, Velika edicija Ideja, 1978.
- Loncarevic**, Katarina. „A Feminist Philosopher on the Fringe of History: Ksenija Atanasijevic and Ancient Greek Philosophy.” *The Monist* 98/1 (2015): 113–124.
- Lončarević**, Katarina. „Fuko i feminizam: moć, znanje i istina.” Magistarska teza, Univerzitet u Beogradu, 2010.
- Lončarević**, Katarina. „Liberalni feminizam u 20. veku.” U *Uvod u rodne teorije*, uredile Ivana Milojević i Slobodanka Markov, 127–137. Novi Sad: Mediterran Publishing, 2011.
- Lončarević**, Katarina. „Feministička epistemologija: nastanak, razvoj i ključni problemi.” *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 7 (2012): 41–59.
- Lončarević**, Katarina. „Foucault’s Genealogy as Epistemology.” *Filozofski godišnjak* XXVI (2013): 65–81.
- Lončarević**, Katarina. „‘Who Said It Was Simple’: na šta mislimo kada govorimo o LGBTIQ aktivizmu.” U *Među nama: neispričane priče gej i lezbejskih života*, uredile Jelisaveta Blagojević i Olga Dimitrijević, 327–333. Beograd: Hartefakt Fond, 2014.
- Lord**, Odri. „Gospodarev alat nikad neće srušiti gospodarevu kuću.” U *Sestra autsajderka: eseji i govori*, 138–143. Beograd: Feministička 94, 2002.
- Macedo**, Stephen. „Justice, Sex, & Doing Dishes.” *Polity* 24/3 (1992): 515–525.
- MacKinnon**, Catharine A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1987.
- MacKinnon**, Catharine A. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1989.
- MacKinnon**, Catharine A. „Liberalism and the Death of Feminism.” In *The Sexual Liberals and the Attack on Feminism*, edited by Dorchen Leidholdt and Janice Raymond, 3–13. New York: Pergamon Press, 1990.

- Marković**, Svetozar. „Predgovor za *Potčinjenost ženskinja*.” U *Potčinjenost ženskinja*, Džon Stjuart Mil, i–xvi. Beograd: Državna štamparija, 1871.
- Mendez**, Jennifer Bickham. „Creating Alternatives from a Gender Perspective: Transnational Organizing for Maquila Workers’ Rights in Central America.” In *Women’s Activism and Globalization: Linking Local Struggles and Transnational Politics*, edited by Nancy A. Naples and Manisha Desai, 121–141. New York and London: Routledge, 2002.
- Mil**, Džon Stjuart. „Potčinjenost žene.” U *Rasprave o jednakosti polova*, Džon Stjuart Mil i Herijet Tejlor Mil, 61–144. Beograd: Filip Višnjić, 1995.
- Mill**, John Stuart. *The Subjection of Women*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.
- Minow**, Martha. „We, the Family: Constitutional Rights and American Families.” *The Journal of American History* 74/3 (1987): 959–983.
- Moe**, Karine S. „Setting the Stage.” In *Women, Family, and Work: Writings on the Economics of Gender*, edited by Karine S. Moe, 3–8. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Nicholson**, Linda J. *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Noddings**, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkley: University of California Press, 1984.
- Nozick**, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Nusbaum**, Marta. „Feministička kritika liberalizma.” *Reč* 71/17 (2003): 169–205.
- Nussbaum**, Martha C. *Sex and Social Justice*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Nussbaum**, Martha C. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Nussbaum**, Martha C. „The Future of Feminist Liberalism.” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 74/2 (2000): 47–79.
- Nussbaum**, Martha C. „Justice for Women!” In *Philosophical Interventions: Reviews 1986–2011*, 115–129. New York: Oxford University Press, 2012.
- O’Brien**, Mary. *The Politics of Reproduction*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

- Okin**, Susan Moller. „Liberty and Welfare: Some Issues in Human Rights Theory.” In *Human Rights*, edited by James Roland Pennock and John W. Chapman, 230–256. New York: New York University Press, 1981.
- Okin**, Susan Moller. „Reason and Feeling in Thinking about Justice.” *Ethics* 99/2 (1989): 229–249.
- Okin**, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- Okin**, Susan Moller. „Humanist Liberalism.” In *Liberalism and the Moral Life*, edited by Nancy L. Rosenblum, 39–53. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1989.
- Okin**, Susan Moller. „Feminism, the Individual, and Contract Theory: Review of *The Sexual Contract* by Carole Pateman.” *Ethics* 100/3 (1990): 658–669.
- Okin**, Susan Moller. „Gender, the Public and the Private.” In *Political Theory Today*, edited by David Held, 67–90. Oxford: Blackwell, Polity Press, 1991.
- Okin**, Susan Moller. „Sexual Difference, Feminism, and the Law.” *Law and Social Inquiry* 16/3 (1991): 553–573.
- Okin**, Susan Moller. „Economic Equality after Divorce.” *Dissent* 38 (1991): 383–387.
- Okin**, Susan Moller. „Review of *Political Liberalism*.” *American Political Science Review* 87/4 (1993): 1010–1011.
- Okin**, Susan Moller. „*Political Liberalism*, Justice, and Gender.” *Ethics* 105/1 (1994): 23–43.
- Okin**, Susan Moller. „Sexual Orientation, Gender, and Families: Dichotomizing Differences.” *Hypatia* 11/1 (1996): 30–48.
- Okin**, Susan Moller. „Gender, Justice and Gender: An Unfinished Debate.” *Fordham Law Review* 72/5 (2004): 1537–1567.
- Okin**, Susan Moller. „'Forty Acres and a Mule' for Women: Rawls and Feminism.” *Politics, Philosophy & Economics* 4/2 (2005): 233–248.
- Okin**, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013 [1979].
- Okin**, Susan Moller, and Rob Reich. „Families and Schools as Compensating Agents in Moral Development for Multicultural Society.” *Journal of Moral Education* 28/3 (1999): 283–298.

- Olsen**, Frances. „The Myth of State Intervention in the Family.” *University of Michigan Journal of Law Reform* 18/4 (1985): 835–864.
- Olsen**, Frances. „Constitutional Law: Feminist Critiques of the Public/Private Distinction.” *Constitutional Commentary* 10 (1993): 319–327.
- Pateman**, Carole. „Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy.” In *Public and Private Social Life*, edited by Stanley I. Benn and Gerald Gaus, 281–303. New York: St. Martin’s Press, 1983.
- Pateman**, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford, California: Stanford University Press, 1988.
- Pateman**, Carole. *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- Pateman**, Carole. „Political Obligation, Freedom, and Feminism.” *American Political Science Review* 86/1 (1992): 179–188.
- Pateman**, Carole. „On Critics and Contract.” In *Contract and Domination*, edited by Carole Pateman and Charles W. Mills, 200–229. London: Polity, 2007.
- Pejtmen**, Kerol. „’Bog je čoveku dao pomagača’: Hobs, patrijarahat i bračno pravo.” *Ženske studije* 1 (1995): 91–111.
- Pejtmen**, Kerol. *Polni ugovor*. Beograd: Feministička 94, 2001.
- Peterson**, Charlotte J. „The Family Lives of Children Born to Lesbian Mothers,” in *Lesbian, Gay, and Bisexual Identities in Families: Psychological Perspectives*, edited by Charlotte J. Peterson and Anthony R. D’Angelli, 154–176. Oxford, New York: Oxford University Press, 1998.
- Peterson**, Richard R. „A Re-evaluation of the Economic Consequences of Divorce.” *American Sociological Review* 61 (1996): 528–536.
- Peterson**, Richard R. „Statistical Errors, Faulty Conclusions, Misguided Policy.” *American Sociological Review* 61 (1996): 539–540.
- Phillips**, Anne. „Review of *Feminist Interpretations and Political Theory* edited by Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman, and *Justice, Gender, and the Family* by Susan Moller Okin.” *Feminist Review* 40 (1992): 122–125.
- Phillips**, Anne. „Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?” *Constellations* 8/2 (2001): 249–266.

- Pitkin**, Hanna. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Berkley: University of California Press, 1984.
- Presser**, Harriet B. *Working in a 24/7 Economy: Challenges for American Families*. New York: Russell Sage Foundation, 2003.
- Protevi**, John. „New APPS Interview: Linda Alcoff,” *New APPS: Arts, Politics, Philosophy, Science*, April 2, 2010.
<http://www.newappsblog.com/2012/04/new-apps-interview-linda-alcoff.html>
- Rapport**, Sara. „Justice at Home: Okin's *Justice, Gender, and the Family*.” *Law and Social Inquiry* 16/4 (1991): 835–853.
- Rawls**, John. „Fairness to Goodness.” *Philosophical Review* 84 (1975): 536-554.
- Rawls**, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Rawls**, John. „The Idea of Public Reason Revisited.” In *The Law of Peoples with 'The Idea of Public Reason Revisited*, 129-180. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1999.
- Rawls**, John. *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- Rawls**, John. *A Theory of Justice*. [Original Edition] Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005 [1971].
- Rizzo**, Domenico. „Javne sfere i gej i lezbijske politike nakon Drugog svjetskog rata.” U *Povijest gej i lezbijskog života i kulture*, uredio Robert Aldrich, 197–221. Zagreb: Sandorf, Beograd: Red Box, 2011.
- Rols**, Džon. *Teorija pravde*. Beograd: Službeni list, Podgorica: CID, 1998.
- Rols**, Džon. *Politički liberalizam*. Beograd: Filip Višnjić, 1998.
- Rols**, Džon. „Još jednom o ideji javnog uma.” U *Pravo naroda sa 'Još jednom o ideji javnog uma*, 169-228. Beograd: Alexandria Press i Nova srpska politička misao, 2003.
- Rosenblum**, Nancy L. „Introduction.” In *Liberalism and the Moral Life*, edited by Nancy L. Rosenblum, 1–17. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1989.

- Rottenberg**, Catherine. „The Rise of Neoliberal Feminism." *Cultural Studies* 28/3 (2014): 418–437.
- Ruddick**, Sara. „Maternal Thinking." *Feminist Studies* 6/2 (1980): 342–367.
- Rudik**, Sara. „Misliti kao majka." U *O rađanju*, priredila Biljana Dojčinović Nešić, 36–39. Beograd: Asocijacija za žensku inicijativu, 2001.
- Ruso**, Žan Žak. *Emil – Sofija ili žena*. Valjevo: Estetika, 1990.
- Russell**, J. S. „Okin's Rawlsian Feminism? Justice in the Family and another Liberalism," *Social Theory and Practice* 21/3 (1995): 397-426.
- Sandberg**, Sheryl. *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead*. New York: Alfred A. Knopf, 2013.
- Satz**, Debra. Introduction to the 2013 Edition of *Women in Western Political Thought*, by Susan Moller Okin, ix–xviii. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- Satz**, Debra, and Rob **Reich**, eds. *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Satz**, Debra, and Rob **Reich**. „Toward a Humanist Justice: A Critical Introduction to the Work of Susan Moller Okin." In *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, edited by Debra Satz and Rob Reich, 3–12. New York: Oxford University Press, 2009.
- Schwartzman**, Lisa H. *Challenging Liberalism: Feminism as Political Critique*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.
- Shanley**, Mary Lyndon. „'No More Relevance than One's Eye Color': Justice and a Society without Gender." In *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, edited by Debra Satz and Rob Reich, 113–128. New York: Oxford University Press, 2009.
- Slomp**, Gabriella. „Hobbes and the Equality of Women." *Political Studies* 42/3 (1994): 441–452.
- Squires**, Judith. „Susan Moller Okin," *The Guardian*, March 26, 2004.
<http://www.theguardian.com/news/2004/mar/26/guardianobituaries.highereducation>.
- Squires**, Judith. *Gender in Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 2008.

- Stefanović**, Milena. „Savremenost ideja Džona Stjuarta Mila i Herijet Tejlor Mil.” U *Evropska unija i rodna ravnopravnost*, 61–65. Novi Sad: Pokrajinski sekretarijat za ravnopravnost polova, 2009.
- Stratten**, Leslie S. „Gains from Trade and Specialization: The Division of Work in Married Couple Households.” In *Women, Family, and Work: Writings on the Economics of Gender*, edited by Karine S. Moe, 65–83. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Tapper**, Marion. „Can a Feminist Be a Liberal?.” *Australasian Journal of Philosophy* 64 Supplement (1986): 37–47.
- Tejlor Mil**, Herijet. „Žensko pravo glasa.” U *Rasprave o jednakosti polova*, Džon Stjuart Mil i Herijet Tejlor Mil, 37–60. Beograd: Filip Višnjić, 1995.
- The Combahee River Collective**. „A Black Feminist Statement.” In *But Some of Us Are Brave: All the Women are White, All the Blacks are Men*, edited by Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith, 13–22. New York: The Feminist Press, 1982.
- The President's Commission on the Status of Women**. *American Women*. Washington D. C., 1963.
<https://www.dol.gov/wb/American%20Women%20Report.pdf>
- Tong**, Rosemarie, and Nancy **Williams**. „Feminist Ethics.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. Stanford: Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2006.
<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/>
- Tong**, Rosemarie. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Boulder, Colorado: Westview Press, 2014.
- U.S. Bureau of the Census**. *Statistical Abstract of the United States: 2012*, U.S. Bureau of the Census.
<https://www2.census.gov/library/publications/2011/compendia/statab/131ed/2012-statab.pdf>.
- Vulf**, Virdžnija. *Sopstvena soba*. Beograd: Rekonstrukcija Ženski Fond, 2014.
<http://www.rwfund.org/wp-content/uploads/2014/09/Sopstvena-soba.pdf>.

- Vulstonkraft**, Meri. *Odbrana prava žene: sa kritičkim opaskama na politička i moralna pitanja*. Beograd: Filip Višnjić, 1994.
- Walzer**, Michael. „Feminism and Me.” *Dissent* 60/1 (2013): 50–53.
<https://www.dissentmagazine.org/article/feminism-and-me>
- Weitzman**, Leonore J. *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America*. New York: Free Press, 1987.
- Weitzman**, Lenore J. „The Economic Consequences of Divorce Are still Unequal: Comment on Peterson.” *American Sociological Review* 61 (1996): 537-538.
- Wendell**, Susan. „A (Qualified) Defense of Liberal Feminism.” *Hypatia* 2/2 (1987): 65–93.
- Young**, Iris Merion. „Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective.” In *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, 12–37. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Young**, Iris Merion. „Gendered Cycle of Vulnerability in the Less Developed World.” In *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, edited by Debra Satz and Rob Reich, 223–237. New York: Oxford University Press, 2009.
- Young**, Iris Merion. „Five Faces of Oppression.” In *Justice and the Politics of Difference*, 39–65. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011.
- Zerilli**, Linda M. G. „Feminist Critiques of Liberalism.” In *The Cambridge Companion to Liberalism*, edited by Steven Wall, 355–380. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

ODLUKE I OBRAZLOŽENJA VRHOVNOG SUDA SAD

Bradwell v. Illinois, 83 U.S. (16 Wall.) 130 (1873).

https://scholar.google.com/scholar_case?q=Bradwell+v.+Illinois&hl=en&as_sdt=2006&as_vis=1&case=15649619105552016921&scilh=0

Harris v. McRae, 448 U.S. 297 (1980).

https://scholar.google.com/scholar_case?q=Harris+v.+McRae&hl=en&as_sdt=2006&as_vis=1&case=8833310949486291357&scilh=0

Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973).

https://scholar.google.com/scholar_case?q=Roe+v.+Wade&hl=en&as_sdt=2006&as_vis=1&case=12334123945835207673&scilh=0

BIOGRAFIJA AUTORKE

Katarina Lončarević je rođena 1973. godine u Požegi. Osnovno i srednje obrazovanje je stekla u Beogradu. Diplomirala je na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu sa prosečnom ocenom 9.89. Magistrirala je na Fakultetu političkih nauka u Beogradu juna 2010. godine, a paralelno je pohađala magistarske studije na Odeljenju za studije roda Univerziteta Ratgers u SAD, koje je završila odbranom teze u septembru 2009. Postdiplomske magistarske studije na oba univerziteta je završila sa najvišim prosekom. Krajem oktobra 2010. godine, odobrena joj je izrada doktorske disertacije na temu „Liberalni feminizam: nekad i sad“ pod mentorstvom prof. dr Gordane Daše Duhaček.

Od 2010. do 2011, Katarina Lončarević je bila angažovana kao demonstratorka na predmetima iz Studija roda na Fakultetu političkih nauka. Na istom fakultetu je od 2011. do 2015. bila istraživačica saradnica, a 2015. godine je izabrana za asistentkinju za oblast Studije roda.

Od 2010. godine, Katarina Lončarević je zamenica glavne i odgovorne urednice časopisa *Genero*, jedinog naučnog časopisa u Srbiji koji je posvećen feminističkoj teoriji.

Od 2011. članica je evropskog udruženja *ATGENDER (The European Association for Gender Research, Education and Documentation)*.

U koautorstvu sa Jelenom Višnjic, objavila je dve monografske studije: *Solidarnost i feministička politika* (2010) i *Politike medijske reprezentacije LGBTTIQ populacije: slučaj Srbije* (2011), a u koautorstvu sa Adrianom Zaharijević studiju *Osmi mart: istorija jednog 'praznika'* (2011). Kourednica je dva zbornika naučnih radova *Kultura, rod, građanski status* (sa Dašom Duhaček, 2012), i *Obrazovanje, rod, građanski status* (sa Dašom Duhaček i Draganom Popović, 2014).

Katarina Lončarević je objavila preko 20 radova u domaćim i međunarodnim naučnim časopisima i zbornicima iz oblasti epistemologije i

političke filozofije. Poseban segment njenih istraživačkih interesovanja predstavlja istorija feminističke filozofije u okviru koje je objavila više radova, od kojih je najvažniji tekst objavljen u jednom od najstarijih filozofskih časopisa engleskog govornog područja *The Monist*, pod naslovom „A Feminist Philosopher on the Fringe of History: Ksenija Atanasijevic and Ancient Greek Philosophy" (2015).

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора _____ Катарина Лончаревић

Број индекса _____ 852

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Либерални феминизам: некад и сад

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 15.06.2016.



Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Катарина Лончаревић

Број индекса: 852

Студијски програм

Наслов рада: Либерални феминизам: некад и сад

Ментор: проф. др Гордана Даша Духачек


Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 15.06.2016.



Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Либерални феминизма: некад и сад

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)

2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)

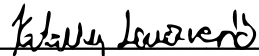
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)

6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 15.06.2016.



1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.