

Žene širom sveta koriste jezik liberalizma. Razmotrimo neke reprezentativne primere iz novijih publikacija:

---

## FEMINISTIČKA KRITIKA LIBERALIZMA

---

MARTA NUSBAUM

*S engleskog preveli Svetlana Milivojević-Petrović i  
Novica Petrović*

1. Rup Rekha Verma, filozofkinja i aktivistkinja iz Laknaua, Indija, koja agituje za prava običnih žena, govori o tome kako mnoge indijske religijske tradicije omalovažavaju žene. Ona dolazi do zaključka da je najveći problem u vezi sa ovim tradicijama to što one lišavaju žene “celovite ličnosti”. “Šta je ličnost?” pita Verma. “Meni se čini da su tri stvari od suštinske važnosti za [celovitu ličnost]: autonomnost, samopoštovanje, i osećaj ispunjenosti i dostignuća.”<sup>1</sup>

2. Nahid Tubia, prva žena hirurk u Sudanu i borac za zaštitu zdravlja žena, piše o prekoj potrebi da se mobilisuje snage na međunarodnom nivou protiv prakse sakaćenja ženskih genitalija, naročito kada se ono vrši na mladim devojkama bez njihovog pristanka. “Međunarodna tela i organizacije za zaštitu ljudskih prava”, zaključuje ona, “moraju javno reći da sakaćenje ženskih genitalija predstavlja nasilje nad ženama i decom i kršenje njihovih prava... Ako žene treba da budu smatrane ravnopravnim i odgovornim članovima društva, nijedan aspekt njihovog fizičkog, psihološkog ili seksualnog integriteta ne sme biti doveden u pitanje.”<sup>2</sup>

3. Opisujući sastanak u Indijskom institutu za menadžment u Bangaloru na kome su se okupile udovice iz cele

---

1 Roop Rekha Verma, “Femininity, Equality and Personhood”, *Women, Culture and Development* (u daljem tekstu WCD), M. Nussbaum and J. Glover (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1995, str. 433-43.

2 Nahid Toubia, “Female Genital Mutilation”, *Women's Rights, Human Rights* (u daljem tekstu WRHR), Julie Peters and Andrea Wolper (eds.), New York and London, Routledge, 1995, str. 224-37, preštampano iz Toubia, *Female Genital Mutilation: A Call for Global Action*, New York, Women, Ink., 1993.

Indije da vode diskusiju na temu životnih uslova, časopis *The Hindu Magazine* ovako izveštava:

Tokom nedelje dolazile su da ostvare mnogo toga što je u vezi sa njima samima i njihovim životima – naročito to u kojoj su meri interiorizovale društvenu predstavu o njima kao ćerkama, suprugama, majkama i udovicama (pri čemu je njihov identitet uvek definisan preko njihovog odnosa sa muškarcima)... Dat im je podsticaj da sebe vide kao osobe koje imaju pravo da postoje čak i onda kada su ostale bez muževa, i kao građanke koje polažu pravo na materijalne resurse – kao što su zemlja, mesto za stanovanje, zaposlenje, kredit i kupone za sledovanja – što bi im omogućilo da žive i podižu svoju decu (ako ih imaju) dostojanstveno i poštujući same sebe.<sup>3</sup>

170

Ličnost, autonomija, prava, dostojanstvo, samopoštovanje. Ovo su reči liberalne prosvetnosti. Žene ih koriste, i uče druge žene koje ih ranije nisu koristile da sada počnu to da čine. One shvataju ove reči ozbiljno, kao reči kojima se najbolje radikalno kritikuje društvo, kao da je upotreba ovih reči od ključnog značaja za kvalitet života žena.

Ova situacija u nekim svojim aspektima izgleda veoma paradoksalno, jer su mnoge feministkinje smatrale da je liberalizam politički

pristup potpuno neadekvatan potrebama i ciljevima žena, kao i da u nekim aspektima duboko podriva te ciljeve. Tokom proteklih dvadeset godina, feministički politički mislioci su iznosili mnoge razloge za odbacivanje liberalizma i definiciju feminizma koja bi u izvesnoj meri bila suprotstavljena liberalizmu. Godine 1983, u delu *Feministička politika i ljudska priroda*, jednom od najuticajnijih dela feminističke političke teorije, Alison Džeger je zaključila da "liberalna koncepcija ljudske prirode i političke filozofije ne može da čini filozofski osnov adekvatne teorije oslobađanja žena".<sup>4</sup> Mnogi uticajni feministički mislioci su se složili sa Džegerovom, smatrajući da liberalizam, u najboljem slučaju, zanemaruje ženska pitanja, a u najgorem slučaju, da se aktivno suprotstavlja napretku žena.

Ali liberalizam nije u potpunosti zamro u feminističkoj politici; štaviše, sa dramatičnim razvojem pokreta za priznavanje različitih prava žena kao središnjih ljudskih prava po međunarodnom pravu, njegov radikalni feministički potencijal tek počinje da se ostvaruje. Tako je došao trenutak da se ponovo razmotre najuobičajenije optužbe feminističke kritike.

Zašto bi ovo ponovno razmatranje trebalo da bude važno? Očigledno je da su politički aktivisti koje sam citirala nastavili svoje delovanje ne osvrćući se na feminističku kritiku, i neće se ni sada osvrutati ako im feministkinje još jed-

<sup>3</sup> *The Hindu*, 24. april 1994.

<sup>4</sup> Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ, Rowman and Allanheld, 1983, repr. 1988, str. 47-8. Za srodna gledišta videti takođe Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Berkeley, University of California Press, 1979; Nancy C. M. Hartsock, *Sex and Power*, Boston, Northeastern University Press, 1983. Zanimljivo reagovanje na neke od ovih kritika može se naći u Marilyn Friedman, "Feminism and Modern Friendship", *Ethics* 99, 1989, 304-19.

nom kažu da su autonomija i ravnopravnost ličnosti loši pojmovi za feministkinje. U tom smislu bi se filozofska analiza mogla smatrati bespredmetnom. Ali međunarodna politička situacija je nestabilna, i liberalni diskurs o ravnopravnosti ličnosti i pravima postao je predmet napada sa više strana, od kojih su neki praktični i imaju uticaja.<sup>5</sup> Uzimanje u razmatranje argumentata za odbranu stoga nije samo naučno teoretisanje već i doprinos praktičnoj politici.

Uopšteno govoreći, argumentovano ću tvrditi, jedan vid liberalizma može se braniti od optužbi koje su mu upućivane. Najdublje ideje liberalne tradicije koje zauzimaju središnje mesto su ideje radikalne snage i velike teorijske i praktične vrednosti. Ove ideje se mogu formulirati na načine koji obuhvataju ono najvrednije u feminističkoj kritici – mada liberalizam treba da uči od feminizma ako će da formuliše svoje sopstvene glavne spoznaje na potpuno adekvatan način. Prihvatajući feminističke spoznaje, liberalizam neće ostati nepromenjen, i njemu je neophodno da se menja kako bi adekvatno odgovorio na te spoznaje. Ali biće promenjen na način koji ga čini još doslednijim sopstvenim najtemeljnijim idejama. Ovo bi se na drugi način moglo reći tako da je bilo mnogo struja unutar liberalizma; razmatranje feminističke kritike se pokazuje bitnim u biranju između tih struja, jer feminizam ukazuje na ne-

dostatke u nekim oblicima liberalizma koji su i dalje uticajni. Neki feministički argumenti odista se opiru spajanju čak i sa novodefinisanim liberalizmom, ali ja ću iznositi tvrdnje u prilog tome da su to argumenti kojima bi trebalo da se suprotstave svi koji traže pravdu za žene u današnjem svetu.

Postoji opasnost kada se uopšteno govori o “liberalizmu”, opasnost koja je često pogađala feminističke debate. “Liberalizam” nije samo jedna pozicija već jedan skup pozicija; kantovski liberalizam se duboko razlikuje od klasičnog utilitarnog liberalizma, a i jedan i drugi čine utilitarizam koji je sada dominantan u novoklasičnoj ekonomiji. Mnoge kritike liberalizma zapravo su kritike ekonomskog utilitarizma, i ne bi se održale nasuprot gledišta Kanta i Mila. Neki feministički napadi pojednostavljuju tradicionalno mišljenje, i odgovarajući na njih izlažem se opasnom riziku da i sama previše pojednostavim stvari. Stoga, kada govorim o “liberalizmu”, imam na umu pre svega tradiciju Kantovog liberalizma koju danas zastupa Džon Rols u svome političkom mišljenju, a takođe i klasičnu utilitarnu liberalnu tradiciju, posebno na način na koji je zastupljena u delu Džona Stjuarta Mila. Takođe ću se često osvrtnati na neke najznačajnije prethodnike, pre svega, Rusoa,<sup>6</sup> Hjuma, i Adama Smita. Čini se razumnim pristupiti sagledavanju feminističke kritike

171

---

5 Među mnogim razmatranjima ovih tema, videti raspravu u Amartya Sen, “Human Rights and Asian Values”, *The New Republic*, jul 10/17, 1997, str. 33-40. Videti takođe raspravu između Albija Saksa (Albie Sachs) i Roberta Ungera (Roberto Unger) u *Economic and Social Rights and the Right to Health*, Harvard Law School Human Rights Program, Cambridge, MA, 1993, str. 12-14.

6 Ruso, naravno, u nekim ključnim aspektima nije liberal, ali ja ću se pozivati na one segmente njegovog mišljenja koji su uticali na pojedine aspekte liberalne tradicije.

suprotstavljajući joj najbolje primere liberalnog političkog mišljenja; svaka kritika liberalizma koja se ne može uzeti kao ozbiljna kritika Kanta ili Mila verovatno ne zavređuje da se o njoj raspravlja.

Mislioni koji sam odabrala ne slažu se u pogledu mnogih važnih pitanja, ali suština zajedničkih stavova se može razmatrati sa stanovišta feminizma. U srži ove tradicije nalazi se dvoslojna intuicija vezana za ljudska bića: naime, da svi, samim tim što su ljudska bića, u podjednakoj meri imaju dostojanstvo i vrednost, bez obzira na poziciju koju zauzimaju u društvu, i da je osnovni izvor ove vrednosti moć moralnog izbora koju oni imaju, moć koja se sastoji u sposobnosti da planiraju život u skladu sa sopstvenom procenom ciljeva.<sup>7</sup> Ovim dvema vrstama intuicije – koje povezuju bit liberalizma sa

mišlju grčkih i rimskih stoika<sup>8</sup> – liberalna tradicija dodaje još jednu, koju stoici nisu isticali: da moralna jednakost ljudi njima pruža mogućnost da s pravom očekuju određenu vrstu tretmana od strane društva i politike. Kakav je taj tretman, to će biti predmet debate u okviru te tradicije, ali zajednička polazna tačka jeste to da ovaj tretman mora da podrazumeva dve usko povezane stvari. On mora poštovati i promovisati slobodu izbora, i mora poštovati i promovisati ideju o tome da su svi oni koji vrše izbor podjednako vredni.<sup>9</sup>

Čemu se liberalizam tako postavljen suprotstavlja? Ovde ponovo moramo započeti u grubim crtama, oslanjajući se na neke grube intuicije koje ćemo pokušati da kasnije u toku izlaganja preciznije odredimo. Liberalizam je suprotstavljen, pre svega, bilo kom pristupu

7 Naravno, ova moć treba da se razvije, ali osnova ljudske jednakosti je posedovanje moći za takav razvoj. Čak i ako pojedinci poseduju ovaj osnovni potencijal u različitoj meri, možemo reći da je dovoljan uslov za jednakost moralne ličnosti posedovanje određenog osnovnog minimuma. Videti "The Basis of Equality", odeljak 77 u John Rawls, *A Theory of Justice* (u daljem tekstu TJ), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1970, str. 504-12; takođe videti raspravu o "osnovnim sposobnostima" u Martha C. Nussbaum, "Human Capabilities, Female Human Beings", WCD. Ovo je bilo i stanovište drevnih stoika.

8 Videti M. Nussbaum, "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *The Journal of Political Philosophy* 5, 1997, str. 1-25. Videti takođe Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993.

9 Ova karakterizacija suštine liberalne tradicije veoma se razlikuje od one koju je dao Ronald Dworkin u "Liberalism", *A Matter of Principle*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985, str. 181-204. Dworkin za srž liberalizma proglašava neutralnost u pogledu poimanja dobra, a ne neki pozitivniji ideal. Ja bih rekla da, u meri u kojoj su liberali neutralni u pogledu dobra, ova neutralnost se objašnjava osnovnom intuicijom o vrednosti izbora i o poštovanju sposobnosti pojedinca da vrši izbor. Meni se, na primer, čini da Rols mnogo dublje poima srž liberalizma kada polazi od ideje o "slobodnim i jednakim moralnim osobama" i iz te ideje preuzima jednu dozu neutralnosti u pogledu dobra. Videti naročito *Kantian Constructivism and Moral Theory: The Dewey Lectures 1980*, Lecture 1: "Rational and Full Autonomy", *The Journal of Philosophy* 77, 1980, str. 515-72, i "The Priority of Right and the Ideas of Good", *Philosophy and Public Affairs* 17, 1988, str. 251-76.

politici koji od moralno irelevantnih razlika stvara sistemske izvore društvene hijerarhije.<sup>10</sup> On se, dakle, suprotstavlja prihvatanju hijerarhija kao prirodnog stanja – feudalizmu i naslednoj monarhiji, kastinskom sistemu koji je karakterističan za tradicionalno indijsko društvo, sličnim kastinskim hijerarhijama koje su stvarane u mnogim društvima i vremenima na osnovu razlika u rasi, klasi, moći i religiji.<sup>11</sup> On se, na drugom mestu, suprotstavlja korporativnim ili organskim oblicima političke organizacije – koji teže da ostvare dobrobit za grupu kao celinu, a ne usredsređuju se pre svega na dobrobit i delovanje pojedinačnih članova grupe.<sup>12</sup> Konačno, on se suprotstavlja politici koja je ideološki zasnovana, u smislu da ona od jedne određene koncepcije sistema vrednosti – bez obzira na to da li je ona utopijska, religijska ili tradicionalna – stvara obavezan standard koji vlast nameće svim građani-

ma. Verska netolerantnost, uspostavljanje samo jedne religije, ili uspostavljanje jedne jedine utopijske političke vizije dobrog – sa liberalnog stanovišta sve to izgleda kao oličenje neravnopravnog odnosa prema pojedincima koji bi trebalo da slobodno postupaju po svojoj savesti kada se radi o najvažnijim pitanjima. Liberalizam se tako suprotstavlja marksizmu, teokratskim društvenim uređenjima i mnogim oblicima konzervatizma autoritarnog tipa ili zasnovanog na tradiciji.<sup>13</sup>

Liberalizam ovako postavljen se prevashodno usredsređuje na zaštitu sfera u kojima se vrši izbor – i to ne, tvrdim, na potpuno negativan način, pukim povećavanjem mogućnosti izbora koje ljudi prave već na način koji je blisko povezan sa normom podjednakog uvažavanja ličnosti. Prava na izbor koja se štite će biti ona koja se smatraju suštinski važnim za zaštitu i izražavanje ličnosti. Na taj način, bilo bi savršeno dosledno

<sup>10</sup> Ovo je središnja ideja kako u kantovskoj tako i u utilitarnoj tradiciji. Videti obimnu raspravu u TJ, str. 11–16, 118–30, itd. Za odnos prema američkom ustavnom pravu videti Cass R. Sunstein, *The Partial Constitution*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993.

<sup>11</sup> Nekim libertetskim izdancima liberalizma moglo bi se prebaciti da su izgubili tu središnju ideju utoliko što opravdavaju postojeće podele koje imaju moralno irelevantne izvore. Neki liberali će tvrditi da lični talenti i kapaciteti koji ne spadaju u moralna svojstva treba da se smatraju delom srži neke osobe i da, utoliko što pružaju određene prednosti, nisu moralno irelevantni; ovo je jedan izvor jaza između Nozika i Rolsa. Međutim, neki libertetski argumenti takođe opravdavaju postojeće hijerarhije bogatstva i klase; ako to ne čine izvodeći te prednosti iz moralnih prava pojedinaca (kao što pokušava Nozik), oni po meni nisu liberalni. Za pronicljivu analizu Nozиковog odnosa prema dve struje liberalne tradicije videti Barbara Fried, “Wilt Chamberlain Revisited: Nozick's 'Justice in Transfer' and the Problem of Market-Based Distribution”, *Philosophy and Public Affairs* 24, 1995, str. 226–45.

<sup>12</sup> Tako ima mesta sumnji u to da klasični liberalizam možda nije, u krajnjem bilansu, neliberalan u smislu da tretira želje svih pojedinaca kao nešto što je moguće stopiti u jedan sistem, a zanemaruje posebnost pojedinaca. Ovo je osnovna kritika utilitarizma razrađena u okviru kantovske tradicije. Videti, na primer, TJ, 183–92, 554–9.

<sup>13</sup> Za neke suprotne stavove videti Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993.

od jednog liberala da, polazeći od ovih intuicija, podržava određene oblike mešanja u izbor, ako bi se uspešno moglo tvrditi da takvo vršenje uticaja promovise ravnopravnost odnosa a ne podriiva je, ili čak da taj uticaj nema ni pozitivne ni negativne posledice po ličnost. Svi liberalni stavovi prihvataju nekakvo mešanje u izbor, bilo u svrhu promovisanja većeg izbora ili obuzdavanja sile i prevare, ili da bi se stvorio veći opšti prosperitet ili veća pravičnost. Polazeći od istih osnovnih intuicija, liberali mogu završiti na vrlo različitim pozicijama u vezi sa mnogim stvarima, kao što su pravičnost različitih vidova ekonomske preraspodele ili primerenost različitih vidova paternalističkog zakonodavstva. Oni će se razlikovati u pogledu ovih pristupa vođenju politike jer se razlikuju u stavovima o tome šta je od ključnog značaja za poštovanje ravnopravnosti ljudi i za davanje dužne

podrške mogućnosti izbora. Po tome su i Džon Rols i Robert Nozik liberali, jer je obojici zajednička posvećenost slobodi i ravnopravnosti ljudi, mada se duboko razilaze po pitanju opravdanosti ekonomske preraspodele – Rols zauzima stav da je ona neophodna kako bi se pokazalo jednako poštovanje prema svim ljudima; Nozik smatra da ona ne ide uz takav jednak odnos prema svima.<sup>14</sup> Mnoga slična neslaganja javljaju se u okviru liberalizma. Ona često uključuju ne samo neslaganje oko toga kako postići zajedničke ciljeve već i oko različitih konkretnih određenja nekih veoma opštih ciljeva.<sup>15</sup> S druge strane, bilo bi teško zamisliti neki oblik liberalizma koji kao glavnu okosnicu nema versku toleranciju, ili neki oblik koji ne štiti izvesne osnovne slobode vezane za mogućnost ličnog izbora, kao što su to sloboda izraza, sloboda štampe i okupljanja.<sup>16</sup>

174

---

14 TJ; Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974. Obojica sebe smatraju naslednicima liberalne tradicije i rivalima u njenom tumačenju; karakterišući razliku među njima na ovaj način, ne govorim ništa posebno novo niti iznenađujuće. O ovom pitanju videti jasnu raspravu Ronalda Dvorkina u *Men of Ideas*, B. Magee (ed.), New York, 1978. Noziku je jasno da se njegovo opravdavanje postojećih razlika u pogledu bogatstva i klase oslanja na jedan argument iz domena osnovnih prava posedovanja sopstvene ličnosti i pravedne razmene, i da nejednakosti koje se ne mogu na taj način opravdati nisu prihvatljive. Ono po čemu se on najviše razlikuje od kantovskog liberalizma je njegova neobrazložena pretpostavka da lične karakteristike koje ne spadaju u osnovu moralne moći nose moralnu težinu i relevantnost: reč je o karakteristikama kao što su talenat za sport, fizička snaga, pamet, itd.

15 O ovoj razlici videti Henry S. Richardson, *Practical Reasoning About Final Ends*, New York, Cambridge University Press, 1994, str. 69–86, 209–27.

16 Čak i u ovoj oblasti, liberali se međusobno razlikuju. Tako, na primer, u oblasti pravne regulative govora, Kas Sanstajn smatra da je politički govor središnji tip govora koji vlada treba da štiti kada štiti poštovanje ličnosti; Džoša Koen, nasuprot ovome, tvrdi da umetnički govor takođe zavređuje da bude zaštićen, budući da otelotvoruje izražajne sposobnosti koje su od središnjeg značaja za ličnost. Videti Cass Sunstein, *Democracy and the Problem of Free Speech*, New York, The Free Press, 1993; Joshua Cohen, "Freedom of Expression", *Philosophy and Public Affairs* 22, 1993, str. 207–63. Ponovo vidimo razlike ne samo u pogledu strategija za postizanje jednakog poštovanja ličnosti već i u pogledu konkretnijih određenja pojmova koji

Feministkinje su iznele tri relevantne optužbe protiv liberalne tradicije kao filozofije koja bi mogla poslužiti promovisanju ženskih ciljeva. One su prvo iznele optužbu da je ona previše “individualistička”: da njeno usredsređivanje na dostojanstvo i vrednost pojedinca ignoriše i nepravedno umanjuje vrednost koja se pripisuje zajednici i kolektivnim društvenim entitetima kao što su porodica, grupa i klasa. Kao drugu optužbu, one iznose da je ideal jednakosti liberalne tradicije isuviše apstraktan i formalan, da je pogrešan zato što nije uronjen u konkretnu realnost moći u raznim društvenim situacijama. Konačno, one su iznele optužbu da liberalizam greši jer se usredsređuje na razum, nepravedno omalovažavajući ulogu koju bi trebalo da damo emocijama i brizi u moralnom i političkom životu. Sve ove navodne mane liberalizma vezane su za konkretne nedostatke liberalne tradicije u razmatranju ženskih pitanja. Često je tvrđeno da liberalizam ne može da ublaži

ove nedostatke a da se potpuno ne promeni, i da bi bilo bolje da feministkinje zainteresovane za napredak u odnosu na *status quo* izaberu drugačiju političku filozofiju – bilo da je to neki oblik socijalizma ili marksizma ili neki oblik političke teorije zasnovane na načelima komune i brige za druge. Razmotrimo ove optužbe.

### POJEDINAC I ZAJEDNICA

Najuobičajenija feministička optužba protiv liberalizma je da je on isuviše “individualistički”. Uzimajući pojedinca kao osnovnu jedinicu političkog mišljenja, on u odnosu na društvo daje prioritet pojedincu, koji je u teoriji, ako ne u praksi, sposoban da postoji van svih društvenih spona. “Logički ako već ne empirijski”, piše Džegerova o liberalnom stanovištu, “ljudske individue bi mogle da postoje izvan društvenog konteksta; njihove suštinske karakteristike, njihove potrebe i interesovanja, njihove sposobnosti i želje, dati su nezavisno od njihovog dru-

175

---

su tu uključeni, kao što su ličnost i autonomija. O konkretnom određenju u vezi sa liberalnom politikom videti Richardson, *Practical Reasoning*, str. 209–27, naročito 218–27.

Jedna napomena o politici Sjedinjenih Američkih Država. U smislu moje rasprave ovede, sve glavne pozicije zastupljene na američkoj političkoj sceni su barem u nekoj meri liberalne utoliko što brane Ustav. Naj snažniji pokazatelji antiliberalizma ogledaju se u konzervativnoj politici i politici komunitarizma, premda čak i ovakve snage drži pod kontrolom Povelja o pravima. (Tako je u nedavno prikazanoj dokumentarnoj emisiji o Platonovoj *Republici* snimljenoj za kanal *Otkriće* [Discovery Channel] Vilijem Benet rekao da je Platon imao neke veoma dobre ideje o promovisanju vrline i kontroli nad umetnošću – ali je odmah zatim rekao da mi, naravno, mislimo da je Platon u tome otišao predaleko!) Zagovornici libertetskog shvatanja ekonomije i njihovi suparnici (često nazivani liberalima), u smislu moje argumentacije, predstavljaju sukobljene naslednike liberalne tradicije koji se razlikuju u pogledu shvatanja o tome koliko bi poštovanja jednakosti i slobode trebalo da bude oteotvoreno u zakonima i institucijama. Stvari dodatno komplikuje činjenica da u Republi-kanskoj stranci ima i zastupnika libertetskih shvatanja i antiliberala. Demokratska stranka nekada je imala mnogo socijalističkih antiliberala, a još uvek su u njoj brojni komunitarni kritičari liberalizma.

štenog konteksta i ne nastaju u tom kontekstu niti se čak bitno menjaju pod njegovim uticajem” (29).<sup>17</sup> Džegerova kasnije ponavlja ovu liberalnu “metafizičku pretpostavku” u još jačoj formi: “Svaki pojedinac ima želje, interesovanja, itd. koji se uglavnom mogu ispuniti sasvim nezavisno od želja i interesovanja drugih ljudi” (30). Džegerova kasnije opisuje ovo kao liberalnu pretpostavku “političkog solipsizma, pretpostavku da su ljudske individue u suštini entiteti koji su sami sebi dovoljni” (40). Ona smatra da zbog ovakve polazne tačke liberali karakterišu “zajednicu i saradnju... kao fenomene čije je postojanje, pa čak i sama mogućnost postojanja zbunjujući”, ako ne i potpuno “nemogući” (41).

176 Ovako opisan, liberalni individualizam opasno je blizak dvema pozicijama oko kojih se većina feministkinja slaže da ih treba odbaciti: *egoizmu* i *normativnoj samodovoljnosti*. Ako su liberali zaista smatrali, kao što Džegerova tvrdi, da najosnovnije ljudske želje ne samo da ne oblikuje društvo već su to želje koje se mogu zadovoljiti nezavisno od zadovoljenja želja i interesovanja drugih, onda bi oni zaista bili blizu podržavanja *psihološkog egoizma*, mišljenja da su svi ljudi motivisani da pre svega teže ostvarivanju sopstvenih interesa. Ovo je, naravno, mišljenje koje čini da saradnja i zajednica barem donekle

deluju zbunjujuće. Na osnovu verovanja Džegerove da ovakve sebične želje i interesovanja imaju posebnu težinu u liberalnoj politici, ona očigledno smatra da je liberalno stanovište blisko i *normativnom etičkom egoizmu*,<sup>18</sup> to jest, mišljenju da je uvek najbolje promovisati zadovoljavanje sopstvenih interesa – mada je ovakav zaključak prilično zbunjujući ako se ima u vidu da političke teorije o kojima ona raspravlja, i utilitarna i ona koja se vezuje za Rolsa, imaju za cilj, kako objašnjava Džegerova, zadovoljenje *svačijih* interesa, a ne samo interesa pojedinca. Ovo kao da doprinosi tome da te teorije budu daleko od toga da su egoistične.<sup>19</sup>

Optužba za egoizam je neverljiva. Zaista, ima liberalnih mislilaca koji pretpostavljaju neki oblik psihološkog egoizma, i ispravno je što i feministkinje i drugi tu pretpostavku dovode u pitanje. Džegerova citira članak Amartije Sen pod naslovom “Racionalne budale”,<sup>20</sup> u kojem se kritikuje ekonomski utilitarizam zbog toga što potcenjuje značaj saosećanja i posvećenosti kao motiva; u pravu je što smatra da je ovo velika zamerka nekim dominantnim načinima ekonomskog uređenja. Ali ona sama priznaje da je ovo viđenje ljudske motivacije daleko od univerzalnog u liberalnoj tradiciji: da Džon Rols ima neegoističan pristup ljudskoj psihologiji, i da Mil i Kant misle da ljudsko biće po-

---

17 Jaggar, videti napomenu br. 4.

18 Ovo je izgleda značenje tvrdnje da “egoistički model ljudske prirode” nije u stanju da prizna “vrednosti zajednice”. *Ibid.*, str. 45.

19 Džegerova kao da ovo dopušta u slučaju Rolsa (31), ali ona ipak insistira da je psihološki egoizam inherentan u liberalnoj teoriji koja je deformisala Rolsovu normativnu teoriju.

20 Amartya Sen, “Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory”, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, str. 84-108, o čemu raspravlja Jaggar, str. 45.



kreću i egoistični i neegoistični motivi.<sup>21</sup> Ona nam ne daje nikakvog razloga da poverujemo da je egoizam koji ona kritikuje u ekonomskom utilitarizmu posledica bilo čega što liberalizam duboko u sebi sadrži, niti čak da je time podstaknut.

Zaista, čak i manje naglašena psihološka tvrdnja Džegerove u vezi sa pojedinačnim karakterom osnovnih želja u liberalizmu čini se netačnom. Liberalni teoretičari se razlikuju, i nema sumnje da su neki, naročito Hobs<sup>22</sup> i Bentam na svoje različite načine, blizu toga da misle kako pojedinac nema usađenu ljubav prema drugima. Kant, zbog toga što smatra da su sve čulne sklonosti posledice slučajnog individualnog nasleđa, sumnjičav je po ovom pitanju i misli da ne bi trebalo da se previše oslanjamo na takve motive ako želimo da promovišemo dobronamernost. Ali drugi liberalni mislioci kao što su Mil, Hjum, Smit i Rols, očigledno se služe društvenom psihologijom, kao i drugim oblastima psihologije, kada ugrađuju bliskost sa drugima i potrebu za drugima u same temelje svojih teorijskih objašnjenja ljudske motivacije, poričući da pojedinci mogu zadovoljiti svoje osnovne želje nezavisno od odnosa sa drugima i zajednice. Na veoma bitan način, i sâm Kant se slaže s tim: jer, iako smatra da, kada je reč o dopadanjju, zadovoljstvu i drugim oblicima čulnih sklonosti, mi nismo pouzdano naklonjeni jedni drugima, on istovremeno smatra da je identitet ljudskog bića dat na najtemeljniji način njegovom pripadnošću određenoj vrsti

zajednice, odnosno, carstvu ciljeva, zajednici slobodnih racionalnih bića koja se s poštovanjem i strahopoštovanjem odnose jedna prema drugima i koja su posvećena ostvarivanju sreće i dobrobiti drugoga na osnovu međusobnog uvažavanja. Rols na sličan način vidi pojedince u “prvobitnom položaju”, kada ih drži na okupu briga o izgradnji zajednice u kojoj će živeti zajedno u uslovima zajedničke saradnje.

Kada je reč o normativnom etičkom egoizmu, ne bi se moglo uverljivo tvrditi da su za to krive bilo utilitarna bilo kantovska tradicija. Glavni naglasak liberalnog individualizma je na poštovanju drugih kao pojedinaca; kako se može, makar samo za početak, misliti da to uključuje egoizam? Obe teorije su krajnje zahtevne u pogledu toga šta očekuju od moralnih jedinki po pitanju altruizma i obaveza prema drugima. Utilitarizam zauzima stav da je neki čin opravdan samo ako povećava opštu ili prosečnu korist – u najstrožijoj verziji, za sve ljude u svetu; neki utilitaristi bi proširili taj zahtev i na životinje. Jasno je da je ovo teorija koja zahteva ogromne žrtve od strane pojedinaca, i veoma je daleko od toga da ih pušta da se bave poslovima koji su zasnovani na sopstvenom interesu. Kantovske obaveze prema drugima nisu baš tako stroge, jer “nesavršene obaveze” u pogledu dobronamernosti dosta su fleksibilne, a Kantovoj jedinki dozvoljeno je da dà prednost najbližima i najdražima u mnogim prilikama. Međutim, bilo bi potpuno neuverljivo nazivati Kantovu teoriju egoističkom moralnom teorijom; obaveze koje

---

21 Videti Jagggar, str. 31.

22 Premda Hobsa verovatno ne bi trebalo ubrajati u liberalnu tradiciju.

imaju za cilj ostvarivanje sreće drugih su u samoj biti ove teorije.<sup>23</sup>

Prvobitno je uverljivija tvrdnja da liberalizam, koji zamišlja ljudsko biće kao odvojeno od drugih a da ipak prosperira, podstiče normativne projekte samodovoljnosti – to će reći, podstiče ljude da što manje zavise od drugih i da se oslone na sebe same. Ovo je, mislim, ono što Džegerovu stvarno brine kada govori o “političkom solipsizmu”. Ovo je sigurno jedna od optužbi koju feministkinje obično smatraju istinitom u vezi sa liberalizmom, i jedan od načina na koji su feministkinje dovele u vezu liberalizam sa uobičajenim muškim stavovima i preokupacijama. Feministkinje smatraju da podsticanjem samodovoljnosti kao cilja liberalizam podriva vrednosti porodice i zajednice, ciljeva koje feministkinje s pravom visoko cene. Šta bi trebalo da kažemo povodom ove optužbe?

178

Kao prvo, trebalo bi napomenuti da normativni cilj samodovoljnosti nije nešto što bi feministkinje trebalo da odbace bez argumenta. Mislioci zapadne filozofske tradicije koji su zastupali neki oblik distanciranosti i samodovoljnosti kao ciljeve – naročito stoici i Spinoza – činili su to koristeći snažne argumente, naročito argumente koji povezuju cilj samodovoljnosti sa otklanjanjem ljutine i osvete i stvaranjem

jednog pravednog i milosrdnog društva. Čak i ako feministkinje žele da odbace ove argumente, potrebno je da se sa njima uhvate u koštac a ne da na njih gledaju kao na puke pokazatelje muškosti koja se ne obazire na drugo.<sup>24</sup> One takođe treba da se pozabave činjenicom da neke feministkinje, naročito u zemljama u razvoju, prihvataju samodovoljnost kao primeren cilj. Da dam samo jedan primer, Udruženje žena samostalnih preduzetnika u Indiji, jedan od najuspešnijih feminističkih projekata za zapošljavanje i kreditiranje u čitavom svetu, uzima samodovoljnost kao jedan od svojih deset normativnih zahteva za žene, sledeći Gandijevu primenu ove koncepcije u borbi protiv Britanije.<sup>25</sup> Ove feministkinje ne prihvataju samodovoljnost koja podrazumeva zanemarivanje drugih, ali one zaista smatraju da se žene najbolje staraju o drugima kada su ekonomski situirane tako da mogu da se staraju same o sebi.

Kao drugo, trebalo bi primetiti da etički cilj samodovoljnosti i distanciranosti nije čvrsto povezan sa individualizmom, što će reći, sa mišljenjem da bi središnje mesto etičke i političke misli trebalo da zauzima pojedinac, shvaćen kao posebna jedinka. Zaista, u svojim najuticajnijim pojavnim oblicima u svetu, u budiističkim i donekle i hinduističkim tradicijama,

---

23 Takođe, nije ispravno misliti da je liberalni pojam “sreće” naprosto isto što i zadovoljavanje želje utemeljene na sopstvenom interesu; čini se da nema značajnijeg liberalnog teoretičara, uz moguću izuzetku Bentama, za koga bi to bezuslovno važilo, a u kantovskoj tradiciji uopšte nema ovakvih sklonosti.

24 O ovim argumentima videti Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994, naročito poglavlja II-13.

25 Saopštenje dobijeno u ličnom kontaktu sa Elom Bhat marta 1997, tokom posete Udruženju žena samostalnih preduzetnika. Za istorijat Udruženja, videti Kalima Rose, *Where Women Are Leaders: The SEWA Movement in India*, New Delhi, Vistaar, 1992.

normativna doktrina samodovoljnosti i distanciranosti polazi od pretpostavke da pojedinci kao takvi stvarno ne postoje; upravo je ovo uviđanje vezano za ravnodušnost prema događajima kao što su smrt voljenih, koji bi se mogli smatrati izuzetno važnim. Individualizam, sa usredsređenošću na ono što se događa ovde i sada u sopstvenom životu, izgleda kao mukotrpa borba da se postigne distanciranost od ovakvih spoljašnjih događanja.<sup>26</sup>

Sledeće, čak i kad bi psihologija liberalizma bila onakva kao što je opisana, što će reći, čak i kad bi liberali zaista smatrali da naše najosnovnije želje mogu biti zadovoljene nezavisno od naših odnosa sa drugima, iz toga ne bi sledili normativni zaključci o samodovoljnosti. Jer, teorije morala često zahtevaju od ljudi stvari koje su protiv njihovih ubeđenja, i mogli bismo zahtevati veliku brigu za druge od ljudi kojima, kako se čini, ta briga nije prirodjena. Čini se da je takav bio poduhvat Džeremija Bentama, koji je spojio jednu izuzetno egocentričnu psihologiju sa zahtevnim normativnim altruizmom. Kant, je takođe, bio spreman da zahteva od pojedinaca da ignorišu svoje najsnažnije želje; on zauzima čuveni stav da se čak i od čoveka koji po prirodi u svom srcu ne oseća mnogo sažaljenja za druge može još uvek očekivati da bude apsolutno predan ostvarenju dobrobiti drugih. Kant svakako veruje u to da su sva altruistička predanost i nežna pažnja u braku u suprotnosti

sa našim porivima, imajući u vidu krajnje solipsističke sklonosti koje on pripisuje seksualnoj želji, ali je od pojedinaca očekivao da ostanu na visini u pogledu altruističke predanosti drugima umesto da teže samodovoljnosti.<sup>27</sup> Liberali, dakle, mogu visoko vrednovati dobronamernost, brigu za porodicu i socijalno/političko angažovanje, i oni to i čine, makar smatrali da pojedinci moraju držati pod kontrolom snažne sebične porive. Kao što sam tvrdila, za liberalizam je tipično da pojedincima pripisuje i snažne motive vezane za druge.

Liberalni individualizam, dakle, ne povlači za sobom ni egoizam niti normativnu samodovoljnost. Šta onda zaista znači učiniti pojedinca osnovnom jedinicom političke misli? To, pre svega, znači da liberalizam oštro reaguje na osnovnu činjenicu da svaka osoba sledi životni tok od rođenja do smrti koji nije identičan životnom toku bilo koje druge osobe; da je svaka osoba jedna i ne više od jedne, da svaka oseća bol u svome telu, da hrana data osobi A ne dospeva u stomak osobe B. Odvojenost osoba je osnovna činjenica ljudskog života; naglašavajući je, liberalizam naglašava nešto što je iskustveno istinito i od fundamentalnog značaja. Naglašavajući ovu činjenicu, liberal se svrstava pravo u tabor ovog svetovnog iskustva i odbacuje forme revizionističke metafizike (na primer, forme budizma ili platonizma) koje poriču stvarnost naše odvojenosti i naš stvarni otelotvoreni karakter.<sup>28</sup> Li-

---

<sup>26</sup> Videti Mill, *On Liberty*, gde se tvrdi da je najvažnije prevazići pomanjkanje ljudskog interesa za svet i uključivanje ljudi u život.

<sup>27</sup> Možemo primetiti da su drevni zagovornici samodovoljnosti davali prednost masturbaciji kao načinu da se umanjí stepen zavisnosti od drugih – videti *Život Diogena Kinika* od Diogena Laertija. Nijedan moderni liberalni mislilac ne sledi ovo gledište.

<sup>28</sup> Za ove opaske o budizmu veoma dugujem razgovorima sa Polom Grifitsom.

beralizam odbacuje budističku predstavu o osobama kao pukim krivuljama u beskrajnom toku energije sveta i feudalnu predstavu o tome da osobe u suštini karakteriše skup hijerarhijskih odnosa. On kaže da je osnovni entitet politike živo telo koje se kreće odavde do tamo, od rođenja do smrti, nikada se ne stapajući sa drugim – da smo mi gladni, ushićeni, puni ljubavi i siromašni kao pojedinci, koliko god se snažno međusobno grlili.<sup>29</sup> U normativnom smislu, ova predanost priznavanju odvojenosti pojedinca za liberala znači da zahtevi nekog kolektiviteta ili nekog odnosa ne treba kao takvi da budu osnovni cilj politike: kolektiviteti kao što je država, pa čak i porodica, sastavljeni su od pojedinaca koji se nikada zaista ne stapaju, koji uvek nastavljaju da imaju svoje odvojene mozgove, glasove i stomake koliko god se međusobno voleli. Liberalizam zauzima stanovište da razvoj ljudskih bića, gledano pojedinačno, i analitički i normativno prethodi razvoju države, nacije ili verske grupe: analitički – zato što takva sjedinjavanja u stvari ne potiru zasebnu stvarnost pojedinačnih života; normativno – zato što se uviđanje te odvojenosti smatra fundamentalnom činjenicom etike, koja bi trebalo da prizna svaki poseban entitet kao cilj, ne kao sredstvo za ciljeve drugih. Središnje pitanje po-

litike ne bi trebalo da bude: “Kako živi organska celina?”, već pre “Kako žive X, Y, Z i Q?” Središnji cilj politike biće nekakvo poboljšanje u životima osoba X, Y, Z i Q, gde veća sreća za osobu X, koja može biti vladar, ne predstavlja kompenzaciju za veći jad osobe Q, koja može biti siromašna seljanka.<sup>30</sup>

Ako stvari ovako postavimo, to još ne znači da se od nas traži da poričemo da X možda silno voli Y i da mu se život bez Y čini besmislenim; nije nužno da Z i Q ne planiraju život zajedno i ne teže zajedničkim ciljevima; nije nužno da smatramo kako njih četvoro ne osećaju duboku potrebu jedni za drugima, ili da veoma plastično zamišljaju užitak i bol onih drugih. Od nas se traži samo da se bavimo raspodelom resursa i mogućnosti na određeni način, konkretno, da brinemo o tome *kako je svakome od njih*, da u svakome od njih vidimo cilj vredan pažnje.

Ovako formulisan, liberalni individualizam doima se kao stanovište koje je preporučljivo za feministkinje. Jer, jasno je da su žene odveć retko tretirane kao ciljevi same po sebi, a odveć često kao sredstva za ostvarivanje ciljeva drugih. Dobrobit žena kao pojedinaca do sada je retko uzimana u obzir u političkom i ekonomskom planiranju i odmeravanju. Žene su veoma često tretirane kao deo neke veće celine,

29 Tako mi prilično zbudjujuće deluje tvrdnja Džegerove da liberalizam odbacuje ljudsko ote-  
lotvorenje (31, 40-2). Mogla bi se, naravno, imati metafizika odvojenih supstanci a da ote-  
lotvorenje ne bude od središnjeg značaja za nju, ali tada bi bilo teško objasniti zašto bi libe-  
ralizam posvetio toliko pažnje pothranjivanju tih supstanci.

30 Izražavanje stvari posredstvom sreće i jada ne bi trebalo shvatiti u smislu da liberalizam ne  
zauzima kritički stav prema postojećim sklonostima i željama, niti da liberalno naglašavanje  
odvojenosti iziskuje Paretovu optimalnost za sve politike. Lako je moguće da ćemo dopusti-  
ti više sreće za osobu Q kako bismo kompenzovali više jada za osobu X ako procenimo da je  
X-ova samostvorena sklonost ka luksuzu i moći u korenu njegovog jada.

naročito porodice, i vrednovane su pre svega po svome doprinosu na planu reprodukcije i staranja, a ne kao izvor delovanja i vrednosti same po sebi. U vezi sa ovim neindividualističkim vrednovanjem žena, postavljana su pitanja o porodici a da se nije pitalo kako je pojedinim članovima porodice. Ali sukobi oko resursa i mogućnosti prisutni su u porodicama širom sveta, a žene su često žrtve takvih sukoba. Kada u porodici manjka hrane, često su žene, a naročito devojčice, te koje postaju neuhranjene i umiru. Kada dođe do razbolevanja, a ne mogu se sva deca odvesti kod doktora, devojčice često bivaju zanemarene. Kada ne mogu sva deca da pohađaju školu, devojčice su često te koje ostaju kod kuće.<sup>31</sup>

Opet, kada dođe do nasilja u porodici, svi su izgledi da će žrtve biti žene i devojčice. Seksualno zlostavljanje u detinjstvu i pubertetu, prisilna prostitucija (opet, često u detinjstvu), nasilje u porodici, silovanje u braku i sakaćenje genitalija veoma su često prisutni u životima žena. Mnoge žene sveta nemaju pravo da same sklapaju brak, a mali je broj onih koje mogu potražiti zaštitu od zlostavljanja u braku. Razvod, čak i ako je zakonski dostupan, često nije praktična alternativa imajući u vidu ekonomsku zavisnost žena i manjak mogućnosti za obrazovanje i zapošljavanje.<sup>32</sup>

Ljudima koji žive sa tim činjenicama važno je reći, ja sam posebna osoba i jedinka. Ja nešto vredim kao takva, i moj bol neće biti izbrisan zadovoljstvom neke druge osobe. Kada uzmemo u obzir da veliki broj žena u svetu živi u okviri-

ma tradicija koje žene vrednuju pre svega na osnovu toga kako se brinu o drugima a ne kao ciljeve, tim više imamo razloga da tvrdimo da je liberalni individualizam dobar za žene.

Nema sumnje da liberalizam zalužuje feminističku kritiku kada je o ovome reč. Jer, kao što feministkinje već odavno ukazuju, kada se radi o ženama i porodici, liberalna politička misao nije ni izdaleka bila dovoljno individualistička. Liberalni mislioci bili su skloni da odvajaju privatnu od javne sfere, smatrajući da je javna sfera sfera individualnih prava i ugovornih aranžmana, a da je porodica privatna sfera ljubavi i utehe u koju država ne treba da se meša. Ova tendencija, nema sumnje, rezultat je legitimne brige za to da se zaštititi mogućnost izbora – ali suviše je malo pitanja postavljeno o tome čije su mogućnosti izbora time zaštićene. To je značilo da liberali često nisu primećivali do koje mere zakon i institucije uobličuju porodicu i određuju privilegije i prava članova porodice. Ne zapazivši ovo, oni su odveć često propuštali da se zapitaju ima li u ovoj sferi pravnih manjkavosti kojima se hitno valja pozabaviti. Godine 1869. Džon Stjuart Mil već je apelovao da se britanski zakon pozabavi problemom silovanja u braku, čime je, po njegovim rečima, žena stavljena u položaj koji je niži od ropskog:

Jedva da ima roba... koji je rob bez prestanka... Ali to ne može biti tako u slučaju supruge. Iznad svega, žena rob ima (u hrišćanskim zemljama) jedno priznato pravo, i smatra se moralno obaveznom da svome go-

---

31 Za statističke podatke videti poglavlje 1.

32 Videti poglavlja 3, 4 i 5.

spodaru odbije onu najveću prisnost. Sa suprugom stvar ne stoji tako: koliko god bio brutalan i tiranin čovek za koga je ona nesrećom vezana lancima – makar ona i znala da je on mrzi, makar njemu predstavljalo zadovoljstvo da je svakodnevno kinji, i premda joj može biti nemoguće da ne oseća gnušanje prema njemu – on od nje može zahtevati ono što je najveće poniženje za ljudsko biće, da bude sredstvo za zadovoljavanje jedne animalne funkcije uprkos svojim željama.<sup>33</sup>

182 Premda se čini da Mil previše optimistički govori o ženama robovima,<sup>34</sup> on je potpuno u pravu kada govori o suprugama i uviđa do koje su mere prekršena osnovna liberalna načela ako zakon ne predviđa sankcije protiv silovanja u braku. U istom pasusu, tvrdi da zakoni koji uskraćuju ženama jednaka prava u vezi sa decom predstavljaju duboko narušavanje prava ličnosti i autonomije.<sup>35</sup> Na sličan način, on postavlja dijagnozu drugih vidova izopačavanja strukture porodice prouzrokovanih muškom dominacijom i zakonima kojima je ona izražena, zalažući se za punu ravnopravnost žena u svemu što je vezano za građanska prava, a time i za mnoge promene u okviru manjkavih zakona o porodici.

Mil potkrepljuje svoje argumente jednim delom tako što se zalaže za doslednost, ističući da liberalizam ne može na uverljiv način negirati ženama prava koja opravdava u slučaju muškaraca. No, on takođe tvrdi da građanskim pravima *muškaraca* u jednom liberalnom režimu ne odgovara organizacija porodice koja je zasnovana na potčinjavanju. Za takvu porodicu, red je ostatak moći monarhije i stvara despote koji nisu spremni da poštuju prava svojih sugrađana.

Pomislite samo šta znači biti dečak, izrasti u muškarca verujući da je bez ikakvih sopstvenih zasluga ili truda, pa makar bio sasvim površan i prazan ili neuk i priglup, samim tim što je rođen kao muškarac nadređen čitavoj polovini ljudske rase, uključujući verovatno i one u čiju superiornost lično može svakodnevno da se uveri... Misli li neko da sve to ne izopačava svekoliko postojanje čovekovo, i kao pojedinca i kao društvenog bića? To u potpunosti odgovara osećanju naslednog kralja da je on iznad drugih time što je rođen kao kralj, ili plemića zato što je rođen plemenita roda. Odnos između muža i žene je veoma nalik odnosu između gospodara i vazala, samo što se od žene u većoj meri očekuje neo-

---

33 J. S. Mill, *The Subjection of Women*, S. M. Okin (ed.), Indianapolis, IN., Hackett, 1988, str. 33.

34 Milovo pominjanje *Čiča Tomine kolibe* u ovom pasusu jasno daje do znanja da on tu misli na Ameriku; međutim, čini se da nije bio upoznat sa seksualnim položajem robinja u Americi.

35 Mill, *Subjection*, str. 33-4. Mil tu raspravlja o Zakonu o staranju o deci iz 1839. godine, koji je dozvoljavao Sudu Lorda kancelara (odeljenje Vrhovnog suda, *prim. prev.*) da dodeli majkama staranje o deci mlađoj od sedam godina i pristup deci mlađoj od šesnaest godina; ovaj skromni početak jasno pokazuje koliko je nekada bio loš pravni položaj majki.

graničena poslušnost nego od vazala. Koliko god da na karakter vazala, u dobrom ili lošem smislu, utiče činjenica njegove podređenosti, može li neko da ne uvidi da i na karakter gospodara ta činjenica utiče veoma negativno? ... Samoobožavanju monarha ili feudalnog gospodara odgovara samoobožavanje muškarca. Ljudska bića ne odrastaju od detinjstva posедуjući nezaspuzene odlike a da se ne šepure zbog njih.

Ukratko rečeno, tvrdi Mil, stabilnost liberalnog režima zahteva reformu zakona o porodici. Svi liberali moraju težiti tome "da ovaj najuniverzalniji i najrasprostranjeniji ljudski odnos bude zasnovan na pravdi a ne na nepravdi."<sup>36</sup>

Milova argumentacija u delu *Podređenost žena* pokazala je da briga za dobrobit pojedinačnih članova porodice i rešenost da se ta briga unapredi putem zakona nipošto nisu strani liberalizmu. Uistinu, kako on pokazuje, to je prirodna posledica brige liberalizma da se pravično postupa sa svakim pojedincom i prezira koji li-

beralizam pokazuje prema feudalizmu i vladarskoj moći, prema kastinskoj nadređenosti moralno irelevantnih odlika. Međutim, veći deo liberalne tradicije nije u ovome sledio Mila. Tako je Džon Rols, razmatrajući društvo u kome bi dobrobit svakog pojedinca bila predmet brige čitavog društva, još uvek zamišljao pojedince koji sporazumno ulaze u odnos kao glave domaćinstva, od kojih bi se očekivalo da altruistički misle o interesima članova porodice.<sup>37</sup> Rols je tu primenio strategiju sličnu onoj ekonomiste Garija Bekera, pretpostavljajući da je glava domaćinstva dobroćineći altruista koji će se adekvatno starati o interesima svih članova porodice.<sup>38</sup> Nevoljnost liberala da se mešaju u porodične odnose seže veoma duboko; nažalost, mnogi liberalni mislioci ne zapažaju da porodici ne karakteriše uvek sklad interesa.<sup>39</sup> Nijedan model porodice ne može odgovarati stvarnosti ako ne uzima u obzir nadmetanje oko nedovoljnih resursa, različitih interesa i razlika u moći.<sup>40</sup>

Liberalizam u ovoj oblasti ima mnogo toga da nauči od feminizma. Za početak, treba da

36 *Ibid.*, str. 86-8. Uporediti sa delom *Considerations on Republican Government*, gde Mil primećuje da je čovek koji ne nalazi zadovoljstva u zadovoljstvu njegove žene "zakrčljao". Slične tvrdnje iznosi i Verma. U kontekstu savremene Indije, tvrdi Verma, feminizam je, u ovom smislu, "borba za oslobađanje čitavog čovečanstva" (44).

37 Videti TJ, str. 128-29. Rols se ovde usredsređuje na pitanje pravednosti u odnosima među generacijama, a pitanje raspodele na sadašnje članove domaćinstva uopšte se ne pokreće. Rols navodi da bi u "jednom širem razmatranju" institucija porodice "mogla biti dovedena u pitanje, i da bi se uistinu moglo pokazati da su drugačiji aranžmani podesniji" (463).

38 Videti prvo poglavlje ovoga rada.

39 Videti Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982, str. 282, o načinu na koji Milove teze pokazuju ograničenja ranijeg liberalnog individualizma.

40 Videti Amartya Sen, "Gender and Cooperative Conflicts", u *Persistent Inequalities*, I. Tinker (ed.), New York, Oxford University Press, 1990, str. 123-49.

naučni o gladovanju žena, nasilju u porodici, silovanju u braku i nejednakom pristupu obrazovanju. Ove stvari treba dovesti u red putem zakona i moralnog obrazovanja. Liberalizam takođe treba da razmotri implikacije individualnosti žena u mnogim tradicionalnim oblastima zakona i politike, a naročito kada je reč o razvodu i oporezivanju.<sup>41</sup> Valja, međutim, zapaziti da se, kao što je već tvrdio Mil, ovde ne radi o manji koja je prirođena karakteristika samog liberalizma. Radi se, zapravo, o tome da liberalni mislioci ne dovode svoju misao do njenog društveno radikalnog zaključka. Ono što nedostaje shvatanju porodice koje zastupaju Beker, Rols i drugi nije to da su oni previše individualisti već to da nisu u dovoljnoj meri individualisti. Oni pretpostavljaju previše organskog jedinstva i sklada. Oni ljudima pripisuju previše altruizma i ne brinu dovoljno o štetnim posledicama konkurencije. Iz ovih razloga, oni ne postavljaju rigorozno pitanje o tome kako je svakom pojedincu. Možda oni ovo pitanje ne postavljaju zbog toga što su usredsređeni na autonomiju i slobodu muškaraca i što žele da muškarcima ostave dosta prostora za planiranje života u sferi privatnosti. Ali nije deo liberalne tradicije kada se ova sloboda kupuje nasiljem i

smrću drugih pojedinaca. Tretirati muškarce na ovakav način, kao što je rekao Mil, isto je što i tretirati ih kao kraljeve, koji imaju nasledno pravo da potčinjavaju druge. Ako se bilo koja grupa ili osoba tretira na ovaj način, to je u suprotnosti sa najdubljim instinktima liberalne tradicije.

Iz tih razloga, teoretičari koji žele da isprave nepravde koje se ženama čine u okviru porodice bili su u mogućnosti da predlože kritiku liberalizma iznutra, a ne njegovo potpuno odbacivanje. Suzan Moler Okin u svome delu *Pravda, rod i porodica* oštro kritikuje liberalnu teoriju zbog toga što ona ne uzima u obzir nepravdu u porodici. Ona, međutim, uverljivo tvrdi da se Rolsova teorija pravde može preformulisati – na način koji je predložio sâm Rols kada je insistirao na tome da je porodica jedna od institucija koje predstavljaju deo “osnovne strukture društva”, i da je valja urediti u skladu sa principima pravde.<sup>42</sup> Prema ovoj feminističkoj izmenjenoj formulaciji, stranke u prvobitnom položaju bile bi pojedinci, a ne predstavnici delova domaćinstva;<sup>43</sup> uz to što nisu svesne svoga bogatstva, klase i pojma dobrog, stranke u prvobitnom položaju bile bi nesvesne i svoga pola. Okinova tvrdi da bi ih to navelo da stvore institucije u kojima bi uticaj roda (to jest, dru-

41 Za impresivnu kritiku nepravde američkog sistema oporezivanja prema ženama, i predlog njegove reforme, videti Edward McCaffery, *Taxing Women*, Chicago, University of Chicago Press, 1997. MekKaferi je politički liberal u tradiciji Džona Rolsa. Videti, na primer, “The Political Liberal Case Against the Estate Tax”, *Philosophy and Public Affairs* 23, 1994, str. 281-312.

42 TJ, str. 7.

43 Okin, *Justice*, str. 97. Ona, međutim, ne razmatra pitanje koje je za Rolsa od središnjeg značaja u tom kontekstu, konkretno, da li bi ugovorne strane predstavljale kontinuitet generacija ili naprosto sebe same. Videti TJ, str. 146, 284-93.



štenih hijerarhija vezanih za biološki pol) bio sveden na najmanju meru, a mogućnosti izbora i resursi bili bi pravično raspodeljeni unutar porodice.<sup>44</sup> Rols je sada prihvatio mnoge elemente ovog predloga.<sup>45</sup>

I u ekonomskim naukama pristupi porodici reagovali su na feminističke kritike tako što su

postali više, umesto manje individualistički. Sâm Beker je sada priznao da je njegov model pretpostavljao previše altruizma i da članovima porodice valja pripisati i druge motive.<sup>46</sup> Premda on nije eksplicitno zagovarao podelu celine porodice na pojedinačne pregovaračke činioce, takav “pregovarački model porodice”

---

44 Okin, *Justice*, poglavlje 8. Ovaj predlog da se osnovna strukture društva ne zasniva na rodu, naravno, ne podrazumeva to da rod ne bi i dalje imao ulogu u privatnim životima pojedinaca, umnogome nalik načinu na koji bi etnička pripadnost ili kultura mogli imati ulogu u životima pojedinaca. Kada se radi o konkretnim pitanjima, Okinova se posebno zanima za položaj žena u slučaju razvoda; ona predlaže da žene koje su vodile domaćinstvo da bi olakšale karijeru svoga supruga dobiju pravo na znatan deo njegovih prihoda.

45 J. Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, *University of Chicago Law Review* 64, 1997, str. 765–807. Rols kaže da je njegova namera oduvek bila da stranke u prvobitnom položaju ne znaju pol onih koje predstavljaju; on kaže da su seksualne odlike nalik rasnim i kulturnim odlikama: one su zasnovane na “stalnim prirodnim karakteristikama” i često utiču na mogućnosti uspeha u životu od samog početka (TJ, str. 99). Trebalo bi da bude jasno, kaže on, da je veo neznanja stvoren da bi se osiguralo da strankama ne budu poznate sve odlike koje nose taj karakter. Pol je (za razliku od roda, koji je društvena i institucionalna kategorija) pozicija u okviru raspodele prirodnih darova i sposobnosti. Videti takođe “Fairness to Goodness”, *Philosophical Review* 84, 1975, str. 537, gde Rols kaže da stranke ne znaju svoj pol. On takođe kaže u TJ, i potvrđuje tu tezu u “Public Reason”, da je porodica svakako deo osnovne strukture društva i da treba da bude omeđena principima pravde. Time bi se obezbedilo da žene koje, iz religijskih ili drugih razloga, žele da odaberu tradicionalnu ulogu budu slobodne da tako i postupe; ipak, politički principi nameću porodici kao instituciji obaveze da garantuje osnovna prava, slobode i pravične mogućnosti izbora svim svojim članovima. Između Okinove i Rolsa ostaje razlika u tome što Okinova smatra, kako izgleda, da unutrašnjim funkcionisanjem porodice treba da upravljaju principi pravde, dok Rols vidi principe pravde u ulozi spoljašnjeg faktora ograničavanja onoga što porodica može odabrati, ali ne i kao nešto što iznutra upravlja njenim funkcionisanjem. Kada se radi o odraslim ženama, ta razlika ne mora biti velika. Rols se, na primer, slaže sa Okinovom da jednaka građanska prava za žene iziskuju nadoknadu u slučaju razvoda, na ime onoga što je žena uložila u brak i radi skretanja pažnje javnosti na brigu o deci (“Public Reason”, str. 793). Razlike će verovatno biti veće kada se radi o zahtevima vezanim za decu, jer Rols se nije bavio konkretnim aspektima ovog pitanja, tako da obim razlika ovde ostaje nepoznat. Ja opširno raspravljam o Rolsovom shvatanju porodice u *Feminist Internationalism*, predavanjima iz domena političke teorije održanim 1998. godine (Seeley Lectures in Political Theory), Cambridge, Cambridge University Press, u štampi.

46 Videti prvo poglavlje ovoga rada.

sada sve više dominira u glavnom toku ekonomskih nauka.<sup>47</sup>

Na veoma sličan način, međunarodne feminističke aktivistkinje, kritikujući međunarodne organizacije za zaštitu ljudskih prava zbog zanemarivanja problema kao što su silovanje u braku, nasilje u porodici, saglasnost u braku i gladovanje žena, nisu odbacile jezik ljudskih prava. Umesto toga, one su insistirale na tome da glavna prava o kojima se već raspravlja budu priznata i ženama, kao i na tome da pravo žena da budu slobodne od zlostavljanja zasnovanog na rodu bude pridodato spisku ljudskih prava. Još jednom se pokazalo da manjkavost koja je ustanovljena kod međunarodnih organizacija kao što su Ujedinjene nacije nije to što odviše naglašavaju individualizam već to što, priklanjajući se tradiciji i moći muškaraca, ne čine to dosledno i dovoljno snažno. Šarlot Banč, koja je koordinirala Globalnu kampanju za ljudska prava žena na Svetskoj konferenciji UN o ljudskim pravima održanoj 1993. godine, rečito opisuje feministički liberalni program: "Pojam ljudskih prava, kao i sve snažne vizije, nije statičan i nije svojina bilo koje pojedinačne grupe; umesto toga, njegovo se značenje širi dok ljudi

preispituju svoje potrebe i nade u vezi s njim. U tom duhu, feministkinje redefinišu kršenja ljudskih prava, uključujući tu i degradiranje žena i nasilje nad njima.<sup>48</sup>

Ovaj liberalni program već dovodi do preobražaja u mnogim zemljama. Jezik ljudskih prava u tekstovima nekih ustava širom sveta je neodređen i ponesen, ali je od male praktične koristi. Međutim, postoje istinske promene. U mnogim zemljama, žene sa sve većim uspehom zahtevaju pravo na telesni integritet u braku;<sup>49</sup> uz pomoć međunarodnih organizacija i pravnih reformi, one takođe ostvaruju i bolju pregovaračku poziciju kao članovi porodice.<sup>50</sup> U velikom broju oblasti, uključujući tu obrazovanje, reprodukciju i ishranu, one su zadobile pravo da budu priznate kao posebna bića čija je dobrobit odvojena od dobrobiti muževa. Upravo tako, udovice koje su se okupile u Bangaloru učile su da misle o sebi ne kao o odbačenim delovima porodice, napola mrtvim, već kao središtima mišljenja, izbora i delovanja, kao građanima koji mogu od države tražiti poštovanje i sredstva. Sve je to liberalni individualizam, a liberalni individualizam, ako se dosledno sprovodi, povlači za sobom radikalno feministički program.

186

---

47 Za neke reprezentativne primere ovoga videti Sen, "Gender and Cooperative Conflicts"; Bina Agarwal, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia* (u daljem tekstu *A Field*), Cambridge, Cambridge University Press, 1994; "Bargaining' and Gender Relations: Within and Beyond the Household" (u daljem tekstu "Bargaining"), *Feminist Economics* 3, 1997, str. 1-51; Shelly Lundberg and Robert A. Pollak, "Bargaining and Distribution in Marriage", *Journal of Economic Perspectives* 10, 1996, 139-58.

48 Charlotte Bunch, "Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-Vision of Human Rights", *Human Rights Quarterly* 12, str. 486-98; videti takođe Bunch, "Transforming Human Rights from a Feminist Perspective", WRHR, str. 11-17, i Elisabeth Friedman, "Women's Human Rights: The Emergence of a Movement", WRHR, str. 18-35.

49 Videti treće poglavlje ovog rada za neke primere.

50 Videti Agarwal, *A Field*, i "Bargaining".

Ovde se pojavljuje jedno duboko strateško pitanje. Kada se liberalni ljudi i države pokažu zadržim i odbijaju legitimne zahteve žena da budu tretirane kao ciljevi, u kom trenutku žene treba da – težeći tom liberalnom cilju – pređu na revolucionarne strategije koje se odvajaju od liberalne politike? Mnoge feministkinje su ustanovile da je Mil u pravu: “Muški pol u celini još uvek ne može da toleriše pomisao da živi sa nekim sebi ravnim.” Kao posledica toga, legitimna argumentacija stalno nailazi ne na racionalno reagovanje već na otpor koji neprestano “iznalazi novu ušančenu argumentaciju koja popunjava bilo kakve naprsline nastale u prethodnoj argumentaciji”, ali je zapravo potpuno neprijemčiv za razuman dijalog.<sup>51</sup> Ovako nešto ima za posledicu to da se mnogim ženama kolektivna revolucionarna akcija čini veoma privlačnom. Uistinu, u mnogim delovima sveta žene su barem u određenoj meri poboljšale svoj položaj stupajući u savez sa marksističkim pokretima. Obrazlaganje prihvatljivosti upotrebe neliberalnih sredstava za ostvarivanje liberalnih ciljeva ili davanje saveta ženama suočenim sa stvarnim izborom između zadržtog liberalizma i profeminističkog kolektivismu prevazilazi okvire ovog rada. Čak i u Sjedinjenim Državama i

Evropi, stalna prisutnost muške iracionalnosti može, sasvim legitimno, dovesti do toga da mnogim feministkinjama liberalna politika ne bude dovoljno radikalna. Na duži rok, međutim, nije verovatno da će kolektivistički metodi delotvorno poslužiti liberalnim ciljevima. Osim toga, svaki uzvišeni ideal može poslužiti kao maska onima koji žele da nanesu štetu. Prava reakcija na to jeste da se razotkriju oni koji vrše zloupotrebu, a ne da se odbaci ideal.

### APSTRAKCIJA I KONKRETNA REALNOST

Zamerka da je liberalističko viđenje pojedinaca previše apstraktno blisko je povezana sa feminističkom kritikom liberalnog individualizma. Misleći o pojedincima na način koji ih razdvaja od njihove istorije i njihovog društvenog konteksta, liberalni mislioci su sebe lišili suštinskih spoznaja. Verujem da ovde postoje dve različite kritike. Prva od njih je snažnija, ali se na nju može odgovoriti unutar liberalizma; druga predstavlja istinski napad na liberalizam, ali nema veliku snagu.

Prvi napad dolazi od strane Ketrin MekKinnon, Alison Džeger i nekih drugih feminističkih mislilaca.<sup>52</sup> Njihova tvrdnja je da liberali-

187

---

<sup>51</sup> Mil zapaža da, kada je neko mišljenje razumno utemeljeno, dobar kontraargument će pokušati njegovu čvrstu utemeljenost; kada je, pak, utemeljeno na iracionalnim željama i strahovima, dobri kontraargumenti samo pojačavaju otpor: “Što gore neko mišljenje prođe u nadmetanju argumentima, tim su više njegovi zagovornici ubeđeni da njihov stav mora imati neke dublje temelje koje argumenti ne mogu uzdrmati; i dok taj stav opstaje, on neprestano iznalazi novu ušančenu argumentaciju koja popunjava bilo kakve naprsline nastale u prethodnoj argumentaciji” (str. 1-2).

<sup>52</sup> Videti Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, str. 40-47; “Reflections on Sex Equality Under Law”, *Yale Law Journal* 100, 1991, str. 1281-1328; Jaggar, *Feminist Politics*, str. 181-185 (iznosi zapažanje da su liberalne feministkinje postepeno napustile preterano formalan pristup).

zam zbog zanemarivanja razlika među ljudima koje su posledica istorije i društvenih okolnosti usvaja jedno neprihvatljivo formalno poimanje jednakosti koje u krajnjem bilansu ne može da tretira pojedince kao ravnopravne, imajući u vidu realnost društvene hijerarhije i nejednake moći. Valja zapaziti da, kad bi ovo stvarno bilo tako, to bi predstavljalo izuzetno ozbiljnu *unutrašnju* kritiku liberalizma, kome je osnovni cilj da pokaže jednako poštovanje prema svim ljudima bez obzira na stvarne razlike u moći. Šta ove feminističke kritičarke imaju na umu?

188 Čini se uverljivim da liberalni princip formalno ravnopravnog tretmana jednakosti pred zakonom, može, ako se primeni na način koji je preterano apstraktan ili udaljen od realnosti, u krajnjem bilansu pokazati nejednako poštovanje prema ljudima. Na primer, može se koristiti u osnovi liberalan jezik da bi se opravdalo školovanje dece različitih rasa u odvojenim školama. Dokle god su te škole u jednakom položaju, deca su tretirana podjednako; a ako bilo kakva mana proizađe iz razdvajanja dece, to predstavlja manu za obe strane u podjednakoj meri. Ovo je, u stvari, argumentacija koju koristi Herbert Veksler u čuvenom članku u kome se kritički odnosi prema ovakvom načinu rezonovanja u parnici *Braun protiv Saveta za obrazovanje*, koji predstavlja prekretnicu kada je u pitanju ukidanje segregacije u školama.<sup>53</sup> Insistirajući na apstrakciji zbog liberalne jednakosti i neu-

tralnosti, Veksler je smatrao da je unošenje istorije rasne stigmatizacije i nejednakosti u dokazni postupak bilo nelegitimno i da je samo moglo da rezultira neobjektivnim sudom “koji je trebalo da posluži trenutnom cilju”. Slična argumentacija korišćena je i u slučajevima koji se odnose na rod. U slučaju seksualnog uznemiravanja u Indijani o kome se govori u poglavlju I ovoga rada, sudija nižeg suda insistirao je na apstrahovanju asimetričnog odnosa moći između Meri Kar i njenih muških kolega, smatrajući da je stalna upotreba vulgarnosti od strane muških kolega prema Karovoj potpuno ista kao i povremena upotreba psovke koja počinje na slovo j od strane Karove. Sudija Pozner preinačio je odluku sudije nižeg suda u vezi sa utvrđivanjem činjeničnog stanja, obrazlažući to time da asimetrija odnosa moći – uključujući tu i njegovo društveno značenje u istorijskom smislu – predstavlja suštinski deo činjeničnog stanja u ovom slučaju.<sup>54</sup> Njihova upotreba jezika predstavlja uznemiravanje i zastrašivanje na način na koji njena upotreba jezika to nije mogla da bude. Ako bi liberalna neutralnost zabranivala uviđanje ovakvih činjenica, ovo bi zaista predstavljalo poteškoću za liberalizam.

U globalu, liberalizam je ponekad korišćen kao argument da se zahteva da zakon bude “slep za pol”, ponašao se kao da društvena realnost oko nas predstavlja neutralnu polaznu tačku i odbijao je da prizna načine na koje *status quo* otelotvoruje istorijske asimetrije odnosa moći.

---

53 Herbert Wechsler, “Toward Neutral Principles of Constitutional Law”, *Harvard Law Review* 73, 1959. Ja detaljno raspravljam o Vekslerovoj argumentaciji u radu *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* (u daljem tekstu *Poetic Justice*), Boston, Beacon Press, 1996, poglavlje 4.

54 Videti *ibid.*

Feministkinje su, na primer, brinule da će ih ova vrsta neutralnosti sprečavati da traže trudnička i porodiljska odsustva kao deo ženskog prava na ravnopravnost mogućnosti izbora.<sup>55</sup> Isto tako, ako bi liberalni feminizam sprečio vladu Bangladeša da investira svoj novac neproportionalno u programe za opismenjavanje žena, to bi dovelo do toga da liberalizam izgubi kredibilitet kod većine feministkinja u međunarodnoj politici.<sup>56</sup>

Međutim, čini se pogrešnim misliti da je liberalizam ikada bio opredeljen za ovu vrstu ne-realne i neistorijske apstrakcije.<sup>57</sup> MekKinonova je u pravu kada kaže da neki liberalni pravni mislioci i neke važne odluke Vrhovnog suda u ovome greše; njena kritika liberalne teorije o jednakosti je vredna kritika stavova koji su bili uticajni u pravu. Ali liberalni filozofi su, u celini, gledali dublje – i, ja bih rekla, doslednije – kada su odbacili čisto formalnu ideju o jednakosti. Liberali standardno dopuštaju da pravo

na jednaku mogućnost izbora, koje pojedinci mogu zahtevati od svojih vlada, ima materijalne preduslove, i da se ti preduslovi mogu razlikovati u zavisnosti od situacije u društvu. Način na koji ja ovo više volim da izrazim je (videti poglavlje I) da kažem kako liberalizam ima za cilj jednakost mogućnosti u skladu sa sposobnošću: cilj nije samo da se podele neka sredstva, već i da se postarate da ona istinski imaju za cilj podsticanje sposobnosti ljudi da izaberu način života koji je u skladu sa njihovim sopstvenim načinom razmišljanja.<sup>58</sup> Čak i Rols, koji je uzdržaniji po pitanju uloge koju ima dobro u osnovnoj strukturi društva, ipak daje političkom mišljenju dovoljno resursa na osnovu kojih se može misliti pozitivno o razlikama i hijerarhiji. On ističe razliku između puke formalne jednakosti slobode i onoga što on naziva “jednakom vrednošću slobode”, a takođe i između formalne jednakosti mogućnosti izbora i istinske pravedne jednakosti mogućnosti izbora; potonji ele-

---

55 U određenoj meri, ove kritike su verovatno nadahnute sličnom kritikom liberalizma poteklom od Marksa, na primer, u *Kritici Gotskog programa*, gde Marks tvrdi da je liberalna ideja o “jednakim pravima” “stalno stigmatizovana buržoaskim ograničenjima”, konkretno, zanemarivanjem prethodne uloge razlika u klasnoj pripadnosti i bogatstvu u produktivnosti pojedinaca. “To je stoga, po svojoj sadržini, pravo nejednakosti, kao i svako pravo... Da bi se izbegle ove mane, pravo umesto da bude jednako mora da bude nejednako.” Kritika MekKinonove u delu *Toward a Feminist Theory* eksplicitno je inspirisana Marksovom kritikom.

56 Tu bi spadao i Gari Beker, koji se u više navrata zalagao za podršku vlade opismenjavanju žena u vezi sa globalnom kontrolom populacije.

57 Ovim se ne tvrdi da pojedini liberalni mislioci nisu zastupali takve stavove; tu bi se liberetska tradicija opravdano mogla sumnjiviti za odstupanje od glavne linije liberalne tradicije, koja snažno naglašava kritiku hijerarhija i društvenog uspona moralno irelevantnih distinkcija.

58 Ovo iznosi Amartya Sen, “Freedom and Needs”, *The New Republic*, januar 10/17, 1994, i Martha C. Nussbaum, “The Good as Discipline, the Good as Freedom”, u *The Ethics of Consumption and Global Stewardship*, D. Crocker (ed.), Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 1998, str. 312-41; takođe u “Capabilities and Human Rights”, *Fordham Law Review* 66, 1997, str. 273-300.

menti u oba navedena para poseduju materijalne preduslove koji će verovatno uključivati preraspodelu.<sup>59</sup>

Jedan veoma dobar primer liberalnog apela za vrednost jednakosti, koji je korišćen da bi se suprotstavio čisto formalnoj jednakosti, sadržan je u indijskom slučaju iz 1983. godine koji je razmatran u Uvodu, u kojem se ocenjuje neustavnim deo indijskog Zakona o braku koji je nalagao vraćanje bračnih prava. Sudija Čudari je primetio da je pravni lek u vidu vraćanja bračnih prava na raspolaganju i ženama i muškarcima – ali imajući u vidu asimetrije u odnosu moći u indijskom društvu, postoji verovatnoća da će ovaj pravni lek biti korišćen samo od strane muškaraca protiv žena, a opterećujuće posledice koje bi usledile iz ovoga (uključujući i trudnoću bez saglasnosti) trpele bi samo žene. On kaže u zaključku:

Na ovaj način, primena pravnog leka vraćanja bračnih prava u stvarnosti postaje delimična i jednostrana, i na raspolaganju je samo mužu. Obaveza jednake zaštite sprovođenja zakona je time suštinski onemogućena ovim pravnim lekom koji se odnosi na bračne odnose u našem indijskom društvu. Kao rezultat ovoga, taj pravni lek u praksi deluje samo kao sredstvo ugnjetavanja u rukama muža koji ga koristi protiv svoje venčane žene. Tretirajući ženu i muža koji su prirodno nejednaki kao jednake, Član 9

ovog zakona povređuje pravo na jednaku zaštitu primene zakona.<sup>60</sup>

Nema boljeg primera za izražavanje kritike MekKinonove – u kontekstu liberalne pravne koncepcije, po kojoj je pravo svih građana na autonomiju i privatnost središnje pitanje.<sup>61</sup>

Liberali će nastaviti da se razlikuju po pitanju različitog tretmana, naročito u oblasti pozitivne diskriminacije. Libertetski nastrojeni liberali dozvoljavaju širok opseg prednosti koje pojedinci imaju na osnovu moralno irelevantnih atributa u pogledu rođenja i mesta u društvu, ali su strogi u pogledu pravila koja bi trebalo da određuju beneficije, insistirajući na tipu neutralnosti po kome moralno irelevantne karakteristike nemaju nikakvu ulogu u stvaranju političkih strategija i programa raspodele. Liberali Rolsovog kova, koji beleže da pojedinci dolaze u društvo sa mnogim prednostima koje već imaju na osnovu moralno irelevantnih karakteristika, misle da je ne samo razumno već i moralno neophodno da stvari preuredimo tako da pojedinci ne budu kraljevi i prinčevi; oni stoga sebi dozvoljavaju obimniju analizu istorije grupne hijerarhije i potčinjavanja, odbacujući apstraktnost na ovom mestu kao nešto što nije u skladu sa potpuno jednakim tretmanom. Feministički liberali su tipično sledili ovu struju liberalnog mišljenja,<sup>62</sup> i njihove kritike drugih ideja o neutralnosti bile su veoma važne u stvaranju klime za zakonske promene.

59 Videti TJ, str. 83-9, 203-4.

60 *T. Sareetha v. T. Venkata Subbaiah*, AIR 1983 Andhra Pradesh 356.

61 Ovaj slučaj bavio se pre svega argumentacijom vezanom za privatnost, ali bila je prisutna argumentacija da indijski Zakon o braku krši načelo jednakosti zaštite.

62 Ne svi – videti raspravu o Samersovoj u petom poglavlju ovog rada.

Stoga je ova kritika ozbiljna kritika nekih delova liberalne političke i pravne tradicije i nerazumljivog, nepristupačnog jezika koji je ova tradicija ponekad birala da okarakteriše ljudske odnose, ali se ona može smestiti u okviru liberalizma i to je često i činjeno. Međutim, da bi se dobro pozabavio ovom kritikom, potrebno je da liberalizam obrati veću pažnju na istoriju i na narative ljudi koji su u neravnopravnom položaju. On će to učiniti na najbolji način ako, u duhu Rusoovog *Emila*, velikodušno prepusti mašti ulogu u formulisanju i pisanju liberalne teorije.

Jedna druga kritika liberalne apstrakcije seže još dublje.<sup>63</sup> Mnogi zagovornici komunitarističkog načina života, među kojima ima i nekih feministkinja, smatrali su da rešenost liberalizma da o ljudima misli apstrahujući navodno moralno irelevantne odlike kao što su rođenje, klasna, etnička, rodna, verska i rasna pripadnost, povlači za sobom jedan pogubni oblik “esencijalizma” koji zanemaruje stepen do ko-

jeg se ljudi duboko poistovećuju sa svojim religijskim nasleđem, svojom etničkom pripadnošću, i tako dalje, i stepen u kojem ove društvene i istorijske razlike utiču na ljude. U jednom smislu, mogli bismo da ponovimo da je ovo samo greška: liberalizam je veoma zainteresovan za upoznavanje sa ovim istorijskim činjenicama o razlikama da bi se obezbedila pravična jednakost mogućnosti izbora.<sup>64</sup> Ali postoji nešto što je u biti duboko tačno: liberalizam zaista misli da je suština racionalne i moralne ličnosti nešto što je zajedničko svim ljudskim bićima, mada ona može biti oblikovana na različite načine usled njihovih različitih društvenih okolnosti. I on zaista daje ovoj suštini posebnu relevantnost u političkoj misli, definišući domen javnosti u tom smislu, namerno odbacujući istu vrstu relevantnosti u javnoj političkoj koncepciji kada je reč o razlikama u pogledu roda, ranga, klase i religije.<sup>65</sup> Ovo, naravno, ne znači da ljudi ne mogu da odaberu da se poistovete sa svojom religijom, etničkom pripadnošću ili rodom, i da

---

63 Videti raspravu o ovoj drugoj kritici u Onora O'Neill, “Justice, Gender, and International Boundaries”, *The Quality of Life*, M. Nussbaum and A. Sen (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1993, str. 279-323. Među feministkinjama koje O'Nilova kritikuje su Kerol Giligan, Eva Kitej, Dženeviva Lojd, Sara Radik i Nel Nodings.

64 Ovu tezu je Marks dobro iskazao u svome radu *O jevrejskom pitanju*, gde je – odgovarajući na Bauerovu tvrdnju da pojedinac ne može kao Jevrejin da stekne “prava čoveka” – rekao da “se nesamerljivost religije i prava čoveka tako malo ogleda u pojmu prava čoveka da je *pravo na veroispovest*, po sopstvenom izboru, i na iskazivanje verskih pogleda eksplicitno uključeno u prava čoveka. Pravo na veroispovest je *univerzalno pravo čoveka*.” Nažalost, Marks (očito zanemarujući ovu spoznaju) potom tvrdi da “prava čoveka” tretiraju pojedinca kao usredsređenog isključivo na sebe, “odvojenog od zajednice, povučenog u sebe, sasvim zaokupljenog svojim ličnim interesima; on postupa u skladu sa sopstvenim hirovima”. Ova zabludela tvrdnja verovatno je uticala na neke feministkinje.

65 Ili, u slučaju Rolsa, kada se radi o talentima i sklonostima koje nisu integralno vezane za osnovnu racionalnu ljudskost.

tome poistovećivanju daju apsolutno središnje mesto u svojim životima.<sup>66</sup> Za liberale, međutim, mogućnost izbora je suštinsko pitanje; politika može uzeti u obzir ove odlike samo na način koji poštuje taj izbor. Ovo ne znači da se ove odlike ljudskih života tretiraju kao nebitne; uistinu, u slučaju religije to je zato što se one smatraju toliko bitnim da se na bilo kakav uticaj na čovekovu svest kod ovih pitanja gleda kao na neprimeren u javnoj političkoj koncepciji.<sup>67</sup>

192 Ovde se javljaju duboki konflikti između liberalizma i raznih religijskih i tradicionalnih pogleda na život, utoliko što ovi drugi smatraju da sloboda izbora nije središnje etičko pitanje. Čak i ako se ova gledišta s uvažavanjem prihvate u okviru liberalne društvene zajednice, zagovornici tih gledišta mogu smatrati da je prihvatanje uz uvažavanje u okviru režima tolerancije i slobode izbora nedovoljno. Ovde se pokreću mnoga delikatna pravna i politička pitanja, i nekima od tih pitanja ću se pozabaviti u sledećem poglavlju ovog rada.

Za svrhu ovog rada je važnije pozabaviti se sledećim pitanjem: koje će vrednosti do kojih feministkinje drže verovatno biti potcenjene u ovom liberalnom naglasku na mogućnosti izbora? Ako se žene shvataju pre svega kao članovi porodica ili članovi religijskih tradicija, ili čak članovi etničkih grupa – a ne prevashodno kao ljudski centri slobode i mogućnosti izbora – može li to na bilo koji način biti bolje za žene nego “apstraktni individualizam” liberalizma? Bolje u kom smislu, moramo se zapitati; naravno nailazimo na ovom mestu na mnoge religiozne žene koje iskreno veruju da je opis njihovog identiteta dat u Manuovim zakonima,<sup>68</sup> [Konfučijevim] *Izrekama* ili Koranu nadmoćan u odnosu na onaj koji je dat kod Kanta i Mila. Ovde ne možemo da sledimo sve linije argumentacije; samo ćemo primetiti da politički vid liberalizma kao što je onaj koji je branjen u poglavlju I nastoji da ostavi mesta za ove druge identitete.<sup>69</sup>

Možemo se, međutim, zapitati kako da mudre antiliberalne feministkinje odbace liberal-

---

66 Svi ti slučajevi su različiti. U slučaju roda, a često i rase, nemoguće je sasvim zanemariti poistovećivanje zato što ga nameće društvo; neki religijski identiteti (na primer, jevrejstvo) imaju taj aspekt, kao i voluntaristički aspekt. Neki (na primer, biološki, polni, a verovatno i seksualna orijentacija) imaju biološku osnovu, a neki je (na primer, rasni) uopšte nemaju. Svejedno, u svim slučajevima možemo reći da pojedinci imaju slobodu izbora u pogledu toga u kolikoj će meri identitet imati središnju ulogu u njihovim životnim projektima.

67 Videti, na primer, TJ, str. 207: “Kada bismo se kockali na ovaj način [to jest, omogućavajući domenu javnosti da ograniči slobodu savesti], to bi pokazalo da se religijska ili moralna ubeđenja ne uzimaju ozbiljno, niti se visoko vrednuje sloboda preispitivanja svojih uverenja.”

68 Za veoma jednak opis ovih tradicija i njihovog odnosa prema feminizmu videti Verma, WCD.

69 Takođe treba zapaziti da sve ove tradicije posmatraju žene u okviru neke univerzalne kategorije i stoga ne mogu napadati liberalizam naprosto zbog toga što koristi neku apstraktnu univerzalnu kategoriju. Mestr je ismevao liberalizam govoreći da “ne postoji na svetu ništa kao što je čovek. U svome životu sam video Francuze, Italijane, Ruse i tako dalje... Ali kada je reč o čoveku, svečano izjavljujem da ga nikada u svome životu nisam sreo; ako i postoji, meni je on nepoznat” (navedeno u Holmes, *The Anatomy of Antiliberism*, str. 14). Valja, međutim,



ni opis ljudske suštine u korist jednog opisa koji pridaje veći značaj "slučajnim" odlikama religije, klase ili čak i roda. Nije uopšte verovatno da su same žene izabrale odlike koje oličavaju poglede na život koji ih obezvređuju i potčinjavaju. Čak i feministkinje koje su i same pristalice komunitarizma trebalo bi da budu skeptične u vezi sa nekritičkim prihvatanjem ove odlike komunitarne misli. Komunitarizam ne mora imati sasvim nekritički odnos prema *statusu quo*, budući da mnoge tradicije imaju unutrašnju kritičku struju. Ali feministkinje koje su generalno kritične prema tradiciji trebalo bi da ipak budu skeptične prema komunitarnom antisencijalizmu. Ideja da sva ljudska bića imaju srž moralne ličnosti koja upućuje zahteve vladi bez obzira na to šta joj svet učini, preko je potrebna ženama sveta da opravdaju svoju jednakost i da se zalažu za promene. Raskorak između ljudskosti i njenog deformisanja od strane društva je ono što daje povoda za traženje pravde. I komunitarna vizija ljudi, po kojoj smo mi u dubini duše i po svojoj suštini ono što su naše tradicije stvorile od nas, jeste vizija koja sužava polje za feminističku kritiku.<sup>70</sup>

Možemo dati još jedan odgovor feministkinjama koje naglašavaju važnost priznavanja razlika koje postoje između rasa i između klasa. Li-

beralni pristup je principijelni pristup koji se sasvim uopšteno bavi pitanjima ljudskog dostojanstva. Liberalna feministkinja je, samim tim što zastupa feminističku poziciju, takođe i antirasista, zagovornik religijske tolerancije i pristalica prava na jednaku mogućnost izbora među svim klasama. Njen feminizam nije puka politika identiteta, koja interese žena kao takvih stavlja iznad interesa drugih marginalizovanih grupa. To je deo sistematskog i opravdanog programa koji se bavi hijerarhijom duž čitave društvene lestvice u ime ljudskog dostojanstva. U tom smislu, liberalna feministkinja je u boljem položaju nego mnogi drugi da pokaže drugim ženama da nije zanemarila zahteve koji su specifični za njihov klasni, religijski i rasni identitet.

Feminizmu je potrebno da funkcioniše sa opštom predstavom o ljudskoj suštini, ne zaboravljajući pri tom da je ova suština bila različito shvaćena i oblikovana na raznim mestima i u različitim vremenima. Ne bi trebalo da zaneamarimo pitanja koja proističu iz ovih razlika, i ne možemo formulisati pravednu socijalnu politiku ako to učinimo. Ali dokle god feminizam poriče vrednost celokupne ideje o ljudskoj suštini, on se odriče nečeg što je od vitalnog značaja za naj snažnije feminističke argumente.

---

zapaziti da Mestru uopšte ne smeta da upotrebljava veoma apstraktnu kategoriju kao što je "Francuz", za koju bi se moglo tvrditi da je mnogo manje verovatno da će otkriti skup zajedničkih karakteristika sličnih u svim pojedinačnim slučajevima nego kod kategorije "ljudsko biće". Uporediti sa Catharine MacKinnon, "From Practice to Theory, or What Is a White Woman Anyway?", *Yale Journal of Law and Feminism* 4, 1991, str. 13-22, koja kritikuje antisencijalistički nastrojene feministkinje zbog toga što koriste rasu i klasu kao legitimne kategorije, ali negiraju da rod ima istu takvu legitimnost.

<sup>70</sup> Videti Marilyn Friedman, "Feminism and Modern Friendship", *What are Friends For?*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, str. 231-56.

## RAZUM I EMOCIJE

194 Liberalizam tradicionalno smatra da su ljudska bića pre svega razumna bića i da je dostojanstvo razuma osnovni izvor ljudske jednakosti. Kao što kaže Džegerova, "Liberalna politička teorija se zasniva na koncepciji o ljudskim bićima kao suštinski racionalnim jedinkama."<sup>71</sup> U ovome stavu liberalni mislioci nisu usamljeni: oni duguju mnogo toga svojim pretečama u zapadnoj filozofskoj tradiciji, naročito grčkim i rimskim stoicima, čija je koncepcija o dostojanstvu razuma kao izvoru jednake vrednosti ljudi snažno uticala na Kanta, Adama Smita i druge. Nastavljajući u duhu nasleđa stoicizma, liberalizam tipično zauzima stav da je relevantan vid razuma praktični razum, sposobnost da se razumeju moralne distinkcije, da se procenjuju opcije, biraju sredstva za ostvarivanje ciljeva i planira način života. Mislioci se razlikuju po tome koliki značaj pridaju ovim različitim komponentama, ali ne po tome što svi daju prednost praktičnoj nad teorijskom moći rasuđivanja kao suštinskoj odlici ljudskosti.

Moderni feministički mislioci obično priznaju da je ovaj liberalni potez imao barem neke vrednosti za žene u njihovom nastojanju da obezbede svoju jednakost. Oni ističu da su ranije feministkinje, počev od kartezijanske filozofkinje Meri Astel do Meri Volstonkraft, bile u stanju da se pozivaju na sposobnost žena za racionalno mišljenje kao osnov za zahte-

ve za punu političku i moralnu jednakost. (One bi zaista mogle da zađu i dublje u istoriju da potkrepe ovu tvrdnju, jer argumenti Astelove su blisko povezani sa argumentima grčkih i rimskih stoika.)<sup>72</sup> A mogli bi i da se zamisle nad tim da je odluka da se moralni i politički zahtevi zasnivaju na urođenim sposobnostima ljudi, a ne na društvenim odlikama ili odnosima, upravo ono što otvara vrata radikalnim zahtevima za davanjem prava obespravljenima.

S druge strane, feministkinje su brinule da je liberalizam isuviše racionalistički: da je, stavljajući sav naglasak na razum kao znak ljudskosti, istakao osobinu koju muškarci tradicionalno veličaju i potcenio odlike kao što su emocije i mašta, kojima žene tradicionalno pridaju značaj. Ovaj naglasak je dozvolio muškarcima da omalovažavaju žene zbog njihove emotivne prirode i da ih marginalizuju na osnovu njihovog navodnog nedostatka razuma. Ovo ne bi bilo moguće, tvrdi se, da je politička filozofija bila zasnovana na koncepciji koja bi davala barem podjednak značaj razumu i emocijama.

Većina feministkinja koje iznose ovakve tvrdnje ne iznose argumente u prilog urođenih razlika među polovima, mada neke od njih to čine.<sup>73</sup> Argument koji češće koriste je da su žene, na osnovu svojih iskustava materinstva i porodične ljubavi, s pravom vrednovale neke važne elemente ljudskog života koje muškarci če-

---

71 Jaggar, *Feminist Politics*, str. 28.

72 O Astelovoj videti Margaret Atherton, "Cartesian Reason and Gendered Reason", *A Mind of One's Own*, str. 19-34.

73 Videti Nussbaum, "Emotions and Women's Capabilities", WCD; takođe Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender*, 2nd ed., New York, Basic Books, 1992.

sto potcenjuju.<sup>74</sup> Liberalna filozofija se optužuje da čini tu mušku grešku na način koji doprinosi omalovažavanju žena.

Ovo je komplikovano pitanje. Ako ćemo na pravi način da se uhvatimo u koštac s njim, to bi iziskivalo da zatražimo objašnjenje o tome šta su emocije. Ovaj prigovor, onako kako sam ga ja iznela, naglašavajući strogu razliku između razuma i emocija, ukazuje na to da emocije nisu oblici mišljenja ili rasuđivanja. Ali da li je ovo tačno? I istorija filozofije i savremena psihologija vode raspravu o tome. Sve u svemu, dominantno je mišljenje, kako u zapadnoj filozofskoj tradiciji tako i u kognitivnoj psihologiji novijeg datuma, da emocije kao što su strah, ljutina, saosećanje i duboka žalost uključuju vrednosne procene, u kojima ljudi (ili životinje) posmatraju stvari u svetu obračavajući pažnju na to kako stvari stoje sa važnim ciljevima i projektima. Ako neko ima ovakvo mišljenje o tome šta emocije uključuju, čitava distinkcija između razuma i emocija počinje da se dovodi u sumnju, i više se ne može polaziti od pretpostavke da mislilac koji se usredsređuje na razum time isključuje emocije.<sup>75</sup> Stoga moramo nastaviti oprezno, razmatrajući i mišljenje datog mislioca o razlici između emocija i razuma i normativne sudove

koje taj mislilac donosi o tome koliko su emocije dobre ili vredne. Ovo je rizično, jer se u liberalnoj tradiciji ove pozicije preklapaju: mislioci koji imaju čvrst stav povodom razlike između emocija i razuma ne slažu se u pogledu vrednosti koje pridaju emocijama, kao što se oko toga ne slažu ni mislioci koji smatraju da emocije uključuju mišljenje i vrednovanje. Time što ćemo nastojati da ove distinkcije držimo jasno razgraničene, možemo načiniti neki pomak u razumevanju snage feminističkih prigovora.

Prvo, dakle, otkrivamo u liberalnoj tradiciji neke filozofe koji na emocije gledaju kao na impulse koji su odvojeni od razuma, neinteligentne sile koje čoveka guraju u svakakve situacije. Na osnovu toga, oni zastupaju stav o razlici između razuma i emocija. Kant i Hjum (do nekog stepena) predstavljaju veoma različite primere ove tendencije. Velika feministička za-

195

---

74 Među primere spadaju Carol Gilligan, *In a Different Guise*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982; Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, University of California Press, 1978; Virginia Held, *Feminist Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

75 Za kritiku kontrasta između razuma i emocija videti Martha Minow and Elizabeth Spelman, "Passions Within Reason", *Cardozo Law Review* 10, 1988, str. 37-76.

76 Videti, na primer, Catherine Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; Helen Longino, "To See Feelingly: Reason, Passion, and Dialogue in Feminist Philosophy", *Feminism in the Academy*, D. Stanton and A. Stewart (eds.), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995, str. 19-45.

naprosto potresa do dna duše: ona podrazumeva spoznaju da ste izgubili nekog ko je za vas izuzetno važan. Emocije uključuju načine posmatranja.<sup>77</sup> Ovaj prigovor su uputili mnogi filozofi i psiholozi nezavisno od feminističkih preokupacija, ali činjenica da ove previše pojednostavljene predstave nisu kritikovane ranije delom se može objasniti kulturnom sumnjičavošću prema emocijama kao nečem što se vezuje za žene.<sup>78</sup>

196 Ali čak i Kant i Hjum, kakve god manjkavosti pokazivali u svojim analizama emocija, daleko su od odbacivanja emocija iz svoje normative slike moralnog života. Kant je rezervisan po pitanju doprinosa emocija moralnoj motivaciji, ali čak i on uviđa nužnu ulogu sažaljenja u podsticanju dobronamernosti. Hjum vidi emocije kao izvor svih ciljeva kojima moralnost teži. Moderna feministkinja Aneta Bajer nedavno je branila Hjumovo poimanje strasti kao ono koje feministkinje treba da upotrebe.<sup>79</sup> Iako sam daleko od toga da se složim sa Bajerovom, jer mislim da je Hjumova koncepcija neodrživa,<sup>80</sup> smatram da je ona u pravu kada odaje priznanje Hjumu što strasti daje središnje mesto u njegovom prikazu ljudske prirode.

Dakle, čak i ako najistaknutiji liberalni mislioci nisu u dovoljnoj meri uzeli u obzir ulogu inteligencije u emocijama, nije ih to u potpunosti sprečilo da smatraju vrednim doprinos emocija našim moralnim izborima.

Okrenimo se sada kognitivnim koncepcijama emocija. Priličan broj filozofa koji se usredsređuju na razum i koji razum smatraju glavnom odlikom ljudskog roda, imaju naglašeno kognitivnu koncepciju emocija i gledaju na emocije kao na delatnosti sposobnosti za racionalno mišljenje. Među njih spadaju neke preteče liberalizma kao što su stoici i Spinoza. Stoici i Spinoza osećaju veliku averziju prema emocijama; međutim, oni tako misle ne zbog toga što emocije nisu zasnovane na razumu već zato što veruju da emocije podrazumevaju zamagljeno rasuđivanje, na osnovu kojeg se osobama i stvarima van naše kontrole pripisuje veći značaj nego što ga one stvarno imaju. Oni ovako misle zbog svojih normativnih pogleda na samodovoljnost pojedinca; kao što sam već argumentovala, ova gledišta nisu široko prihvaćena u liberalnoj tradiciji.<sup>81</sup>

Pozicija kojoj bi se većina feministkinja priklonila zbog toga što najviše odgovara ženskom

---

77 Ovo je tema mojih predavanja na Univerzitetu Edinburga 1993, koja se sada zovu *Upheavals of Thought: A Theory of the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, u štampi. Videti takođe D. Kahan and Martha Nussbaum, "Two Conceptions of Emotions in Criminal Law", *Columbia Law Review* 96, 1996, str. 270-374.

78 Videti Genevive Lloyd, *The Man of Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984; Lutz, *Unnatural Emotions*.

79 Anette Baier, "Hume: The Reflective Woman's Epistemologist", *A Mind of One's Own*.

80 Za oštru kritiku koja nije opovrgnuta videti Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will*, London, MacMillan, 1963.

81 Za argument da takva gledišta potiču od muške želje za slobodom od svih jačih veza videti Longino, "To See Feelingly", gde se sumiraju stavovi Lojdove i drugih. Istaknuti izvor ovakvog stava u okviru feminizma je psihoanalitičko delo Chodorow, *The Reproduction of Mothering*.

iskustvu vrednosti emocionalne privrženosti bila bi pozicija koja prvo analizira emocije kao nešto što sadrži kogniciju i onda ih vrednuje pozitivno, tako da imaju barem neku vrednost u etičkom životu. Ova pozicija je snažno zastupljena u liberalnoj tradiciji – do izvesnog stepena pod uticajem Aristotela. I Žan Žak Ruso i Adam Smit, čini se, smatrali su da emocije uključuju mišljenje i maštu; oni takođe smatraju da je sposobnost saosećanja središnja odlika i lične i javne racionalnosti, pa čak i ljudskosti kao takve. Ruso smatra da osoba koja nije u stanju da oseti bol zbog nesreće drugih nije u potpunosti čovečna, da je ova sposobnost imaginativnog reagovanja suštinska stvar koja nas spaja u zajednicu i omogućava političko mišljenje na prvom mestu. Celokupan Smitov prikaz “razumnog posmatrača” – njegov model dobrog javnog rasuđivanja – zaokupljen je uspostavljanjem prave ravnoteže između strasti, ljutine, sažaljenja i ljubavi koje će osećati ovakav jedan javni akter; on eksplicitno kritikuje svoje preteče stoike zbog njihove normativne doktrine o samodovoljnosti i odsustvu strasti. Ovi mislioci zastupaju konvencionalna i nenapredna gledišta o ženama, ali njihovi stavovi o emocijama nude ono što su feministkinje tražile. Ovoj dvojici možemo dodati Mila, čija *Autobiografija* predstavlja dirljiv dokaz jalovosti racionalnosti lišene emocionalne privrženosti i imaginativnih podsticaja.

Šta je onda predmet rasprave? Šta je to što ova liberalna tradicija tvrdi o emocijama što bi

feministički mislioci još uvek želeli da pobijaju? Liberalna tradicija smatra da se ne bi trebalo pouzdati u emocije kao vodič kroz život a da se prethodno ne podvrgnu nekoj vrsti kritičke provere. Emocije su samo onoliko pouzdane koliko i vrednovanja koja one sadrže, a pošto se ovakva vrednovanja stvari često preuzimaju od društva, ona će biti samo onoliko pouzdana koliko i te društvene norme. Usvojiti ih, značilo bi prihvatiti *status quo* kao prirodno stanje. Uopšteno govoreći, emocije bi, kao i druge oblike mišljenja i mašte, trebalo vrednovati kao elemente života kojima upravlja kritičko rasuđivanje.

Neke feministkinje, međutim, smatraju da je pogrešna čitava ideja o podvrgavanju emocija racionalnoj proceni, da je to nametanje muške norme hladne racionalnosti prirodnoj sili strasti. Za razliku od drugih feminističkih primedbi na račun liberalnih gledišta o razumu i emocijama – koje, kao što sam tvrdila, neprecizno karakterišu naj snažnije liberalne stavove – ova direktno napada središnje načelo liberalizma. U svojoj uticajnoj knjizi *Briga*,<sup>82</sup> Nel Nodings smatra da žensko iskustvo majčinstva otkriva bogat teren emocionalnog iskustva u koji ne ulaze rasuđivanje i procena i ne bi trebalo to ni da čine. Na primer, primitivna veza radosti i ljubavi između majke i deteta bi bila uprljana razmišljanjem, i ova primitivna ljubav koja ne podleže preispitivanju trebalo bi da posluži kao model za naše društvene veze. Iz perspektive moralnog gledišta kakvo je gledište

---

82 Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1984. Ja ne raspravljam o još uticajnijem gledištu Kerol Giligen zato što je voema nejasno kakvo je njeno normativno gledište i kako ona analizira osećanja ljubavi i brige (u kojoj meri ih povezuje sa mišljenjem).

Nodingsove, liberalizam insistiranjem da se ljudi zapitaju da li su njihove emocije primerene lišava moralni život spontanog pristupa drugima koji je u samoj biti moralnosti.<sup>83</sup> Ako ne damo sebe drugima ne postavljajući pitanja, nismo se ponašali na potpuno moralan način. Upravo je sam neracionalan i nerazuman karakter majčinske ljubavi i brige ono što ga čini prikladnom paradigmom društvenog života.

Nodingsova ovde ukazuje na prizore nesebičnog davanja koji leže duboko u jevrejskoj i hrišćanskoj tradiciji, mada bi njeno gledište sigurno bilo kontroveržno u obe ove tradicije.<sup>84</sup> Ona smatra da njena majčinska paradigma brige nije uklopiva u norme promišljene brige kojima liberalizam daje prednost. I ona je u pravu. Liberalna tradicija se duboko protiviti ideji da bi ljudi trebalo spontano da se daju bez razmišljanja, rasuđivanja ili reciprociteta. Konačno smo pronašli stanovište o emocionalnom životu koje je istinski suprotstavljeno liberalizmu; ono se nameće kao feministička pozicija jer ukazuje na majčinsko iskustvo kao na paradigmu svih ljudskih briga. Liberalizam kaže da im valja dopustiti da se daju drugima – pod uslovom da potpuno slobodno odluče da tako postupe. Nodingsova

kaže da je to malo previše razmišljanja: ljubavi zasnovanoj na razmišljanju manjka nešto od spontanosti i moralne vrednosti materinske ljubavi.

Šta bi feministkinje trebalo da kažu na to? Pre svega, trebalo bi da postavimo neka pitanja o tvrdnji Nodingsove da materinska ljubav i užitak mogu i treba da budu oslobođeni od procena i prosuđivanja. Ona nudi primer koji barem kod jedne majke pobuđuje sumnju.

Kada uđem u kuću i ugledam moju ćerku kako spava na sofi, preplavi me neobjašnjivo ushićenje. Ona je umorna od košarke i kosa joj je zalepljena na oznojeno čelo. Ushićenje koje osećam obuzima me trenutno... U mom ushićenju ima osećanja povezanosti, ali nema nikakve svesti o nekom konkretnom verovanju, a svakako nema nikakvog svesnog vrednovanja.<sup>85</sup>

Nodingsova zaključuje da takvi trenuci u kojima je svest potpuno nefokusirana a ličnost se izliva prema nekom drugom u stanju stopljenosti leže u srži moralnosti.

Razmotrimo ovo ushićenje, navodno neopterećeno razmišljanjem i lišeno objekta. Nodingsova ništa ne misli; ona se naprosto prepu-

83 Generalni stav Nodingsove je da pojmovi "opravdanost, pravičnost, pravda" predstavljaju "jezik oca", a da je glavna mana savremene etičke misli to što se ona fokusira na ovaj glas umesto na "majčin glas", *passim*.

84 Bilo bi plodno poređenje sa ekstenzivnijim napadom na liberalni reciprocitet u delu Emanuela Levinasa. Sama Nodingsova ne raspravlja o Levinasu, ali povezuje svoju ideju sa opisom odnosa ja-ti koji je dao Martin Buber (str. 142).

85 Noddings, str. 137. Ovo je deo argumentacije Nodingsove protiv Sartrove tvrdnje da je emocija uvek namerno usmerena na neki objekat.

šta stopljenom iskustvu materinske brige.<sup>86</sup> Ali da li je zaista moguće da ona baš ništa ne misli? Ne mora li ona, zapravo, da veruje da je njena kćer živa i da spava na kauču umesto da je mrtva? Promeni li se to verovanje, njena emocija će se od ushićenja pretvoriti u strahovit bol. Ona možda ne mora da zastane kako bi porazmislila o toj činjenici, ali je verovatno to činila kada je njena kćerka bila beba.<sup>87</sup> A opet, ne podrazumeva li njeno ushićenje spoznaju da je tamo na kauču njena kćer a ne, recimo, provalnik? Zar njegov intenzitet takođe ne podrazumeva uviđanje važnosti koju njena kćer ima u njenom životu? U određenoj meri, dakle, izneto gledište naprosto se čini pogrešnim kada se radi o tako opisanoj situaciji.

No, kada se već Nodingsova prepušta ushićenju bez razmišljanja, koliko je od nje mudro da to čini? Njoj, na primer, ne pada na pamet da se zapita nije li njena kćerka premorena od preterane količine droge ili alkohola, ili posle rizičnog seksualnog odnosa sa mladićem ili pošto je seksualno zlostavljana od strane nekog rođaka. Pod pretpostavkom da stvari stoje onako kako ona misli, njeno je ushićenje lepa stvar i

njena majčinska reakcija je primerena situaciji. No, ne postoje li okolnosti u kojima potiranje misli (koje, kao što smo videli, nije potpuno čak ni u navedenom primeru) može biti preterano? Ako njena kćerka zaista leži bez svesti zbog preterane doze narkotika ili zbog seksualnog zlostavljanja, tada bi ushićenje Nodingsove bilo neprimereno a njena majčinska reakcija štetna. Takva briga bez razmišljanja je opasna u svetu gde su mnoge sile koje utiču na decu zloćudne. Nodingsova možda živi u svetu gde se takve brige mogu bezbedno zanemariti, ali sa većinom majki nije takav slučaj.

Kao što je u vezi sa nečim sličnim napisao Niče: blaženi su sanjivi – jer uskoro će zadremati.<sup>88</sup>

Dete nije ruka, noga ili želja već posebna osoba. Ta osoba živi u svetu punom kako zadovoljstava tako i opasnosti. Stoga bi za majku bolje bilo da razmišlja, a i dete bi trebalo tome da nauči. I bolje bi za nju bilo da misli kritički, da se pita da li su norme i tradicije otelotvorene u osećanjima straha, srama i časti u njenom društvu – a i u njenim sopstvenim osećanjima – razumne ili nisu. Čemu će naučiti svoje dete – če-

199

---

86 Možda moj hendikep leži u činjenici da ja naprosto ne prepoznajem svoje sopstveno materinsko iskustvo u opisu stapanja i vezivanja koji daje Nodingsova. Moja prva jasno definisana impresija o postojanju Rejčel Nusbaum bila je udaranje dva nekako jasno odvojena stopalca u moju dijafragmu i protezanje para ručica uz moju bešiku. Pre nego što se čak i njena kosa pojavila na ovom svetu, iznutra se čuo zaseban glas koji je obznanio svoju posebnost ili čak svoj individualizam, i još uvek to čini posle 23 godine. Sigurna sam da bi se RN silno naljutila kada bi joj neko natuknuo da je njena dobrobit ikada bila stopljena sa dobrobiti njene majke, i njena majka se nikada ne bi usudila da nešto tako umišljeno ustvrdi. Ovo liberalno iskustvo materinstva kao razmena argumenata nimalo mi ne pomaže da shvatim one dalekosežnije misterije sadržane u tekstu Nodingsove.

87 Videti oštru kritiku Nodingsove u Diana Fritz Cates, *Compassion for Friends in Fellowship with God*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1997.

88 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Part I, "On the Teachers of Virtue".

ga se treba plašiti a čega ne? Šta će reći svome detetu – kako da gleda na nepoznatog čoveka koji joj nudi sladoled, nastavnika koji je pomi-luje ili prijatelja koji joj kaže da su ljudi crne kože loši? Ukoliko društvo nije savršeno, a ve-rovatno nije, potrebno je da kritička misao prožima emocionalni razvoj i reagovanja. Ova liberalna ideja čini se boljim receptom za maj-činsku brigu nego insistiranje Nodingsove na davanju bez razmišljanja.

Čak i kada bi simbiotska stopljena briga bi-la dobra stvar u odnosima između majke i dete-ta, u političkom životu, kako izgleda, traži se sa-svim drugačija vrsta brige. Tu se davanje sebe svima bez razlike čini veoma lošom idejom, na-ročito u slučaju žena, koje su često vaspitavane da misle kako svoju dobrobit treba da žrtvuju za druge ne tražeći ništa za sebe. Ovo je često ko-ristilo interesima muškaraca a štetilo ženama. 200 Malo razmišljanja, daleko od toga da bude “previše”,<sup>89</sup> moglo bi doprineti uspostavljanju spasonosne distance između društvenih normi i sopstvene ličnosti. Nodingsova i njeni istomi-šljenici rizikuju da neka patološka svojstva živo-ta žena pretvore u vrline. Čak i unutar porodi-

ce, nema razloga zašto bi žene naprosto davale sebe ne tražeći pravednu distribuciju resursa.

Setimo se sada udovica sa konferencije u Bangaloru. Pošto su provele veći deo života raz-mišljajući o sebi samo kao pukim dodacima po-rodice, bez ikakvih prava i zasebnog identiteta, počele su da uče da se ne daju bez razmišljanja. I činilo se da je to dobra stvar. Same žene su bi-le oduševljene svojim novootkrivenim samoi-zražavanjem i slobodom, i proširenje njihovih mogućnosti izbora samo po sebi se čini defini-tivno dobrim. Ali, opet, mogli bismo se pitati: zar ovim ženama ne inspiraju mozgove ovim li-beralnim idejama? Udovice u Bangaloru su se okupile pod okriljem radnika zaduženih za re-gionalni razvoj,<sup>90</sup> koji su na umu imali neke ciljeve, liberalne ciljeve. U članku iz časopisa *Hindu* se izveštava da su te žene bile “podstaknu-te” da misle o sebi na određeni način; Noding-sova bi po svoj prilici zamerila to što ovaj način razmišljanja podrazumeva napuštanje vrednog oblika organskog jedinstva unutar porodice do koga su žene prethodno veoma mnogo držale. Indijska feministkinja Vina Das razrađuje slič-no gledište, tvrdeći da je ideja o ličnoj dobrobi-

---

89 To je fraza Bernarda Viliijemsa (Bernard Williams, “Persons, Character, and Morality”, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–80*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, str. 18), upotrebljena u kritici nepristrasnih shvatanja odgovornosti koja traže od nas da razmišljamo o tome možemo li ili ne možemo dati posebne privilegije sopstvenoj porodici. Vili-jems kaže da ako muškarac na splavu, znajući da može da spase ili svoju suprugu ili nekog neznanca ali ne i oboje, uopšte zastane da razmisli, on “razmišlja previše”. Ja ništa ne tvr-dim povodom tog konkretnog slučaja (moguće je da je Viliijems u pravu, premda nipošto ni-je očigledno da uopšte ne bi trebalo razmišljati o izboru), ali čini se verovatnim da bi zago-vornik komunitarnih shvatanja možda rekao nešto nalik tome o slučajevima žrtvovanja žene radi porodice, a ja bih tu insistirala na relevantnosti razuma, imajući u vidu društvenu de-formaciju normi o kojima je reč.

90 Čenova je američka državljanka, ali je odrasla u Indiji i pola života je provela tamo; svi dru-gi organizatori bili su indijski državljani.



ti tuđa indijskim ženama.<sup>91</sup> Ako biste pitali tipičnu Indijku sa sela o njenoj ličnoj “dobrobiti”, tvrdi Dasova, njoj bi se to pitanje učinilo nerazumljivim, osim kao pitanje o tome kako joj je porodica. Način na koji ove žene razmišljaju, smatra Dasova, ukazuje na primer vrednog tipa odanosti, koja bi bila uništena liberalnom analizom.

Ovde moramo razlikovati nekoliko različitih aspekata porodične odanosti ovih žena. Liberalni individualizam, tvrdila sam, ne traži od žene da postane egoista, da stavi zadovoljenje sopstvenih želja na prvo mesto a želja drugih na drugo mesto. Što se tiče liberalizma, žena može da bude (i u većini verzija treba da bude) posvećeni altruista, čak i u toj meri da čini izuzetne žrtve u pogledu njene sopstvene dobrobiti zarad drugih. Takođe, nije potrebno da ona, što se liberalizma tiče, bude posvećena samodovoljnosti, minimiziranju svojih potreba u odnosu na druge – mada, kao što sam primetila, neki indijski feministički programi, sledeći Gandijev antikolonijalistički model, zaista prihvataju ovo kao feministički cilj. Kao liberal, ona može i dalje stavljati prijateljstvo i ljubav u srž svoga plana. Liberalizam, međutim, traži da žena *razlikuje* sopstvenu dobrobit od dobrobiti drugih, zapažajući kakve tenzije mogu postojati između njih, makar one bile međusobno vezane. Liberalizam takođe traži da žena razmisli i da sama odabere do koje će

mere žrtvovati sopstvenu dobrobit radi drugih – da to ne čini iz navike ili običaja već kao rezultat individualne slobodno donete odluke. Naravno, veoma je složena stvar jasno naznačiti uslove pod kojima bi se takvi izbori smatrali slobodno učinjenim, ali možemo se barem saglasiti oko toga da mnoge okolnosti pod kojima se žene žrtvuju (na primer, pod okolnostima neuhranjenosti, zastrašivanja, nedostatka obrazovanja i pomanjkanja političke moći) nisu situacije u kojima je takav izbor slobodno učinjen. Uobičajeno je da ljudi interiorizuju uloge koje im društvo dodeljuje i da deluju bez razmišljanja u skladu sa tim ulogama. Ljudi takođe prilagođavaju svoje želje i preferencije onome što je moguće, tako da, makar i u jednom ograničenom smislu, mogu biti zadovoljni svojim životom. No, u okolnostima tradicionalne hijerarhije i ograničenih informacija, svakako ne treba da pretpostavimo da su žrtve na planu dobrobiti koje žena čini stvar slobodnog izbora, kakva god da je definicija slobodnog izbora i autonomije za koju se na kraju opredelimo. A to jeste bitno. Kao što savetuju Smit i Mil, neka ona voli druge i daje se – pod uslovom da to čini slobodno i razborito, uz valjano kritičko razmatranje društvenih normi. Verujem da ovaj predlog, koji nipošto ne ubija ljubav preteranom muškom racionalnošću, ukazuje na uslove pod kojima je ljubav zdrav deo naprednog života.<sup>92</sup>

201

91 V. Das and R. Nicholas, “‘Welfare’ and ‘Well-Being’ in South Asian Societies”, ACLS-SS-RC Joint Committee on South Asia, New York, Social Science Research Council, 1981); premda je Dasova pustila ovaj rad u opticaj, nikada ga nije objavila.

92 Videti takođe Marcia Homiak, “Feminism and Aristotle’s Rational Ideal”, *A Mind of One’s Own*, str. 1-17; Jean Hampton, “Feminist Contractarianism”, *ibid.*, str. 227-55; Susan Moller Okin, “Reason and Feeling in Thinking about Justice”, *Ethics* 99, 1989, 229-49.

U stvari, naj snažnija feministička kritika liberalnih pogleda na razum i emocije kreće se u suprotnom pravcu od kritike Nodingsove. Kritike koje su imale najviše odjeka, one koje su potekle od Ketrin MekKinon i Andree Dvorkin, i koje su sada opšteprihvaćene barem u nekoj formi, zasnivaju se na argumentu da emocije, želje i sklonosti nisu urođene ili “prirodne” već oblikovane društvenim normama i procenama – i da su mnoge emocije i kod muškaraca i kod žena oblikovane pod uticajem normi koje žene stavljaju u podređen položaj u odnosu na muškarce.<sup>93</sup> MekKinonova je tvrdila da se ne samo muška agresija i ženska stidljivost već i karakter i muške i ženske seksualne želje oblikuju pod uticajem društvenih normi prema kojima žene treba da budu podređene muškarcima. Muškarci erotizuju dominaciju i uče kako da postignu seksualno zadovoljenje koje je povezano sa ovom tvrdnjom. Žene erotizuju potčinjavanje i uče kako da nađu zadovoljstvo u činu predavanja. Ovo, kako je MekKinonova tvrdila, škodi i pojedincima i društvu.

Insistiranje MekKinonove na kritici društveno deformisanih sklonosti suprotstavlja se

jednoj struji u savremenom liberalizmu, naime, onom delu ekonomskog utilitarizma koji sklonosti vidi kao datost, kamen temeljac na koji se oslanjaju pravo i politika, a ne materijal koji je i sâm nastao pod uticajem prava i politike. Ekonomska nauka sve više dovodi ove stavove u pitanje.<sup>94</sup> Oni su se uvek kosili sa kantovskom liberalnom tradicijom, koja insistira na tome da su želje pojedinaca često iskrivljene sopstvenim interesom. Oni se još očiglednije kose sa stavovima Smita i Rusoa, koji su bili veoma kritični prema bolesnim emocijama i željama i krivili su loša društvena rešenja za te bolesti. Ruso veoma plastično pokazuje kako razlike u rangju podrivaju ljudsko saosećanje, i da te razlike sprečavaju plemiće da osete bol koji oni nanose seljaku.<sup>95</sup> Smit pokazuje kako društvo, pridajući značaj novcu i statusu, podriava osećanja gneva i saosećanja, stvarajući loše građane.<sup>96</sup> I jedan i drugi slede drevnu tradiciju stoika, prema kojoj se ljudska bića rađaju dobra, a zavist i zloba su rezultat društvenih deformacija.<sup>97</sup>

Ovakve spoznaje nisu strane utilitarnoj tradiciji. Mil je uviđao da rodna hijerarhija deformiše želje kako muškaraca tako i žena.

93 Videti Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987; Andrea Dworkin, *Intercourse*, New York, The Free Press, 1988.

94 Videti poglavlje 5 ovog rada.

95 J.-J. Rousseau, *Emile*, Knjiga IV.

96 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, rep. Liberty Press, 1976, delovi I i III. Opaske koje su naročito kritički intonirane spram pohlepe i nadmetanja prevashodno potiču iz kasnijih izdanja. O Smitovim promenljivim pogledima na želju za sticanjem videti Ian Simpson Ross, *The Life of Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

97 O Rusou videti Joshua Cohen, “The Natural Goodness of Humanity”, *Reclaiming the History of Ethics*, Christine Korsgaard, Barbara Herman and Andrews Reath (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Na Smita je stoicizam uticao čak i dublje nego na Rusoa, a glavni naglasak u njegovoj kritici želje i osećanja je na izobličujućim društvenim silama.

Žene, smatrao je on, interiorizuju svoj podređeni status na načine koji uobličuju njihove želje i izbore, a mnogi od tih načina su veoma štetni i za njih i za društvo. On je smatrao da “ono što se sada naziva ženskom prirodom predstavlja nešto izuzetno veštačko – to je rezultat represije u određenim pravcima i neprirrodnog podsticanja u nekim drugim pravcima”. To je, kaže on, kao da je neko uzgajao drvo napola u parnom kupatilu a napola na snegu, pa je onda, primetivši da je jedan deo sasušen a da drugi buja, smatrao da je u prirodi drveta da bude takvo.<sup>98</sup> Mil posebno skreće pažnju na način na koji društvo erotizuje žensku “pokornost, podređenost i odricanje od svake individualne volje” kao “suštinski deo seksualne privlačnosti”, dok se snaga volje erotizuje u slučaju muškaraca (16). Imajući u vidu način vaspitavanja žena, bilo bi “čudo da cilj da budu privlačne muškarcima nije postao zvezda vodilja u vaspitavanju žena i formiranju njihovog karaktera” (16), a isto bi tako bilo čudo da taj cilj nije shvaćen u smislu da podrazumeva potčinjavanje. Ovdje Mil ponovo pravi razborito poređenje sa feudalizmom: i vlasteli i vazalima dominacija i potčinjenost činili su se prirodnim, a želje i jednih i drugih bile su uobličene ovim osećanjem prirodnog. Jednakost se uvek čini neprirrodnom onome koji do-

minira; zato svako odstupanje od podređenosti žena muškarcima ovima deluje neprirrdno. “Ali koliko, čak i u ovom slučaju, to osećanje zavisi od običaja, svedoči bogato iskustvo” (12-13).

Ono što je novo i vredno pažnje u radovima MekKinonove i Dvorkinove jeste spoznaja da je čak i seksualna želja – za koju se često mislilo da je prirodna i predsocijalna, čak i u slučaju mislilaca koji to nisu smatrali za zavist i strah<sup>99</sup> – društveno oblikovana, i da je to oblikovanje često daleko od dobroćudnog. Njihova središnja ideja je već sadržana u Milovom delu, ali oni su je mnogo više razradili, imajući u vidu da su oni u mogućnosti da raspravljaju o seksualnim pitanjima sa otvorenošću koja je Milu bila nedostupna. Čovek se može ne slagati sa mnogim njihovim analizama i zaključcima, ali teško je, kako izgleda, ne priznati da su oni ustanovili postojanje pojave koja je od nemerljivog ljudskog značaja, pojava koja je u srži velikog dela ljudskog jada. Utoliko što liberalizam ne razmatra sferu privatnosti, ova kritika želje je i kritika liberalizma. Ona upućuje izazov liberalizmu da sa željom učini ono što je često činio sa pohlepom, gnevom i zavišću – to jest, da sprovede rigorozno razmatranje njene društvene uslovljenosti i da razmišlja o moralnom vaspitavanju dece sa ovim ciljevima na umu. Kao što

203

---

<sup>98</sup> Sud o prirodnosti, po Milu, proističe iz “nesposobnosti da se uvidi sopstveni rad koja karakteriše neanalitički um” (22-3); videti takođe “Da li je ikada postojala dominacija koja se nije činila prirodnom onima koji su bili u dominantnom položaju?” (12); i “Kako se retko muškarci žale na opšti društveni poredak, a kako bi se još ređe žalili kad ne bi znali za bilo kakav drugi poredak bilo gde” (84).

<sup>99</sup> Izgleda da i Ruso i Smit ovako misle, premda je Rusoovu argumentaciju o rodnim distinkcijama notorno teško tumačiti. Videti Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979.

nam Mil pokazuje, razmatranje želje je sasvim u skladu sa najdubljim aspiracijama liberalizma.

Zar to ne upropašćava seks? Kao i u slučaju materinske brige, tako je i ovde: ne traži li liberal od žena da “previše misle”? Zar seks u svom najboljem izdanju ne uključuje davanje sebe drugome bez razmišljanja, brisanje svesnog mišljenja? I da i ne. Liberalni feminizam – a verujem da je ovde ispravno tretirati MekKino-novu kao neku vrstu kantovskog liberala, ispirisanog jednom dubokom vizijom ličnosti i autonomije<sup>100</sup> – ne traži od žena da se ne predaju zadovoljstvu, niti traži od njih da sebe ne ulažu duboko u brigu za decu i voljene osobe. Međutim, on ponovo kaže: sve je to lepo pod uslovom da prvo razmislite. Prepustite se, sve dok to činite u kontekstu jednakosti i bezuslovnog poštovanja.<sup>101</sup> U nekim oblastima života se bezuslovno poštovanje može uzimati zdravo za gotovo. U ovom slučaju, imajući u vidu istorijat njegovog deformisanja, to nije moguće, tako da morate razmišljati. Ako, kao što Mil uverljivo tvrdi, “muški pol u celini još uvek ne može da toleriše pomisao da živi sa nekim sebi ravnim” (53), ovakvo razmišljanje može naneti bol. Liberal smatra da radije treba rizikovati ovaj bol nego trpeti skriveni bol koji proističe iz potčinjenosti.

Ukratko, kad god valja ne verovati navikama, tu ima najviše potrebe za razumom. Žene imaju mnogo razloga da ne veruju većini navika koje su ljudi imali vekovima, baš kao što siro-

mašni imaju razloga da ne veruju moralnim osećanjima kralja. To znači da žene imaju posebno veliku potrebu za razumom. Muškarci se barem mogu tešiti pomišlju da su sami formirali navike sa kojima žive, bile one dobre ili ne. Žene treba da uvide da tamo gde govori glas tradicije, taj je glas najčešće muški, a on je čak izmislio piskavi glasić za žene da govore njime, glas koji je možda daleko od njihovog istinskog glasa, kakvu god sadržinu pripisali ovoj ideji.

U vremenu koje je skeptično prema razumu, kao što ispravno tvrdi Mil, teško nam je da demaskiramo takve navikom duboko ukorenjene fikcije. Tako je romantičarska reakcija protiv razuma koju je on doživeo u svoje vreme njemu izgledala duboko subverzivnom prema bilo kakvoj kritici ustaljenih običaja. “Apoteozu Razuma”, zaključuje on, “zamenili smo apoteozom Instinkta; a instinktom zovemo sve ono što nalazimo u sebi i za šta ne možemo pronaći nikakvu racionalnu osnovu.” Savremeni feminizam treba da se čuva da ne ponovi istu tu grešku.

Dve stvari ispunjavaju um sve većim strahopoštovanjem, pisao je Kant: “zvezdano nebo nada mnom i moralni zakon u meni”.<sup>102</sup> U tom čuvenom iskazu vidimo radikalnu viziju liberalizma. Pomislite na to šta ljude obično ispunjava strahopoštovanjem: novac, moć, uspeh, lepa odeća, luksuzni automobili, dostojanstvo kraljeva, bogatstvo korporacija, autoritet despota svih vrsta i – a to je možda važnije od

100 Videti poglavlja 5, 8 i 9.

101 Videti poglavlje 8.

102 Kant, *Kritika praktičnog uma*, Zaključak. Ovaj pasus verovatno potiče od Seneke, *Moralna poslanica* 40; videti Martha Nussbaum, “Kant and Stoic Cosmopolitanism”, *Journal of Political Philosophy* 5, 1997, str. 1–25.

svega, autoritet običaja i tradicije. Pomislite na to šta žene u stvarnosti često ispunjava strahopoštovanjem, ili barem strahom: fizička snaga muškaraca, autoritet muškaraca na radnom mestu, seksualna privlačnost muške moći, navodna muškost božanstva, kontrola koju muškarci imaju nad radom, prebivalištem i hranom. Liberala ništa od toga ne ispunjava strahopoštovanjem. Ona oseća poštovanje prema svetu, njegovoj tajni i čudesnosti. Ona poštuje sposobnost ljudi da odaberu i uobličie život. Ta sposobnost nema rod, tako da liberal ne poštuje ustaljene distinkcije roda ništa više od bleštave kraljevske odore. Neki liberalni mislioci su zapravo poštovali ustaljene distinkcije roda. No, ako su ih i poštovali, oni nisu sledili viziju liberalizma dovoljno daleko. To je vizija jednog divnog, bogatog i teškog sveta u kome zajednica osoba posmatra druge pripadnike zajednice kao slobodne i jednake, ali i kao ograničene i siromašne – te se stoga trudi da njihove odnose uredi na osnovama pravde i slobode. U svetu kojim vladaju hijerarhije moći i mode, ovo je još uvek radikalna vizija, kao što je to bila od samog početka, vizija koja može i treba da dovede do društvene revolucije. Uvek je radikalno zahtevati da se na ljude gleda kao na ljude a ne kao na nečije gospodare ili potčinjene nekome. Verujem da je za žene najbolje da prihvate ovu viziju i da postavljaju ovaj zahtev.

**Izvornik:** Martha C. Nussbaum, “The Feminist Critique of Liberalism”, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press 1999, str. 55–80.

205