

Petra V. Mitić¹
Univerzitet u Nišu
Filozofski fakultet u Nišu

JEDNAKA I RAZLIČITA: FEMINIZAM KAO RADIKALNI HUMANIZAM²

Apstrakt: U nastojanju da odbrani pravo žene na sopstvenu subjektivnost, kao i jednako pravo na učešće u institucijama društvenog sistema, glavni tok feminističkih promišljanja obeležen je pitanjem žene i njenog identiteta. Ono zauzima centralno mesto diskusija koje započinju čak i pre formalnog nastanka ženskog pokreta. Budući da su ove diskusije više puta odvodile teoretičarke feminizma (kao i sam feministički aktivizam) u suprotne smerove, pa i međusobno radikalno razilaženje, cilj ovog rada je da razmotri suštinu polariteta u samoj artikulaciji pitanja jednaka ili različita. Ova polemika jeste, u izvesnom smislu, delovala produktivno kada je reč o samoj teoriji, ali je u domenu prakse i društvenog angažmana to bilo na štetu pokreta koji je trebalo da sprovede, ili bar inicira, daleko radikalnije promene u (zapadnom) društvu i kulturi. Ovaj kontraefekat možemo, stoga, videti i u kontekstu same teorije, koja jeste iznedrila mnoštvo feminizama ali je propustila da ponudi jednu sveobuhvatnu kritiku zapadne kulture permanentnog nasilja. Jer reč je o kulturi u kojoj neravnopravnost u domenu rodne i polne podeljenosti predstavlja samo jedan segment i način delovanja pogubne matrice binarnih hijerarhija koje se, u izmenjenim ali suštinski nepromenjenim formama ispoljavanja, uporno nameću i provlače kao neupitna mera stvarnosti. Rad zastupa tezu da je antikapitalistički i humanistički orijentisan feminizam dovoljno širok okvir za prevazilaženje ovih isključivosti i jednostranih sagledavanja, a da je od presudnog značaja u postizanju ovog cilja – koji nas ujedno vraća na radikalnost prvobitne vizije ženskog pokreta – neophodno razrešiti konfuziju koja je u okviru postmodernog diskursa nastala u odnosu na danas često prokazani termin – humanizam.

¹petra.mitic@filozofski.rs

² Rad je u donekle izmenjenom obliku prezentovan na simpozijumu *Neko je rekao feminizam*, održanom na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu februara 2018. godine.

Ključne reči: *feministička teorija, redukcionistički modeli identiteta, dihotomno mišljenje, konstrukcionizam/esencijalizam, (radikalni) humanizam.*

1. Uvodne napomene: redukcionizmi i klasifikacije feminističkih teorija

Za čuveni spor *jednaka ili različita* može se, s pravom, reći da je obeležio glavni tok feminističke ideje od njenog nastanka do danas. On, u izvesnom smislu, traje i danas u savremenoj teoriji koja, doduše, operiše nešto drugačijim terminima pa je sada reč o esencijalizmu nasuprot konstrukcionizmu, pri čemu pokušaji ovih razgraničenja ponekad ostavljaju utisak nepomirljivih suprotnosti, slično načinu na koji se često gledalo na suprotstavljenost između takozvanog radikalnog i liberalnog feminizma. Linda Alkof (Linda Alcoff) nas npr. upozorava o neophodnosti trećeg puta³, kako bi se izbegli redukcionizmi jednostranog sagledavanja identiteta. Ona ne koristi termine *liberalni/radikalni*, već čitavu dosadašnju istoriju feminističke ideje vidi kao alternativu između i dalje dva načelna pravca, ali pravca koji su sada označeni kao *kulturni i poststrukturalni* feminizam. Prednost se pritom daje drugom od ova dva pristupa, budući da se on vidi kao teorijski savremeniji, realniji i produktivniji. Alkof, međutim, ističe ograničenja oba pristupa: prvog zato što u nastojanju da rehabilituje ideju ženskog upada u zamku metafizike, a drugog zato što preneglašava ulogu diskursa, zbog čega politička dimenzija feminizma postaje žrtva do krajnosti dovedene dekonstrukcije. Problem koji ovako koncipirana klasifikacija ne samo što ne razrešava već u izvesnom smislu i dodatno zamagljuje, sastoji se u tome što se za oba pravca, a posebno za pravac koji Alkof označava kao „kulturni feminizam”, kao primeri navode ekstremni oblici deterministički usmerenih ideja. Njih bismo svakako mogli uzeti kao primere za pogrešno usmeren redukcionistički feminizam, ali kada je reč o teorijski kompleksnim i daleko zahtevnijim modelima kao što je to teorija polne razlike Lis Irigarej (Luce Irigaray), koju Alkof čak i ne uzima u razmatranje, ovako osmišljena klasifikacija proizvodi utisak da se od ove teorije nema šta naučiti, ili pak da je političku dimenziju njenih uvida u potpunosti potisnula metafizika koja se nekako „provukla na zadnja vrata”. Ovaj utisak veoma brzo potvrđuje i sama autorka, sa jasno iskazanim stavom koji, zbog sklonosti da „esencijalizuje anatomiju žene”, teoriju Lis Irigarej automatski svrstava u oblik nazadnog, „kulturnog feminizma”. Sa druge strane, ponovo na osnovu smernica koje nam daje tekst, dolazimo do saznanja da je lakanovski orijentisani feminizam

³ U pitanju je poznati i uticajni tekst Linde Alkof pod naslovom „Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: the Identity Crisis in Feminist Theory” (1988).

taj koji zaslužuje oznaku poststrukturalnog i antiesencijalističkog pa, shodno tome, njemu autorka dodeljuje status daleko progresivnijih ideja. Ove ideje su, doduše, otišle u krajnost apolitičnog, ali su taj nedostatak navodno nadoknadile time što su uspešno odolele zamkama metafizičkog.

Oba zaključka koja proizlaze iz ovako postavljenih teza ostavljaju duboke nedoumice koje nas vraćaju na sam problem redukcionizma – ali ovog puta, paradoksalno, od strane onih koji i sami kritički nastupaju u odnosu na redukcionističke modele koje je feminizam iznedrio. Savremenoj teoriji nesumnjivo jeste u interesu da identifikuje stranputice i nedostatke vlastitih ideja i predoči put mogućeg prevazilaženja i obuhvatnijih modela. Ali niti se za lakanovski feminizam može tvrditi da je uspešno odoleo zamkama metafizičkog, niti je kompleksnost ideja Lis Irigarej moguće pojednostaviti i odbaciti kao oblik nazadnog feminizma. Kada Irigarej objašnjava kako se borba za jednaka prava često, ili danas dominantno, svodi na zahtev ravnopravnog učešća u podeli moći, onda je ovo čist politički iskaz u kome nema nimalo metafizike. Sistem je podstaknut da konstantno proizvodi nove i suptilnije oblike eksploatacije žene, a ovako pogrešno usmerena feministička strategija podupire i lažno uverenje kako je dovoljno biti žena da bi se ostalo izvan okvira faličkog poretka (Irigaray 1985: 81). Jer ostati unutar identične strukture moći i jeste ne samo svojevrсни poraz feminističke ideje već i oblik političke amnezije koja nije u stanju da problem prepozna u njegovoj najdubljoj ideološkoj i kulturnoj matrici. Reči Lis Irigarej predstavljaju zato poziv na suštinsko preispitivanje feminizma kao političke platforme koja ne dovodi u pitanje neoliberalni diskurs niti, šire gledano, čitav zapadni sistem koji je kroz određene ustupke i simulaciju ravnopravnosti sve vreme uspevao da održi ideološku matricu patrijarhata. Konstrukcionizam i esencijalizam treba stoga posmatrati kao lažne alternative, pri čemu se, kako tvrdi Elizabet Gros (Elizabeth Grosz), konstrukcionizam inherentno oslanja na esencijalizam „jer mu je potrebno da objasni šta je sirov materijal njegovih procesa konstrukcije” (Gros 2002: 46).

1.1. Dihotomno mišljenje kao temelj redukcionističkih vizura

I sam feministički pokret, po rečima Elizabet Gros, nastao je kroz nastojanje da se žene dokopaju što većeg dela „patrijarhalnog kolača” putem ravnopravnog učešća i jednakog pristupa društvenim, ekonomskim, intelektualnim i drugim sferama postojanja. To jesu bile oblasti u kojima su vekovima dominirali muškarci, a žene ostajale u podređenom položaju, bez mogućnosti ostvarenja ekonomske nezavisnosti, obrazovanja ili ravnopravnog učešća u političkom odlučivanju. Ali

Gros i sama postavlja retoričko pitanje da li je uopšte celishodno identitet žene i njenu sociokulturnu poziciju posmatrati tako što ćemo tražiti da se ona tretira kao jednaka muškarcu. U pitanju je veoma značajan tekst savremene teorije⁴, u kome se, između ostalog, ističe da je osnovni problem feminističkog delovanja i promišljanja bio u tome što nije zahvatilo onu najvažniju i osnovnu – ontološku matricu racionalnosti – na kojoj počiva celokupni vrednosni sistem patrijarhata, već je svoj otpor i borbu usmerio isključivo na rodnoideološku konstrukciju poretka. Dihotomno mišljenje koje je u temelju vrednosnog sistema patrijarhata, a koje je feminizam u jednom svom delu nekritički usvojio, deluje kao mehanizam hijerarhijske polarizacije termina na način koji jedan uzima kao privilegovan, dok se drugi, po nekoj nametnutoj nužnosti, sagledava kao njegova negativna suprotnost. Preuzevši način percepcije koji je drugom terminu hijerarhijskog para uvek dodeljivao status potčinjenog i marginalizovanog pseudopostojanja, feminizam je, paradoksalno, i sam postao saučesnik mizoginije koja karakteriše zapadnjački razum. Kada objašnjava mehanizam na kome opstaje taj represivni sistem nametnutih polarizacija, Gros sledi Deridin postupak dekonstrukcije, pri čemu se ukazuje na mehanizam nasilnog potiskivanja razlike, koji koristi zapadni razum sa ciljem da se stvori privid koherencije vlastitog identiteta. Odnos para duh/telo ostaje često u korelaciji sa razlikama koje se uspostavljaju među drugim suprotstavljenim pojmovima, kao što su razum i strasti, sopstvo i drugo, transcencija i imanencija, forma i materija, i drugi slični parovi. Svi ovi termini, kako ona naglašava,

funkcionišu implicitno da bi odredili telo u neistorijskim, naturalističkim, organicističkim, pasivnim, inertnim terminima, pri čemu je ono viđeno kao uljez ili kao uplitanje u operacije duha, kao gruba datost koja zahteva prevazilaženje, kao povezanost sa animalizmom i prirodom koja zahteva transcenciju (Gros 2002: 26–27).

Kada se sa današnje distance, i iz ovako postavljene vizure, posmatra istorijat feminističke ideje, nameće se slika klatna koje, čim dostigne svoju najdalju amplitudu, neminovno kreće nazad, pa sve do krajnje tačke u suprotnom smeru. U kontekstu feminističke teorije, ove krajnje tačke u oba smera odnose se na međusobno suprotstavljene, ali podjednako jednostrane modele koji su po stepenu svoje reduktivnosti na ivici karikatura. Na jednom kraju bi to morala biti do krajnosti redukovana verzija tzv. kulturnog feminizma (iako se u klasifikacijama

⁴Radi se o tekstu pod naslovom „Polna razlika i problem esencijalizma”. On je prvobitno napisan za antologiju *Feminist Theory: Critique and Construct* (Sneja Gunew ed., Routledge, 1990), a pojavljuje se i u časopisu *Inscriptions* (No. 5, 1989), u antologiji *The Essential Difference* (1994) i kao poglavlje knjige *Space, Time and Perversion* (Grosz, 1995).

feminizma često ne podvlače ova ključna razgraničenja), kod koje se i sam problem patrijarhata do te mere banalizuje da su ga pojedine teoretičarke objašnjavale kao problem muške psihe i biologije koja nosi urođenu težnju ka dominaciji i nasilju.

Ovde je zanimljivo uočiti kako se takva kvaziobjašnjenja, koja su inače uglavnom ostajala na marginama teorije *drugog talasa*, pa se danas veoma retko i pominju, značajno poklapaju (uz obrnuti vrednosni predznak) sa teorijama koje u sadašnjem vremenu dobijaju medijsku promociju, uz pozivanje na autoritet egzaktnog dokaza i najsavremenijih uvida do kojih su došle biologija i neuromedicina. Kao primer takvog redukcionizma u Srbiji može se navesti „slučaj” medijski veoma propraćenog seksologa Jove Toševskog, koji u svojim tekstovima iznosi čitav niz tvrdnji za koje je teško poverovati da su dobile status naučnih saznanja. Iako se za mnoge od njih teško može naći prikladniji termin od lošeg vica, ili tragikomične besmislice, ovakve tvrdnje i ovi stavovi uobličeni su i predstavljeni u duhu najnovijih saznanja neuromedicine koja ne dopušta proizvoljnost subjektivnih tumačenja. U knjizi *Skrivena seksualnost* (2004) Toševski npr. piše sledeće:

Sigurno je da bi bolje poznavanje žena smanjilo kriminal i prava je šteta da muškarci kriminalci koji poseduju muškost i zaštitništvo ne znaju da ih upotrebe za svoj duševni mir. Zbog toga se kriminal kod muškaraca češće javlja u mlađem uzrastu, jer je to period kada se manje zna o ženama (...) Najzad, sve prisutniji politički i privredni kriminal u svim delovima sveta, takođe, potiče od muškog nepoznavanja ženske prirode (...) Problem je u tome što muškarac misli da će žena biti zadovoljnija ukoliko on nabavi više novca da bi se održao društveni rang. To je pogrešno mišljenje jer se žena nikada neće zadovoljiti količinom novca koji joj se daje (Toševski 2004: 98–99).

Iako ovakve mizogine tvrdnje deluju, na prvi pogled, krajnje nesuvislo i karikaturalno, situacija je zapravo daleko alarmantnija kada se podsetimo da one nisu izrečene u šali, da iza njih stoji naučnik od formata, sa titulom i zvanjem koji se ne mogu osporiti. Kao i mnogo puta ranije, hijerarhijski zasnovano dihotomno mišljenje, i neprikrivena mizoginija koja ih prati, zaogrnuti su plaštom naučnih objašnjenja koja im naizgled daju autoritet neprikosnovene istine. U svetlu onoga što danas možemo da čujemo od ljudi od struke, poput dr Toševskog, lakše je oprostiti preterivanja koja su feminističku ideju povremeno odvodila na stranputicu banalnih generalizacija žene kao superiornog bića, ili kao nosioca vrlina koje proističu iz njene prirode. Poznata i uticajna feministkinja drugog talasa Robin Morgan tvrdila je npr. kako je urođena pohlepa muškog pola odgovorna za ratove, nasilje, rasizam i ekološku katastrofu, a identičan reduktivni obrazac primenjen je

i na definiciju seksualnosti koja je u slučaju muškarca agresivna i dominantna, a u slučaju žene nenaglašena i eterična. U knjizi *Against Our Will: Men, Women and Rape* (1975), Suzan Braunmiller (Susan Brownmiller) čak iznosi tvrdnju kako je silovanje zapravo funkcija muške biologije. U najboljem slučaju, izriče se naizgled velikodušna tvrdnja kako, u stvari, i nije važno da li su, i koliko, ove razlike rezultat biologije ili kulture. Dženis Rejmond (Janice Raymond) u tom duhu zaključuje kako je sasvim irelevantan izvor ovih razlika jer „mi kao žene znamo ko smo” (nav. u Echols 1983: 440).

Na drugoj strani klatna nalaze se svi oni pokušaji da se isticanjem sličnosti i potiskivanjem ili marginalizovanjem razlika odbrani pravo žene na, pre svega, građansku i društvenu ravnopravnost. Slika žene kao prirodno brižne, mirotvoračke zaštitnice ovde je zamenjena slikom jake i snažne žene, kojoj eventualno slabija konstitucija nikako ne predstavlja hendikep ili prepreku da bude ravna muškarcu u svim domenima društvene i političke stvarnosti, iako se sama društvena i politička stvarnost retko dovodi u pitanje. Objašnjenje ovog paradoksa sastoji se u tome što je, kako nas upozorava bel huks (bell hooks), ideologija takmičarskog, atomističkog, liberalnog individualizma u tolikoj meri prožela feminističku misao da je ugrožena sama suština koja bi mogla da opravda naziv „feministički”. Citirajući fragment iz teksta Kerol Erlih (Carol Ehrlich) „Nesrećni brak marksizma i feminizma: može li se spasiti?” (1981), huks ističe koliko je lako iskliznuti u banalnost koja nam nudi u potpunosti izmeštenu, karikiranu, ali većinski prihvaćenu predstavu o tome šta je feminizam – i to ne samo za one koji mu se suprotstavljaju, već i za one koji se deklariraju kao feministi/feministkinje. Stoga huks s pravom podseća da feminizam ne govori „o tome kako se obući da biste uspeli” ili kako postati izvršna direktorka kompanije, niti se feminizam bavi time „kako da negujete brak u kome ste oboje zaposleni, odmor provodite na skijanju, provodite dosta vremena sa mužem i dvoje divne dece jer imate kućnu pomoćnicu koja vam sve ovo omogućava, dok istovremeno sama nema ni vremena ni novca za sve to” (huks 2006: 19).

2. Feminizam kao politika identifikacije

Do te mere izmeštena vizura koja dozvoljava da se bez dodatnih pitanja promovišu žene poput Margaret Tačer ili Hilari Klinton kao ikone feminizma, kao i činjenica da su žene koje se nikada nisu protivile kapitalizmu, klasizmu ili rasizmu sebe, takođe, nazivale ili nazivaju feministkinjama, dovela je do toga da se radikalni potencijal feminističkog pokreta do te mere izgubio da je danas, posle toliko decenija feminističke borbe, postalo neophodno ponovo podsetiti na to

šta feminizam zaista jeste, a šta nikako ne bi smeo da postane. Na toj liniji su i reči feministkinje Nensi Frejzer (Nancy Fraser), koje daju prilično pesimističku dijagnozu stanja u kome se feminizam nalazi danas. Jer radi se o pokretu koji je nastao na liniji zalaganja za solidarnost i društvo oslobođeno hijerarhijskih podela, a koji je nekakvim ironičnim – „surovim obrtom sudbine” – postao jedan od pomagača neoliberalnom sistemu da izgradi društvo slobodnog tržišta (Fraser 2013). Danas se feministkinjom naziva žena koja je „izgradila karijeru” i čiji se „uspeh” vidi kao adaptacija na sistem vrednosti u kome je takmičarski individualizam neupitan obrazac ponašanja, a profit neupitna mera uspešnosti. Njen pesimizam je i u tome što smatra da je ambivalentnost koja je nekad postojala sada razrešena tako što je prevladala liberalno-individualistička struja u feminizmu. Za ovu struju pitanje ženskih prava nikad nije bilo problem koji je trebalo sagledati u širem kontekstu nepravde i klasnih podela koje proizvodi kapitalistički sistem, već tek zahtev da se i ženi omogući podjednak status i ravnopravno učešće na tržištu rada.

Frejzer ispravno zaključuje da je ovakvo poražavajuće izmeštanje feminizma i njegovog asimilacija u društvenopolitičke tokove neoliberalnog društva došlo i kao posledica dugotrajne i isključive usredsređenosti na pitanja roda, rodnih uloga i rodnih značenja. Ovakva pogrešna fokusiranost, budući da je isključila sve druge bitne odrednice identiteta kao sekundarne i drugorazredne, ili naknadne, dovela je do toga da je u redovima feministkinja došlo do svojevrsne zamene teza. Angažman u pravcu društvene demokratizacije umnogome je zanemaren, klasna dimenzija društvene stvarnosti kao da je u potpunosti zaboravljena pa je, neminovno, mada paradoksalno (s obzirom na radikalnost prvobitne vizije, tj. u odnosu na same razloge zbog kojih je nastao ženski pokret), i sam feminizam postao svojevrsna poluga za jačanje „tržišnih vrednosti”, saučesnik u nepravdi koju proizvodi neometani mehanizam korporacijskog kapitala.

Politika identiteta, koja se u poslednjim decenijama XX veka nametnula kao dominantan oblik političkog delovanja, poklopila se u velikoj meri sa idejom neoliberalne politike, što je dovelo do toga da se „potisne sećanje” na ekonomsku i društvenu jednakost, a time i nesmetano širenje neoliberalne agende. U knjizi dovoljno rečitog naslova kad je u pitanju stav koji zastupa (*Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*), Hester Ejzenštajn (Hester Eisenstein) naglašava da se jedina alternativa koja ne vodi poništavanju radikalnosti vlastite vizije sastoji u aktivnom i zajedničkom traženju alternativa globalnom kapitalizmu. S tim u vezi je i problem vezan za pomenute politike identiteta budući da su one, po logici sopstvene definicije, uvek fragmentacione i u svom konačnom ishodu kontraproaktivne jer ne vode solidarnosti niti pak

dubljem razumevanju toga šta su prava ishodišta opresivnih režima. Umesto politike identiteta, a sa ciljem da se odupre sve jačim pritiscima asimilacije, feminizmu je neophodna politika identifikacije, o čemu i sam istorijat ženskog pokreta najbolje svedoči. Jer od samog početka, postojale su žene koje sebe nisu videle kao deo ovog pokreta, ali i oni koji su ga podržavali, iako ne uvek zbog toga što su u pitanju bila iskustva koja su i sami lično proživeli. Naprotiv, mnogi koji su ga podržavali to su činili zbog toga što su imali razvijenu kritičku svest i bili u stanju da se identifikuju sa uvidima i ciljevima koje je pokret zastupao. Ovako koncipirana politika deluje na osnovu svesti o nepravdi i na osnovu solidarnosti sa marginalizovanim grupama, čije iskustvo ne moramo nužno i sami da delimo, a što je jasno čini najproduktivnijim okvirom i pravcem u kome bi feminizam trebalo da deluje u budućnosti, u pokušaju da spreči istorijski i politički poraz o kome govori Nensi Frejzer.

U knjizi *Private Selves, Public Identities: Reconsidering Identity Politics* (2004), Suzan Hekman (Susan Hekman) piše o složenom odnosu između onoga što čini naše privatne i javne identitete, zbog čega i dolazi do naizgled kontradiktorne činjenice da se mnoge žene nisu identifikovale sa ciljevima ženskog pokreta uprkos tome što su same bile žrtve patrijarhalne represije. Na drugoj strani, privilegovani društveni status kakav je npr. uživala Simon de Bovoar (Simone de Beauvoir) nju nije učinio ravnodušnom prema feminizmu već je, naprotiv, bio okidač dodatne motivacije da u ime lične i građanske odgovornosti javno istupi protiv društvene nepravde, a za društvo koje će biti zasnovano na rodnoj i klasnoj ravnopravnosti. Za politiku koja se ne bazira na ideji zajedničkog identiteta, već na savezništvu koje nastaje identifikacijom zajedničkih ciljeva pledira i Moja Lojd (Moya Lloyd) u knjizi *Beyond Identity Politics: Feminism, Power & Politics* (2005). Sličan zaključak izvode i feminističke teoretičarke poput Vendi Braun (Wendy Brown), Ajris Merion Jang (Iris Marion Young), Nensi Frejzer (Nancy Fraser) i još nekolicine drugih teoretičarki, zbog čega se u svojim knjigama neke od njih okreću gorućim problemima društvene realnosti koji su u suštinskoj vezi sa feminističkom agendom, iako se na prvi pogled može učiniti da se radi o odvojenim fenomenima. Demokratske slobode, prava manjinskih grupa, neoliberalni mehanizmi proizvodjenja ekonomske zavisnosti – koja je ne samo rodno već klasno i nacionalno obeležena – samo su neki od problema u knjigama dovoljno rečitih naslova.⁵

⁵ Ovde ćemo nabrojati samo neke od tih naslova: *Inclusion and Democracy* (Young 2000), *Responsibility for Justice* (Young 2011), *Colonialism and its Legacies* (Young, ed. 2011), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Brown 1995), *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Brown 2006), *Walled States, Waning Sovereignty* (Brown 2010), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the „Postsocialist“ Condition* (Fraser 1997), *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (Fraser 2013).

3. Žena je i jednaka i različita: sloboda kao politički čin preoznačavanja

Iako se za teoriju Simon de Bovoar često može čuti kako je danas umnogome prevaziđena, u modelu subjekta koji ona uspostavlja ne postavlja se dilema jednaka ili različita, tj. ove odrednice se uopšte i ne dovode u pitanje, pa samim tim ne dolaze u odnos međusobnog isključivanja. De Bovoar, naime, uspeva da izbegne zamku redukcionizma, pa se slika klatna sa dva suprotna pola ovde sreće u izbalansiranom modelu koji ženu niti sagledava kroz isključivu prizmu prirode, tela i polnosti, niti pak isključivo u terminima roda, ideologije i kulture. Termin koji se ovde izdvaja, a koji baca svetlo i na sve ostalo o čemu piše De Bovoar jeste – sloboda. Budući da je deo situacije u kojoj se pojedinac zatiče i koju pod određenim okolnostima može da menja, sloboda je uvek kontekstualna. Jer čovekova subjektivnost jeste uvek otelotvorena subjektivnost, ali njegovo telo ne nosi isključivo obeležja polnosti. Ambivalentnost identiteta rezultat je neprekidne dinamike između onoga što čini biološku i ljudsku dimenziju čoveka.

Kao što se žena ne može svoditi na njenu fiziologiju i biološku funkciju, niti se u njima mogu pronaći opravdanja za postojanje represivnih modela i društveno ustanovljenih hijerarhija, o njoj se ne može govoriti ni u terminima opšteltudskog i zajedničkog. Zapravo, govor koji je vidi kao biće istovetno muškarcu isto je toliko represivan kao i govor koji u njoj vidi biće koje se može definisati isključivo u terminima polne razlike. „Naravno”, piše De Bovoar, „žena je, kao i muškarac, ljudsko biće, ali takva izjava je apstraktna. Činjenica je da se svako konkretno biće uvek nalazi u nekoj određenoj situaciji” (nav. u Moi 2001: 8). Biti u konkretnoj situaciji uvek podrazumeva neophodnu dinamiku fakticiteta i slobode. Ovo su, ujedno, i glavni razlozi zbog kojih je norveška teoretičarka Toril Moi smatrala neophodnim da nekoliko decenija nakon objavljivanja *Drugog pola* ponovo postavi u fokus ideje Simon de Bovoar i istakne kako ova knjiga još uvek predstavlja najbolju teoriju tela i čoveka kao polno određenog bića. Jer upravo se u modelu subjekta kakav brani De Bovoar može prepoznati neesencijalističko, društveno-istorijski konkretizovano razumevanje tela za kakvim tragaju današnje teoretičarke, ali koje one uporno odbijaju da vide u tvrdnjama De Bovoar. Zapravo, jedini oblik esencijalizma koji nosi negativne posledice po politiku feminizma, smatra Moi, i koji feminizam mora da odbaci, jeste biološki determinizam (Moi 2001: 37), a svi oni gestovi moderne dekonstrukcije u kojima se insistira na strateškoj upotrebi esencijalizma, ili se reč *žena* stavlja pod znake navodnika, suvišni su i nepotrebn.

Gest koji treba učiniti učinila je već sama De Bovoar, ukazavši da je polnost značajan deo čovekovog identiteta, ali da je ona ipak tek segment onoga što čini sadržaj njegovih aktivnosti. Tela žene jesu ženska, ali ona su isto toliko i ljudska tela, a njena interesovanja, sposobnosti i postignuća uveliko nadilaze oblast polnih razlika, ma kako ih definisali. Na pitanje „Šta je žena?” najbolje bi se stoga moglo odgovoriti da je ona prevashodno ljudsko biće, definisano specifičnim istorijskim i kulturnim okolnostima u kojima se zatiče, ali koje ponekad može i mora da menja. Ona sama menjala ih je kroz otpor koji je lično pružala opresivnim oblicima društvene prakse i mišljenja.

Otpor koji stoji u samom ishodištu feminističke ideje uvek je, naravno, pojedinačni, ali i kolektivni otpor. Međutim, upravo u ravni kolektivnog otpora i kolektivne borbe nailazimo na najbolniju tačku feminističkog pokreta. Za De Bovoar, glavna prepreka objedinjenom delovanju žena odnosi se na problem koji je ona razumela kao problem klasnih interesa koji su gotovo uvek iznad potrebe i svesti o solidarnosti. Buržujke su, naime, kako to tvrdi De Bovoar, radije bile solidarne sa buržujima, a ne sa ženama proleterima; bele žene sa belim muškarcima, a ne sa crkinjama (De Bovoar 1982: 15). U domenu teorije, koja je uvek ne samo ogledalo prakse već i moćan katalizator društvenog delovanja, ovako formulisana prepreka dobija i dodatnu dimenziju kao oblik teorijske, ili ideološke isključivosti koja nije bila u stanju da premosti razlike u pojmovnim okvirima, a zarad zajednički ostvarivih i neophodnih ciljeva. Jer lako je razumeti reakciju Vatikana, za koji je *Drugi pol* bila knjiga koja zavređuje pažnju u dovoljnoj meri da se nađe na zloglasnom spisku *librorum prohibitorum*, ali je teže razumeti reakciju Antoanete Fuk (Antoinette Fouque), jedne od centralnih figura feminističke grupe *Psych et po*, koja je samo dan nakon smrti De Bovoarove (1986) smatrala da je celishodno izjaviti kako će tek sada feminizam moći da stupi u dvadeset i prvi vek (nav. u Bahovec 2007: 2).

Ovakva reakcija, naravno, nije slučajna, i ovaj „otpor” usmeren ka samoj De Bovoar mora se staviti u kontekst ambivalentnosti koju autorka *Drugog pola* iskazuje u odnosu na biološku kategoriju ženskosti. Radi se, naime, o njenom stavu da jednu od ključnih prepreka na putu transcencencije ženi nisu nametnule institucije patrijarhata, već ograničenja njene sopstvene biološke konstitucije. Prirodni ciklusi kojima je prinuđena da „robuje” i materinstvo koje joj je priroda namenila otežavaju, smatrala je De Bovoar, njen put ka slobodi. U svojoj apologiji ove teorije, a reč je o knjizi *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman* (1994), Toril Moi ne prikriva postojanje ove ambivalentnosti; ona npr. i sama priznaje da se destruktivna predstava majke može izdvojiti kao jedan od motiva u celokupnom

delu De Bovoarove, koji se stalno i iznova nameću⁶. Uprkos tome, Moi smatra kako je osnovna logika argumentacije takva da ide u pravcu zaključka kako će projekat slobode dovesti do prevazilaženja represivnih modela i ostvarenja novih oblika postojanja, u kojima će dosadašnja iskustva žene kao majke nužno dobiti nova značenja. Reči koje na samom kraju *Drugog pola* ispisuje De Bovoar mogu se uzeti kao potvrda ovakvog tumačenja: „Da ponovimo još jednom, objašnjenje njenih ograničenja moramo tražiti u samoj situaciji u kojoj se žena nalazi, a ne u nekakvoj misterioznoj suštini; stoga budućnost leži pred nama širom otvorena ... a slobodna žena se rađa upravo sada” (nav. u Moi 2001: 66).

U ovom kontekstu, vredi se osvrnuti i na poređenje Julije Kristeve i Simon de Bovoar koje pravi Linda Zerili (Linda M. G. Zerilli), a koja naglašava kako se ove dve teoretičarke slažu u tome kako se u telu buduće majke odvija proces koji ukida antitezu subjekta i objekta, ali je to činjenica koja kod Simon de Bovoar izaziva duboku teskobu i negativnost. U meri u kojoj de Bovoar ostaje u okvirima epistemološkog modela koji subjektivnost posmatra u kategorijama racionalnosti, autonomije i samodovoljnosti, trudnoća i materinstvo nose rizik gubitka ovih ključnih osobina subjektivnosti (Zerilli 1992: 112). Zerili, međutim, zastupa stanovište koje stoji nasuprot opšteprihvaćenom stavu u kritici Bovoarove. Ona ističe da ovde ne treba izvoditi zaključak o neophodnosti da se prihvate ili preuzmu prerogativi nekakve muške subjektivnosti, već da je na delu specifična strategija feminističkog diskursa – oneobičavanje ili defamilijarizacija. Ova strategija ima za cilj da ukaže na ideološku utemeljenost predstava koje nam se predočavaju kao neutralne i prirodne činjenice, pa su u tom smislu i značenja koja De Bovoar ispisuje na liniji onoga što danas povezujemo sa postmodernom kritikom subjekta. Ona su to čak i više nego što je slučaj sa Kristevom, po mišljenju Zerili, jer model subjekta kakav obrazlaže De Bovoar nosi značajnu političku notu. Ne možemo prenebregnuti činjenicu da De Bovoar sve vreme govori i o onoj mračnoj strani muške subjektivnosti kojoj je – da bi zadržala privid moći – večitno potrebno da na drugog projektuje vlastite slabosti. Prihvatanje takve subjektivnosti, koja u sebi već nosi represivni karakter, i tako osvojena sloboda za ženu, nužno bi morala da proizvodi inferiorne *druge* – na isti način na koji to čini patrijarhalna svest muškarca. Dok za Kristevu materinstvo – kao prostor neiskazivog – ostaje izvan simboličkog poretka, za De Bovoar materinstvo predstavlja dimenziju simboličkog koju treba pridobiti natrag kroz politički čin preoznačavanja.

⁶ Ovde se misli ne samo na njen teorijski opus i filozofske eseje već i na memoarsku prozu poput *Uspomena dobro odgojene devojke* (1958), pri čemu mnoge feministkinje ističu ovaj motiv kao znak prikrivene mizoginije kod De Bovoar.

Ovde, dakle, dolazi do ukrštanja dva bazična modela identiteta koje feministička misao artikuliše i međusobno suprotstavlja već od samog nastanka: liberalni feminizam koji naglašava sličnosti između muškaraca i žena, i na tome temelji borbu za jednakost polova, i kulturni, a kasnije i radikalni feminizam, koji ističe *razliku* i specifičnost ženske prirode i na tome temelji nastojanje da se ženi omogući učešće u političkom i javnom životu. Kanadska teoretičarka Nadin Čangfut (Nadine Changfoot), koja je i sama postavila pitanje o tome kakvu to tačno subjektivnost ima na umu Simon de Bovoar, koja bi ženu mogla povesti ka slobodi, ističe značaj *Drugog pola* i po tome što je anticipirao kasniju debatu, onu koja će uslediti sedamdesetih godina, ali i nemogućnost njenog razrešenja ukoliko se pođe sa stavom da je jedan od ova dva modela neprikosnoveno u pravu. Dakle, sam izbor između jednakosti i razlike, bar kada je reč o „ženskom pitanju”, predstavlja lažnu alternativu koja je feminističku ideju ne samo odvodila u suprotne tabore, pa tako bila i osnovni podrivač ostvarenju zajedničke borbe; ona je ujedno i samu teoriju sprečavala da artikuliše okvir u kome se ovo pitanje može kritički postaviti i problematizovati. Značaj ove prividne kontradiktornosti ističe, između ostalih, i En Snitou (Ann Snitow) u tekstu „Dnevnik o rodu” („A Gender Diary”), koji rezimira njeno viđenje žene u kontekstu iskustva američkog „drugog talasa”, a koje je i lično proživela. Ona ističe da je „nedoslednost identiteta” u samoj prirodi feminističke ideje, tj. da su feministička teorija i praksa zahtevale da se istovremeno radi na izgradnji identiteta žene, koji bi mogao imati svoje političko utemeljenje, ali i na razgradnji fiksirane kategorije ženskosti.

Ova unutrašnja tenzija između potrebe da se bude i deluje kao žena i potrebe za identitetom koji neće biti isključivo fokusiran na rodna obeležja ženskosti stara je koliko i sam feminizam, i predstavlja jezgro onoga što feminizam zapravo jeste. Ideju koja je u osnovi feminističkog delovanja možemo predstaviti kao upitanost nad nečim što je vekovima nametano kao neupitna paradigma stvarnosti, a suštinu ove ideje čini podiranje rodni definicija koje su predstavljane kao biološki opravdane, prirodne i zadate. Kroz istoriju zapadnog feminizma, artikulišu se dva osnovna načina kako se pristupa ovom zadatku: jedan se sastoji u tome da „tražimo natrag identitet koji su /nas/ učili da preziremo” (Michelle Cliff), dok je drugi krenuo pravcem temeljite razgradnje same ideje ženskosti. Sukobljavanje na liniji takozvanih „maksimalistkinja”, koje su polazile od toga se mora rehabilitovati značenje pojma „žena” i njoj povratiti moć koju joj patrijarhat uporno i dosledno uskraćuje – i „minimalistkinja”, koje su nastojale da zanemare značaj polne razlike, obeležila je feministički pokret u toj meri da je unutrašnja razjedinjenost konačno poništila mogućnost zajedničkog delovanja. A zapravo je sve vreme trebalo sačuvati svest o

tome da se jedino i upravo u očuvanju ove tenzije nalazi potencijalna snaga feminizma kao radikalne i slobodarske ideje. Termin „radikalni humanizam” pritom potiče od Polin Džonson (Pauline Johnson), koja ga je upotrebila u naslovu svoje knjige *Feminism as Radical Humanism* (1994), a u kojoj i sama zastupa stanovište po kome, uprkos svim istorijskim zloupotrebama termina „humanizam” i „humanistički”, odricanje od humanističke tradicije ipak predstavlja pogrešnu strategiju današnjeg feminizma.

4. Završne napomene

Problem sa pojedinim klasifikacijama, koji je pomenut na početku, odnosio se upravo na lažnost uprošćene slike koja često gubi iz vida važnu činjenicu da je feminizam uglavnom bio u raskoraku sa prvobitnim analitičkim okvirima iz kojih su određeni modeli zvanično nastupali. Feministička ideja je uvek na svojevrsan način ostajala izvan i iznad ovih okvira upravo zbog toga što je upliv tema koje problematizuju problem roda neizostavno dovodio do promene značenja čak i celokupnog korpusa ideja koje su činile ili čine određeni sistem znanja, tj. filozofsku ili političku poziciju.⁷ Dakle, ne samo da nije pogrešno reći već je pogrešno izostaviti da je upravo zaslugom liberalnog feminizma počeo da se problematizuje naizgled neutralan pojam ljudske prirode na kome počiva liberalna (humanistička) pozicija. Intervencijom feminističke ideje izvršen je presudan proboj u demistifikaciji onoga što je na prvi pogled delovalo kao neutralan i sveobuhvatan termin, a zapravo je sve vreme nosilo obeležja rodne hijerarhije i vrednosni kod dvostrukih standarda. Ali na ovome se nije smelo ostati, pa su pojedine teoretičarke kasnije dopunile ovu analizu, unevši u svoju agendu dodatno kritičko promišljanje i demistifikovanje imperijalne politike koju je ovaj naizgled neutralni diskurs liberalnog humanizma takođe veoma vešto prikrivao. Jedna od njih je En Meklintok (Anne McClintock), koja u svojoj obimnoj studiji⁸ ubedljivo pokazuje da feministička kritika ima smisla tek kada se fokus pomeri, i kada on uključi značenja rasnih i klasnih razlika kao činilaca koji se ne mogu smatrati odvojenim od roda u procesu koji generiše identitete na nivou pojedinca i kolektiva. Ovo nisu odvojeni domeni iskustva, naglašava Meklintok, da bismo se njima mogli baviti zasebno, a bilo bi podjednako pogrešno kada bismo naizmenično pomerili fokus analize sa jednog na drugi aspekt identiteta.

⁷ Ovaj značajan uvid potiče od autorke knjige *Modern Feminist Thought: From the Second Wave to Postfeminism* (Imelda Whelehan 1995).

⁸ U pitanju je knjiga *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (1995).

Naprotiv, oni se moraju sagledavati u svojoj međuzavisnosti, a posebno s obzirom na kompleksne i neretko kontradiktorne načine njihovih međusobnih ispoljavanja.

Kako su Meklintok i druge teoretičarke primetile, osnovni problem sa feminističkim pokretom i teorijom na koju se on oslanja jeste to što je jedna specifična tradicija – tradicija evropocentričnog Zapada – proglašena za jedini legitimni oblik feminističkog mišljenja i delovanja. Ovdje se prvenstveno ima na umu kontekst u kome je nastao i u kome se razvijao feministički pokret u Velikoj Britaniji i na tlu severne Amerike, gde je rasizam morao biti uzet u razmatranje kao ključni činilac iskustva obojenih žena, a ipak ga je glavni tok feminističkog delovanja skoro od samog početka gurao na marginu. Ovo nas vraća na En Snitou i njen zaključak da je priklanjanje bilo kojem od dva pomenuta pola (minimalizam/ maksimalizam) nužno vodilo izobličenju feminističke ideje i gubitku iz vida suštinskih ciljeva sa kojima se krenulo. Oni su, nažalost, počeli da se gube već na samom početku pa je pitanje ili, bolje rečeno, vapaj crne aktivistkinje, Saputnice Istine, „Zar ja nisam žena?” (čuvena rečenica izgovorena 1851. godine na Konvenciji o ženskim pravima u Ejkronu) bilo sasvim na mestu u trenutku kada je postavljeno. Jer, ne zaboravimo, prve američke feministkinje potekle su upravo iz pokreta za ukidanje ropstva. Ali kada bi se ovo pitanje danas iznova postavilo, ono, nažalost, ne bi zvučalo tako anahrono kako se to na prvi pogled može učiniti. Uostalom, nije nimalo slučajno da je čitav vek kasnije (1981) bel huks svoju knjigu nasloвила upravo ovim rečima.⁹ U ovoj, ali i u drugim knjigama, huks pokazuje da se nije previše odmaklo u odnosu na kontekst u kome je nekadašnja ropkinja Izabela Baumfri (Isabella Baumfree) postavila pitanje o suštini same ideje ženskog oslobođenja. Ovo pitanje nameće okvir koji možemo nazvati radikalnim humanizmom, a u kome se feministička ideja jedino može smisljeno i dosledno kritički promišljati¹⁰. To je ujedno i okvir u kome

⁹ U pitanju je knjiga pod naslovom *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (1981).

¹⁰ Reizdanje knjige Polin Džonson (Routledge, 2019), koje je usledilo više od dve decenije nakon prvog izdanja (1994) ubedljivo svedoči o značaju humanističkog okvira za emancipatorski potencijal feminizma. Na ovaj značaj ukazuje i zbornik tekstova posvećen ideji humanizma (2015), u kome Džonson obrazlaže tezu da je feminizam kao kritički projekat nezamisliv izvan humanističkog okvira, koji se mora iznova promisliti i kritički radikalizovati. Primarni status ideje generičke ljudskosti, koja čini okosnicu humanističkog mišljenja, neophodan je feminizmu u onoj meri u kojoj on nastoji da se vrednosno odredi prema ideološkim i svim drugim aberacijama savremenog društva. Budući da je ovo određenje upravo ono što i čini suštinu njegovog kritičkog delovanja, feminizmu – nužno – preostaje da odbrani humanističku ideju od svih ranijih, sadašnjih, i budućih pokušaja izopačenja i preuzimanja, koji su pod plaštom univerzalnosti uvek promovisali partikularne interese ideoloških grupa. Izgleda da nas odbrana feminizma, zaključuje Džonson, vraća na neophodnost ponovnog promišljanja i postavljanja pitanja o tome šta je zapravo humanizam (Johnson 2015: 311). Isto ovo pitanje bilo je u fokusu pažnje Lene Petrović, koja je u tekstu pod rečitim naslovom „Whom Do You Serve with This?: Teaching the Politics of Postmodernism” (2000) veoma konkretnim primerima

ona jedino i može ostati dosledna prvobitnim ciljevima sa kojima se krenulo – da je sloboda za drugog ujedno i moja sloboda. Dakle, reč je o slobodi, tj. pravu na rad, obrazovanje, političko delovanje, reč je o svim slobodama i pravima koji se u građanskom društvu razvijenog Zapada danas uzimaju kao aksiomi, uključujući i onu najvažniju – slobodu ili pravo na život. Ako se to preformuliše u duhu onoga što je pod slobodom i odgovornošću podrazumevala De Bovoar, možemo reći da nema slobode za mene sve dok i svi drugi – kojima su uskraćena prava – ta ista prava ne dobiju.

Konačno, problem slobode može se postaviti kao prevashodno pitanje o moralnoj odgovornosti. Ako reči Nikolaja Berđajeva, po kome je sopstvena glad fizička pojava, ali glad suseda zadobija dimenzije moralne pojave, stavimo u kontekst današnjeg globalnog sveta, gde je svako nekome sused, bilo bi sasvim na mestu dopuniti ovaj iskaz pa reći da je samim tim glad ili život „suseda” ujedno i politička pojava. A koliko je lako zameniti teze, pa „suseda” prepoznati kao isključivo nekog ko je deo grupe kojoj pojedinac pripada, svedoči i Džudit Batler (Judith Butler) u svojim novijim knjigama. Naslov jedne od njih glasi *Frames of War: When is Life Grievable* (2009), i u njoj se razmatra suštinski važno pitanje o tome čiji su to životi koji su vredni oplakivanja i nad kojima se tuguje. Ne samo iz naslova ove, već i drugih knjiga nakon čuvene *Nevolje sa rodom*, jasno je da je Batler itekako uvidela neophodnost nadilaženja okvira rodne tematike, tj. neophodnost njenog postavljanja u širi teorijski i politički kontekst, koji se sada sagledava kao pitanje od prvorazrednog značaja. To je pitanje koje ona vidi i kao problem nametanja selektivne svesti u odnosu na fenomen ljudske patnje i društvene nepravde, koje se sistematski sprovodi u Americi posredstvom kontrolisanih i nedemokratskih medija. Batler napominje da su eseji nastali u periodu 2000–2008. kao reakcija na ratove koji su vođeni pod dirigentskom palicom Bušove administracije, ali da se fenomen rata i ratovanja treba shvatiti i u jednom širem kontekstu koji omogućuje da govorimo o samoj prirodi nasilja kao takvog, da kritički promišljamo koji su to uslovi koji mogu učiniti da nasilje bude manje moguće, ili da životi budu takvi da svaki gubitak bude podjednako vredan žaljenja. Kada govori o ontološkoj dimenziji života, Batler, naravno, ne propušta da naglasi da se tu ne radi o nekakvim fundamentalnim strukturama bića, koje se mogu sagledavati nezavisno od određene društvene i političke organizacije. Naprotiv, uvek je na delu politički okvir koji kroz svojevrstu interpretativnu vizuru (a ona je uvek povezana sa mehanizmima moći) nameće određena sagledavanja. Ovom razjašnjenju ili upozorenju, koje Batler daje

ukazala na pogubnost svih ovih lažnih aproprijacija i neprocenjivu štetu koja nastaje gubitkom izvornog značenja termina „humanizam”.

na samom početku knjige, nema se šta zameriti, ali je potrebno reći da je to ujedno i mesto na kome treba tražiti i razlog semantičke konfuzije i nesporazuma, usled kojeg se danas u postmodernom diskursu sve češće operiše terminom „antihumanizam”, dok je sam termin „humanizam” postao do te mere prokažen da ga današnja feministička teorija uglavnom vidi kao legat represivnih režima.

Literatura

1. Alcoff, Linda (1997), „Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”, in: Linda Nicholson, *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. Routledge.
2. Bahovec, D. Eva (2007), „Feminizam i ambivalentnost: Simon de Bovoar”. Beograd: *Genero*, elektronsko izdanje br. 1.
3. Butler, Judith (2009), *Frames of War: When is Life Grievable?*, London, New York: Verso.
4. Changfoot, Nadine (2009), „The Second Sex’s Continued Relevance for Equality and Difference Feminisms”, *European Journal of Women’s Studies*, Vol. 16, Issue 1.
5. De Bovoar, Simon (1982), *Drugi Pol I, II*, BIGZ.
6. Echols, Alice (1983), „The New Feminism of Yin and Yang”, u: Ann Snitow (et al.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York: Monthly Review Press.
7. Eisenstein, Hester (2009), *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women’s Labor and Ideas to Exploit the World*, Routledge.
8. Fraser, Nancy (2013), „How feminism became capitalism’s handmaiden – and how to reclaim it”. (<http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>).
9. Gros, Elizabet (2002), „Preoblikovanje tela”, sa engleskog prevela Tatjana Popović, Beograd: *Ženske studije* 14/15.
10. Hekman, J. Susan (2004), *Private Selves, Public Identities: Reconsidering Identity Politics*, The Pennsylvania State University Press.
11. huks, bell (2006), *Feministička teorija: od margine ka centru*, prevela Milica Minić, Beograd: Feministička 94.
12. Irigaray, Luce (1985), „The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine”, *This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press.
13. Johnson, Pauline (1994), *Feminism as Radical Humanism*, Westview Press / Routledge 2019.
14. Johnson, Pauline (2015), „Feminism and Humanism”, in: Andrew Copson and A. C. Grayling (eds.), *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, Wiley Blackwell.
15. Lloyd, Moya (2005), *Beyond Identity Politics: Feminism, Power & Politics*, Sage Publications Ltd.

16. McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge.
17. Moi, Toi (2001), *What is a Woman? And Other Essays*, Oxford University Press, 1st pub. 1999.
18. Moi, Toi (2008), *Simone de Beauvoir: the Making of an Intellectual Woman*, Oxford University Press, 1st edition 1994.
19. Petrović, Lena (2000), „Whom Do You Serve with This?: Teaching the Politics of Postmodernism”, *Facta Universitatis*, Vol. 2, No. 7, 107–120.
20. Snitou, En (1996), „Dnevnik o rodu”, Beograd: *Ženske studije* 5/6.
21. Snitow, Ann (1991), „A Gender diary”, u: Marianne Hirsch and Evelyn Fox Keller (eds.), *Conflicts in Feminism*, Routledge.
22. Toševski, Jovo (2004), *Skrivena seksualnost: o morfopsihološkom dejstvu ženske seksualnosti na muškarca i vrstu u celini*, Beograd: Beoknjiga.
23. Whelehan, Imelda (1995), *Modern Feminist Thought: From the Second Wave to „Post-Feminism”*, Edinburgh University Press.
24. Zerilli, M. G., Linda (1992), „A Process Without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on maternity”, *Signs*, Vol. 18, No. 1.

Petra V. Mitić
University of Niš
Faculty of Philosophy

EQUAL AND DIFFERENT: FEMINISM AS RADICAL HUMANISM

Summary

In its attempts to defend the right of women to claim their own subjectivity, as well as the equal right to participate in the social system institutions, the mainstream of feminist thinking has been marked crucially by the question of woman and her identity. This question could be said to occupy a central place in feminist texts and discussions which started even before the women's movement was officially created. But since feminist disagreements about how these issues should be approached appropriately have already resulted in serious misunderstandings and mutually severe accusations, this paper aims at shedding light at the very nature of these polarities. In doing so, the focus has been placed on how the terms equal and different have been theorised. These dissenting voices have certainly proved productive in the context of theory itself, but have done much harm in the domain of social activism which failed to initiate truly substantial changes within western society and culture. The same countereffect is also visible in theory, which has generated

a diversity of feminisms, but has definitely failed to offer a comprehensive critique of the perniciously repressive culture. The lack of gender equality has always been an important dimension of this culture, but still just a segment and one particular mechanism of the invisible matrix which has never actually stopped producing binary hierarchies. They are being manifested in different forms today but have retained fundamentally unchanged and unchallenged structures, promoting an ideologically induced perception of reality to appear natural and self-evident. The paper puts forward the claim that a humanistic and anti-capitalist feminism is a framework broad enough to overcome all exclusions and one-sided definitions and to head towards one such comprehensive feminism – bringing us back to the original radicalism of the women's movement. To do so, it is necessary to reconsider the general confusion within postmodernist discourse, and especially the controversy related to what humanism should stand for today.

► *Key words*: feminist theory, reductionist models of identity, dichotomous thinking, constructionism/essentialism debate, (radical) humanism.

Preuzeto: 27. 9. 2019.
Korekcije: 6. 2. 2020.
Prihvaćeno: 26. 6. 2020.