

Rada Iveković
Pravo na razliku?
Paritet, kvote, da ili ne?
Naputak o metodi*

Kadgod sam jela naranču, majka bi mi neizostavno govorila “nemoj zaboraviti da daš tati krišku”. Tati, a ne njoj ili nekom trećem. U tome je bilo neke simbolike koju tada nisam razumjela, mada mi je išla na nerve zbog svoje redovitosti i predvidivosti. Ne sjećam se da je to govorila mom bratu. On je bio i slobodniji da ne bude kod stola. Kad sam imala 15-16 godina, poslala me je na tečaj krojenja u Takovsku, na koji sam uostalom rado išla, mada nisam imala strpljenja da išta naučim. I za taj, “ženski” posao, trebalo je naime uložiti truda.

Sa šezdeset-i-osmom godinom koja je i nas, makar dosta neodređeno, zahvatila, i sa oslobodilačkim pokretima u bivšim kolonijama, te s crnačkim pokretom u SAD, a poslije alžirskog i vijetnamskog rata koji su i kod nas bili prisutni u medijima, pojavila se parola “živjela razlika”.

Neposrednije, nju nam je donio odjek ženskog pokreta u svijetu, a od kraja sedamdesetih i ženski pokret kod nas.

Rado smo prihvatile tu parolu koja je imala da nam vrati dostojanstvo, nju su ponavljali i neki drugi društveni i nacionalno-oslobodilački pokreti u trećem ili četvrtom svijetu. Od samog početka, bilo je očigledno da je to moguća parola i svakog rasizma, svakog (budućeg?) nacionalizma, kao i da je glavni “argument” apartheida u Južnoj Africi, uređenja koje nam je svakako izgledalo najskandaloznije od svih. Sjećam se vlastitog zapažanja ove kontradikcije na samom početku našeg ženskog pokreta, i njegovog iznošenja (s nejasnim zaključkom) na tribinama posvećenim temi razlike u Društvu sveučilišnih nastavnika u Zagrebu. Činilo mi se tada, kao i danas, da razlika ne znači ništa, odnosno da je podložna svakoj (zlo)upotrebi te da valja “praviti razliku u razlici”, kako sam tada govorila. Ona se može

koristiti kao argument za potlačene, ali i kao argument protiv njih. Ono što tada nisam znala, to je da se *svaki* pojam ili teorija smišljena u korist dominiranih može okrenuti protiv njih i da se ovo posljednje gotovo redovno i događa bilo (naprosto) poslije izvjesnog vremena, bilo u situaciji krize ili “prevelikog” izazova.

Mi smo se tada bacile (mi, tadašnje univerzitetske feministkinje, ali i drugi intelektualci) na razliku kao na spasilačku slamku i praktično-politički i teorijski. Ovo posljednje, kroz razne oblike postmodernizma, post-strukturalizma, psihoanalize, antropologije, teorije naracije, a ubrzo, tj. poslije deceniju-dvije, na razliku su se počele pozivati i različite ideje nacionalizma, neo-rasizma, neo-nacizma, fundamentalizma, kulturne (ili civilizacijske) razlike, pa onda i multikulturalizma, mnogonacionalnosti, subalternih studija itd. Neke pak druge orijentacije pod navedenim nazivima (ili pod nekima od njih), ciljali su, kao i feministkinje, na pozitivnu interpretaciju razlike. Drugi su je koristili, kao danas nacionalisti, za opravdavanje isključenja i agresije. Danas je oko veoma maglovitog i mnogoznačnog pojma razlike velika zbrka, te će biti korisno pokušati razjasniti neke stvari.

Ja ću poći od post-moderne francuske upotrebe ovog termina i odgovarajućeg mu, konstruiranog, pojma, da pokažem *podjelu* (ili, *razliku*) unutar samog pojma razlike, tj. da pokažem kako je on rascijepljen na jedno pozitivno i na jedno negativno značenje koja su danas u sukobu. Ipak, napominjem da negativno obilježavanje razlikom, zbog kojeg su postmodernisti kritizirani (naročito od sjeverno-američkog akademskog marksizma) kao reakcionari i desničari, nije bilo prisutno u prvobitnoj namjeri bar francuskih filozofa o kojima je riječ, koji su po svom profesionalnom habitusu, u *politici* svoje teorije, uglavnom lijevog porijekla ili namjera. Druga je stvar, ipak, kuda su njihove teorije, u svojim krajnjim teorijskim implikacijama i izmičući katkada svojim autorima, vodile. Također ću pokušati da pokažem kako mi žene ne možemo zahtijevati pravo na razliku bez ikakva opreza (jer, niko nam razliku i ne brani, naprotiv) kao da je taj pojam neutralan, ali također ni da

ne treba da ga tek tako odbacimo.* Danas se, međutim, u zapadnom francuskom feminizmu dogodilo upravo to: jedne brane razliku kao osnovnu postavku, druge je odbacuju kao neprihvatljivu. Kako u teoriji, tako u praksi (u političkoj taktici), to je dalo dva različita usmjerenja koja više ne razgovaraju međusobno, ali polemiziraju tek sada putem bespogovornih invektiva. Ja ću ovdje pokušati braniti tezu kako se za ovim primjerom ne treba povesti. Ne zato što bi u razlici bilo i “dobroga i lošega”, već općenito i mnogo dalekosežnije zato što sve što smo do sada naučile iz feminističke teorije ukazuje na to da valja izaći iz zamke dihotomijskog mišljenja, koje (samo naizgled paradoksalno!) vodi ravno u monolog-monopol društveno dominantne grupe.

Među muškim filozofima, pojam razlike reaktivirao je, afirmirao i legitimirao u filozofiji, pred dvadesetak godina Žan-Fransoa Liotar (Jean-Francois Lyotard) – *différence*, Žak Derida (Jacques Derida) – *différance*, a među filozofkinjama i feministkinjama, Lis Irigarai (Luce Irigaray), kao i mnogi drugi, i ne samo Francuzi. Mi smo u njihovim i drugim knjigama (makoliko njihova učenja bila međusobno inkompatibilna) vidjele podršku nama bliskim, feminističkim tezama, o postojanju jedne nepravedno potlačene, potiskivane društvene grupe kojoj se ne dozvoljava da pristupi do časti subjekta, koja nema vlast nad vlastitim tijelom ni položajem, i nema utjecaja u društvu. Ove su teze tada došle u sukob s režimskim stavovima o “ženskom pitanju” (sintagma je marksistička i ograničena, ali nije manje ograničen današnji nacionalistički tretman žene i *spolnih društvenih odnosa*). Prema vladajućoj ideologiji kojoj je tada bio čuvar Konferencija za društvenu aktivnost žena (bivši raspušteni AFŽ) kao kolektivni član Socijalističkog saveza, žensko se pitanje svodilo na klasno, jedino priznato, i nikakvoj razlici nije bilo mjesta. Ova optika bila je nama neprihvatljiva, jer je bilo očigledno da klasno pitanje ne iscrpljuje žensko. Za ovo su nam argumente davale psihoanaliza, antropologija, filozofija (filozofija razlike, naročito), i ženski pokreti tamo gdje su bili jači nego kod nas.² Ove discipline kao i praktična pouka iz njih izvučena pokazivali su nam da se pitanje (političkog) subjekta ne nadaje baš onako kako su to

htjeli državna teorija koja nas je tada napadala i niz “intelektualaca” opće prakse-dobrovoljaca koji su se (kao i danas) uključivali u hajku i lov na vještice, slično kao što nas i današnje službene “nauke” kleveću kao vještice, nacionalne izdajice i kao žene koje odstupaju od “ženske prirode”.³ Naša analiza je već tada pokazala kako se i društvo i država *temelje* na isključenju žena, pozivajući se na “prirodu”.⁴ Priroda je ovdje, dakako, društveni konstrukt koji izlazi neposredno iz postojećih društvenih odnosa, a ovi su i dalje patrijarhalni.⁵ Gore spomenuti filozofi i pravci davali su nam podršku u našem uvjerenju da “*mi, žene*” može i mora biti društveni projekt, nasuprot onome što su nas učili marksisti kao i ne-marksisti, uostalom. Ali, on to može biti upravo u onoj mjeri u kojoj uključuje promjenu i postajanje, a ne nepromjenjivi bitak neke nepromjenjive prirode ili “ženske biti”. Subjekt i jeste nastajanje, transformacija, i dakle izvjesna projekcija u budućnost nečega što je tek u nastanku. On je automatski i politika, jer je već odmah odnos. Za naše muške glave (i mnoge ženske), dakako, nije bilo ni govora o tome da se ženama dopusti da budu subjekt(i), to im je izgledalo kao čisto ludilo. Unutar njihovog sustava, naime, ženama i nije potrebno da budu subjekt(i) budući da su one *predstavljene u univerzalnom*. Ali, u univerzalno su one upisane kao supsumpcija slijedećeg tipa:

Univerzalno: A

Partikularno: B + A

U ovoj se shemi vidi kako je jedan od partikularnih interesa univerzaliziran, te kako se ono partikularno koje je podržano od univerzalnog (a ono će biti podržano i od povijesti, i od društvene konstrukcije, od simboličkog poretka, od jezika itd.), a to se u našem primjeru A, pojavljuje *dvaput* tamo gdje se ono drugo partikularno (koje je samo partikularno) pojavljuje samo jednom, u našem primjeru B. Kod dominantne društvene grupe postoji podudaranje između univerzalnog i

partikularnog, a kod dominirane društvene grupe ono ne postoji. Opće oznake i ime vrsti (recimo, ljudskoj vrsti) daje univerzalizirani element. Šta to filozofski znači? Znači da u našem jeziku i mišljenju humanitet žene nije sam po sebi očigledan ni razumljiv, te da ga je eventualno potrebno u svakoj prilici (na razini partikularnog, konkretnog) posebno dokazivati. Ovo posljednje uglavnom činimo kada se borimo za “ženska prava” kao poseban oblik ljudskih prava, ne dirajući u Pravo kao takvo. Dakako, i za ta se ženska ljudska prava treba i te kako boriti, ali to nije dovoljno. Dokazuje se, tada, podvrsta, i pravda “razlika” unutar dihotomijskog sistema koji jedan od dva termina podređuje drugome a načelno se pravi kao da je simetrija. Gornja shema pokazuje da simetrija postoji samo na planu partikularnog, ali je ta simetrija (jednakost, ravnopravnost) odmah i sistemski narušena, budući da se na partikularno simbolički (pa onda i realno) projicira univerzalna dimenzija koja jedan od dva termina naprosto proguta, a drugi promovira do norme.

Gdje je tu razlika?

Razlika se gubi u univerzalnom modelu (npr. kada se kaže “žena i čovjek”, a misli “žena i muškarac”), i opstaje kao *oznaka* na partikularitetu, ali *ne* na svim partikularitetima podjednako. Obilježen (gramatički, simbolički), kao razlika, ostaje samo dominirani element. “Spol” je žena, ona je cijela spol (spolni organ), a muškarac to nije nikad. Muškarac *ima* spolni organ.⁶ On je referent razlike (razlike *u odnosu* na njega).

Šta onda žele da brane feministkinje kada zazivaju svoju razliku? One u stvari traže (mi tražimo) i za žene zabranjeni pristup univerzalnome, i to takvome koje bi priznavalo i prepoznavalo različitosti. Pa bi se univerzalno sastojalo od mnogo partikulariteta koji se ne bi izgubili u generalizacijskoj apstrakciji. Na nivou partikularnog, one i nemaju posebnog razloga da zahtijevaju priznavanje razlike, ona im (nam) se u svakom slučaju rado ustupa/prepušta.

Mačoi, patrijarhalci su sretni i zadovoljni kada mi tražimo priznavanje razlike, jer su najtvrdi zagovornici razlike i parole “živjela razlika” – oni

sami. Ubijaju se stoljećima da nam dokažu da smo različite (od njih, tj. od norme), da imamo posebnu, drukčiju, žensku prirodu te zato za neke stvari nismo sposobne. Za njih bi jedino bilo uznemirujuće kada bismo tražile da nam se prizna i jednakost ili ravnopravnost (u razlici). Feministkinje međutim traže i ovo, ali dolazi do nesporazuma. Nesporazum traje sve dok ne obavimo konceptualnu analizu i *dok ovu ne povežemo s vlastitim iskustvom života* (jer nije dovoljno misliti da postoje neki opći ženski problemi, ali da smo mi same srećom emancipirane; to je zabluda, jer sloboda nije samo stvar uvjerenja, na žalost). Ovu konceptualnu analizu, raskrinkavanje i kritiku lažnosti ponuđenog univerzalnog (lažnosti njegove navodne spolne neutralnosti) u kojemu se iza navodne simetrije krije hijerarhija, mi smo obavile u našim prvim teorijskim tekstovima već krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih, i koliko mi je poznato za sebe ih, takoreći nezavisno, radi svaka generacija ili grupa feministkinja.⁷ Instrumente ove analize smo mi, u tadašnjoj Jugoslaviji⁸ dosta rano izradile, i bilo je u tome čak i originalnosti u odnosu na zapadni feminizam; vjerojatno smo bile bliže feminizmu trećega svijeta kakav će se nešto kasnije razviti u nekim azijskim i latinoameričkim zemljama ili je već tada bio u nastajanju a da mi to nismo znale.⁹ Iz rakursa vladajuće ideologije (tada, kao ni danas), ove neobično važne spoznaje ne bi bile moguće. Nama je bilo potrebno da teorijsku vizuru iščlašimo, u čemu nam je pomagala filozofija razlike i ostale katkada pomodne teorije koje su se u tih godina nudile. Također, a ovo ću samo letimično napomenuti, važan sastavni dio metode djelovanja bio nam je zbunjivanje, ukazivanje na paradoks, ludistički pristup, šala, igra, i spektakularne parole (“proleterci svih zemalja, ko vam pere čarape?”, “žena bez muškarca je kao riba bez bicikla” i dr.). Oni su imali da uzdrmaju dosadan vladajući politički diskurs, ali isto tako i docirajući paternalistički akademski mizogini diskurs naših kolega. Sjećam se vrlo dobro da sam od 1975. koristila kao teorijski putokaz kapitalno djelo Lis Irigaraj (Luce Irigaray) kojoj sam bila posvetila jedan monografski rad.¹⁰ Premda je ta studija izašla tek 1990. (nakon niza članaka koje sam o radu ove autorice objavljivala godinama

po časopisima), i premda sam već zapažala i navodila mogućnost dvostrukog čitanja njenog djela, tada nisam mogla na nju imati sve one kritičke primjedbe koje imam danas, u prvom redu o pomanjkanju povijesne dimenzije kod nje. No to je ovdje sporedno.

Već sam tada pisala da je djelo Lis Irigarai moguće čitati na dva načina, i da se ja opredjeljujem za jedan od njih. Nju je moguće čitati, kako bismo danas rekle, u esencijalističkom (no onomad još nije bio uvriježen ovaj inače američki termin), odnosno u naturalističkom duhu; ili ju ne čitati tako. Ja sam se opredijelila za drugu mogućnost, i morala zato apstrahirati od nekih njenih postavki, braneći je na neki način od nje same. Prvom, kako sam tada to razumjela, ontološkom ključu čitanja (taj je ključ još uvijek dobar) davalo je za pravo njeno postepeno razvijanje teorije do koje će eksplicitnije doći tek kasnije,¹¹ a još određenije tek nakon konkretnijeg povratka radu na jeziku¹²: to je njena teorija o dva subjekta, muškom i ženskom. Moglo je izgledati kao da ih zatvara u neku esenciju, prirodu, ali to po mom razumijevanju nije bila njena namjera, mada je moglo ispasti kao nesretni rezultat. Zašto dva, a ne više, mogle smo se tada pitati? Zašto izabrati baš princip reprodukcije kao mjerilo, što onda isključuje druge tipove identitetnih revandikacija, čak i spolnih? Drugo što je doprinosilo takvom čitanju bila je njena teorija iz brošure "Femmes divines".¹³ U tom je tekstu autorica tvrdila da se žene nisu u prošlosti mogle konstituirati kao subjekt(i), budući da nemaju i nisu imale višu objedinjujuću instancu *univerzalne* važnosti koja bi ujedno bila smatrana i neutralnom, kao što je muškarci imaju u liku boga-oca. Ovaj je, naime, premda po muškom liku, predložen i ne-muškarcima kao ona viša instanca s kojom treba da se identificiraju, i u toj je dimenziji on "neutralan". Mehanizam je ovdje identičan onom mehanizmu opisanom kod konstitucije univerzalnog u filozofiji, i vrlo dobro znamo da je doista i povijesno-sociološki djelotvoran u 1) brisanju jednih partikularnih karakteristika (recimo, ženskih; ili bilo koje druge dominirane grupe), kao i u 2) nametanju drugih partikularnih osobina (recimo, muških; bjelačkih, itd.) kao općeprihvaćene norme. Iz ovoga se pak moglo zaključiti da Irigarai predlaže konstituiranje

neke ženske univerzalne religije, ili čak mistike, sa likom boginje-majke koja bi bila *univerzalna* (što inače niti jedan lik mnogobrojnih ženskih božanstava nije; ova su božanstva redovno bila lokalnog tipa, i vezana eventualno za matrilokalna i matrilinarna, ali *patrijarhalna* društva). U tom su pravcu Lis Irigarai interpretirale neke njene nastavljačice, dok su druge, slično tome, do ekstrema a katkada i do apsurdna dovodile ideju razlike sve do s njihove strane izvedene ideje *affidamenta*.¹⁴ Ova je ideja potom u tom krugu proizvela model krajnje ovisnosti o "učiteljici", "začinjavki", "(teorijskoj) majci", a sve u inače branjivom zapažanju da žene nemaju svoj javni prostor te da ga moraju stvoriti. Ova škola drži da znanstvenice treba da čitaju, komentiraju, kritiziraju ideje i tekstove jedne drugih, i to u najvećoj teorijskoj rigoroznosti, budući da muškarci to ni u kom slučaju neće učiniti, te da intelektualni rad žena ne dopire do zajedničkog javnog prostora (koji je obilježen muškim, što nije netačno). Žene treba da stvaraju vlastitu intelektualnu genealogiju, kao što je imaju i muškarci. Tu se neočekivano razvila izvjesna hijerarhija po "starini" ili znanju, proizvevši suprotan efekat od željenog, budući da je namjera bila upravo da se izade iz društvenog starješinstva u kojemu se prešutno sve muško smatra "starijim".

Međutim, premda se možda takvim idejama približavala ili njima poigravala, i premda je bez potrebe idealizirala neke zamišljene situacije (recimo, položaj žene u Indiji, ili mjesto ženske figure u nekim starim sjedilačkim religijama), nigdje, prema mom znanju, Irigarai nije eksplicitno spolnu razliku zapečatila ontologijom, ženskom ili muškom bogomdanom prirodom; nigdje nije eksplicitno zazivala ginocentričnu religiju ili mistiku, ili neki matrijarhat kao moguće rješenje za budućnost. Naprotiv. Kadgod bi joj se uputila pitanja, ona bi se ogradila. Ali, teško je ograditi se takvih optužbi bez odgovarajućih instrumenata. Tu je prevagnuo psihoanalitički profil ove znanstvenice koja je inače i vrsna filozofkinja i lingvistkinja. Psihoanaliza, naime, nema ni sociološki ni historiografski instrumentarij i dimenziju, a jedino je pomoću ovih ona mogla pokazati da ženska priroda nije zadata, da ginocentrična religija kao

naglavce obrnuta androcentrična religija ne bi ništa promijenila, da je subjekt nikad-nedovršen *proces* koji u poznatim povijesnim okolnostima teži (p)osvajanju, da su odnosi spolova *društveni* odnosi koji su se mijenjali i mijenjaju se, i koji imaju svoju povijest. Kako ona to iz pretpostavke svoje struke nije mogla, zjurada čitanja nisu imala strpljenja da sačekaju i da moderiraju interpretacije, i nije bilo vremena za “prevođenje” iz jednog sistema mišljenja u drugi.

Ja sam inače jedna od onih koje vjeruju da je moguće i potrebno prevoditi iz jednog strukovnog žargona u drugi, i cijelog sam života na tome radila, počevši od indijske i komparativne, a kasnije i feminističke i inače zapadne filozofije kojom sam se bavila. Unutar filozofije rijetko ima dovoljno kolegijalne tolerancije za to. Žene bi mogle unaprijediti ovu toleranciju, i katkada to čine. U tom sam smislu (*profession de foi!*) filozofski bitno eklektik, što je svakako velika psovka u ovoj struci koja se tradicionalno diči svojim prvenstvom, superiornošću i “čistotom”, i koja se hrani isključivošću i anatemama. U tom smislu, priznajem izvjesnu *politiku filozofije*, o kojoj sam drugdje pisala. Mislim da je moguće iz različitih filozofskih usmjerenja crpiti ono što nam je potrebno za artikuliranje suda i pogleda na svijet, te da *konceptualna koherencija nije nešto što nam je unaprijed dato, nego nešto što u svakom trenutku, na svakom potezu branimo i artikuliramo.*

U tom smislu i smatram da u *filozofiji razlike*, a tu spada i Lis Irigarai i drugi ovdje spominjani filozofi, nije sve za baciti. Ta nam je filozofija donijela mnogo, a u prvom redu *kritiku metafizike dominantnog subjekta*, "falocentrizma" kako je nekad govorio Derida, njegovo raskrinkavanje kao bitno sazdanog po dominantnom modelu, i viziju svijeta kao androcentričnog. Ovo su, uz neke druge, tekovine filozofije razlike (ili, postmoderne filozofije) koje su od opće vrijednosti, a ne samo zasada upotrebljiva za feminističku teoriju. Druga je stvar što filozofija razlike većine filozofa muškaraca nije u ovoj kritici bila ni mogla biti do kraja dosljedna, što pokazujem u više svojih radova,¹⁵ i što je po mom razumijevanju, bar potencijalno (ako ne uvijek i konkretno) filozofija

razlike kod feministkinja i feminista otišla dalje. O tome neću ovdje, ali mogu reći toliko da sam sama od velikog generalnog oduševljenja filozofijom razlike postala jedan od njenih detaljnih kritičara. U svakom slučaju, ovo je također i drugi ključ čitanja filozofija Lis Irigarai, onaj u kojem njeno djelo ostaje otvoreno i ukazuje na niz mogućnosti. Takav otvoreni stav dobro je imati i prema drugim filozofima ove ili srodnih škola, kao i, naravno, prema drugim misaonim pravcima uopće. Sve debate koje danas ponovo imamo ne samo oko žena i drugih isključenih grupa nego, s različitih pozicija, i oko “nacije”, “etnije”, nacionalizma, civilizma, kulture, nastanka države, oko jednonacionalnih ili višenacionalnih država, oko “tranzicije” u zemljama propalog socijalizma i kolonijalizma itd., pa i njihovo međusobno povezivanje (bez kojeg više ne ide), sve one dobrim dijelom duguju prolasku kroz nešto od te post-moderne.¹⁶ Ukratko, smatram da nije moguće, ili da teorijski obično nije zadovoljavajuće, odbaciti *a priori* neku filozofiju kroz koju nismo prošli. Ovo “proći”, dakako, mislim u minimalnom profesionalnom smislu, a ne u smislu “pristajanja”, “vjerovanja”, “oduševljenja”, čemu se mode, kakva je na žalost bila post-moderna, lako podaju. A takvo odbacivanje izazvalo je u Francuskoj djelo Lis Irigarai svojom hermetičnošću i nerazumljivošću, svojom mnogostranošću, raznovrsnošću i obimom, svojom provokativnošću, kao i antipatijom koju je izazivalo.

Sada bih ukazala na neka osnovna opredjeljenja prema filozofiji razlike, koja u Francuskoj ujedno imaju implikacije na planu politike. Značajno je da je tema razlike u filozofiji prevedena, na planu politike, u temu *pariteta*: paritet između žena i muškaraca, da ili ne? Rasprave o ovome veoma su oštre, i često odlične s obje strane. Za šta se opredijeliti? Dva su scenarija u svojim političkim posljedicama potpuno suprotna. Ovu temu, koja do nas još nije stigla, navodim zato što vjerujem da će se kad-tad nametnuti. Predizborna “Ženska ad hoc koalicija” u Hrvatskoj, na primjer, izjasnila se za kvote (30–40%) u partijama, ali ne i za paritet, što je (kvote) u principu različito, umjerenije potraživanje; ali potezanje kvota siguran je predznak da će se uskoro pojaviti i tema pariteta. Paritet je

maksimalan zahtev, i mogao bi se izraziti kao zahtjev za 50% pripadnika svakog spola, kada bi se radilo samo o proporciji. Ali, ovdje se radi o principu, i zato je ideja pariteta prevazilaženja kvota kao ograničenog sredstva: koliki postotak u stanovništvu, toliki u predstavničkim tijelima, i još uvijek se pritom čini popust muškarcima, budući da žena u Francuskoj ima nešto više nego 51%. U političkoj praksi, ideja pariteta predlagana je s još većom dozom volontarizma nego ideja kvota, a obje iz konstatacije da se žene neće *nikada* nigdje pojaviti u politici ako se na njih ne primijeni preferencijalna politika pozitivne diskriminacije, i više od toga. Političke formulacije predloga pariteta u Francuskoj su se pojavile kao ideje *odozgo*, i kao ideja da je potrebno početi, voluntaristički, od najviših državnih tijela i tamo gdje su tehnički moguća imenovanja, budući da je proces reprezentacije, prilikom glasanja, još uvijek zatvoren za žene. Jer, žene se i mogu kandidirati u 50% slučajeva, ali neće i dobiti glasove u istom postotku. Na opće čuđenje, čak su visoke političarke Francuske, i to jednak broj žena s desnice kao i s ljevice, a među njima Edith Cresson (Edith Cresson) bivša Miteranova predsjednica vlade najurena, po općem uvjerenju, pritiskom javnog mnijenja – jer je žena, bivša višestruka ministarka Simon Vej (Simone Weill), sindikalka Nikol Notat (Nicole Notat) i druge, pred par mjeseci zajedno potpisale jednu deklaraciju u korist pariteta. Većinom su to profesionalke, ne feministkinje, koje je na ovaj feministički potez naveo uvid vlastitih granica, kao žena, u muškoj politici. Rasprava o paritetu bila je već u punom jeku, i time je samo dalje rasplamsavana. Paritet je tema po kojoj se ne može više uvijek pogoditi da li je neko na ljevici ili na desnici, a inače ovo razlikovanje i dalje jasno stoji (nasuprot trubljenju naših domaćih medija) uprkos općem pomjeranju cjelokupne scene udesno. Konačno, javio se i sadašnji predsjednik vlade A. Žipe (A. Juppé) s još “radikalnijom” idejom da se izvrši revizija francuskog ustava kako bi žene i eksplicitno ušle u njega i u politiku. Protiv ove ideje, međutim, digli su se glasovi najuglednijih feministkinja: “Zastupati reviziju Ustava za ustanovljenje pariteta jeste juristička i konzervativna ideja. Razumijemo da su joj skloni mnogobrojni političari:

ona je najbolji način da se dobije na vremenu”, piše Fransoaz Gaspar (Françoise Gaspard, *Le Monde*, 7–3–1997, str. 14).

Feministkinje protivnice ideje o paritetu tvrde, u ime republikanskog univerzalizma i univerzalne demokracije, da se za žene ne smije napraviti nikakav izuzetak u sistemu, jer će to onda ići protiv iste ideje univerzalne demokracije, republike itd., koje bi se time željelo podržati. Štaviše, kažu one (i oni; u oba tabora ima i muškaraca i žena, ali u ovom je muškaraca više), ideja pariteta je apsurdna, jer bi značila da žene mogu zastupati samo žene, a muškarce samo muškarci (što, naravno, ne proizlazi iz prvoga i nije zahtjev pristalica pariteta, ali je efektno).¹⁷ Feministkinje iz ovog tabora, anti-paritetnog i anti-razlika, jer se ujedno radi o protivnicama filozofije razlike (koje su katkada, ne uvijek, ipak pristalice kvota), ujedno su i protivnice pozitivne diskriminacije jer bi ova bila protiv univerzalno prihvaćenih principa (republike, demokracije), pa bi se samim tim kad-tad okrenuli i protiv žena, kao članica tog univerzalnog.

Pristalice pariteta (koje su ujedno, svjesno ili ne, pristalice bar nekih postavki filozofije razlike) tvrde da je neuvođenje pariteta siguran način da se ne uznapreduje u javnoj prisutnosti žena i njihvoom su-odlučivanju u politici, jer se ova neće sama od sebe rastvoriti za njih, niti će muškarci ikada odustati od svojih privilegija. One tvrde da će se univerzalizam, republika, demokracija, kad-tad okrenuti protiv žena, ili da se već jesu okrenuli protiv njih.

Problem je u tome što su obje grupe u pravu, ali niti jedna od njih ne vidi da je to i ona druga u određenoj mjeri, te nisu u stanju saradivati.

Moram se u ovome deklarirati i ja, uz veliko čuđenje mojih francuskih kolegica koje smatraju da bih, obzirom na svoje ostale političke stavove, morala imati suprotno mišljenje. Ja sam za više od kvoti, tj. za paritet (premda kao strankinja nemam pravo glasa u Francuskoj), iako mislim da formalno-pravno nikakve diskriminacije, pa ni pozitivna, nisu čisto rješenje. Formalno juridički, ni kvote ni paritet nisu dobra rješenja, jer “kvare” univerzalne pretenzije pravnog sistema. Međutim, ja ujedno smatram da pravni sistem, kao i društvo, kao i država (u Francuskoj i

drugdje) *počivaju na isključenju žena*, a ne da je ovo usputni i slučajni proizvod onoga. A to znači da čak i ono što formalno pravno izgleda kao simetrija ili ravnopravnost, to zapravo nije, jer se nadovezuje na individualna, društvena i historijska iskustva koja su različita i neusmjerljiva, te daju drukčije rezultate. Osim toga, shema lažnog univerzalizma djeluje (pogotovo) i u pravu u cjelini kao i u pojedinim zakonima, te se ono ne odnosi na sve ljude podjednako. Konačno, pravo nije bogomdano neutralno djelo neobilježeno svojim sastavljačima. Kada imamo situaciju takve simboličke i realne nesimetrije kakvu imamo, a koja je u jeziku iskazana sintagmom koja ispravno izražava stanje, kao što je iskaz “čovjek i žena”, onda se protiv supsumirane grupe, protiv podsubjekta u pitanju, može okrenuti i *okreće svaka mjera koja se u njegovu korist iskazuje*. Drugim riječima, supsumiranost i jeste u tome da sistem daje izvjesna ograničenja “prava” nekome (ženama) čiji položaj unutar tog sistema ne dovodi u pitanje, nego ga njime održava. Supsumiranost, podređenost i jeste u tome da sustav *uvijek* (kao i sama povijest) podržava jedne, a druge drži na svom vanjskom rubu. Ili, žene su u sistemu “prisutne” samo kroz svoje isključenje, kao *sistemske* i dakle unaprijed, a ne slučajno, podređene.

Paritet smatram nužnim zlom, teorijski neopravdanim, ali neopravdanim u okvirima teorije koja je i sama neopravdana, a drži se. Ne može se definirati kao demokratski sistem koji isključuje neke grupe (žene, robove, marginalce, itd.), pa onda iz tako definirane demokracije, kao da je općevažna i zadovoljavajuća, kritizirati sve pokušaje uključivanja isključenih grupa. Protiv isključenih i dominiranih okreću se *sve* mjere: one opće, one posebne, mjere pozitivne diskriminacije, mjere negativne diskriminacije. U tome i jeste njihova isključenost ili dominacija. Zato je jedino rješenje neka druga demokracija, neka druga republika, neka druga univerzalnost, a u principu takve u kojima će *svi* učestvovati od samog početka. Paritet znači upravo ovo: sudjelovanje u izgradnji univerzalnih vrijednosti koje neće biti apstraktne. On ne znači mjesto unutar neravnopravnog Prava, kako bi se mogla razumjeti ljudska

prava, već pravo svih na Pravo, uključujući i na njegovo formuliranje. Ovo pak ne znači da se ne treba boriti za ljudska prava (kao i za ženska ljudska prava), naprotiv, nego da preko njih valja ciljati na situaciju kada mjera pariteta više neće biti potrebna.

U međuvremenu, građanstvo, činjenica da smo građani i građanke, seksuirano je kao i svaka druga ljudska institucija.¹⁸ U tom smislu, pitanje spolne razlike se doista približava klasnim razlikama, ali drukčije nego što su to naši ideolozi nekad mislili: približava mu se po navedenom modelu univerzaliziranja muškog interesa, tj. po spomenutom mehanizmu supsumpcije. Dobro je u tom smislu podsjetiti se da se sve žene i dalje nalaze u situaciji kolektivne pripadnosti svim muškarcima (jer je bilo koji muškarac “stariji” od bilo koje žene), a da se mnoge od njih (većina) nalaze k tome i u situaciji pojedinačnog pripadanja jednom muškarcu.¹⁹

NAPOMENE

* Ovaj je tekst pisan za časopis *Ženske studije*, Beograd.

* Svjesno u ovom tekstu anticipiram subjekt “mi, žene”, no u tu temu ovdje ne ulazim; ne anticipiram ga tako strašno, a anticipacija je inače sastavni dio pojma subjekta.

1. Beogradski Studentski kulturni centar je 1978 (Direktorica SKC: Dunja Blažević, koordinatorica skupa Žarana Papić, predlagačica Nada Ler-Sofronić i dr.) organizirao međunarodni feministički skup *Drug-ca – žena*. Novi pristup?. Taj medijski jako zapaženi događaj, napadan od režimske štampe i pojedinih veoma visokih političara i političarki, od Konferencije za društvenu aktivnost žena itd., od mnogih novinara, za svoju generaciju je obilježio javni početak djelovanja malog feminističkog kruga i pokreta u tadašnjoj zemlji i u nekoliko njenih republika. Odnos tadašnjeg domaćeg feminizma i vladajuće ideologije može se sažeti u (samo polu) šaljivu parolu koju smo tada koristile, “proleterci svih zemalja, ko vam pere čarape?”². Naš je ženski pokret, pak, imao specifičnosti u koje ovdje ne ulazim. Pri tom, smatram da za pokret nije odlučujuća

količina učesnica/ka nego način političkog djelovanja, pa sam u tom smislu slobodna da i govorim o pokretu, koji kod nas nije bio masovan, a bio je u početku, kao i drugdje, sastavljen većim dijelom od univerzitetskih feministica. Jedan dio posla kojim smo se tada bavile, bio je istraživanje povijesti ženskog pokreta kod nas, zatim nabacivanje osnovnih teorijskih postavki, proučavanje literaturne, iz glavnih disciplina ženskih studija: antropologije, sociologije, filozofije, psihoanalize, književne teorije, povijesti. Tokom narednih godina, pokret se razudio u više grupa različitih orijentacija diljem većih gradova (Beograd, Zagreb, Ljubljana, kasnije i drugi). Desetak godina kasnije već su se oformile aktivističke grupe u prvom redu usmjerene na žensku samopomoć, SOS--telefone, praktične akcije pravne i fizičke zaštite žena, savjetodavna pomoć postradalima, kroz nacionalizama, rata, i svakovrsnog nasilja, ženski se pokret omasovio i obogatio, ali i još više razudio, putem mnogobrojnih labavo povezanih mirovnih akcija, humanitarne i savjetodavne pomoći postradalima, kroz rad na terenu i u ratnim područjima, rad na održavanju nasilno presječenih veza itd. Izdavačka djelatnost žena i feministkinja, koje prije rata nije bilo, znatno se razvila. Ženske studije, koje sada u različitim statusima i obimima postoje u Beogradu, Zagrebu i Ljubljani, naročito su obogaćene i političkim temama samo-analize i kritike nacionalizama, političkih sistema i rata.3. Žene su, kao najslabija karika u društvu (kao nevidljive), a posebno feministkinje, čest i redovan žrtveni jarac političkih i strukovnih diskvalifikacija. Zanimljivo je i karakteristično da, u slučaju žena, ove diskvalifikacije idu redovito preko eksplicitnog napada na spolno i intimno biće žene (što se u slučaju napada na muškarce NIKAD ne zbiva). Veoma su često cilj pojedine žene, s imenom i prezimenom, koje postaju predmet denuncijacije. "Samo mrtva feministkinja je dobra feministkinja", "pajserom po pički" i slično pisao je neometano i nekažnjeno u "starom režimu" jedan mladač u omladinskoj štampi, koji je poslije brzo napredovao u pravcu raznih CK. Hajka i doslovni javni, dopušteni i ohrabrivani lov entuzijazma od "novog režima" ili od njega dopušteni besprizornoj štampi i pojedincima u ime "slobode izražavanja", i dovedeni

do neslučenih visina prostote i opasnog fašističkog prokazivanja u okviru opće indiferentnosti (i uglavnom bez ikakve solidarnosti od strane muških kolega). Navedeni su primjeri iz Zagreba, ali ni druge sredine naše nekadašnje zemlje ne zaostaju mnogo u tretiranju svojih građanki. Meni na žalost nedostaje dokumentacija, koju više nemam pri ruci, ali istraživanjima bi se lako moglo pokazati kako su nas (i koji) katkada i veoma visoki državni ili partijski rukovodioci klevetali i napadali u štampi, stavljali na spiskove, poimence, kao da njihova riječ nije imala težinu malja. Stvar se nastavlja u novim "demokracijama".

4. Ovdje odakle pišem, nedostaje mi dokumentacija kako radova kolegica (katkada odličnih), tako i mojih. Već sam u uvodu zbornika Studije o ženi i ženski pokret koji je, kao zbirka stranih feminističkih tekstova koji su mi se tada činili kapitalnima, izašao u časopisu "Marksizam u svetu" 8-9, 1981, pisala da je isključenje žena temelj društvene konstrukcije. Danas znam da to vrijedi i za državu. Druge kolegice, Lydia Sklevicky i Žarana Papić u antropologiji, Blaženka Despot u filozofiji, kao i mnoge druge i tada i kasnije, radile su pod tom pretpostavkom. (Spomenuti zbornik sadržavao je korisnu rezoniranu bibliografiju do tada dostupne literature na našem jeziku, iz pera Lydije Sklevicky.) Ovakvi su stavovi izraženi i na tribini koju je zagrebačka sekcija "Žena i društvo" Sociološkog društva Hrvatske (u kojoj su se okupljale feministkinje) održala sa grupom (uglavnom) sociologa i filozofa zvanom "Čovjek i sistem", na poziv ove posljednje (krajem sedamdesetih?). Spomenuti su stavovi nailazili na čuđenje ili negodovanje većeg dijela spomenute grupe, organizatora susreta. Analiza ex-post daje zaključiti da se ova grupa zanimala za ženski pokret u jednom trenutku kada je pomislila da bi ovaj mogao biti njena filijala ili podmladak, budući da je ubrzo iza toga (čim se pokazalo da ovog odnosa nema) ovaj interes uglavnom splasnulo.5. Geneviève Fraisse odbija termin "patrijarhat", kao i neke druge feminističke znanstvenice, i to s argumentacijom da danas živimo u društvu braće, dakle u izvjesnom fraternalizmu, koji na drugi način i "egalitarnije", a bez više instance (oca) kao primjera za

identifikaciju, isključuje žene. Premda je imenovanje stvar konvencije, meni ovaj argument nije potpuno uvjerljiv, a za shemu fratrije i patrijarhata mislim da su komplementarne i dijelom koekstenzivne. Iako je očigledna moć fratrije, patrijarhat, kao sistem u kojemu su svi (ne samo žene) podređeni višoj instanci, u mnogo čemu odgovara i strukturi naših monarhističkih “republika” (najblaži termin), a odgovara još dan danas, u svjetskim razmjerama i načinu proizvodnje, tj. načinu na koji se ženski besplatan rad za sve muškarce pojedinačno i zajedno i za sistem kao takav – ne računa, a održava ih (u tom smislu, nešto od klasne analize ovdje još uvijek ima smisla). Ja dakle ne odbacujem termin patrijarhat. Neki govore o neo-patrijarhatu, i vide u njemu veliki napredak, upravo u odnosu na proizvodnju i na rad. No u ovome je, po mom mišljenju, patrijarhat najtvrdi i ima kontinuitet. Žene i dalje besplatno opslužuju i pojedine muškarce, djecu, porodice, i cijelo društvo, i to uglavnom svuda. Napredak je više formalne i principijelne prirode, u ime “univerzalnosti”, od Francuske revolucije naovamo. On nije i doista ostvaren, ni u javnom ni u ličnom životu. Vidi o tome G. Fraisse, *La raison des femmes*, Plon: Paris 1992, i *La différence des sexes*, PUF: Paris 1996, a također i Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir, côté-femmes*: Paris 1992.

6. Izraz sličan sinegdohi “pička” koja označava ženu ne postoji u slučaju muškarca. “Kurac” jeste česta psovka, ali ne označava nikad cijelog muškarca. Otud su njena vulgarnost i ponižavajući naboj manji. 7. Knjiško je znanje ovdje nedovoljno, mada mnogo pomaže; ono je nedovoljno i zbog nedostatka ženskog a neutralnog javnog prostora, te zbog stalne i ugrađene nesigurnosti, privremenosti, kojom je obilježena svaka teorija koja dolazi od članova podređenih grupa, do te mjere da se ne može uzdići u prostom širenju komunikacije i informacija niti u društvenom epistemološkom modelu, u paradigmi znanja, do opće istine ili makar do opće-prihvaćene radne hipoteze. 8. Moram negdje reći svojim kolegama da me vrijeđa bespogovorno prihvaćanje i primjena imena “Jugoslavija”, bez navodnika, na današnju državu, makar i pod tim

imenom priznatu. To je bezobzirno brisanje povjesti i pamćenja nas koji smo živjeli u onoj prethodnoj.

9. Kada je svojevremeno (osamdesetih) Frigga Haug dogovarala s nama pripremu zbornika tekstova o stanju i povijesti ženskog pokreta u svijetu za posebno izdanje njemačkog časopisa “Argument”, pri čemu sam slučajno prenosila informacije od jedne drugoj, sjećam se da mi je Lydia Sklevicky naglasila da joj kažem kako je poglavlje o feminizmu u Jugoslaviji potrebno smjestiti u okvir trećeg svijeta, što je i meni izgledalo kao dobro rješenje. Pitanje Frigge Haug bilo je, da li ga smjestiti u “Zapad”, ili u “Istok”, prema tada još uvijek uvriježenoj hladnoratovskoj podjeli. Iz onoga što smo tada znale o stidljivim počecima novog ženskog pokreta u istočnom bloku, činilo nam se da je naša situacija bitno drukčija, a da naš pokret (također dosta skroman) ne crpi inspiraciju iz povratka crkvenim ili nacionalnim “vrijednostima”, kako su prve indicije to pokazivale bar za ruski neofeminizam. Na žalost, ne mogu ovdje doći do podatka o spomenutom zborniku s inače odličnim tekstom Lydije Sklevicky. 10. V. R. Iveković, “Luce Irigaray: Govoriti nikad nije neutralno ili: psihoanaliza filozofije i psihoanalize”, u: “Filozofski godišnjak” 3, 1990, str. 188–236.

11. Luce Irigaray, *Le temps de la différence, Le livre de poche*: Paris 1989. 12. Luce Irigaray et Groupe de recherche, *Sexes et genres à travers les langues. Éléments de communication sexuée*, Grasset: Paris 1990, i Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, Minuit: Paris 1987, str. 67–87. 13. Tekst “Femmes divines” ubrzo je objavljen i u zbirci tekstova Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, Minuit: Paris 1987, str. 67–87. 14. Affidamento, “povjerenje”, “povjeravanje”, “prepuštanje nekome s povjerenjem”, pojam filozofkinje Luise Muraro i kruga “Libreria delle donne” u Milanu. Zanimljivu raspravu o ovom pitanju, kao i o “putovanju” ideje razlike iz Pariza u Milano i dalje, predstavlja zbornik više autorica, Projektgruppe Interdisziplinäre Frauenstudien der Universität Graz (Hrsg.), *Paris-Milano-Graz. Feministische Konzepte in Entwicklung*, Wiener Frauenverlag 1991.

15. Rada Iveković, *Orients: Critique de la raison postmoderne*, Noël Blandin: Paris 1992, i *Le sexe de la philosophie*. Jean-Francois Lyotard et le féminin, L'Harmattan: Paris 1997, i dr.16. Napominjem da su termini postmoderna, postmodernizam i sl. neprecizni, u sebi proturječni, i da nemaju nikakve naročite teorijske konsistencije, premda su praktični. Ja ih ovdje koristim u najširem evropskom smislu, a reference su mi uglavnom francuska i italijanska "slaba misao" (što uključuje i stanovitu dozu post-strukturalizma i uopće različitih "post-" učenja), uz ponekog autora s drugih govornih područja. Šta bi predstavljao neki korpus postmodern(ističk)ih tekstova, nije jasno definirano niti se dá precizirati.

17. (Ne)moć reprezentacije žena, u odnosu na društvo i na konstrukciju države, u povijesnoj perspektivi, na najbolji mogući način istražuje Geneviève Fraisse u više svojih radova. Vid. G. Fraisse, "Quand gouverner n'est pas représenter", u "Esprit", mart-april 1994. Budući da se žensko ne dá simbolički (pa konsekventno, niti realno) univerzalizirati, žene nemaju moć da (recimo, u parlamentu) predstavljaju muškarce ili stanovništvo općenito. Simbolički, psihološki, mentalno, jezički, a prije svega povijesno, prihvatljivo je da žene predstavljaju... jedino same sebe. Zato nisu birane (ne samo od muškaraca, već ni od samih žena, jer svi živimo u istom simboličkom sistemu) čak i kada ih ima u dovoljnom broju među ponuđenim kandidatima. Reprezentirati, međutim, nije uvijek isto što i vladati. Bilo je slučajeva (istina, veoma rijetkih) da žene budu imenovane (naravno, od muškaraca) kao ministri i prije nego što su uopće dobile pravo glasa ili bile igdje birane. No ova vlast (gouvernement) tada nipošto nije izraz ženske, nego muške poopćene moći.

18. Za pojam aïnesse, "starješinstvo", prvenstvo starijeg, prvorodenog, vid. Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Ed. Odile Jacob: Paris 1996. Ona je naime pokazala kako, u različitim društvima, sredinama i vremenima postoji jedna konstanta, u rodbinskim društvenim relacijama, u odnosu između principa "prvenstva starijeg" i društvene hijerarhije spolova/rodova. Ta se konstanta može, kao pravilo, izraziti ovako: bilo koji muškarac je "stariji" od bilo koje žene, bez obzira

na godine. To znači da se od inače čvrstog (i za muškarce, bezizuzetno nezaobilaznog) principa "prvenstva starijeg" odstupa svaki put kada se pojavi neka faktički starija žena. Za nju će biti napravljen izuzetak koji potvrđuje pravilo, ona će u rodbinskim društvenim odnosima i društvenim odnosima spolova – biti u svakom slučaju smatrana mlađom, maloljetnom. U istu kategoriju spadaju i, u pojedinim društvima katkada iz nužnosti prakticirana, imenovanja nekih žena kao počasnih muškaraca (od strane drugih muškaraca). Autorica taj odnos naziva la valence différentielle des sexes, "diferencijalna valencija spolova".19. Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir, côté-femmes*: Paris 1992.