

---

## TRI PROPUSTA UNIVERZALIZMA I POLITIČKI LIBERALIZAM

---

DEJAN ILIĆ

**P**o greškama na koje ukazuju, načelne prigovore protiv univerzalnog shvatanja pravde i pravičnosti moguće je razvrstati u tri kategorije. Prvu čine primedbe koje ističu *istorijski propust* univerzalizma: prema njima, univerzalizam zanemaruje to što su nastanak i važenje opštih normi i načela kontekstualno uslovljeni i zavisni od diskurzivnih političkih praksi koje se neprestano menjaju. U drugoj kategoriji su prigovori koji se odnose na *interpretativni propust* univerzalizma: univerzalizam, tvrde njegovi kritičari, ne uzima dovoljno u obzir to što je primena bilo kog principa koji pretenduje na opšte važenje neposredno uslovljena njegovim tumačenjem u datim okolnostima. Konačno, na *partikularistički propust* univerzalizma usredsređuje se kritika koja naglašava da univerzalizam previđa postojanje brojnih jednako vrednih, iako ponekad međusobno protivrečnih skupova principa i vrednosti u korist jednog skupa koji pretenduje na opšte važenje; pa čak i kada politikom jednakog priznavanja i neutralnosti pokuša da uzme u obzir i prizna različite kulture raznih grupa u društvu, politički liberalizam kao oblik univerzalizma, smatraju kritičari, jeste već sam po sebi skup principa i vrednosti koji se nadređuje ostalim skupovima.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Martha Nussbaum sklona je da, prema onome što je u žiži njihove kritike, prigovore protiv univerzalizma svrsta u druge tri kategorije: a) “zanemarivanje istorijskih i kulturnih razlika”; b) “zanemarivanje autonomije”; i c) “štetna primena” (Martha C. Nussbaum, *Sex & Social Justice*, Oxford University Press 1999, str. 38–39). Međutim, pažljivije poređenje kategorija a i c pokazuje da se one preklapaju; u njih svrstane primedbe mogu se shvatiti i kao ukazivanje na “partikularistički propust”. Naime, u prvu grupu Nussbaum je uvrstila prigovore koji naglašavaju da ljudi “razumeju ljudski život i ljudskost na vrlo različite načine, i svaki pokušaj da se napravi lista najosnovnijih svojstava i funkcija ljudskih bića nužno će sankcionisati jedno razumevanje a potisnuti sva ostala.

Nema ničeg spornog u tvrdnji da su pojmovi, principi i vrednosti u vezi sa pravdom i pravičnošću kontekstualno određeni. Takođe nije sporno ni to da je isticanje jednog skupa normi i načela kao opštevažećih često puki odraz odnosa moći u društvu: bar od Gramšija levičarska politička misao ubedljivo skreće pažnju na to da nadmoćna društvena grupa sebi svojstvene vrednosti nameće kao univerzalne te obavezujuće za sve ostale, čime jača svoju hegemoniju; feministkinje su, opet, jasno pokazale da je u patrijarhalnom društvu prevlast muških

članova osnažena implicitnim nametanjem muškosti kao univerzalne norme.<sup>2</sup> Zaista je stvar zdravog razuma i to da različite društvene i političke okolnosti različito oblikuju živote ljudi i njihova načelna uverenja. Međutim, jesu li sve te primedbe i uvidi dovoljno ubedljivi da se ne zapitamo da li je neki oblik univerzalnog mišljenja o pravdi i pravičnosti ipak moguć i potreban? Štaviše, možda nije nimalo nepromišljeno niti uskogrudo složiti se sa Marthom Nussbaum: “Ako ijedan univerzalizam ima šansu da bude uverljiv u savremenom svetu,

90

---

Obično to, razvija se dalje prigovor, ima oblik sankcionisanja razumevanja dominantne grupe na štetu manjinskih shvatanja” (*Ibid.*, str. 38); to dalje vodi ka izgrađivanju određenih normativnih obrazaca za razlikovanje pravih ljudskih bića od onih koja to nisu, što je u središtu prigovora koje Nussbaum svrstava u treću kategoriju (*Ibid.*, str. 39). Kategorije prigovora protiv univerzalizma koje sam ovde predložio odnose se podjednako i na aktere i njihova shvatanja, kako je to i kod Nussbaum, ali i na – za razliku od kategorija Nussbaum – zadate okolnosti koje, smatraju neki kritičari, osujećuju svaki univerzalni pristup konkretnim društvenim problemima.

- 2 Vidi Catherine A. MacKinnon, “Difference and Dominance: On Sex Discrimination”, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press 1987, str. 32–45. MacKinnon upozorava: “Sve je to politika. Tako se skriva suštinski način na koji je čovek/muškarac postao merilo svih stvari. Standardom istosti, mi žene merene smo prema tome koliko smo slične muškarcima, o našoj jednakosti sudi se na osnovu našeg približavanja njegovoj meri. Standardom različitosti, mi se merimo prema tome koliko odstupamo od njega, o našoj ženskosti sudi se prema našoj udaljenosti od njegove mere. Tako je rodna neutralnost naprosto muški standard, a posebni zakoni koji štite žene jednostavno su ženski standard; ali, ne dajte se zavesti: muškost, biti muškarac, jeste odrednica za oboje” (*Ibid.* str. 34). Pored primedbi MacKinnon, u ovom tekstu pozvaću se i na argumente protiv univerzalizma koje su izneli Wendy Brown, Uday S. Mehta, Tariq Modood, Deborah L. Rhode, Ann Stoler, Iris Marion Young, Carole Pateman i Charles Taylor. Za sažet filozofski prikaz kritike univerzalizma kao evrocentrizma vidi Enrique Dussel, “Beyond Eurocentrism. The World System and the Limits of Modernity”, u: Frederic Jameson i Masao Miyoshim (ur.), *The Cultures of Globalization*, Duke University Press 1998, str. 3–31.

onda to mora biti... neki oblik političkog liberalizma.”<sup>3</sup> Dakle, može li ideja o jednakoj vrednosti ljudi, po vrlini osnovne ljudske sposobnosti za odlučivanje i rasuđivanje, biti temelj za verodostojnu odbranu univerzalnog shvatanja pravde i pravičnosti od optužbi za prikriveni partikularizam u borbi za premoć?

Liberalna misao ponudila je pojmove jednakog priznavanja i neutralnosti kao odgovor na kritike protiv političkog univerzalizma. Ovde će oni biti predstavljeni u verziji koju je razvio Janoš Kiš.<sup>4</sup> Prethodno ću izložiti primere za tri navedene kategorije prigovora političkom univerzalizmu. Zaključicu tekst prikazom knjige Frederica Coopera *Dekolonizacija i afričko društvo*,<sup>5</sup> u kojoj je detaljno analiziran lanac događaja koji su doveli do konačnog oslobođenja afričkih zemalja od kolonijalnog ropstva; mislim da ta analiza dobro ilustruje i potvrđuje učinkovitost jednog vida univerzalnog pogleda na pravdu i pravičnost.

## I. TRI PROPUSTA UNIVERZALIZMA

### 1.1. Istorijski propust

Sedamdesetih godina 20. veka, pravo na abortus sankcionisano je u Indiji Zakonom o medi-

cinskom prekidu trudnoće koji je bio dvostruko obrazložen: pravom žene nad vlastitim telom i potrebom da se smanji priraštaj stanovništva; potonje je, ironično naglašava Nevedita Menon,<sup>6</sup> ipak bilo presudno. Tokom osamdesetih godina postalo je, međutim, očito da broj uklonjenih ženskih fetusa raste znatno brže od broja uklonjenih muških fetusa. Na to su indijske feministkinje reagovala zahtevom da se zabrani uklanjanje ženskih fetusa, što je protivrečilo jasno utvrđenom značenju Zakona o medicinskom prekidu trudnoće i ugrožavalo je osnovno pravo žene nad vlastitim telom.

Menon čitav slučaj vidi kao očigledan dokaz da je rasprava o pravu na abortus u Indiji bitno različita od pristupa pravu na abortus na Zapadu, i zaključuje da “‘prava’ nad ‘vlastitim’ telom onda nisu ni neutralna, ni vanvremenska, ni očigledna”;<sup>7</sup> naprotiv, ona se konstituišu kao legitimna jedino unutar posebnih diskurzivnih političkih praksi.<sup>8</sup> Štaviše, ne samo da su diskursi o pravu na abortus različiti od jednog do drugog kraja sveta, što je dovoljan razlog da se pribegne kontekstualnom, a ne univerzalnom pristupu, već se oni razlikuju i unutar iste sredine u raznim vremenima, što pokazuje sraz između feminističkog zalaganja za pravo na

3 M. Nussbaum, *Sex &...*, str. 9.

4 Janoš Kiš, “Odbrana političke neutralnosti”, s engleskog prevela Ivana Spasić, *Reč* br. 71/17, 2003, str. 207–255.

5 Frederic Cooper, *Decolonization and African Society. The Labor Question in French and British Africa*, Cambridge University Press 1996.

6 Nevedita Menon, “Bodies and the Law. Rethinking Feminist Politics of Justice”, u: Nevedita Menon (ur.), *Gender and Politics in India*, Oxford University Press 1999, str. 262–295

7 *Ibid.*, str. 278

8 *Ibid.*, str. 281.

abortus i takođe feminističkog zahteva da se zabrani uklanjanje ženskih fetusa, koji je isprovocirala sve zastupljenija praksa selektivnog abortusa.<sup>9</sup>

Feministkinje u Indiji našle su se dakle u situaciji koja je od njih zahtevala da jedan za drugim postave dva međusobno protivrečna zahteva, što neposredno poriče mogućnost univerzalnog odnosa prema pravu žene nad vlastitim telom. Menon objašnjava da je apsurd sa kojim su se suočile indijske feministkinje zapravo svojstven svakom pozivanju na pravdu kao na univerzalnu vrednost: “U posebnim istorijskim trenucima ‘pravda’ se konstituiše prema specifičnim moralnim pogledima, ali diskurs zakona uslovljava pretpostavka da se pravda može postići jednom i zauvek utvrđivanjem identiteta i značenja”.<sup>10</sup>

92 “Zakon deluje”, smatra Menon, “uspostavljanjem izvesnosti i stvaranjem jednoobraznih kategorija, dok su prava konstituisana partikularnim diskursima”, što ih “smešta u oblast složenosti, višeznačnosti i neodređenosti”.<sup>11</sup> Zato postizanje pravde u univerzalnom smislu nije moguće.<sup>12</sup> Štaviše, s obzirom na to da jezik prava teži da privileguje sferu države i njenih ustanova, pošto ga uslovljava pretpostavka da prava mora da štiti zakon, to jest državne ustanove

koje zakon sprovode; i s obzirom na to da su se “feministkinje koje traže ostvarenje društvene pravde pravnim merama suočile sa ograničenjima što ih je uspostavio kriterij jednoobraznosti i doslednosti zakona” – Menon predlaže “da preosmislimo prava i izmestimo ih u sferu koja nije obuhvaćena domenom države, što će ih možda izmeniti do neprepoznatljivosti iz sadašnje perspektive. Istovremeno, treba preosmisлити i državu koja nadilazi ‘Zakon’ i ‘Prava’”.<sup>13</sup>

### 1.2. Interpretativni propust

U tekstu “Liberalne strategije isključivanja”,<sup>14</sup> Uday Mehta analizira kako Locke razvija pojam univerzalne i prirodne sposobnosti rasuđivanja, koja je ključni temelj opšte jednakosti, i zaključuje da ona kod Lockeja uopšte nije prirodna, nego je u stvari izrazito artificijelna i služi za uspostavljanje nejednakosti među ljudima.<sup>15</sup> Sklon sam da Mehtin osvrt na Lockeja svrstam u prigovore drugog tipa, koji se tiču “interpretativnog propusta” univerzalizma. Mehtina kritika ne odnosi se na samu ideju univerzalne sposobnosti rasuđivanja kao osnove za jednakost, već na jedno njeno konkretno shvatanje i primenu u vrednovanju ljudskih bića. Reč je upravo o “štetnoj primeni” norma-

---

9 *Ibid.*, str. 278.

10 *Ibid.*, str. 264.

11 *Ibid.*, str. 278.

12 *Ibid.*, str. 264.

13 *Ibid.*, str. 295.

14 Uday S. Mehta, “Liberal Strategies of Exclusion”, u: Frederic Cooper i Ann Laura Stoler (ur.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, University of California Press 1997, str. 59–86.

15 *Ibid.*, str. 63–70.

tivnih obrazaca za razlikovanje potpunih ljudi od onih koji to nisu.<sup>16</sup>

Na osnovu građe o primeni jedne uredbe iz 1848. godine u kolonijalnoj jugoistočnoj Aziji, Ann Stoler takođe pokazuje kako značenje zakona može biti podložno arbitrarnom tumačenju onih koji ga primenjuju.<sup>17</sup> Ta građanska uredba je propisivala da za supružnike evropskog i domorodačkog statusa važi evropski zakon; međutim, građanski zakon utemeljen na toj uredbi izneverio je svoj osnovni princip, budući da se pravni status supruge redovno određivao prema pravnom statusu njenog supruga.<sup>18</sup>

Uredba je, objašnjava Stoler, naizgled dovela kolonijalne pravnike u nepriliku da biraju između dve mogućnosti koje se uzajamno potiru: “ili će ‘nadmoćan evropski položaj’ jednog supružnika odrediti pravni status (i nacionalnost) drugog; ili će, naprotiv, biti primenjeno patrijarhalno načelo, po kojem ženi sleduje pravni status njenog supruga (bez obzira na njegovo poreklo)”.<sup>19</sup> Ispostavilo se, međutim, da su kolonijalni pravnici lako našli izlaz iz pravnog ćorsokaka: naprosto su porekli evropski status ženi koja se venča sa muškarcem neevropskog porekla, jer “zapravo vrlo malo evropske krvi teče njenim venama”: “da je ona zaista Evropljanka po svojim mislima i

osećanjima, nikada ne bi učinila nešto tako očigledno ponižavajuće i nipodaštavajuće iz ugla prave (*werkelijk*) Evropljanke”.<sup>20</sup> Time je uklonjena kontradikcija: ako je žena bila vredna svog evropskog statusa, ona nikako nije mogla da se uda za neevropljanina; ako ona, uprkos svemu, to učini, samim tim što je to uradila naprosto je porekla svoje evropejstvo, te više ne može biti Evropljanka. Uprkos očitom srazu dva pravna načela, kolonijalni pravnici uspeali su da ih pomire protumačivši ih unutar konteksta diskurzivne političke prakse koja je prema jasnim pravilima odlučivala ko u Indiji ima zakonit pristup evropskom statusu: “kulturalna kompetencija, oblik porodice i moral srednje klase postali su ključna nova merila za obeležavanje subjekata, nacionalnosti, građana, kao i različitih vrsta građana unutar nacionalne države”.<sup>21</sup>

Oba prethodna primera odnose se na slučajeve za koje se s pravom može reći da su odavno zastareli i na probleme koji su prevaziđeni. Pa ipak, potonji zorno pokazuje kako nesumnjiva pravna kontradikcija može biti lako rešena arbitrarnim tumačenjem. Štaviše, interpretativni aspekt tog slučaja treba videti kao ukrštanje raznih odnosa moći u vezi sa rodom, klasom i rasnim ili etničkim poreklom. Iz tog ugla moglo bi se čak tvrditi da taj slučaj po svom

<sup>16</sup> Vidi ovde napomenu I.

<sup>17</sup> Ann Stoler, “Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia”, *Comparative Studies in Society and History* 34 (1992), str. 514–547.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 540.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 541.

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 542.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 538.

značenju i značaju nije nimalo zastareo. Analizu sličnih slučajeva, znatno bližih našem vremenu, u čijoj žiži je takođe rodna nejednakost, ponudila je Deborah Rhode.<sup>22</sup> Na nizu sudskih procesa Rhode pokazuje kako je “čovjek uspostavio normu prema kojoj žena izgleda drugačije i često nepotpuno”.<sup>23</sup> Pitanje tumačenja – a ne, na primer, zakonska regulativa – ključno je, smatra Rhode, za ispravljanje takve nepravde:

“U protekla dva veka, većina napora da se obezbedi veća jednakost između žena i muškaraca dogodila se unutar pravnog okvira koji je zaokupljen razlikom između njih. Ipak, uprkos nekim velikim postignućima, i u teoriji i u praksi taj okvir pokazao se u priličnoj meri nepodesnim. Iako je poslednja četvrtina stoleća videla znatan napredak ka rodnoj jednakosti, suštinske nesrazmere između polova opstale su. Žene su dramatično manje zastupljene na najvišim položajima društvene, ekonomske i političke moći, i dramatično prezastupljene na najnižim položajima. [...]

Uočen je deo problema: pravne analize previše se bave rodnom razlikom, a pre malo preprekama u vezi sa rodom. Ali deo problema leži još dublje, i odražava fundamentalna ograničenja zakona kao strategije za društvenu promenu. [...]

Od središnjeg značaja je način na koji shvatanja polne razlike oblikuju zakon i kako zakon povratno oblikuje ta shvatanja.”<sup>24</sup>

### 1.3. Partikularistički propust

Sve prethodno rečeno vodi ka zaključku da je za pravdu i pravičnost od zakona važniji kulturni i društveni kontekst koji presudno određuje shvatanje pravde na kome počiva primena zakona. Sasvim je moguće, uprkos zakonu koji potencijalno obezbeđuje jednakost za sve, da jedna grupa ugnjetava ostale nametanjem svoje posebne kulture kao opšteg okvira za formulisanje, tumačenje i primenu zakona. Iris Marion Young objašnjava kako do “štetne primene” navodno opštih normi dolazi prilikom pokušaja da se u prošlosti isključene grupe uvedu u glavnu kulturu. Reč je uvek o ulasku u igru koja je već počela, u kojoj su pravila i standardi već određeni, a dokazivanje sposobnosti se vrši prema njima: povlašćene grupe prećutno postavljaju merila prema kojima će se vrednovati ostale grupe. Pošto pripadaju povlašćenim grupama, kulturna i iskustvena specifičnost tih merila biće zanemarene, te će se ideal zajedničke ljudskosti u kome svi mogu da učestvuju bez obzira na poreklo, rod, veru ili seksualnost smatrati neutralnim i univerzalnim. “Međutim, stvarne razlike između potlačenih skupina i dominantnih normi obično su za njih nepovoljne jer ne mogu doseći te standarde i zato politika asimilacije održava njihov nepovoljan

---

22 Deborah L. Rhode, “Definitions of Difference”, u: Deborah L. Rhode (ur.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, Yale University Press 1990.

23 *Ibid.*, str. 198.

24 *Ibid.*, str. 197.

položaj.”<sup>25</sup> Pojam multikulturalizma zamišljen je kao odgovor na takvu zloupotrebu.

Charles Taylor<sup>26</sup> je do pojma političkog multikulturalizma došao poređenjem dve moguće varijante liberalizma u odnosu na politiku jednakog priznavanja. Prva je politika univerzalizma: ona u prvi plan stavlja jednako dostojanstvo svih građana, a njen sadržaj je izjednačavanje prava i ovlašćenja.<sup>27</sup> Druga je politika razlike, prema kojoj *svako* mora biti priznat u skladu sa svojim posebnim identitetom.<sup>28</sup> Taylor dve politike razlikuje ovako: “Politikom jednakog dostojanstva uspostavlja se ono što treba da bude univerzalno isto, identična korpa prava i imuniteta; politikom razlike od nas se traži da priznamo poseban identitet pojedinca ili grupe, njihovu različitost od svih drugih.”<sup>29</sup> Pošto je ustanovio razliku između dve politike, Taylor može da kritikuje prvu sa stajališta potonje: naime, univerzalizam, u čijoj je žiži ono što je isto u svemu, poriče identitet zahtevajući od ljudi da se uklope u homogeni kalup koji im nije svojstven. Poput Young, i Taylor primećuje da je

“... navodno neutralni skup za razlike slepih principa politike jednakog dostojanstva

zapravo odraz jedne hegemonijske kulture. Ispostavlja se tako da su samo manjinske ili ugnjetene kulture prisiljene da prihvate njima nesvojstven oblik. Iz toga sledi da navodno nepristrasno i za razlike slepo društvo nije samo nehumano (pošto potiskuje identitete) nego je i na jedan suptilan i nesvesan način samo po sebi izrazito diskriminatorno.”<sup>30</sup>

MacKinnon<sup>31</sup> sa sličnog stajališta osporava pravno zalaganje liberalnih feministkinja za jednakost pred zakonom. To čini u dva koraka. U prvom ukazuje na napetost imanentnu svim pravnim pokušajima za postizanje polne jednakosti. Rod je društveno konstruisan kao razlika, i ta razlika jeste osnova za podelu na muškarce i žene. Zakon protiv diskriminacije žena vezuje pojam jednakosti upravo za tu rodnu razliku. Tako je u sam zakon ugrađena tenzija između jednakosti, koja podrazumeva istost, i pojma roda, koji podrazumeva razliku: “Polna jednakost na taj način postaje sama po sebi kontradiktorna, nešto poput oksimorona, što može da ukaže na razloge zbog kojih nam je toliko teško da je ostvarimo.”<sup>32</sup>

95

---

25 Iris Marion Young, “Društveni pokreti i politika razlike”, u: I. M. Young, *Pravednost i politika razlike*, s engleskog prevela Tamara Slišković, Naklada Jesenski i Turk 2005, str. 189–232; citat na str. 199

26 Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, u: Amy Gutman (ur.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press 1994, str. 25–73.

27 *Ibid.*, str. 37.

28 *Ibid.*, str. 38.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, str. 43.

31 C. MacKinnon, “Difference and...”.

32 *Ibid.*, str. 33.

Odatle, objašnjava MacKinnon, vode dva puta. Glavni je onaj koji sugeriše: budite isto što i muškarci. Ovaj put formuliše se u okvirima rodne neutralnosti i jednog standarda. To je očit primer kako sadržaj zakona postaje i njegova forma kroz zalaganje za formalnu jednakost. Drugim putem idu one žene koje hoće jednakost, a ipak shvataju da su različite; za njih važi načelo: budite različite od muškaraca. Otuda sledi drugi ključni prigovor: standard različitosti određuje koliko su žene udaljene od muške norme, što zapravo čuva muškost kao univerzalnu meru.<sup>33</sup>

96 Zbog toga se MacKinnon zalaže za pravni angažman koji ne insistira na uspostavljanju jednakosti ili poštovanju razlike, već na otkrivanju i uklanjanu mehanizama distribucije i zloupotrebe moći. Za nju prestaju da budu najvažnija pojedinačna prava: žene su ugrožene kao grupa unutar sistema koji obezbeđuje mušku hegemoniju, i zakon to mora uzeti u obzir, naročito u onim slučajevima kada se ne može uspostaviti analogija između žena i muškaraca – kao na primer u slučajevima trudnoće ili nasilja nad ženama, seksualnog zlostavljanja i zloupotreba ženskog tela. Nasilje je glavni mehani-

zam za uspostavljanje dominacije nad ženama i njihovu eksploataciju. Otuda je bitno da takvo nasilje bude zakonom sankcionisano i kažnjivo, što ne može da se učini na osnovu analogije sa muškarcima, primenom načela jednakosti. Zato MacKinnon tvrdi:

“Pristupati polovima ‘individualistički’, to jest uzimati ih ponaosob, kao da oni ne pripadaju rodovima, savršeno skriva kolektivnu realnost i suštinsku povezanost statusa rodnih grupa iza maske priznavanja individualnih prava. Samo žena koja je u velikoj meri izbegla rodnu nejednakost jeste sposobna da tvrdi da je bila povređena rodnom nejednakošću. Izgleda da osoba već mora biti jednaka pre nego što se požali na nejednakost.”<sup>34</sup>

I Taylor će u svojim razmišljanjima takođe zaključiti, iz delimično sličnih razloga,<sup>35</sup> da individualna prava treba podrediti pravima grupe. Nasuprot implicitno diskriminatornih težnji principa politike univerzalizma koji su slepi za razlike, on kao ključni argument u prilog multikulturalizmu postavlja “nagon za održa-

---

33 *Ibid.*, str. 34.

34 Catherine A. MacKinnon, “Legal Perspectives on Sexual Difference”, u Deborah L. Rhode (ur.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, Yale University Press 1990, str. 223.

35 MacKinnon polazi od uvida da su žene ugnjetene kao grupa, pa zato i njihova prava moraju da se brane kao prava grupe. Individualistički pristup tu ne može biti od pomoći, smatra ona. Taylor bi se složio da se i u slučaju manjinskih ili potlačenih kultura ugnjetavaju grupe a ne pojedinci uzeti ponaosob, ali je za njega bitnije načelo da je individualni identitet bitno određen identitetom grupe kojoj pojedinac pripada po rođenju, i to je polazište sa koga on upućuje zahtev za zaštitu prava grupe na uštrb prava pojedinaca.



njem”, to jest zahtev pripadnika manjinskih ili kulturno potlačenih grupa za usvajanje zakona neophodnih za očuvanje njihovih kultura kao i za njihov vlastiti opstanak kao pripadnika tih grupa.<sup>36</sup> Uspešno ispunjavanje takvog zahteva Taylor vidi u dodeljivanju samouprave Kanađanima francuskog porekla u Kvebeku. Ta samouprava konačno je formulisana ustavnim amandmanom koji protivreči Kanadskoj listi prava. Premda mnogi zakoni koje je donela kvebečka vlada zarad kolektivnog cilja samoodržanja<sup>37</sup> ograničavaju lična prava stanovnika Kvebeka zagarantovana Listom, za Taylora tu ništa nije sporno, budući da on to razume unutar okvira neproceduralnog liberalizma.<sup>38</sup>

Pozvavši se na razliku između dve vrste moralne posvećenosti – jedne koja se tiče svrha života i druge koja se odnosi na nepristrasno i ravnopravno međusobno postupanje<sup>39</sup> – Taylor naglašava da među liberalima postoji gotovo opšta saglasnost da je liberalno ono društvo koje ne usvaja nijedan sadržinski stav o svrhama života. To društvo, naprotiv, ujedinjeno je oko snažne proceduralne posvećenosti da se prema ljudima odnosi sa jednakim uvažavanjem. Takvo društvo mora ostati neutralno u pogledu na dobar život, i ograničiti sebe na to da obezbedi da se građani međusobno odnose nepristrasno

a da država prema svima postupa jednako, bez obzira na to kako građani vide stvari. Ali, kada je reč o kvebečkoj kontradikciji, Taylor objašnjava:

“Sa stanovišta Kvebeka, pokušaj da se nametne proceduralni model liberalizma ne samo da delimično lišava pravnu odredbu o posebnom društvu njene snage kao načela tumačenja nego se tako odbacuje i model liberalizma na kojem to društvo počiva... I Kvebek je shvatio da bi mu davanje prednosti Listi nametnulo kalup liberalnog društva koji mu je tuđ, i u koji se on nikada ne bi uklopio bez odricanja od sopstvenog identiteta.”<sup>40</sup>

Pretpostavivši a) da su “slepi” liberalizmi u stvari odraz dominantnih kultura;<sup>41</sup> b) da je liberalizam sam po sebi jedan borbeni credo;<sup>42</sup> c) “da postoji dovoljan broj ljudi koji su i građani i pripadaju kulturi koja izlaže sumnji naše filozofske granice”;<sup>43</sup> da to vodi ka d) nametanju jednih kultura drugima usled podrazumevane superiornosti koja pothranjuje to nameatanje<sup>44</sup> – Taylor zarad ispunjenja kolektivnih ciljeva opravdava zahtev da se ograniče slobode pojedinaca, iako to narušava njihova individu-

---

36 C. Taylor, “The Politics...”, str. 52.

37 *Ibid.*, str. 53.

38 *Ibid.*, str. 63.

39 *Ibid.*, str. 56.

40 *Ibid.*, str. 60.

41 *Ibid.*, str. 44.

42 *Ibid.*, str. 62.

43 *Ibid.*, str. 63.

44 *Ibid.*

alna prava.<sup>45</sup> Taylor pojam građanstva otelovljen u priznavanju univerzalnih prava pojedina vidi u sukobu s pojmom kulture koji podrazumeva da su kolektivni identitet i iz njega izvedena prava važniji od prava pojedinca i stavlja se na stranu potonjeg, založivši se za politiku pluralizma umesto politike univerzalizma.

#### 1.4. *Vrzino kolo propusta*

Izložene kritike protiv univerzalizma i same podležu kritici koja se sve više udaljava od univerzalnih načela. Tariq Modood, recimo, zamerala Tayloru što okleva da dosledno primeni svoju politiku priznavanja kada je reč o pravima muslimana u društvima na Zapadu.<sup>46</sup> Iako Taylor nedvosmisleno podređuje individualna prava i identitete grupnim pravima i identitetima, obrazlažući to održanjem kao kolektivnim ciljem, Modood primećuje da u njegovoj deliberaciji argument o razdvajanju politike od religije prevladava nad argumentom o neutralnosti države spram individualističkih religija i religija koje oblikuju komunalne pojmove o dobru.<sup>47</sup> Potonjima Taylor kao da nije spreman da prizna nagon za održanjem.

Na drugom nivou, tri propusta univerzalizma – istorijski, interpretativni i partikularistički – ocrtavaju univerzalistički začarani krug koji dodatno snaži argument protiv univerzalizma. Primenjena dosledno, politika priznavanja, utemeljena prema Tayloru na značaju očuvanja transgeneracijski shvaćenog grupnog identiteta i kulture, proizvodi okamenjene, zaokružene, homogene identitete – to jest skup kultura kojima pojedinci pripadaju po rođenju. Tako svako društvo postaje mozaik odvojenih kultura, koje zahvaljujući politici priznavanja traju nepromenjene, otporne na svaki uticaj koji stiže bilo iz drugih kultura bilo od društva kao celine, recimo kroz pravne ili obrazovne ustanove. Mnogi kritičari<sup>48</sup> smatraju to tačkom sloma zakonskog definisanja i zakonske zaštite kulturnih identiteta. Kritika se proteže od primedbi da državna zaštita jasno određenih grupnih identiteta zapravo jača strukturu državne prisile,<sup>49</sup> do tvrdnji da prihvatanje postojećih identiteta kao zauvek zadatih efikasno osujećuje pojavu i priznavanje novih identiteta, koji prema postojećim pravilima moraju biti odbačeni.<sup>50</sup> Štaviše, pravno uspostavljanje u

---

45 *Ibid.*, str. 55.

46 Tariq Modood, “Anti-essentialism, multiculturalism, and the ‘recognition’ of religious groups”, u: Will Kymlicka i Wayne Norman (ur.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press 2000, str. 175–195; referenca na str. 188.

47 *Ibid.*, str. 190.

48 Među njima: Rogers Brubaker i Frederic Cooper, “Beyond ‘identity’”, *Theory and Society* 29, str. 1–47; Stuart Hall, “Who needs ‘identity’”, u: Stuart Hall i Paul du Gay (ur.), *Questions of Cultural Identity*, Sage 1996.

49 Wendy Brown, “Wounded Attachments,” *State of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press 1995, str. 52–76.

50 Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, Routledge 1990; Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge 1993.

sebe zatvorenih, samodovoljnih kultura protivreči društvenoj stvarnosti koja je prožeta uzajamnim delovanjima, mešanjima i uticajima raznih diskurzivnih političkih praksi. Tako se ispostavlja da se Taylorovoj politici priznavanja takođe mogu uputiti primedbe zbog njenog “istorijskog propusta”. Sama činjenica da postoje diskurzivne političke prakse koje se ne prestano menjaju i stvaraju kontekste unutar kojih se tumače i primenjuju zakonske norme navodi nas da razmotrimo i mogućnost “interpretativnog propusta”. Na kraju, jedan od učinaka “interpretativnog propusta” jeste i to da ljude primorava da se uklope u homogene obrasce koje prećutno nameću hegemonijske ili zakonom zaštićene kulture, što opet ističe potrebu za nekom novom politikom priznavanja. I tako se krug zatvara. Pitanje je da li politički liberalizam može ponuditi izlaz iz njega.

## 2. KOJI LIBERALIZAM?

Martha Nussbaum prigovorila je da “mnogi napadi na univerzalizam pretpostavljaju da svako univerzalističko pregnuće mora počivati na istinama koje su zauvek utvrđene u prirodi stvari, izvan dosega ljudskih postupaka i ljudske

istorije”.<sup>51</sup> Međutim, “univerzalizam ne zahteva takvu metafizičku potporu. Jer, univerzalne ideje ljudi javljaju se u istoriji i iz ljudskog iskustva, i one se mogu temeljiti na iskustvu”.<sup>52</sup> Pogledamo li istoriju liberalnih ideja, uočićemo mnoga lica liberalizma; neka od njih toliko su međusobno različita da ima više smisla govoriti o liberalizmima nego o liberalizmu. Pitanje je, dakle, koji od liberalizama može nadoknaditi navedene propuste?

Načelno, liberalizam treba da predloži pravednu osnovu za formulisanje skupa prava, obaveza i ovlašćenja po kojima će društvo biti organizovano tako da pojedinci u njemu ostanu slobodni da teže svojoj dobrobiti prema sopstvenim htenjima, sputani jedino skupom uspostavljenih bezličnih pravila. Liberalni politički okvir stoga mora biti nešto poput praznog ili neutralnog prostora koji je u stanju da nepristrasno primi suparničke vrednosne koncepte. Iz tog razloga liberalizam ne sme polagati pravo na krajnju istinu ili konačni skup vrednosti – to je naprosto preduslov na kojem počiva njegova pretenzija na pravednost. Ipak, takav koncept izložen je kritici zbog nedoslednosti: pošto teži pravdi, liberalizam neminovno pod-

99

---

51 M. Nussbaum, *Sex &...*, str. 37.

52 *Ibid.*, str. 38. Levičarsku verziju sličnog argumenta dao je Ernesto Laclau: “Međutim, kad je posredi sekularna eshatologija, po kojoj izvor univerzalnosti nije izvan sveta već u njemu, univerzalnost se može manifestovati samo kroz uspostavljanje *suštinske* nejednakosti između objektivnih pozicija i društvenih aktera” (Ernesto Laclau, “Universalism, Particularism and the Question of Identity”, u: John Rajchman [ur.], *The Identity in Question*, Routledge 1995, str. 93–108 [Ernesto Laclau, “Univerzalizam, partikularizam i pitanje identiteta”, s engleskog prevela Slavica Miletić, *Reč* br. 71/17, 2003, str. 157–168; citat na str. 161]). Ta nejednakost međutim, prema Laclau, vodi ka potvrđivanju ‘sekularnog’ univerzalnog kao krajnjeg temelja demokratije. Vratićemo se ovom Laclauovom argumentu.

razumeva vrednosti, ako nijednu drugu, onda vrednost neutralnosti. Štaviše, nastavljaju kritičari, obezbedivši navodno prazan politički prostor, liberalizam u stvari implicitno čuva – nebitno je radi li to namerno ili ne – postojeće hegemonije i društvene nejednakosti:<sup>53</sup> liberalizam naprosto ili nije sposoban ili nije voljan da se bavi nejednakostima i razlikama.<sup>54</sup>

U svom popularnom prikazu razvoja demokratske i liberalne misli,<sup>55</sup> Norberto Bobbio naglasio je dva izuzetna svojstva liberalizma: a) on dodeljuje određena osnovna prava (na život, slobodu, sigurnost i sreću) svakom pojedincu, priznavši mu *sposobnost* da postupa ili ne postupa po svojoj volji i *moć* da se odupre, s pravom da u krajnjoj nuždi upotrebi silu, svakome ko ugrožava ta prava;<sup>56</sup> i b) on nas opominje na ograničenja moći i funkcija države;<sup>57</sup> – i dva bitna demokratska aspekta: a) formalni aspekt, vladavi-

nu naroda, što upućuje na jednaka prava; i b) sadržajni aspekt, vladavinu za narod, što prava na slobodu i jednakost proširuje i na ekonomsku sferu.<sup>58</sup> Prvi vid demokratije potpuno je saglasan sa klasičnim liberalnim idejama; drugi im se, naprotiv, neposredno suprotstavlja: liberalizam i egalitarizam ukorenjeni su u suštinski različitim shvatanjima osobe i društva: liberal ih vidi kao individualističke, suparničke i pluralističke; egalitarista – kao totalizujuće, harmonične i monističke.<sup>59</sup> Egalitarna država koja teži da unapredi zajednicu mora prekoračiti ograničenja koja postavlja klasični liberalni pojam pravne i minimalne države, te tako ugroziti oblast individualne slobode koja je tim pojmom određena i zaštićena. I obratno, iz ugla *laissez-fair* modela liberalnog društva nema ničeg spornog u tome da bogati članovi postanu još bogatiji na štetu siromašnih.

100

53 Vidi na primer Wendy Brown, “Suffering the Paradoxes of Rights,” u: Wendy Brown i Janet Halley (ur.), *Left Legalism / Left Critique*, Duke University Press 2002, str. 420–434.

54 Pojmovi “nejednakosti” i “razlike” ovde su upotrebljeni u smislu u kom ih koristi Catherine MacKinnon kada opisuje odnos između roda i moći: “Rod je pre svega jedna nametnuta nejednakost moći, društveni status koji počiva na tome da je nekom dopušteno da nešto radi nekome, i tek se odatle izvodi razlika... Razlike su naknadna opravdanja za nejednakost, njen zaključni artefakt” (C. MacKinnon, “Legal Perspectives...”, str. 213).

55 Norberto Bobbio, *Liberalism and Democracy*, na engleski preveli Martin Ryle i Kate Soper, Verso 1990.

56 *Ibid.*, str. 5. Međutim, liberalna praksa pokazuje da se sposobnost za postupanje – bilo da je namerno ostavljena neodređenom bilo da se nejasno opisuje kao “prirodna” – može koristiti kao merilo za odlučivanje o tome kome će biti dodeljena izvesna prava a kome ne, dakle kao sredstvo političkog i pravnog isključivanja. Vidi U. Mehta, “Liberal Strategies...”.

57 N. Bobbio, *Liberalism and...*, str. 11.

58 *Ibid.*, str. 32.

59 *Ibid.*, str. 32–33.

### 2.1. O praksi selektivnog abortusa u Indiji, još jednom

Vratimo se sad prvom primeru prigovora protiv univerzalnog shvatanja pravde i pravičnosti. Čak i liberalizam *laissez-fair* tipa u stanju je da odgovori na takvu kritiku. Prvo, zahtev da se zabrani odstranjivanje ženskih fetusa nije legitiman jer narušava osnovno pravo žene nad sopstvenim telom. Drugo, uzrok za nagli porast broja uklonjenih ženskih fetusa nije Zakon o medicinskom prekidu trudnoće; naprotiv, porast broja selektivnih abortusa posledica je društvenih, kulturnih i ekonomskih prilika koje su izvan delokruga pomenutog zakona. Na kraju su zapravo te okolnosti isprovocirale sporan zahtev feministkinja. Pretpostavimo za potrebe argumenta da u Indiji imamo posla sa minimalnom liberalnom državom. Ta država, ostavivši tržištu da uređuje odnose u društvu, ne može uređivati prilike u građanskoj sferi, te nije obavezna da učini bilo šta povodom prakse selektivnog abortusa. Dakle, dok god nisu neposredno ugrožene individualne slobode, država nema dobar razlog da deluje.

Naravno, pitanje se može postaviti i drugačije: da li je oblast ličnih sloboda zaista zaštićena u sticaju društvenih, kulturnih i ekonomskih okolnosti koji je doveo do naglog rasta broja uklonjenih ženskih fetusa? Nije uopšte sporno da je praksa selektivnog abortusa jasan znak da društvo nije pravedno. Štaviše, ona jasno ukazuje na to da postoje grupe povlašćene na štetu drugih grupa. Konačno, liberalizam *laissez-fair* tipa ne daje rešenje za takvu situaciju: on neminovno snaži postojeću premoć jednih na štetu drugih grupa u društvu.

60 *Ibid.*, str. 214–215.

61 *Ibid.*, str. 214.

Primeri slični indijskom mogu se naći i na drugom kraju sveta, u Sjedinjenim Državama. Pravna rešenja u vezi sa seksualnom diskriminacijom zasnovana na liberalnim shvatanjima *laissez-fair* tipa, opominje MacKinnon, prečutno štite individualne slobode pripadnika samo jedne grupe. Zbog doktrine na kojoj počiva, zakon o diskriminaciji polova

“... nije ženama osigurao polnu jednakost u društvu. On ne jemči ono što društvo ženama u Sjedinjenim Državama uskraćuje preko granica klasa, na osnovu samog rođenja: šansu za produktivan život uz razumnu fizičku sigurnost, samoizražavanje, osobnost, minimum uvažavanja i ljudsko dostojanstvo. Oblikovanjem i nametanjem ‘rodne razlike’ kao osnove, unutrašnja logika doktrine polne diskriminacije može se shvatiti kao izraz političke logike muške dominacije koja uspešno nameće ženama status građanki drugog reda koristeći moć države.”<sup>60</sup>

101

“Prvo imamo nejednakost”, kaže MacKinnon, “‘razlike’ dolaze kasnije”;<sup>61</sup> zato svaki zakon koji sankcioniše razlike nije u stanju da se nosi sa društvenim nejednakostima, i samo podupire te nejednakosti, to jest čuva postojeću dominaciju jedne društvene grupe. Slično misli i Wendy Brown:

“... u neegalitarnim porecima, prava različito osnažuju različite društvene grupe, u zavisnosti od njihove sposobnosti da upo-

trebe moć koju im pravo potencijalno deljuje... što više društvenih resursa i što manje društvene ranjivosti osoba unese u primenu prava, to više moći će ta primena da joj priušti, bilo da je reč o pravu na seksualnu slobodu, privatno vlasništvo, govor ili abortus... U meri u kojoj se prava poput prava na privatno vlasništvo koriste ne samo protiv države već i protiv drugih osoba u ekonomskim ugovorima prema kojima neki stižu dobit na štetu drugih, univerzalna distribucija prava nije samo osnaživanje nego je i lišavanje: pravo na privatnu svojinu pokretač je akumulacije bogatstva jednih posredstvom osiromašivanja drugih.”<sup>62</sup>

102 Ovi i slični argumenti presudno snaže temeljnu kritiku pretpostavke o “prirodnom stanju”, konstitutivnog liberalnog mita koji služi kao legitimacijska osnova za pojam društvenog ugovora. Prema toj kritici, priča o prirodnim subjektima koji svojom voljom pristaju da se nad njima upravlja na način koji će zaštititi njihova osnovna prava samo je koprena koja skriva istorijske prilike u kojima su klasične liberalne ideje bile formulisane. Zanemariivši stvarni kontekst, premestivši začetke svojih pravnih ideja u neistorijsku prošlost, liberalni mislioci stvorili su pojam društva koji u stvari treba da sačuva postojeći sistem dominacije.<sup>63</sup> Ta te-

žnja, po mišljenju mnogih kritičara i kritičarki, proteže se do naših dana.

## 2.2. Liberalizam i demokratski egalitarizam

Nije, međutim, sva liberalna misao ostala gluva i slepa za postojeće nejednakosti i razlike u društvu. Iako ideje demokratskog egalitarizma, to jest ekonomskog izjednačavanja, nisu deo klasične liberalne misli, Bobbio ističe da je liberalizam s vremenom prihvatio ideju o jednakim šansama, koja treba da obezbedi jednake početne pozicije za sve pripadnike društva.<sup>64</sup> Želja da se u obzir uzmu zatečene prilike i razlike, i da se umanje postojeće nejednakosti, očita je u principima koje je formulisao John Rawls:

“a. Svaka osoba ima jednako pravo na potpuno adekvatnu šemu jednakih osnovnih prava i sloboda; ta šema saglasna je sa istom takvom šemom za sve; u toj šemi jednakim političkim slobodama, i samo tim slobodama, zajemčena je njihova nepristrasna vrednost.

b. Društvene i ekonomske nejednakosti treba da ispune dva uslova: prvo, one treba da su vezane za položaje i službe dostupne svima pod uslovom nepristrasno jednake mogućnosti; i drugo, one treba da su od najveće koristi onim članovima društva koji su u najnepovoljnijem položaju.”<sup>65</sup>

---

62 W. Brown, “Suffering...”, str. 423.

63 Vidi Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press 1988 (Kerol

Pejtmen, *Polni ugovor*, s engleskog preveo Ranko Mastilović, Feministička 94 2001).

64 N. Bobbio, *Liberalism and...*, str. 37.

65 John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press 1993; str. 5–6.

Ali taj prvi korak ne može sam da nadomesti sve “univerzalističke propuste”, iz jednostavnog razloga: drugačiji društveni položaji uslovljavaju međusobno različite poglede na bitna društvena pitanja. MacKinnon bi rekla da društvene nejednakosti proizvode različita shvatanja, koja se otelovljuju u raznim diskurzivnim političkim praksama. Svaka od tih praksi nudi svoje viđenje društvenih prilika. Zbog toga liberalni koncept ne samo što treba da ponudi vlastito rešenje za postojeće nejednakosti nego mora stvoriti i prostor za izražavanje različitih viđenja tih nejednakosti i na njima utemeljenih rešenja. Pojam neutralnosti ponuđen je kao okvir za jedan takav prostor.

Ideju neutralnosti kao deo teorije o distributivnoj pravdi, Janoš Kiš<sup>66</sup> primenjuje tako da ne bude ugrožena ideja o jednakom priznavanju. I za Kiša je liberalni poredak “zasnovan na vrednosti individualne autonomije i odgovornosti, te na ideji da država pripada svojim građanima, a jedini legitimni cilj joj je da promoviše njihovo svetovno dobro”.<sup>67</sup> Država treba da “obezbedi pravedan institucionalni okvir za ostvarivanje nauma koje pojedinci i njihova privatna udruženja sebi postavljaju”.<sup>68</sup> Sve-  
stan, pak, postojanja suparničkih diskurzivnih političkih praksi koje artikulišu te naume, Kiš definiše skup pravila koja treba da spreče da

jedna diskurzivna politička praksa zauzme položaj vrhovnog i arbitrarnog tumača osnovnih društvenih normi i principa i upotrebi ih za ostvarivanje sopstvenih proklamovanih ili prećutnih ciljeva:

a) “neki iskaz [je] neutralan spram jedne kontroverze ako na njegovu prihvatljivost ne utiče promena u rangiranju kontroverznih vrednosti”;<sup>69</sup>

b) “država treba da prizna građanima status jednakih članova političke zajednice”;<sup>70</sup>

c) “vlada treba da se uzdrži od neodobravanja kontroverznih vrednosnih koncepcija (kao inherentno rđavih ili pogrešnih), te ponašanja, praksi i načina života koji im odgovaraju”;<sup>71</sup>

d) “ako su pojedinci (ili grupe pojedinaca) ozbiljno privrženi nekoj koncepciji dobra, onda, osim ako nema veoma krupnih razloga za suprotno, treba pretpostaviti da njihova koncepcija predstavlja smisleni ljudski interes”.<sup>72</sup>

103

Mogući su, međutim, sukobi u kojima država mora da se stavi na jednu stranu. Da bi se ipak sačuvao kapacitet države za neutralno odlučivanje u takvim sukobima, Kiš uvodi i načelo o “javnoj dostupnosti” i “test komparativnih tereta”:

---

66 J. Kiš, “Odbrana...”.

67 *Ibid.*, str. 253.

68 *Ibid.*, str. 254.

69 *Ibid.*, str. 252.

70 *Ibid.*, str. 229.

71 *Ibid.*, str. 235.

72 *Ibid.*, str. 238.

“Načelo isključuje postupke sa javno nedostupnim opravdanjem, a test nalaže da ako, od dve regulacije, prva nameće pojedincu ma veće terete no što bi bili tereti koje bi pod drugom regulacijom podnosili drugi pojedinci, onda treba odabrati drugu.”<sup>73</sup>

Ali ni teza o javnoj dostupnosti ni test uporedivih tereta ne mogu sami obezbediti liberalni karakter društva, te Kiš formuliše dva dodatna uslova: a) učesnici u raspravi treba da nastave javnu debatu nastojeći da objasne drugima svoje zahteve u vezi sa kontroverznim uverenjima; b) od učesnika u javnoj deliberaciji traži se da javno iznesu argumente u prilog svojim kontroverznim razlozima kako bi se umanjila neslaganja.<sup>74</sup> Tek sa dodatnim uslovima Kiš konačno definiše stanovište s koga je moguće odbaciti prigovore o “istorijskom propustu”: navedena pravila formulisana su upravo s obzirom na političke prakse u neprestanom menjanju. Isto važi i za prigovore o “interpretativnom propustu”: pravila su osmišljena tako da polje deliberacije drže otvorenim za suparnička ili nova tumačenja.

Svrhovita praznina ili otvorenost polja deliberacije može se uporediti sa Laclauovim shvatanjem univerzalnog kapaciteta za demo-

kratiju. Iako Laclau iz svog levičarskog ugla traži da liberalna demokratska teorija i njene ustanove budu dekonstruisane da bi se uzeli u obzir veliki sektori stanovništva tradicionalno isključeni iz njih,<sup>75</sup> njegov demokratski argument saglasan je s liberalnom idejom neutralnosti: “Ako je demokratija moguća, ona je to zato što univerzalno nema nužno telo i nužan sadržaj; umesto toga, različite grupe se nadmeću između sebe da privremeno daju svojim partikularizmima funkciju univerzalne predstave.” Štaviše, “[d]ruštvo generiše vokabular praznih označitelja čija su privremena označena rezultat političke utakmice”.<sup>76</sup> Za Laclaua su univerzalni principi konstitutivni za posebne identitete: “... univerzalno [je] deo mog identiteta u meri u kojoj sam prožet konstitutivnim nedostatkom, to jest u meri u kojoj moj diferencijalni identitet nije uspeo da se do kraja konstituiše.”<sup>77</sup> Taj neuspeh konstituisanja na-prosto znači da izvesni zahtevi koji se postavljaju u ime diferencijalnog identiteta na temelju opštih principa zajedničkih svim članovima zajednice (polaganje prava na školovanje u dobrim školama, na dostojan život, na učesće u javnom prostoru građanstva) još uvek nisu ispunjeni.<sup>78</sup> Međutim, upravo ta nejednakost uslov je za potvrdu ‘sekularnog’ univerzalnog

---

73 *Ibid.*, str. 252.

74 *Ibid.*, str. 253.

75 Zato što je, kaže Laclau, trebalo da uredi društva koja su bila znatno homogenija nego današnja (E. Laclau, “Univerzalizam...”, str. 167).

76 *Ibid.*, str. 168.

77 *Ibid.*, str. 163.

78 *Ibid.* Iako nastupa s ideološkog stanovišta bliskog Laclauovom, Wendy Brown je veoma kritična prema njegovom stavu. Ona tvrdi da “liberalni diskurs preobraća identitet u esencijalizovani privatni interes”, a “nadzorna moć preobraća interese



kao krajnjeg temelja demokratije: iz nejednakosti proističe zahtev, obrazloženje zahteva mora biti univerzalno, demokratsko ispunjenje zahteva potvrda je univerzalnog.

### 2.3. *Neutralnost vs. partikularnost*

U toj teorijskoj skici država je krajnji jamac liberalnog demokratskog društva: ona, u skladu sa pojmom neutralnosti, ukida svaki normativni osnov za integraciju zajednice, izuzev osnovnog stava o jednakoj vrednosti ljudi, po vrlini njihove osnovne ljudske sposobnosti za odlučivanje i rasuđivanje. Za Taylora je takva uloga države neprihvatljiva: on smatra da se nepatvorena zajednica može zasnovati jedino na temelju zajedničkih suštinskih dobara. Modoodov prigovor još je oštrij:

“Liberali moraju da koriste moć države da bi poduprli individualističke religije na-

spram onih religija koje teže da oblikuju društvenu strukturu; oni su neutralni samo u odnosu na različite individualističke religije. Ali zbog toga ostaje nejasno zašto bi neliberali, naročito oni čiji pojam dobra nije vezan za oblikovanje koherentnog individualnog života, prihvatili da je liberalna država pravedna država; i ako to ne prihvate, a krinka metaneutralnosti spadne, kako će liberalna država obezbediti svoj legitimitet?”<sup>79</sup>

Modood nedvosmisleno ukazuje na “partikularistički propust” političkog liberalizma. Jer, zaista, šta činiti ako se ispostavi da su – kako to ističu i Taylor i Modood – grupni identiteti, interesi i ciljevi bitniji od individualnih, i ako im se suprotstavljaju? No, da bi se uopšte postavilo takvo pitanje čini se da prethodno treba jasno utvrditi šta je to individualni identitet a

105

---

u normativizovane društvene identitete kojima mogu upravljati regulativni režimi” (W. Brown, “Wounded Attachments”, str. 59). Tako Laclauov nedovršeni identitet, prema Brown, upravo otelovljuje ideal kome se obraća za potvrdu svoga isključenja ili svoje povrede (*Ibid.*, str. 61). Međutim, iz argumenta koji daje Brown ne vidi se jasno koje to autentične, subverzivne i neispunjive zahteve “nedovršeni” identitet treba da postavi da bi osporio ili srušio regulativni režim i idealni identitet kao regulativnu normu, i je li on sposoban i da li mu je konačno uopšte potrebno da formuliše takve zahteve izvan konteksta regulativnih režima. Štaviše, Brown ne razlikuje, dok, na primer, Judith Butler to čini, identitet od zahteva u njegovo ime: smisao Laclauovog stava je to da se u ime “diferencijalnog” identiteta zahteva jednako priznanje, dakle status idealnog identiteta, što je onda u stvari zahtev da se bude idealno priznat kao drugačiji, još uvek nepotpun (tek priznanje čini identitet potpunim). To je jedan u svakom smislu relacionalni zahtev. Konačno, sa stanovišta koje zastupa Brown, nije jasno ko bi drugi mogao da ispuni zahtev za priznanje, ako se tim zahtevom, kako Brown priželjkuje, uspešno ospori regulativni režim koji treba da obavi priznanje.

79 T. Modood, “Anti-essentialism...”, str. 190.

šta identitet grupe, i u kakvom su odnosu ta dva identiteta. Potom bi trebalo da bude nešto lakše odgovoriti na pitanje šta znači očuvati kulturni identitet jedne grupe. I tek onda ima smisla govoriti o “partikularističkom propustu” univerzalizma ili političkog liberalizma. Taylor upravo to i čini, utvrdivši da je lični identitet zavisn od grupnog identiteta, koji je opet transgeneracijski i određen tradicijom i posebnim oblikom života, pa čak poseduje i “nagon za održanjem”. Ali takav pristup smislen je samo sa stanovišta koje prihvata zdravo za gotovo postojanje neupitnih, kristalno jasnih, s vremenom nepromenljivih (oni mogu ili postojati ili nestati, ali se ne mogu menjati) grupnih identiteta. I već je to dovoljno za ozbiljnu sumnju. No, mimo toga, upustivši se u takvo razmatranje, Taylor krši elementarnu logiku na kojoj počiva ovde predstavljeni politički liberalizam i raspravu skreće na krivi put: krajnji ishod njegove intervencije bilo bi promišljanje identiteta koje za posledicu ima njihovo vrednovanje i hijerarhijsko ustrojavanje; dakle sve ono što se želi izbeći politikom jednakog priznavanja.

U svojoj kritici Taylorovog shvatanja multikulturalizma, Jürgen Habermas<sup>80</sup> sledi logiku koju Taylor izvrće naglavce: zaštitom individualnih prava, stvaranjem pravednog institucionalnog okvira za jednako priznavanje pojedinaca, liberalna država neminovno štiti i prava

grupa kojima ti pojedinci pripadaju. Zaštita prava grupa, naprotiv, može ugroziti prava pojedinaca, čega je potpuno svestan i sam Taylor, ali mu to ne smeta. Habermas objašnjava da integritet pojedinca ne može biti zajemčen bez zaštite intersubjektivnosti i životnog konteksta unutar kojih se on socijalizovao i izgradio svoj identitet.<sup>81</sup> Zato pojedinac mora ostati nosilac prava na kulturnu pripadnost.<sup>82</sup> Nije neophodno štiti jednaka prava različitih etničkih grupa niti njihove kulturne obrasce utvrđivanjem posebne vrste kolektivnih prava koja mogu ugroziti koncept individualnih prava. Ako se prava grupe štite na štetu prava pojedinaca, onda to podleže normativnom prigovoru: “... u krajnjoj analizi zaštita oblika života i tradicija unutar kojih se formiraju identiteti treba da služi priznavanju njihovih članova ponaosob; to nije neka vrsta očuvanja vrsta administrativnim sredstvima.”<sup>83</sup>

Kao i Kiš, Habermas postavlja uslov da liberalno političko polje mora ostati otvoreno za dalje rasprave i priznavanja. On objašnjava da se kulturni oblici ne mogu održavati administrativnim sredstvima; oni će preživeti isključivo zahvaljujući svojoj sposobnosti da uvere pojedince da prihvate i produže tradiciju. Administrativna zaštita bilo kog oblika života neminovno krši procedure pregovaranja neophodne za jednako priznavanje. Konačno, društvo “na okupu više ne može držati sadržajni konsenzus

80 Jürgen Habermas, “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, u: Amy Gutman (ur.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press 1994, str. 107–148.

81 *Ibid.*, str. 129.

82 *Ibid.*

83 *Ibid.*, str. 130.

oko vrednosti, nego jedino konsenzus oko procedura legitimnog usvajanja zakona i legitimnog vršenja vlasti".<sup>84</sup> Stoga univerzalni karakter političkog liberalizma počiva na univerzalizmu pravnih principa otelovljenih u proceduralnom konsenzusu. To znači da su građani – kojima su na raspolaganju nesputana sloboda komunikacije u političkoj javnoj sferi, demokratski procesi za rešavanje sukoba i ustavom regulisana politička moć – sposobni da spreče nelegitimnu upotrebu vlasti i osiguraju da administrativna moć bude upotrebljena u jednacom interesu za sve.<sup>85</sup>

#### 2.4. Politički liberalizam kao oblik univerzalizma

Da li politički liberalizam, sažeto prikazan u drugom delu ovog teksta, može nadoknaditi propuste univerzalizma uočene u primerima s početka teksta?

a) U slučaju prakse selektivnog abortusa u Indiji, odgovor se sastoji iz dva koraka. U prvom, zahtev feministkinja da se zabrane abortusi ženskih fetusa mora biti odbačen jer neposredno krši individualno pravo žene na vlastito telo. Međutim, u drugom koraku, zahtev feministkinja navodi na razmišljanje o karakteru društva u kojem postoji tako dramatična praksa selektivnog abortusa. Tu svakako nije reč o društvu koje promovise egalitarne principe. Stoga zahtevi feministkinja ne treba da budu usredsređeni na zabranu selektivnog abortusa; one, naprotiv, moraju zahtevati jednake šanse za

muškarce i žene na osnovu načela pariteta polaznih pozicija pojedinaca.

b) Što se druge vrste prigovora tiče, reč je o očiglednoj demonstraciji arbitrarnog tumaćenja osnovnih ljudskih sposobnosti koje osoba mora posedovati da bi bila priznata kao politički subjekt i da bi joj bila zajemčena građanska prava. Politika jednakog priznavanja treba da osujeti takva tumaćenja.

c) Taylorov pojam multikulturalizma naprosto izvrće naglavce logiku individualnih prava. Zaštita i očuvanje individualnih prava dovoljan je jamac za zaštitu i očuvanje kolektivnih prava; obrnuto ne važi. Stoga je argument o partikularističkom propustu na kojem počiva ideja o zaštiti grupnih prava manje prihvatljiv od univerzalističkog argumenta za zaštitu individualnih prava.

107

Politički liberalizam koji obuhvata ideje distributivne pravde i jednakog priznavanja u stanju je da odgovori na tri vrste prigovora protiv univerzalizma. Istorijski, intepretativni i partikularistički propusti mogu se otkloniti ako liberalna država uspeva da političko polje – uređeno institucionalizovanim pregovaračkim procedurama za rešavanje sukoba između suparničkih oblika života – održi otvorenim. Dva su stava bitna u oblikovanju političkog liberalizma kao univerzalnog. Prema prvom, ljudi su jednako vredni po vrlini osnovne ljudske sposobnosti za odlučivanje i rasuđivanje. Drugim stavom određuje se šta to u stvari

---

84 *Ibid.*, str. 135.

85 *Ibid.*

znači biti sposoban za odlučivanje i rasuđivanje. Definisanje te sposobnosti istovremeno je i postavljanje uslova za to da osoba bude priznata kao pravo ljudsko biće, dakle kao politički subjekt i nosilac prava. Zato je to i tačka presecanja raznih odnosa moći i zloupotreba. Moć se ispoljava polaganjem prava na ispravno, normativno tumačenje uslova za priznanje. Stoga je političku borbu moguće razumeti i kao borbu oko tumačenja. Iz tog ugla politički liberalizam može se videti i kao skup pravila kojima se, izuzev u izuzetnim slučajevima, ne utvrđuje normativna ispravnost tumačenja, nego se stvaraju uslovi za jednako uvažavanje različitih, ponekad i normativno suprotstavljenih interpretacija. S druge strane, svaka interpretacija može se razumeti kao pokušaj diskurzivnog prisvajanja legitimiteta kroz procedure institucionalizovane unutar političkog okvira. Primer koji sledi pokazuje da takvo prisvajanje može biti delotvorno.

### 3. POLITIČKI AKTIVIZAM KAO POLAGANJE PRAVA NA UNIVERZALNO

Složenim sklopom svog istorijskog narativa o dekolonizaciji afričkog društva,<sup>86</sup> Frederic Cooper uspeo je da u prvi plan istakne kako sposobnost pojedinačnih aktera da odlučuju i deluju tako i specifičnosti konteksta njihovog delovanja, ne zanemariвши pri tom sveobuhvatnu strukturu odnosa moći – političkih, ekonomskih i kulturnih – u borbi za prevlast. To mu je pošlo za rukom jasnim definisanjem različitih ravni u kojima su se odvijali istorijski

dogadjaji i preciznim uočavanjem aktera koji su ih pokretali i u njima učestvovali.

Cooperova istorijska studija događaje prikazuje i analizira u sledećim ravnama:

- a) globalna ravan međunarodnih odnosa – odnosi između država kolonizatora; postupanje međunarodnih organizacija (Ujedinjene nacije [UN], Međunarodna organizacija radnika [International Labor Organization – ILO]); odnosi između velikih sila (kolonizatorske države naspram Sovjetskog Saveza); veze između kolonizatorskih država i kolonijalnih zemalja;
- b) kontinentalna ravan – međudržavni odnosi između aktera (vlasti, pojedinaca i organizacija) u kolonijalnim zemljama Afrike;
- c) nacionalna ravan – odnosi i veze između aktera u jednoj kolonijalnoj zemlji (kolonijalne vlasti, državni službenici, intelektualci, radnici, seosko stanovništvo, radnički sindikati i njihove vođe);
- d) lokalna ravan gradova – stvaranje gradskih područja i načina života usled modernizacije i industrijalizacije;
- e) lokalna ravan sela – posledice modernizacije i industrijalizacije u seoskim područjima.

Kao aktere Cooper je izdvojio: međunarodne organizacije (UN, ILO); vlade kolonizatorskih država; vlasti u kolonijalnim zemljama; državne službenike u kolonijalnim zemljama; intelektualce; radnike; radničke sindikate; sindi-

---

86 F. Cooper, *Decolonization and...*

kalne vođe; gradsko stanovništvo (koje nije radničko); seosko stanovništvo.

Nijedna od ove dve liste nije potpuna, ali bi trebalo da su obe dovoljno ilustrativne za Cooperov istorijski pogled na događaje. Pošto je odredio ravni i izdvojio aktere, Cooper je u stanju da pokaže kako pojedini akteri deluju u više ravni: recimo vlade kolonizatorskih država aktivne su bar u prve tri ravni; afrički radnici i njihovi sindikati neposredno učestvuju u događajima koji se odvijaju u svim ravnima izuzev prve. Cooper na taj način takođe može da pokaže i to kako zbivanja u jednoj ravni izazivaju promene odnosa u ostalim ravnima. Takvo presecanje ravni i delokruga aktera može se shvatiti kao dinamična rešetka odnosa moći koja je podjednako podesna za predstavljanje postojećih struktura političke, ekonomske i kulturne prevlasti, kao i za predstavljanje mnogostrukih mogućnosti za delovanje i promenu.

Na primer, usled političkog ili ideološkog sukoba dva ili više aktera (recimo kolonizatorskih država i Sovjetskog Saveza) gotovo iste političke, ekonomske i vojne snage u ravni *a*, mogu se promeniti prioriteti jednog od njih (recimo kolonizatorske države) u odnosima sa drugim akterima u ostalim ravnima. Time se za te druge aktere otvara mogućnost da postave zahteve i odlučno traže njihovo ispunjenje uprkos postojećim odnosima moći u ravni njihovog delovanja. Budući da su varijante mogućih odnosa između aktera u raznim ravnima brojne, to daje šansu akterima sa manje moći da ostva-

re svoje ciljeve bez obzira na protivljenje aktera koji dominiraju u postojećoj strukturi moći. Cooperov narativ o dekolonizaciji u kojem se prepliću i povesti o modernizaciji i industrijalizaciji Afrike, te o delovanju afričkih radničkih pokreta unutar višestruke mreže raznih oblika dominacije i borbi za prevlast, na kraju uspešno izbegava i učitanje neminovnosti i svrhovitosti u sled istorijskih događaja.

Jedna bitna nit u Cooperovom istorijskom tkanju prati posledice odluke ILO iz 1947. godine. Po toj odluci, iste osnovne standarde politike rada koje ta organizacija koristi u nezavisnim državama trebalo je primeniti i u kolonijalnim zemljama.<sup>87</sup> Za tom odlukom usledila je rasprava vođena pedesetih godina o tri povezana pitanja koja su se ticala afričkog radništva: izdržavanje radničkih porodica; formiranje manje-više stabilnog radništva; povećanje produktivnosti kulturnim i materijalnim menjanjem društva u Africi.<sup>88</sup> Stvaranje radničke klase pod kolonijalnom birokratijom, te pokušaj da se evropska modernizacija izvede i u kolonijalnim zemljama, ne samo da su uticali na organizovanje tek uspostavljenog segmenta radničkog stanovništva nego su pružili i političke prilike koje je afrički radnički pokret umeo da iskoristi.<sup>89</sup>

Sredinom pedesetih godina, Afrikanci zaposleni kao državni službenici zatražili su iste plate za isti posao. Budući da je po svom karakteru potpuno relacion, taj zahtev odmah je pokrenuo niz pitanja u vezi sa rasom i samoupra-

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, str. 361.

<sup>88</sup> *Ibid.*, str. 364.

<sup>89</sup> *Ibid.*, str. 457.

vom. Kolonijalni zvaničnici odgovorili su uvođenjem “Pravila o tri petine”. Godine 1954, radnici u državnoj službi na teritoriji istočne Afrike odbacili su “Pravilo o tri petine”, obrazloživši to činjenicom da je ponuđena razmera sankcionisala koncept relativnih zarada utemeljen isključivo na rasnoj razlici.<sup>90</sup> Tako su, objašnjava Cooper, Velika Britanija i Francuska upale u zamku logike i političkih posledica sopstvenog univerzalizma.<sup>91</sup> Taj univerzalizam postao je naročito važan u vezi sa društvenim pitanjima koja je nametnulo poratno razdoblje.<sup>92</sup> Afrički radnici zahtevali su iste plate i beneficije na osnovu principa na kojima su Velika Britanija i Francuska gradile svoj legitimitet; štaviše, oni su se pozvali na shvatanje rada i radnika za koje su se u poratnim krupnim ideološkim sukobima zvanično zalagale obe zapadne države.<sup>93</sup> S druge strane, takvo pozivanje na univerzalne ideale prikrilo je partikularističku težnju ka osvajanju vlasti, koja nije mogla zadobiti podršku u međunarodnom dijalogu.<sup>94</sup>

Velika Britanija i Francuska htele su da modernizuju i industrijalizuju kolonijalne zemlje u Africi po uzoru na evropski obrazac. Ta-

kođe su nastojale da te zemlje zadrže pod okriljem zapadne ideologije i zapadnog modela ekonomije, što dalje od komunističkog državnog modela. Šta god da im je bio cilj, one su na kraju uticale na stvaranje društvenih grupa koje su bile sposobne da u početku postave socijalne i ekonomske zahteve u formi ispunjenja univerzalnih prava, da bi na kraju jasno artikulisale i politički zahtev za samoupravu. Te grupe uvidele su da socijalna i ekonomska prava treba da idu zajedno sa političkim pravima, to jest da istinski razvoj zahteva nezavisnu upravu.<sup>95</sup> One su se razvile kroz mrežu sindikalnih organizacija, konferencija, obuka i škola za sindikalne vođe, i učvrstile u nizu štrajkova i pregovora sa kolonijalnim zvaničnicima.

Istorijska analiza dekolonizacije afričkog društva daje za pravo Cooperu da zaključi kako snaga bogatih i moćnih da oblikuju diskurs nije na izmaku, ali se ona ipak može napasti.<sup>96</sup> Štaviše: “Jezik unevrzalizma može biti koristan upravo zato što daje uporišnu tačku izvan strukture moći; on je koristan, međutim, u onoj meri u kojoj su njime postavljeni zahtevi deo dobro utemeljene političke mobilizacije.”<sup>97</sup>

---

90 *Ibid.*, str. 446.

91 *Ibid.*, str. 468.

92 *Ibid.*, str. 361.

93 *Ibid.*, str. 468.

94 *Ibid.*

95 *Ibid.*, str. 469.

96 *Ibid.*, str. 472.

97 *Ibid.*, str. 467.

## REFERENCE:

- Norberto Bobbio, *Liberalism and Democracy*, na engleski preveli Martin Ryle i Kate Soper, Verso 1990. [Norberto Bobbio, *Liberalizam i demokratija*, s engleskog preveo Slobodan Divjak, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva 1995.]
- Wendy Brown, "Wounded Attachments", *State of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press 1995, str. 52–76.
- Wendy Brown, "Suffering the Paradoxes of Rights," u: Wendy Brown i Janet Halley (ur.), *Left Legalism / Left Critique*, Duke University Press 2002, str. 420–434.
- Rogers Brubaker i Frederic Cooper, "Beyond 'identity'", *Theory and Society* 29, str. 1–47. [Rodžers Brubejker i Frederik Kuper, "S onu stranu identiteta", s engleskog prevela Jelena Stakić, *Reč* br. 69/15, str. 405–451.]
- Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, Routledge 1990. [Judith Butler, *Nevolje s rodnom*, s engleskog prevela Mirjana Paić-Jurinić, *Ženska infoteka* 2001.]
- Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge 1993. [Džudit Butler, *Tela koja nešto znače*, s engleskog prevela Slavica Miletić, *Edicija Reč*, 2001.]
- Frederic Cooper, *Decolonization and African Society. The Labor Question in French and British Africa*, Cambridge University Press 1996.
- Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism. The World System and the Limits of Modernity", u: Frederic Jameson i Masao Miyoshim (ur.), *The Cultures of Globalization*, Duke University Press 1998, str. 3–31.
- Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", u: Amy Gutman (ur.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press 1994, str. 107–148.
- Stuart Hall, "Who needs 'identity'", u: Stuart Hall i Paul du Gay (ur.), *Questions of Cultural Identity*, Sage 1996. [Stuart Hall, "Kome treba 'identitet'?", prevela Sandra Veljković, *Reč* br. 64/10.]
- Janoš Kiš, "Odbrana političke neutralnosti", s engleskog prevela Ivana Spasić, *Reč* br. 71/17, 2003, str. 207–255.
- Ernesto Laclau, "Universalism, Particularism and the Question of Identity", u: John Rajchman (ur.), *The Identity in Question*, Routledge 1995, str. 93–108. [Ernesto Laclau, "Univerzalizam, partikularizam i pitanje identiteta", s engleskog prevela Slavica Miletić, *Reč* br. 71/17, 2003, str. 157–168.]

Catherine A. MacKinnon, "Difference and Dominance: On Sex Discrimination", *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press 1987, str. 32–45.

Catherine A. MacKinnon, "Legal Perspectives on Sexual Difference", u: Deborah L. Rhode (ur.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, Yale University Press 1990.

Uday S. Mehta, "Liberal Strategies of Exclusion", u: Frederic Cooper i Ann Laura Stoler (ur.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, University of California Press 1997, str. 59–86.

Nevedita Menon, "Bodies and the Law. Rethinking Feminist Politics of Justice", u: Nevedita Menon (ur.), *Gender and Politics in India*, Oxford University Press 1999, str. 262–295.

Tariq Modood, "Anti-essentialism, multiculturalism, and the 'recognition' of religious groups", u: Will Kymlicka i Wayne Norman (ur.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press 2000, str. 175–195.

Martha C. Nussbaum, *Sex & Social Justice*, Oxford University Press 1999.

Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press 1988. [Kerol Pejtmen, *Polni ugovor*, s engleskog preveo Ranko Mastilović, Feministička 94 2001.]

112

John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press 1993. [Džon Rols, *Politički liberalizam*, s engleskog prevela Ljiljana Nikolić, Filip Višnjić 1998.]

Deborah L. Rhode, "Definitions of Difference", u: Deborah L. Rhode (ur.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, Yale University Press 1990.

Ann Stoler, "Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia", *Comparative Studies in Society and History* 34 (1992), str. 514–547.

Charles Taylor, "The Politics of Recognition", u: Amy Gutman (ur.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press 1994, str. 25–73.

Iris Marion Young, "Društveni pokreti i politika razlike", u: I. M. Young, *Pravednost i politika razlike*, s engleskog prevela Tamara Slišković, Naklada Jesenski i Turk 2005, str. 189–232.



