

Rod i rodna binarnost u feminističkoj filozofiji i etici

Lazić, Neva

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:770965>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-10-08**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Neva Lazić

**ROD I RODNA BINARNOST
U FEMINISTIČKOJ FILOZOFIJI I ETICI**

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Hrvoje Jurić

Zagreb, rujan 2023.

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Feministička etika	3
2.1. Povijesni kontekst nastanka i razvoja feminističke filozofije i etike	8
2.2. Etika skrbi	14
3. Žene i seksualnost	19
3.1. Rod i rodna binarnost	25
3.2. Transrodnost i transrodne žene	34
4. Trans-ekskluzivni radikalni feminizam (TERF)	37
5. Zaključak	40
6. Literatura	42

Rod i rodna binarnost u feminističkoj filozofiji i etici

Sažetak

Ovaj diplomski rad istražuje temu roda i rodne binarnosti u feminističkoj filozofiji i etici. U uvodnom se dijelu analizira povijesni kontekst nastanka i razvoja feminističke filozofije i etike unutar feminističkog pokreta te se ističe važnost pristupa feminističke etike, kao i pitanja ženske seksualnosti. Posebna pažnja posvećuje se transrodnosti i ulozi transrodnih žena unutar feminističkog pokreta. Naposljetku se analiziraju kontroverzni pogledi *trans-ekskluzivnog radikalnog feminizma* (TERF), gdje se negira priznavanje trans-žena kao žena. U radu se ističe važnost inkluzivnosti i jednakopravnosti svih rodova te se poziva na preispitivanje tradicionalnih normi i podršku svim rodovima unutar feminističke borbe.

Ključne riječi: feminizam, feministička filozofija, feministička etika, rod, rodna binarnost, trans-ekskluzivni radikalni feminizam (TERF)

Gender and Gender Binarity in Feminist Philosophy and Ethics

Abstract

This master thesis explores the topic of gender and gender binarity in feminist philosophy and ethics. In the introductory part, the historical context of the origin and development of feminist philosophy and ethics within the feminist movement is analyzed, and the importance of the approach of feminist ethics, as well as the issue of female sexuality, is emphasized. Special attention is paid to transgender issues and the role of transgender women within the feminist movement. Finally, the controversial views of *trans-exclusionary radical feminism* (TERF) are analyzed, where the recognition of trans-women as women is denied. The paper emphasizes the importance of inclusivity and equality of all genders, and calls for a review of traditional norms and support for all genders within the feminist struggle.

Keywords: feminism, feminist philosophy, feminist ethics, gender, gender binarity, trans-exclusionary radical feminism (TERF)

1. Uvod

Cilj je ovoga diplomskog rada pružiti uvid u feminističku filozofiju i etiku u pogledu problematike roda i rodne binarnosti, uzimajući, dakako, u obzir društveni kontekst te društvene implikacije kako navedene problematike, tako i feminističkog pokreta.

O pitanjima roda danas se često raspravlja u kontekstu sukoba oko tzv. „rodne ideologije“. O „rodnoj ideologiji“ moglo bi se govoriti u pozitivnom smislu, naime, kao o teorijskom pravcu koji s područja teorije nužno prelazi u gorući društveni diskurs, artikulirajući i diskutirajući konceptualna razlikovanja „spola kao biološke danosti“ i „roda kao društvenog konstrukta“ – primjerice, u filozofiji, sociologiji i kulturnoj antropologiji, a osobito u interdisciplinarnim poljima ženskih studija i rodnih studija – gdje se kritički proučava društvene konstrukcije, vjerovanja i norme povezane sa spolnim i rodnim identitetom, njegovim izražavanjem i spolnim/rodnim ulogama. No češća je upotreba tog pojma u negativnom smislu, naime, kao „etikete“ putem koje se želi „raskrinkati“, tj. moralno osuditi i socijalno diskreditirati nastojanja oko spolne/rodne ravnopravnosti (ona nastojanja koja su, pod imenom feminizma, usmjerena prvenstveno na radikalno redefiniranje socijalne uloge žena), u čemu prednjače katolički teolozi, Katolička crkva kao institucija te razni pokreti i udruge katoličke provenijencije, a na tragu „teologije tijela“ Ivana Pavla II.¹

Filozofski pristup „rodnoj ideologiji“ uključuje seciranje idejnih konstrukcija utjecajnih u našem razumijevanju roda unutar društvenoga diskursa, odnosno društvenoga djelovanja. Prema konstruktivističkom gledištu, *rod* nije inherentan ili biološki determiniran, već je formiran i oblikovan u društvenim interakcijama, jeziku i kulturnim obrascima. Pitanje je, primjerice, postoji li razlog za isticanje negativnih i pozitivnih stereotipa u rodno binarnom poimanju spola. Spolno iskazana dihotomija *muško–žensko* potiče reprodukciju tradicionalnih rodnih uloga i hijerarhija u zapletenoj mreži patrijarhalnoga društva. Ona „rodna ideologija“ koja izjednačava spol i rod, te „esencijalizira“ dihotomiju *muško–žensko* kao „naravni red“, implicitno ili eksplicitno razbuktava društvenu neravnopravnost i nepravdu, čime se na općem planu usporava ili sprečava kulturno i socijalno uvjetovana diskriminacija marginaliziranih skupina. Kroz feminističku filozofiju, a posebice kroz feminističku etiku, istražuje se utjecaj takvih pogleda na pojedince i društvo te se zagovara njihova dekonstrukcija, a u konačnici i egalitarno i pravedno društvo.

¹ Usp. Ivan Pavao II. *Muško i žensko stvori ih: kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela, svezak I.* Zagreb: Verbum, 2012.

Filozofi i filozofkinje koji se bave problematikom roda raspravljaju ne samo o temeljnim konceptima nego i o socijalnim implikacijama određenih pogleda te se suprotstavljaju onoj „rodnoj ideologiji“ koja pridonosi nejednakosti, marginalizaciji i diskriminaciji, a naposljetku i nasilju. Zagovaranjem razumijevanja roda kao društvenog konstrukta otvaraju se vrata prema slobodi izražavanja roda, prihvatanju raznolikosti i socijalnoj inkluzivnosti, potičući promjenu normativnih vrijednosti i normi koje perpetuiraju rodne nejednakosti.

2. Feministička etika

Povrh „školskih“, „neutralnih“ i nerijetko „kružnih“ definicija etike, koje etiku definiraju kao „filozofijsku disciplinu koja se bavi fenomenom morala“ ili kao „filozofiju morala“ ili kao „znanost o moralu“, a moral definiraju kao „predmet etike“, navodeći (često ahistorijski i izvan socijalno-političkoga konteksta) određene karakteristike fenomena morala ili niz pitanja putem kojih dospijevamo do tog fenomena, ovdje navodimo jedno mišljenje koje nas mnogo brže i bolje približava onome o čemu je riječ kada je riječ o moralu i filozofiji morala, tj. etici, jer se tu pojam morala (a posljedično i filozofije morala, tj. etike) „ispunjava sadržajem“, odnosno povezuje sa socijalnim kontekstima, što će nam biti korisno u daljnjem razmatranju:

„U svim svojim izrazima, moral je temeljno interpersonalan; nastaje izvan i reproducira se ili modificira u onome što se događa između ljudi. Stoga je moral suradnički; zajedno ga gradimo i održavamo. Ono što se u moralnom smislu događa među ljudima ograničeno je i stvoreno kao razumljiva pozadina za razumijevanje onoga što bi ljudi trebali činiti, očekivati i razumjeti. (...) Samousmjerenje, odgovornost prema drugima i uzajamna odgovornost općenito stalne su zadaće u ljudskom društvenom životu.“²

U skladu s prethodnim mišljenjem jest i podjela filozofije morala, tj. etike, koju pronalazimo u istome obliku u različitim izvorima, a gdje se filozofija morala dijeli u tri grane; metaetiku, normativnu etiku te praktičnu ili primijenjenu etiku.

Prva je grana *metaetika*, čije se predmetno polje, kako sugerira Hilde Lindemann, može iskazati sljedećim pitanjima:

„Što moralni pojmovi znače? Odakle dolaze moralne vrijednosti? Ako su moralni sudovi istiniti ili lažni, jesu li istiniti samo za mene? Za moje društvo? Za sve? Jesu li lažni jer ne postoji nešto poput morala? Moramo li učiniti što nam govore moralna pravila jer ih je naredio Bog? Pristajemo li na sve prešutno? Možemo li uopće biti slobodni u donošenju moralnih odluka?“³

Druga je grana *normativna etika*. Shelly Kagan definira normativnu etiku kao granu etike koja se bavi proučavanjem moralnih teorija i principa koji – na načelnoj razini – utvrđuju kako bi ljudi trebali postupati u različitim situacijama.⁴ To, dakle, uključuje postavljanje općih

² Urban Walker, Margaret. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. New York: Oxford University Press, 2007., str. 10.

³ Lindemann, Hilde. *An Invitation to Feminist Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2019., str. 4.

⁴ Usp. Kagan, Shelly. *Normative Ethics*. Boulder: Westview Press, 1997., str. 2.

načela, pravila i kriterija, koji su pojedincu na raspolaganju za implementiranje u vlastito ponašanje usmjereno na moralno ispravno postupanje uz razmatranje različitih pristupa u rješavanju moralnih dilema. Što bismo učinili da vidimo dijete u plamenu? Ovaj primjer predstavlja situaciju djeteta zarobljenog u gorućoj zgradi i slučajnoga prolaznika na ulici. Taj prolaznik ima mogućnost spasiti dijete, ali bi se, pri tom činu, ozbiljno povrijedio ili čak izgubio život. Autorica ovaj primjer koristi da bi ilustrirala dilemu donošenja moralno teških odluka, a i da bi istaknula kako različite etičke teorije nude različite odgovore na pitanje što bi u ovoj situaciji bilo moralno ispravno učiniti.⁵

Treća je grana etike – *praktična ili primijenjena etika*. Ona se bavi primjenom moralnih načela i vrijednosti, s naglaskom na svakodnevne životne situacije. Ona obuhvaća mnoga područja primjene, uključujući medicinsku etiku, gospodarsku (i poslovnu) etiku, političku etiku, medijsku etiku, zooetiku, okolišnu etiku itd. Ukratko, praktična ili primijenjena etika bavi se primjenom općih moralnih načela u konkretnim situacijama te se oslanja na proučavanje primjene moralnih načela i vrijednosti u različitim područjima života.

S obzirom na navedenu podjelu, postavlja se pitanje: što bi bila *feministička etika* i u koju bi granu etike ona trebala biti svrstana?

Lindemann jasno odgovara na to pitanje kada kaže da „feministička etika nije grana etike – ona je način vršenja etike“, jer „feminističke etičarke djeluju u sve tri navedene grane“.⁶ Kao primjere ona ističe nekoliko filozofkinja, uz njihova značajna djela: Annette Baier i *Moralne predrasude*; Iris Marion Young i *Pravda i politika razlike* te Jackie Leach Scully i *Bioetika invalidnosti*. U prvom djelu razvija se ideja povjerenja kao moralne emocije – što pripada metaetici, jer djelo počiva na ideji naturalizirane moralne epistemologije; drugo objašnjava zašto socijalna pravda zahtijeva izričito priznavanje i vođenja računa o razlikama među društvenim skupinama koje daju privilegije jednima, a druge čine nemoćnima, te stoga pripada normativnoj etici jer prikazuje koncept pravde. Treće djelo razmatra složena etička pitanja vezana za invalidnost i društvene prakse, prema iskustvu i utjelovljenju, kao emancipacijski pokret i biomedicinsko stanje. Neminovno, treće se djelo svrstava u praktičnu etiku jer se bavi specifičnim moralnim problemima.⁷ Sve su autorice etičarke i čine ono što etičari čine, ali „one to rade na feministički način“.⁸

⁵ Usp. ibid.

⁶ Lindemann, H. *An Invitation to Feminist Ethics*, str. 7.

⁷ Usp. ibid.

⁸ Ibid.

Postoji nekoliko koncepcija vezanih uz ono što feministička etika predstavlja i što bi trebala predstavljati. Jedna kaže da feministička etika pojašnjava moralni legitimitet i nužnosti društvenih, političkih i osobnih promjena koje feminizam zahtijeva kako bi se okončala muška dominacija ili, možda, okončala dominacija općenito. Druga koncepcija jest ona u kojoj moralne koncepcije, *slika o sebi* i osjećaji moralne vrijednosti i odgovornosti žena, bivaju zastupljeni ili povraćeni. Etika, kao filozofska disciplina te kao kulturni proizvod, donedavno je bila, gotovo u potpunosti, proizvod razmišljanja „nekih muškaraca“.⁹

Feministička etika suočava se i sa sasvim konkretnim, „opipljivim“ problemima,¹⁰ no cilj feminističke etike jest fokusirati se, na načelnoj razini, na pitanja rodne (ne)jednakosti i (ne)pravde te moći, opresije i dominacije. Naglašava se važnost rodne perspektive u analizi moralnih problema te se ističe da su ženska iskustva važna za razumijevanje moralnih pitanja i donošenje moralnih odluka. Također, usredotočuje se na kritičko razmatranje tradicionalnih moralnih teorija i načina na koje su te teorije ignorirale i marginalizirale žene i njihova iskustva. Feministička etika, dakle, nastoji izgraditi nove pristupe etičkom razmišljanju tako da u njih ukomponira rodnost općenito i pitanje rodne (ne)jednakosti. U tom smislu, feministička etika govori o seksualnosti, reproduktivnim pravima, nasilju nad ženama, rodnim nejednakostima na radnom mjestu, rodnim ulogama i identitetima, diskriminacijama u različitim kontekstima, klasnim razlikama, homofobiji i rasizmu. Pravednost, briga, skrb, empatija, multikulturalnost i emancipacija – neki su od ključni su koncepata feminističke etike. Feministička etika nastoji stvoriti podlogu ili okvir za socijalnu borbu usmjerenu na poboljšanje položaja žena i drugih marginaliziranih skupina putem pravednijeg moralnog djelovanja i razmišljanja. Naposljetku, cilj feminističke etike je „razumjeti, kritizirati i ispraviti“ način na koji *rod* djeluje unutar naših moralnih uvjerenja i praksi.¹¹

⁹ Urban Walker, Margaret. Moral Understandings: Alternative „Epistemology“ for a Feminist Ethics. U: Held, Virginia (ur.). *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Boulder: Westview Press, 1995., str. 146.

¹⁰ Primjerice, 19. lipnja 2001. podnesena je skupna tužba zbog spolne diskriminacije na Saveznom sudu u San Franciscu u Kaliforniji protiv Walmarta, najvećeg trgovca na malo na svijetu. U tužbi je iskazano sljedeće: iako su tri četvrtine zaposlenih u prodaji po satu u Walmartu bile žene, na nadzornim i rukovodećim mjestima bili su muškarci. Usto, na devet od deset pozicija voditelja trgovine isto su zauzimali pripadnici muškoga roda. Samo jedna od dvadeset osoba među Walmartovim vodećim službenicima bila je ženska osoba. Štoviše, žene koje rade za Walmart bile su plaćene u prosjeku 35 centi manje po satu od muškaraca na samom početku rada. S obzirom na utvrđenu razliku u početnoj satnici i sporijeg unapređivanja, novčana je razlika s vremenom i rasla. Žene zaposlene 1996. godine 2001. godine su u prosjeku imale 1,16 dolara manje po satu od muškaraca zaposlenih iste godine. Prvo promaknuće za muškarce dogodilo se u prosjeku 2,86 godina nakon zaposlenja, dok se za žene dogodilo nakon 4,38 godina. Unatoč činjenici da je ocjena učinka žena za poslove po satu bila viša od muškaraca, njihove su stope fluktuacije bile niže. Osim toga, ženama su uskraćene obuke potrebne za daljnji napredak, a gotovo nikada nije bilo riječi o prilikama za promaknuće. – Usp. Lindemann, H. *An Invitation to Feminist Ethics*, str. 23.

¹¹ Usp. Norlock, Kathryn. Feminist Ethics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019., <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/feminism-ethics/> (pristupljeno 10. svibnja 2023.).

U suvremenim moralnim teorijama i njihovim modernim prethodnicima, feministkinje – kako smatra Margaret Urban Walker – nalaze srodne preokupacije, pretpostavke i točke gledišta. Te teorije idealiziraju odnose međusobno neovisnih vršnjaka koji nastoje očuvati autonomiju ili povećati vlastiti interes u vladanju. Odražavaju sfere aktivnosti, karakterne ideale povezane s muškarcima u društvenom položaju. Odražavaju i norme muškosti čija je primjena uočljiva među tako privilegiranim muškarcima, ako ne i među muškarcima općenito. Takva slika moralnih djelatnika i njihovih konteksta izbora zanemaruje ili iskrivljuje mnogo toga što se od žena u zapadnjačkim društvima povijesno očekivalo i tražilo da čine.

„Ženama se obično dodjeljuju diskrecijske odgovornosti za brigu (na fizički i često emocionalno intiman način) za druge, bilo kao plaćeni ili neplaćeni rad. Često su drugi o kojima treba brinuti ovisni i ranjivi, a od žena se očekuje da o njima brinu predano i suzdržano. Od žena se očekuje da obavljaju podređene ili ovisne ekonomske, društvene i političke uloge poslušno i odano, ako ne i nesebično. Žene su pod pritiskom ili su prisiljene prihvatiti kućne, reproduktivne i seksualne aranžmane koje postavljaju i provode muški autoriteti; mnogi od tih aranžmana nude ograničene mogućnosti za individualni izbor ili pregovaranje o uvjetima. Stoga se čini da dominantne moralne teorije vide moralni svijet iz tipičnih situacija i poznatih pozicija nekih muškaraca, ali (čak i sada) malog broja žena; ovo nam govori nešto o tome što su tvorci teorija mogli ili vjerojatno znali o 'našem' moralnom svijetu.“¹²

Feministička se etika bavi težinom i dubinom takvih problema, propitujući i uzroke i posljedice danih situacija. Margaret Urban Walker analizira što se sve događa u društvu i što isto društvo očekuje od žene te kako žena postaje isključivo objekt, iskorištavan od neposredne okoline. Također, navodi da su autoritativne prezentacije morala u kanonskim i suvremenim djelima zapadnjačke filozofije (i ideologije) obilježene rodom i drugom pristranošću. S usmjerenošću na kritiku modernih moralnih teorija, koje dominiraju u raspravama u časopisima, knjigama i udžbenicima te na konferencijama o suvremenoj (angloameričkoj) etici, feminističke etičarke ističu povezanost s karakternim idealima moralnog djelatnika i privilegiranog muškarca ili s normama muškosti.¹³

Feminističke kritike moralne filozofije i filozofije općenito ukazuju na to da su (moralni) filozofi zapravo predstavljali, „u apstraktnim i idealiziranim teorijskim oblicima“ aspekte stvarnih položaja i odnosa nekih ljudi u određenoj vrsti društvenog poretka. Društveni poredak bitan je aspekt jer dostupnost određenog društvenog položaja ovisi o spolu/rodu, dobi, ekonomskom statusu, rasi te drugim čimbenicima čija su moć i oblik priznanja hijerarhijski

¹² Urban Walker, M. *Moral Understandings*, str. 22.

¹³ Usp. *ibid.*, str. 84.

utvrđeni. Nadalje, svatko tko se ne uklapa u odgovarajući okvir predstavlja se kao „drugačiji“, kao „problematičan“ ili pak kao osoba koja ima iskrivljena moralna gledišta. Takve moralne teorije iznose se kao prikazi nekog „općeg“ moralnog djelatnika koji pokazuje intuiciju, osjeća je za pravdu, mudrost u praksi ili obrazac racionalnog izbora, karakterizirajući „naš moralni život“. Diskursi prava, dužnosti, obaveza i pravde inherentno su autoritativni. Naime, većina akademskih moralnih teorija svrstava se u takav obrazac. Ono što feministička kritika nastoji postići jest izoliranje pogrešnih pristupa i načela u takvim teorijama i diskursima. Ako je neki autoritet deduciran iz predstavljanja moralnog života koji je navodno zajednički svima, dolazi do komplikacija jer se opisuju samo neki aspekti života nekolicine, a ne većina života mnogih ili svih.¹⁴

Ono čega neće biti u takvim moralnim teorijama zapravo su iskustva s kojima se pojedinac može poistovjetiti. Posebice idealizirana slika neovisnog, moćnog moralnog djelatnika čiji je cilj promicati vlastite interese, planove za druge i sebe ili povećanje autonomije kroz dobrovoljne i interpersonalne reakcije nije reprezentativna za život mnogih žena, a zapravo većine žena. Kao što Lindemann zaključuje:

„Koji će ljudi živjeti životom kakvim opisuju ove teorije ovisi o njihovom spolu, rasi, dobi, klasi i drugim čimbenicima na kojima se temelji neravnomjerna raspodjela društvenih privilegija. (...) Prije svega, to je problem zato što je prikaz onoga što su stvarni ljudi, zapravo, lažan. Nitko od nas ne stoji sam za sebe; svi mi živimo čvrsto ukorijenjeni u gustu mrežu društvenih odnosa.“¹⁵

Jednostavno, nije moguće da osoba bude ono što jest bez sudjelovanja drugih osoba u njenoj egzistenciji, odnosno bez ljudi i reakcija tih ljudi na njene postupke, bez da ju oni uče boljem ili gore ponašanju, uključuju ju u aktivnosti te općenito pronalaze prostor za tu osobu u njihovoj okolini. Većina slijedi pravila umjesto da ih sama dogovorno postavlja. Ako slika osobe na kojoj se temelje ove moralne teorije zapravo ne predstavlja stvarne ljude, već bi trebala biti ideal prema kojem bi svi stvarni ljudi težili, i tada je lažna jer se temelji na kontradikciji. Nastojimo li se približiti idealu, potrebna nam je podrška drugih. Ali, podržavajući nas, ti ljudi ne mogu živjeti život koji mi živimo jer tko bi onda „trebao štititi i socijalizirati djecu kako bi odrasla u samodostatne utilitariste? Tko bi se onda trebao brinuti o autonomnim pojedincima kada se razbole ili teško ozlijede? Tko bi socijalnim poduzetnicima trebao prati rublje, čistiti kupaonice ili kuhati obroke kako bi mogli slobodno slijediti svoje životne planove? Da biste

¹⁴ Usp. Lindemann, H. *An Invitation to Feminist Ethics*, str. 75.

¹⁵ Ibid., str. 90.

ostvarili ideal potrebni su vam ljudi (...) koji će se brinuti o vama, ali budući da se brinu o vama, nisu slobodni slijediti ideal za sebe“.¹⁶ Iako se suvremene feministkinje uglavnom usredotočuju na žene, njihov rad ima implikacije na etiku, socijalnu filozofiju i filozofiju politike u cjelini. Jedan od rezultata njihova rada jest to da se više ne može smatrati kako odrasli bijeli muškarac predstavlja čitavo čovječanstvo, niti da iskustvo odraslog bijelog muškarca obuhvaća sve što je važno u ljudskom životu.¹⁷

2.1. Povijesni kontekst nastanka i razvoja feminističke filozofije i etike

Rad starogrčkih filozofa duboko je utjecao na zapadnjačku filozofiju i u kasnijim razdobljima, od antike preko srednjega vijeka do danas. Ali taj je rad ispunjen protu-ženskim predrasudama te je relevantan katalizator u feminističko-filozofskom proučavanju uzroka i posljedica isključenja žena kako iz dominantnih diskursa, tako i na društveno-političkom planu.¹⁸ Usp. „filozofskog feminizma“ odgovor je na povijest „filozofskog seksizma“, uz čiju se pomoć ono ljudsko identificiralo po muškom modelu i definiralo ono žensko u odnosu na muško.¹⁹ Referirajući se na Elizabeth Grosz, Robin May Schott ukazuje na hitnost uključivanja u kritički projekt analize načina na koji je seksizam funkcionirao u filozofskim teorijama te konstruktivni projekt uzimanja tradicionalnog diskursa kao polazište „za stvaranje novih teorija, metoda i vrijednosti“, jer „tada bi se više uzimalo iskustvo žena za metode istraživanja sa svrhom da se nadoknadi višestoljetno zanemarivanje“.²⁰

Kao primjer vrlo grubog seksizma u filozofskom kanonu Schott je istaknula Immanuela Kanta i njegovu tvrdnju da je karakter žene, za razliku od muškarca, u potpunosti definiran prirodnim potrebama. Ženska empirijska priroda pokazuje nedostatak samoodređenja, za razliku od racionalnog potencijala lociranog u njihovoj ljudskosti. Također, izdvojila je citat iz Kantova djela *Antropologija u pragmatičnom pogledu*:

¹⁶ Ibid., str. 91.

¹⁷ Usp. Jaggard, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex: Rowman & Allanheld, 1983., str. 22.

¹⁸ Usp. Kotzin, Rhoda. *Ancient Greek Philosophy*. U: Jaggard, Alison M.; Young, Iris M. (ur.). *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden: Blackwell, 2000., str. 11.

¹⁹ O povijesti filozofije kao fundamentalno „muške filozofije“ te o implikacijama toga usp. npr.: Veljak, Lino. Ontologizacija rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici. *Filozofska istraživanja*, 25 (4), 2005., str. 771–780; Čakardić, Ankica. Um i spol: kontingencija feminističkoga koncepta socijalne epistemologije. U: Čakardić, Ankica (ur.). *Privilegiranje rubova: intervencije i prilozi feminističkoj epistemologiji*. Zagreb: Centar za ženske studije, 2010., str. 19–63; Jurić, Hrvoje. Svijet kao samovolja i predrasuda: Schopenhauer o spolnosti i o ženama. *Filozofska istraživanja*, 25 (4), 2005., str. 791–804.

²⁰ Schott, Robin May. Kant. U: Jaggard, A. M.; Young, I. M. (ur.). *A Companion to Feminist Philosophy*, str. 40.

„Priroda je bila zabrinuta za očuvanje embrija i usadila je strah u ženin karakter, strah od fizičke ozljede i bojažljivost prema sličnim opasnostima. Na temelju ove slabosti, žena legitimno traži mušku zaštitu“,

a iz priloženoga se čini da je stav njemačkog filozofa da su žene neprikladne, primjerice, za zahtjevnije umne aktivnosti, kao što je znanstveni rad, naročito zbog prirodnog straha i strašljivosti. Između ostalog, Kant podrugljivo opisuje učenice, napisavši da se „knjigama služe kao satom, odnosno sat nose tako da se vidi da ga imaju, iako je obično pokvaren ili ne pokazuje točno vrijeme“, ne uzimajući u obzir da učenice vjerojatno osjete njegovu aroganciju i deklarirani superiorni (muški) stav.²¹ Kritika glavnih filozofskih prikaza moralnog djelovanja nije bila u stanju zauzeti nepristrano gledište. Naime, koncepcija ljudi kao slobodnih i jednakopravnih pojedinaca bila je glavna meta feminističkih kritika. Mnoge su feministkinje izražavale užasavanje i čuđenje zbog toga što je atomistički individualizam stekao tako snažan utjecaj u filozofskoj imaginaciji. Prihvatanjem tog gledišta poričemo ili filozofski zaklanjamo stvarnost fizičke ovisnosti tijekom djetinjstva ili slabosti i nemoći kasnije u životu, kao i stvarnost doživotne psihičke ovisnosti o drugima za emocionalno uzdržavanje, regulaciju i ispunjenje, a i intelektualnu stimulaciju i obogaćivanje. Mnoge feministkinje tumače „ovo poricanje ljudske međusobne povezanosti“ kao mizogino odbacivanje majčinske skrbi i emocionalnog rada, tradicionalno očekivanog od žena.²²

Tradicionalna etika, u pravilu usmjerena na muška iskustva i perspektive, potaknula je, dakle, razvoj feminističke etike i filozofije. Zanemarivanje ženskog iskustva dovelo je do prepoznavanja potrebe za novim pristupom etičkom razmišljanju – razmišljanju čije će postojanje omogućiti uključivanje ženskih iskustava i promicati rodnu jednakost i pravednost. Simone de Beauvoir 1949. godine objavljuje knjigu *Drugi spol*. Objavljivanje toga djela slovi kao jedan od ključnih trenutaka u povijesti feminističke filozofije uopće. Razmatranjem tadašnjih patrijarhalnih vrijednosti, podređenosti položaja žena putem društvenih normi, Beauvoir naglašava važnost borbe za rodnu jednakost. U tzv. „drugom valu“ feminizma, 1960-ih i 1970-ih godina, feministički pokret postaje masovan i bavi se problematikom uloge žena u društvu, ženskom seksualnošću, nasiljem nad ženama, reproduktivnim pravima, itd. U tom periodu, tražeći nove pristupe etičkom razmišljanju, feminističke filozofkinje kroje etiku iz ženske perspektive. No zagovori rodne jednakosti i feministički pokret svoje korijene nemaju samo u 20. stoljeću. Jedna od „proto-feminističkih“ autorica bila je britanska filozofkinja Mary

²¹ Usp. ibid., str. 45.

²² Usp. Tietjens Meyers, Diana. Agency. U: Jaggar, A. M.; Young, I. M. (ur.). *A Companion to Feminist Philosophy*, str. 373.

Astell, na prijelazu 17. i 18. stoljeća, čiji je dosljedan i strog stav, nažalost, u njeno vrijeme ograničio njezinu privlačnost mnogim čitateljima, no njena je uloga u razvoju feminističke teorije neosporna. Njen veliki doprinos feminizmu primjetan je u njenom pozivanju žena da same sebe shvate ozbiljno, da vjeruju u svoju prosudbu te da donose vlastite izbore u životu razvitkom vlastitih talenata i edukacije. Tek kasnije, u 18. stoljeću, i druge žene počinju jasno i snažno govoriti te iznositi jednako snažne (proto)feminističke stavove i programe s obzirom na promjene koje su se tada zbivale.²³ Jedan od prvih takvih spisa bio je *A Vindication of the Rights of Woman* britanske spisateljice Mary Wollstonecraft Shelly. Ondašnji ekonomski i društveni položaj žena bio je vrlo nizak. Sve do osamnaestoga stoljeća produktivnim radom bavili su se žene i muškarci u podjednakom intenzitetu. Međutim, snage industrijskog kapitalizma počele su privlačiti radnu snagu iz privatnoga doma u javni prostor. Na početku, industrijalizacija se kretala sporo i neravnomjerno i najjače je utjecala na buržoaske žene, zarobljene u bračnoj zajednici. Naime, te su žene ostajale u kući s malo produktivnih poslova. Udana za relativno bogatog muškarca, žena nije imala poticaj (ili priliku) raditi izvan kuće, a ako je kućanstvo imalo slugu, čak ni u samoj kući. No „damama“ iz tog staleža evidentno je nedostajala sloboda. Bile su obeshrabrene u razvijanju moći razuma jer se velika prednost pridavala ugađanju sebi i udovoljavanju drugima, posebno muškarcima i djeci, „nedostajala im je vrlina“. Ono što Wollstonecraft zapravo čini jest pozivanje žena da postanu autonomne donositeljice odluka. Ali ona odbacuje ženski pokret za pravo glasa i smatra ga zapravo gubljenjem vremena, jer po njenoj procjeni, cijeli sustav pravnoga zastupanja jest tek „prigodna ručka za despotizam“. Osim želje da žene postanu autonomne nositeljice odluka, zagovarala je razvijanje osobnosti: „Žena se ne smije svesti na muškarčevu igračku, njegovu zvečku“, „žena nije puko sredstvo ili instrument“, žena je „svrha po sebi“, racionalni djelatnik „čije se dostojanstvo sastoji u sposobnosti samoodređenja“, nju se ne smije tretirati kao da je nešto manje od osobe. Ona ne postoji tek kao dodatak.²⁴

Nešto kasnije, Harriet Taylor (Mill) i njezin suprug John Stuart Mill pridružuju se Wollstonecraft u „slavljenju racionalnosti“ žena. Pritom, oni racionalnost shvaćaju ne samo kao autonomno donošenje odluka, već i kao razborito – kao kalkulativni razum. Tvrdili su, na podlozi etičkog utilitarizma, da je uobičajeni način „maksimiziranja agregatne korisnosti (sreće/zadovoljstva) dopuštanje pojedincima da slijede svoje želje, pod uvjetom da pojedinci

²³ Usp. Walters, Margaret. *Feminism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005., str. 29.

²⁴ Usp. Tong, Rosemarie. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Boulder: Westview Press, 2009., str. 16.

ne ometaju ili opstruiraju jedni druge u tom procesu“. Za razliku od Wollstonecraft, zalagali su se za jednaka politička prava žena i jednake ekonomske mogućnosti, s naglaskom na obrazovanju.²⁵ Ukratko, za postizanje rodne jednakosti i pravednosti, žena i muškarac moraju imati jednake uvjete.

U drugoj polovici 19. stoljeća u Velikoj Britaniji pojavile su se *sufražetkinje*, aktivistkinje koje su se borile za pravo žena da sudjeluju u političkom procesu, odnosno glasovanju. Njihova borba trajala je gotovo sto godina. Sufražetski pokret ubrzo se i proširio na druge zemlje. Unatoč tomu što su se susrele s nasilnom reakcijom društva i institucija (uhićenja, zlostavljanja, linč), nastavile su se boriti za pravo glasa i položaj žena u društvu. Imale su ključnu ulogu u širenju koncepta ženskih prava i ženskoj socijalno-političkoj borbi u 20. stoljeću. Njihova je borba promovirala jednakost spolova i otvorila je vrata ženama u profesionalnoj, političkoj i obrazovnoj sferi. Rezultirala je, također, osnaživanjem žena i motivacijom da žene preuzmu aktivnu ulogu u društvu.

„Tijekom 19. stoljeća glasovanje je postupno postalo središnjim feminističkim zahtjevom. Smatralo se važnim i simbolički (priznavanje prava žena na punopravno državljanstvo) i praktički (kao neophodan način promicanja reformi i praktične promjene u životu žena).“²⁶

Povijest feminizma – ovdje prikazana samo u osnovnim crtama – također pruža uvid u razvoj feminističkog razmišljanja o etičkim pitanjima i pokazuje razvoj feminističke etike kroz feministički pokret u povezanosti društvenih promjena i povećanja svijesti o rodnoj nejednakosti i nepravdnosti.

Izraz „feministička etika“ nastaje spajanjem triju različitih tema kasnih 70-ih i ranih 80-ih godina prošloga stoljeća. Jedna tema je *feministička pažnja*, posvećena tadašnjim etičkim pitanjima, kao što su jednake mogućnosti, rat i silovanje. *Seksističke predrasude* u tradicionalnim etičkim teorijama tvorile su drugu temu, a treća je sadržavala pitanja o *rasi, klasi, seksualnoj orijentaciji, sposobnostima i etničkoj pripadnosti*, odnosno o onome što ta pitanja predstavljaju u etičkoj perspektivi. Od tada, navodi Walker, „feministička literatura brzo raste i ne samo da proširuje ove tri teme već ubrzo uvodi i četvrtu, odnosno dolazi do razvoja feminističkih moralnih teorija“.²⁷ Ponajprije, feministička etika izdanak je suvremene feminističke politike, tj. feminističkih pokreta u SAD-u i zapadnoeuropskim zemljama od 1960-ih godina nadalje. Kao dio šireg projekta feminističke teorije, koja „nastoji objasniti rodnu

²⁵ Usp. *ibid.*, str. 17.

²⁶ Walters, M. *Feminism: A Very Short Introduction*, str. 68.

²⁷ Urban Walker, M. *Moral Understandings*, str. 21.

nejednakost u društveno konstruiranom odnosu između moći – političke, s jedne strane, i znanja istine i stvarnosti – epistemološke, s druge strane“. Tradicija zapadnjačke, anglo-europske filozofske etike bila je donedavno isključivo proizvod muškaraca i gotovo ne-žensko razmišljanje. Društva koja proizvode tu etiku obično isključuju žene (i mnoge muškarce, po raznim kriterijima) iz političkih službi i institucija, vjerskih hijerarhija, visokog obrazovanja i masovnih medija. Gotovo svaki „kanonizirani filozof do dvadesetoga stoljeća je izričito smatrao da su žene manje ili nesposobno moralni (i epistemički) djelatnici“²⁸ – iz čega proizlazi da feministička filozofija i etika nisu imale ni priliku postojati ranije, a ni steći ikakvu publiku.

Nadalje, feminističko ponovno čitanje povijesti filozofije bilo je jedno od prvih polja za rastuću feminističku filozofiju ranih 70-ih godina 20. stoljeća. Središnji kanon zapadne filozofije čine muškarci s prijekornim komentarima o ženama. Otvari li se tekst Platona, Aristotela, Rousseaua ili Kanta, može se potvrditi da su filozofi bili seksisti. Istakne li se taj obrazac opisivanja kanonskih filozofa, „kolegama studentima ili profesorima, njihovi stavovi samo dodatno učvršćuju tu tradiciju“, ističe Robin May Schott:

„Njihov odgovor, i danas tipičan u Danskoj, bio je: 'Oh, evo je opet.' – Ovaj je odgovor bio namijenjen tome da ukaže na ono očito, a to je da feministička filozofkinja ili studentica jednostavno nije razumjela da ono što su napisali Aristotel ili Kant o ženama uopće nije relevantno za njihove filozofske teorije.“²⁹

Ono što tradicionalne moralne teorije ne uzimaju u obzir, kao što je već rečeno, jesu društvena umreženost čovjeka i kompleksne mreže društvenoga života.

Povijesno gledano, patrijarhat počiva napose na „bijeloj moći“ u konkretnim socijalno-ekonomsko-političkim sustavima. Interesantno, on je učvrstio gledište da su interesi žena iz privilegiranih klasa jedini koji su vrijedni pažnje, ako se uopće postavlja pitanje ženskih interesa. Feministička je kritika, u nastavku na to, često nastojala postići društvenu ravnopravnost žena unutar postojeće strukture, što, nažalost, ne obuhvaća sve žene, odnosno sve marginalizirane skupine. Već privilegirane žene željele su jednakost s muškarcima iz svoje klase. bell hooks kaže da su se feministički naponi da se ženama osigura društvena jednakost poklopili s bjelačkim kapitalističkim patrijarhalnim strahovima da će se moć bijelaca smanjiti ako ne-bijelci budu u poziciji moći.³⁰ Valja uzeti u obzir činjenicu da su žene, koje su sačinjavale feministički pokret u drugom valu feminizma, barem onog popularnoga, većinom

²⁸ Ibid., str. 21.

²⁹ Schott, Robin May. *Discovering Feminist Philosophy: Knowledge, Ethics, Politics*. Lanham et al.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003., str. 25.

³⁰ Usp. hooks, bell. *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge: South End Press, 2000., str. 41.

bile visokoobrazovane i društveno etablirane osobe. Drugim riječima, vrijednost feminističke teorije za crnkinje je smanjena jer se razvija iz konteksta bijele rase. Ne samo da su „obojene“ žene zanemarene, nego se njihova isključenost pojačava kada bijele žene govore u ime žena općenito. A taj mjerodavni „univerzalni glas“ itekako se može usporediti s onima čije su politike i uvjerenja dominantni, a to su bijeli muškarci na poziciji moći. Kada feministička teorija pokušava opisati ženska iskustva analizirajući patrijarhat, seksualnost ili ideologiju odvojenih sfera, često previđa, primjerice, ulogu rase. Neke feministkinje tako ignoriraju utjecaj vlastite rase na ublažavanje nekih aspekata seksizma. Sama privilegija im, takoreći, zasjenjuje drugačiji, odnosno kritički način razmišljanja i otvara prostor za dominaciju nad drugim ženama. Posljedično, feministička teorija često ostaje „bijela“ i njezin potencijal da proširi i produbi svoju analizu obraćanjem nepovlaštenim ženama biva neostvaren.

Feministkinje jesu nastojale kritizirati i identificirati tradicionalne stereotipe, čije postojanje luči opravdanje različitih društvenih uloga dodijeljenih muškarcima i ženama. No pokušaj razotkrivanja ideoloških opravdanja za podređenost žena nudi malo uvida u sferu života crnkinja. Najbolji primjer su svjedočanstva u različitim kulturama. Opis potlačenih bijelih žena je sljedeći: one su pasivne, ovisne i ograničenih sposobnosti, dok je opis tlačitelja većinom opisivan iz svjedočenja bijelog muškarca. Takvo opažanje ne vrijedi za crne žene, niti za muškarce. Primarno, crnci se ne smatraju moćnima, dočim crne žene nisu pasivne. Radi se o anomalijama stvorenim unakrsnim strujama rasizma i seksizma.³¹

Govoriti o feminističkoj filozofiji, a ne navesti sve valove feminizma kronološki, bio bi golemi propust. Prvi val feminizma obilježava početak 19. stoljeća i traje sve do 1920-ih. Važno je spomenuti da taj period, odnosno početak prvoga vala feminizma, označava borbu za ženska prava u Americi, ali se istovremeno javlja i u drugim krajevima svijeta. Usto, aktivistice za ženska prava se tada nisu nazivale feministkinjama. Drugi val feminizma se također rasplamsava u SAD-u i traje od 1960-ih do 1980-ih godina. Naglasak je na reproduktivnim pravima žena. Slijedi treći val od 1990-ih do danas s fokusom na intersekcionalnost³². Usporedno nastaje četvrti val – učestalo vezan za *cyber* kulturu i diskurs mladih žena.

³¹ Usp. Crenshaw, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, (1) 8, 1989., str. 155.

³² „Naziv se odnosi na teoriju intersekcionalnosti sociologinje Kimberlé Crenshaw. Teorija je u prvome redu usmjerena na analizu diskriminacije koju sagledava kao složen sustav u kojemu oblici diskriminacije na temelju različitih identitetskih kategorija (rase, klase, roda, spolne orijentacije itd.) utječu jedni na druge. Iako je osmišljena kao pristup analizi rodne diskriminacije, danas se teorija primjenjuje u različitim kontekstima i nije nužno feministički orijentirana“. Dostupno na: <http://struna.ihjj.hr/naziv/intersekcionalnost/25464/>

Osim toga, žene u kapitalizmu igraju ključne uloge kao neplaćena radna snaga, odnosno neplaćena i k tome, jeftinija radna snaga. Svako klasno društvo ima svoje načine oblikovanja „biološke sirovine“ seksa, rađanja skrbi u samoj društvenoj reprodukciji.³³

U 21. stoljeću još uvijek postoje brojni (ili bezbrojni) ljudi bez pretjeranog interesa za ženska prava. Njihov će misaoni proces (ili izostanak mišljenja) tvoriti pitanje poput onog „Je li feminizam danas uopće potreban?“, a iza toga pitanja najčešće se kriju drukčije iskustvo i drukčija percepcija, koji imaju u vidu samo bijele žene s (prividno) svim pravima. Seksizam i mizoginija duboko su ukorijenjeni u svakom društvu te nose brojne probleme, ali iskustva bijele i crne žene umnogome se razlikuju. Odista, ta iskustva nisu podudarna u cijelosti i iziskuju drukčije pristupe. Stoga nije neobično što sintagma „bijeli feminizam“ ima pejorativnu konotaciju. A da i ne govorimo o svim drugim identitetskim određenjima koja, u kombinaciji sa „ženskošću“, tvore kompleksnu mrežu stigmatizacija i diskriminacija, što je veliki izazov za feminističku filozofiju i etiku.

2.2. Etika skrbi

„U prošlih deset godina, slušala sam ljude kako govore o moralu i sebi. Polovicu tog vremena, posvetila sam proučavanju razlike između tih glasova, uočila sam dva načina govora o moralnim problemima, dva načina opisivanja drugih i sebe.“³⁴

Time se opisuje jedno od polazišta onoga što se tijekom 1980-ih razvijalo pod imenom *etike skrbi*. Ta promišljanja potaknuta su ranim radom Sare Ruddick („majčinsko mišljenje“ i „praksa majčinstva“) i Carol Gilligan te radom drugih psihologinja i psihologa koji su tvrdili da su djevojčice, djevojke i odrasle žene sklone tumačiti moralne probleme drugačije od dječaka, mladića i odraslih muškaraca, odnosno posvetili su se istraživanju te razlike. Brižni odnosi primarni su za žensku populaciju, dok muška populacija smatra da je moral prikladnije promatrati kao pojedinačnu usklađenost s racionalnim pravilima vezanim za prava.³⁵

U svojoj revolucionarnoj knjizi *In a Different Voice*, moralna psihologinja Carol Gilligan zamijetila je da naglasak muškaraca na diferenciranju i autonomiji rezultira razvitkom moralnog stila razmišljanja koji naglašava koncepte kao što su dužnosti, pravednost i prava.

³³ Drucker, P. *Warped: Gay Normality and Queer Anti-Capitalism*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2015., str. 37.

³⁴ Gilligan, C. *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 2003., str. 1.

³⁵ Usp. Held, V. *Justice And Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, str. 9.

Nasuprot tome, naglasak žena na vezama i odnosima navodi ih da razviju stil moralnog rasuđivanja koji naglašava želje, potrebe i interese određenih ljudi. Ono što Gilligan pokušava iznijeti jest da su stručnjaci pogrešno zaključili da su žene manje moralno razvijene od muškaraca, jer je većina stručnjaka unutar teorija moralnoga razvoja koristila uobičajene norme muškog ponašanja, a ne općeljudske norme kojima bi se mjerio moralni razvoj žena i muškaraca. Potaknuta ovom uznemiravajućom negativnom procjenom žena, Gilligan je krenula dokazivati da se ne moraju mijenjati žene nego standardi koji se koriste za ocjenjivanje razvoja žena kao moralnih osoba.³⁶ Njezin rad usmjerava daljnji razvoj feminističke etike te predstavlja plodno tlo za razmišljanja o različitim moralnim perspektivama i ulogama spola/roda u moralnom rasuđivanju.

Recimo, jezik javne rasprave o pobačaju otkriva perspektivu pravednosti. Je li dilema o pobačaju prikazana kao sukob prava ili kao poštovanje ljudskog života, potraživanja fetusa i trudnica u uravnoteženju ili suprotstavljanja moralnome smislu? Tako konstruirane odluke o pobačaju ovise o skolastici ili metafizici – pitanje je li fetus živo biće ili osoba i imaju li njegovi zahtjevi prednost nad zahtjevima trudnice.³⁷ Teme pravednosti i skrbi bile su u središtu onoga što se sada može shvatiti kao feministička etika. Počevši od oštih kritika gotovo isključivog fokusa na pravdu, apstraktnu racionalnost, prava i autonomije pojedinca u dominantnim moralnim pogledima posljednjih desetljeća, feministkinje su prepoznale mušku pristranost toj koncentraciji te postavljaju alternativni fokus na *skrb*.

Iako je djelo Carol Gilligan potaknulo nastanak i razvoj etike skrbi, njezino mišljenje o reprezentaciji žena nisu prihvaćale sve žene, premda se radilo o istim ženama koje su htjele drugačiju reprezentaciju žena općenito, odnosno onom dijelu žena koji se htio suočiti s glavnom strujom rodni predrasuda u etici. Drugim riječima, teorija Carol Gilligan djelomično potvrđuje seksistički narativ. U društvu prožetom razlikama u moći na razini spola (a i drugim razlikama) teško je reći govore li sve žene istim glasom o moralnim i društvenim kompleksnim pitanjima. Žene raznih rasa, klasa i stupnjeva obrazovanja sasvim sigurno nisu u mogućnosti gledati na svijet poput bijele, visoko obrazovane, ekonomski sigurne žene. Također, reakcija na etiku skrbi i tvrdnje o moralnim glasovima žena pokazuju da se mnoga pitanja o autoritetu muškaraca mogu i postaviti od nekih žena u svrhu predstavljanja drugih žena.

³⁶ Usp. Tong, R. *Feminist Thought*, str. 164.

³⁷ Usp. Gilligan, Carol. *Moral Orientation and Moral Development*. U: Held, V. *Justice And Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, str. 41.

„Kao žena, nikad nisam imala osjećaj da sam zapravo osoba, sposobna donositi odluke, ili da sam imala pravo donositi odluke. Uvijek sam slutila da to pripada mom ocu, mužu ili crkvi, onoj crkvi čije interese zastupa svećenik koji je ujedno muškarac. Tri glavna čovjeka u mom životu napose su bili otac, muž i svećenik te su oduvijek imali mnogo toga za reći o tome što bih ja trebala ili što ne bih trebala učiniti. Taj sam autoritet i prihvatila. Tek se u posljednje vrijeme dogodilo da sam primijetila da su moje cure svjesnije toga. Ne nužno militantne, već svjesne manjka pravednosti. Vidjele su da se ja nikad nisam pobunila protiv toga i da dopuštam da mi se stvari događaju umjesto da ih ostvarim ili donesem odluku. Premda upoznata s mogućnosti izbora, pustila sam to. Racionalno upoznata s procedurama i koracima, ali samo to.“³⁸

Potaknuta iskazom pacijentice, Gilligan je propitivala koje su naznake da je to istina, na što joj je žena odvrtila da se radi o uključenoj manjoj odgovornosti – donese li glupu odluku, morala bi ju prihvatiti, a samim time i posljedice te odluke:

„Ako vam se to dogodi možete se žaliti na to. Ja mislim da, ako ne odrasteš s osjećajem da ćeš ikada imati izbora, nemaš osjećaj za emocionalnu odgovornost. S tim osjećajem izbora dolazi i osjećaj odgovornosti.“³⁹

Marilyn Friedman je također uočila da je moral fragmentiran u rodu, pritom istaknuvši da je obrazloženje ukorijenjeno u povijesnom razvoju obitelji, države i gospodarstva. Zadaci upravljanja, reguliranja društvenog poretka i upravljanja drugim javnim institucijama bili su namijenjeni monopolu muškaraca i njihovoj privilegiji, dok su, suprotno, zadaće održavanja privatnih sfera, osobnih odnosa, bile prepuštene ženama. Rodovi su nametnuti. Pravednost i prava u svojoj strukturi sadržavaju muške moralne norme, vrijednosti i vrline, a briga i skrb, ostavljene su ženskom rodu. Podjela moralnog rada imala je dvostruku funkciju – priprema čovjeka za odgovarajuće društveno definirane domene i prikazivanje nesposobnosti žene da upravlja. U povijesnom kontekstu, žena je isključena iz nekolicine sfera jer joj je društvo nametnulo drugu okupaciju.⁴⁰ Kako to biva u očima ljudi čija uvjerenja nalažu da je žena više emocionalna, više osjetljiva, općenito manje racionalna. U bajkama i crtanim filmovima koje čitamo i prikazujemo djeci, žena je „ranjena košuta“, nespremna da se sama spasi od zla. To je posao muškarca, spasitelja, jer on poznaje pristup. I ne samo da poznaje pristup nego također ima moć i kapacitet za djelovanje. Ona se bez njega ne budi iz sna, niti se lišava zle maćehe ili kraljice. Ali, istovremeno, žena na svijet donosi takve muškarce te se o njima brine bez

³⁸ Urban Walker, M. *Moral Understandings*, str. 25.

³⁹ Gilligan, C. *In a Different Voice*, str. 67.

⁴⁰ Friedman, Marilyn. *Beyond Caring: The De-Moralization of Gender*. U: Held, V. *Justice And Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, str. 72.

problema. Takoreći, ulaže emocionalni i fizički napor, da bi naposljetku ipak bila percipirana kao slabija ili čak posve nesposobna.

Veliki broj feminističkih autorica i autora tvrdi da je etika skrbi zavodljiva, ali poražavajuća. „Ženske norme“ pretpostavljaju nametnutu dihotomiju između ženskoga i muškoga. Prihvatanjem ove etike neizbježno je i prihvatanje te održavanje muške dominacije. Usmjeravanje pozornosti na druge i altruistična odgovornost jesu sastavni dio etike skrbi i kao takve mogu ugušiti potrebe i težnje same njegovateljice ili njegovatelja. Štoviše, kapituliranje pred široko rasprostranjenom društvenom pretpostavkom da su žene primorane brinuti o djeci i muškarcima bez ograničenja zarobljava žene u sindrom neuzvraćene skrbi, osiguravajući njihovu kontinuiranu podređenost. U suštini, opasnost je neporeciva.

Uzme li se šira slika i društveni kontekst, neizbježna je kritika onih vrlina koje se smatraju inherentno ženskim, dok stjecanje muških vrlina stigmatizira žene kao neženstvene.

„Ženske“ vrline preziru se kao mane, ali stjecanje „muških“ vrlina stigmatizira žene te one postaju neženstvene. Slijedom navedenoga, Tietjens Meyers aludira na mogućnost iskustva izopačenja ženskih vrlina – skrb se može upotrijebiti kao sredstvo za manipulaciju ili pak prisilu korisnika ili se jednostavno može bježati od preuzimanja odgovornosti za događaje.⁴¹ Potenciranjem daljnjeg jaza u društveno nametnutim raspodjelama unutar rodni uloga, etika skrbi sadrži još jedan veliki problem – eksploataciju. Radna mjesta dadilja, njegovateljica, medicinskih sestara i slično nerijetko su slabije plaćena i nisu cijenjena. Niska naknada za rad i poručuje kako je pridodana manja vrijednost takvih poslova. U kućanstvu su potrebe skrbnica također zanemarene. Tradicionalni model skrbi nameće apsolutnu posvećenost žene i žrtvovanje vlastite dobrobiti radi dobrobiti partnera ili djece. Razvoj muškog „ja“ vezan je za iskustvo odvajanja i individualnosti. Čovjek je pojedinac, neovisan o drugima, opremljen subjektivnim pravima. Drugi se promatra kao ograničenje vlastite sfere i volje te kao potencijalna povreda njegovih osobnih prava. Muško „ja“ percipira društvo kao okupljanje različitih pojedinaca u skladu s granicama odgovarajuće domene. Iz „muške“ perspektive, izvorno društvo nastaje nakon okupljanja izvorno neovisnih pojedinaca te iziskuje zajednička pravila. Ovo razumijevanje moralnosti sadrži moralne dileme i sukobe između konkurentskih zahtjeva i prava. Ovisi o ravnoteži između prava, primjeni ispravnih normi ili hijerarhija normi na konkretan slučaj. Najzad, postoji samo jedno moralno ispravno rješenje te donesene moralne odluke moraju počivati na primjeni apstraktnih načela na određenu okolnost. Nasuprot tomu, „ženska“ perspektiva i poimanje morala usredotočeni su na uvjete skrbi, suosjećanja i sućuti.

⁴¹ Tietjens Meyers, D. Agency, str. 374.

Žensko „ja“ razvija se iskustvom solidarnosti i identifikacije – pojedinačna osoba egzistira unutar mreže društvenih odnosa. Drugi nisu ograničenje, već uvjeti mogućnosti vlastitoga postojanja. Shodno tomu, društvo se ne sastoji od izoliranih jedinki, nego od odnosa. Društvo na okupu drže međuljudski odnosi, a ne sustav pravila. No važno je naglasiti da takvo poimanje morala nije ni na koji način tipično za žene, ono se temelji na prosudbi i poznavanju različitih sudova te posjedovanja različitih znanja o svijetu. Moralne dileme iz ove „ženske“ perspektive sastoje se od suprotstavljenih odgovornosti unutar složene mreže odnosa, a rješenje moralne dileme bit će ono koje pojašnjava uzajamne odgovornosti i time održava društvenu koherentnost.⁴²

Nancy Chodorow je, kako izvještava Norlock, kritizirala teoriju socijalnog učenja kao nedovoljno složenu za objašnjenje razlika između spolova. Umjesto toga, ona tvrdi da je rod pitanje posjedovanja femininih i maskulinih osobina i osobnosti koje se razvijaju u ranoj dojenačkoj dobi kao odgovori na prevladavajuće roditeljske prakse. Razvoj rodno uvjetovanih osobina, a time i osobnosti, događa se zato što žene obično preuzimaju glavnu ulogu skrbnika malene djece. Chodorow tvrdi da, zato što majke (ili druge istaknute ženske figure) često brinu o dojenčadi, psihički se razvoj muške i ženske dojenčadi razlikuje. Ukratko, odnos majke i kćeri se razlikuje od odnosa majke i sina zato što su majke sklonije identificirati se sa svojim kćerima nego sa svojim sinovima. To nesvjesno potiče majku da potakne svog sina da se psihološki od nje odvoji i da razvije jasno definirane i čvrste granice ega. Međutim, majka nesvjesno odvrća kćer od individualizacije, čime potiče kćer da razvije fleksibilne i nejasne granice ega. Rodna socijalizacija tijekom djetinjstva dalje gradi i ojačava te nesvjesno razvijene granice ega, rezultirajući konačno oblikovanjem femininih i maskulinih osoba. U kontekstu etike skrbi, ova teorija ukazuje na važnost uloge skrbi i roditeljske prakse u procesu rodne identifikacije i izgradnje osobnosti. Prepoznaje se da društveni okoliš i roditeljski stilovi skrbi igraju ključnu ulogu u oblikovanju emocionalnih, moralnih i socijalnih karakteristika individua. Ova perspektiva potiče nas da promatramo rod kao dinamičan proces oblikovan unutar konteksta skrbi i pruža nam uvid u važnost etičkih pitanja povezanih s odgovornošću za skrb o drugima i razumijevanjem različitih oblika identiteta i njihove vrijednosti u društvu.⁴³

⁴² Usp. Maihofer, Andrea. Care. U: Jaggar, A. M.; Young, I. M. (ur.). *A Companion to Feminist Philosophy*, str. 384.

⁴³ Usp. Norlock, K. *Feminist Ethics*.

3. Žene i seksualnost

U društvenim i znanstvenim sferama nije nepoznanica da postoji očito zanemarivanje i demoniziranje ženske seksualnosti. Počevši od prikaza ženskih spolovila u udžbenicima, samog znanja o reproduktivnim organima i reproduktivnom zdravlju te pristupu u odgoju, objektiviziranju i pretjeranom seksualiziranju radi vlastita užitka do marginalizacije žena u društvu. Shodno tomu, feministička etika donosi novu perspektivu razmatranja ženske seksualnosti u kontekstu borbe za spolnu/rodnu ravnopravnost; naglašavajući važnost preispitivanja tradicionalnih rodno uvjetovanih uloga u seksualnim odnosima, ona pokušava osnažiti žene da se oslobode okova potiskivanja vlastite seksualnosti. Stvaranje društva u čijem je središtu poštovanje ženske seksualnosti i prava žena na siguran i slobodan izbor u seksualnim odlukama samo su neke od ideja feminističke etike. Ženska seksualnost u svezi feminističke etike nastoji ukazati na to da se ženska seksualnost nerijetko koristi kao alat za kontrolu i subordinaciju ženskoga roda.

Prožet judeokršćanskim moralom, odgoj djevojčica, povijesno, nametao je isključivo brak. Zapravo, jedina svrha žene bila je upravo udaja u svrhu reprodukcije i skrbi o obitelji. Njihov otac ili skrbnik udaje ih za koga on želi, a kako bi se iskoristilo njihovo čitavo „plodno razdoblje“ i sačuvalo djevičanstvo, udaju ih rano, između 12. i 15. godine. Seksualni odgoj djevojke *de facto* je pripadao njezinu mužu (pretežito stariji muškarac). Usto, seksualni se odgoj, osim brakom, provodi i religijom. Djevojčica prije braka „ne smije ništa znati“ niti o muškarcu niti o vlastitom spolu.⁴⁴ Kritizirajući mušku dominaciju i društveno prisutne patrijarhalne vrijednosti, Andrea Dworkin⁴⁵ je istaknula i seksualni odnos muškarca i žene kao gorući problem. Opisujući pornografiju kao jednu od najvećih prijetnji ženskom osnaživanju i jednakosti, zaključuje da pornografija prikazuje žene kao objekte zadovoljstva te da potiče seksualno nasilje i zlostavljanje. Pornografija perpetuira rodne uloge i stereotipe. Dworkin je smatrala (zdravorazumski) da je seksualno nasilje korištenje tijela druge osobe bez njenog pristanka te da je svaki seksualni odnos koji se odvija bez entuzijastičnog pristanka žene – oblik silovanja. No naglasila je da je sama seksualna sloboda nešto što ženi ne donosi korist, nego ju dovodi u situaciju izrabljivanja i diskriminacije. Ideja seksualne jednakosti sadrži seksualnu praksu utemeljenu na međusobnom poštovanju i pristanku.

⁴⁴ Usp. Knibiehler, Yvonne. *Seksualnost kroz povijest*. Zagreb: AGM, 2004., str. 20.

⁴⁵ Andrea Dworkin i njena misao su, čini se, zvijezda vodilja TERF pokreta i od izdavanja njenih djela, dakako da postoje relevantniji tekstovi za feministički diskurs te će se stavovi trans-ekskluzivnih feministkinja analizirati i odbaciti u daljnjem tekstu.

Za žene je, piše Dworkin, „djevičanstvo najviše stanje, ideal, a pad nevinosti i gubitak djevičanstva je put za korištenje žene kao objekta; objekta koji se oblači da bude objekt, da nema ljudskost da se može prilagoditi ritualima i konvencijama ponižavanja kao seksualnog objekta“ – doduše, reduciranje čovječanstva i samog čovjeka na seksualni objekt donosi sa sobom svojevrsnu moć dominacije nad muškarcima jer žena postaje objektom žudnje muškarca. Autorica konstatira da iz ovoga proizlazi muški bijes prema ženama kao skupini jer žene manipuliraju seksualnom željom muškarca te zapravo imaju stvarnu moć nad muškarcima putem seksa.⁴⁶ Za muškarca, prijelaz iz dječje seksualnosti u zrelost je vrlo jednostavan – erotski užitak je objektiviziran, želja je usmjerena prema drugoj osobi umjesto da se ostvaruje unutar granica sebstva, „erekcija je izraz ove potrebe: muškarac poseže prema partnerici penisom, rukama, ustima, cijelim tijelom, ali on ostaje sam u središtu aktivnosti“. Muškarac se projicira kao subjekt nasuprot percipiranim objektima. Ne dolazi do gubitka neovisnosti. Žensko tijelo postaje plijenom i kroz njega muškarac dobiva pristup željenim kvalitetama. Naravno, ne uspijeva preuzeti objekt denotativno.⁴⁷

Betty Friedan, 1963. objavljuje djelo *The Feminine Mystique*. Navedeno djelo predstavlja ključni tekst u drugom valu feminizma u 20. stoljeću i značajno utječe na društvenu svijest i promjene ženske uloge, a i ženske emancipacije. Propitujući društvene uvjete i očekivanja života žena toga vremena, Friedan uočava kolektivno nezadovoljstvo žena u tradicionalnim ženskim ulogama. Unatoč tome što su te žene bile majke ili supruge, osjećale su prazninu i zatomljenost jer su izgubile vlastiti identitet u društveno uvjetovanim normama. Društvenim pritiskom da budu „dobre žene“ žene potiču unutarnje konflikte i inhibiraju slobodno izražavanje vlastite seksualnosti. Ženama se, prema Friedan, sugerira da se podrede potrebama muškaraca ili da se potpuno odreknu seksualnosti pri ispunjenju tradicionalnih uloga. Naglašavajući važnost oslobađanja ženske seksualnosti kao sastavnog dijela života, a i razvoja žene kao individue, ona zagovara pravo žena na istraživanje i ispunjavanje seksualnih potreba i želja, bez osude i stigmatizacije. Preuzimanjem kontrole nad seksualnošću, žene će biti u mogućnosti osjećati slobodu da mogu odlučivati o svom tijelu ili intimnosti.⁴⁸

„Čula sam toliko žena koje pokušavaju zaniijekati nezadovoljni glas u sebi jer se on ne uklapa u lijepu sliku ženstvenosti koju su im dali stručnjaci. (...) Problem se ne može razumjeti u općeprihvaćenim terminima prema kojima su znanstvenici proučavali žene, liječnici ih liječili, savjetnici ih savjetovali, a pisci pisali o njima.“⁴⁹

⁴⁶ Usp. Dworkin, Andrea. *Intercourse: The Twentieth Anniversary Edition*. New York: Basic Books, 2007., str. 18.

⁴⁷ Usp. Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. London: Jonathan Press, 1956., str. 366.

⁴⁸ Usp. Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: W. W. Norton & Company, 2000.

⁴⁹ Ibid., str. 49.

Zamršenim mehanizmima političke, ekonomske i društvene i kulturne manipulacije, putem prisile i nasilja, postiže se kontrola ženske seksualnosti. Ženska seksualnost ostaje najmoćnije oruđe patrijarhata u većini društava. Kontekstualno, religija – posebice monoteističke religije islama, kršćanstva i judaizma – često se zlorabe kao moćan instrument kontrole s ciljem legitimiranja kršenja ljudskih prava žena. Naravno, mehanizmi korišteni za održavanje i kontrolu razlikuju se ovisno o mjestu, vremenu, klasi i rasi te o ekonomskim i političkim realnostima određene zajednice.⁵⁰

Između 1900. i 1940. rađanje se smatralo činom društvene odgovornosti žena. Ženska se seksualnost smatrala oruđem za rađanje, naravno, u okviru braka. Takva promišljanja bila su prisutna i u eugeničkom pokretu, zabilježena su u istraživanjima i odgovorima članova eugeničke zajednice. Napredak rase kao temelj eugenike zahtijevao je poboljšanje i samoodržanje. Dakle, rađanje je društvena odgovornost onih koji se smatraju sposobnima poboljšati društvo. Eugenika se temelji na načelu selektivne reprodukcije, a ondašnja znanstvena literatura jasno pokazuje da se društveni teret žene razlikuje od klase do klase. Od žena s društveno poželjnijim osobinama očekivalo se da imaju više djece, dok se „slaboumne“ žene i žene s manje poželjnim društvenim i ekonomskim osobinama pozivalo da imaju manje djece ili da ih nemaju. Neke žene bile su u mnogim zemljama obvezne sterilizirati se jer su „slaboumne“, dok je mnogim „poželjnim“ ženama isto bilo zabranjeno zbog ekonomskih okolnosti. Razlozi za zakonitost obavezne sterilizacije bili su prevencija bolesti, dobrobit društva i uvjerenje da je neka jedinka neadekvatna za prokreaciju. Stoga je eugenika paralelno obuhvatila dva vida društvene odgovornosti žene – one žene čiji potomci ne bi bili dovoljno dobri zbog fizičkih ili mentalnih predispozicija i primorane su sterilizirati se jer imaju nepoželjne osobine, te one s poželjnim osobinama koje se smatra neodgovornima ne odluče li se razmnožavati.⁵¹

Žena, što god da radi, ili obnaša nekakvu dužnost prema društvu ili je uopće nije u mogućnosti obnašati. Osim toga, ženu se vidi kao objekt čija je primarna svrha prokreacija. Naravno, ovdje nastaje problem ako je žena neke druge seksualne orijentacije. Tada odbacuje više društvenih uloga jer je slobodna u vlastitoj seksualnosti, ali ponekad i dalje čezne za tim tradicionalnim, potiskujući vlastiti identitet i potrebe da dođe do ispunjenja i samoostvarenja. Jer, ako žena nije majka, što je onda?

⁵⁰ Usp. Ilkcaracan, Pinar. *Sexual Rights: A Feminist Account from Muslim Societies*. U: Castañeda, Donna (ur.). *The Essential Handbook of Women's Sexuality*. Santa Barbara: Praeger, 2013., str. 201.

⁵¹ Usp. *ibid.*, str. 237.

„Ona je poželjna u svojoj ljepoti, pasivnosti i viktimizaciji. Poželjna je jer je lijepa, pasivna i viktimizirana. Njena druga persona, zla majka, odbojna je i okrutna. Odbojna je i mora biti uništena. Ona je ženski protagonist, izvor moći koji nije muški i ne može biti poražena, uklonjena, sve dok muška moć u potpunosti ne procvate. Zla pomajka ili majka odbojna je jer je zla. Zla je zato što nešto čini. Ona, zla persona, jest kanibal. Kanibalizam je odbojan. Ona je proždiruća i čarobna. Ono što proždire, proždrijet će i ono muško, a to se ne smije dogoditi.“⁵²

U knjizi *Woman Hating*, Dworkin je iznijela dvije definicije žene – dobra žena (većinom žrtva) i loša žena (nju se teži uništiti). Dobra je žena za posjedovanje, a loša je žena za ubiti ili kazniti. Obje žene moraju biti poništene. Dworkin kaže: „ako se zla žena se mora kazniti i ako se kazni dovoljno puta, postat će dobra – kazniti znači uništiti“. Dobra žena, prije okarakterizirana kao žrtva, vlastitim stavom zahtijeva zlostavljanje.

„Žene teže pasivnosti jer žele biti dobre. Zlostavljanje izazvano tom pasivnošću uvjerava žene da su loše. Loše treba kazniti, uništiti da postanu dobre. Čak i žena koja savjesno teži pasivnosti ponekad učini nešto. To što ona uopće 'glumi' izaziva zlostavljanje.“⁵³

U patrijarhalnom okruženju, žena mora čekati. Ona mora biti odabrana. Od tipične ženske uloge očekuje se ograničavanje i odupiranje seksualnom nagonu za svrhe muškarca. Njena je želja isključivo ljubav i privrženost, s nedostatkom izričaja seksualnoga zadovoljstva. Drukčije rečeno, žena stupa u spolni odnos u kontekstu ljubavi, što govori o društveno nametnutom dvostrukom seksualnom standardu prenesenom kroz generacije. Te floskule uključuju rečenice „seks je za muškarce“ ili „muškarac uvijek želi seks i za to je uvijek spreman“. Ležerni seks ženama nije dopušten. Penetracija postaje ključni element u heteroseksualnom seksu, čime poprima rodnu ulogu. Tradicionalne heteroseksualne interakcije označavaju muškarce pokretačima same seksualne aktivnosti, a žene kao recipijente ili čuvarice, odgovorne za kontrolu, tempo i ograničavanje pristupa muškaraca. Tu se seksualnu interakciju može nazvati natjecateljskom igrom u kojoj muškarac više koristi strategije uvjeravanja žene da se upusti u spolni odnos, dok žena više koristi strategije kako bi odnos izbjegla.⁵⁴ Ako pokaže sličan interes za seksualni užitak kao muškarac, ona je manje vrijedna i nije dobra žena. Ona postaje ruglom, linčovana, a istovremeno skriveni objekt žudnje.

⁵² Ibid.

⁵³ Dworkin, Andrea. *Woman Hating*. New York: Plume, 1978., str. 48.

⁵⁴ Usp. McHugh, Maureen; Sciarillo, Samantha; Watson, Beth. Constructing Women as Sexy: Implications for Coercive Sexuality and Rape. U: Castañeda, D. (ur.). *The Essential Handbook of Women's Sexuality*, str. 357.

Moć muškarca je, prvenstveno, metafizička tvrdnja o sebi, „Ja jesam“, koji postoji *a priori*, kao temelj, apsolutan, bez ikakve potrebe za uljepšavanjem ili isprikom, protkan ravnodušnošću prema poricanju ili izazovu. „Ja jesam“ izražava inherentni autoritet i nikada ne prestaje postojati bez obzira je li i na kojim osnovama „ja“ napadnuto. „Ja“ nije samo subjektivno – zaštićeno je zakonima i običajima, objavljeno u umjetnosti i književnosti, zabilježeno u povijesti i podržano u raspodjeli bogatstva. A kada subjektivni osjećaj vlastitoga „ja“ oslabi, postoje institucije posvećene njegovu podržavanju i podupiranju. „Prvo načelo ideologije muške nadmoći jest da muškarci imaju 'ja' i da ono ženama mora nedostajati“ – no Dworkin objašnjava da je muško „ja“ jednostavan krug; priroda muškoga jastva je takva da uzima.⁵⁵ Muška seksualna moć okosnica je kulture s obzirom na činjenicu da odjekuje svuda. Suptilno i direktno slavljenje i promicanje kulture silovanja paradigmatična je artikulacija muške seksualne moći kao kulturnog apsoluta. Osvajanje, objektiviziranje i posjedovanje žene obuhvaća cijelu kulturu.⁵⁶ Osim već spomenute kulture silovanja i opetovanog objektiviziranja žena, neizbježno je naletjeti i na objektiviziranje maloljetnica u glazbenoj industriji:

*Teenage baby, you're a sweet young thing,
Still tied to Mummy's apron strings,
I don't even dare to ask your age,
It's enough to know you're here backstage.*⁵⁷

Žene ne moraju napustiti svoje domove ili sudjelovati u društvenim aktivnostima da bi bile izložene objektivizaciji jer je taj pohotni, „seksualni pogled“ sveprisutan. U medijima je itekako zabilježen.

Aktualni kulturni pogled na seks temelji se na modelu robe. Heteroseksistički model ženama poručuje da stupajući u spolni odnos postaju bezvrijedne, dok istovremeno muškarci moraju „ganjati“ tu „dragocjenu robu“ prije nego što ju previše ljudi iskusi i prije nego što izgubi vrijednost. Žene nemaju slobodan izbor, a muškarci su prisiljeni biti u stalnoj kontroli.⁵⁸

Rodna se nejednakost pojačava kroz seksističke stavove o ženama. Jedna od zanimljivijih dihotomija jest „svetica-kurva“. Ta dihotomija jest, esencijalno, polarizacija između dobrih i loših žena, utemeljena na dvjema komplementarnim ideologijama – dobrohotnom i neprijateljskom seksizmu, što ukazuje na moć nastalu unutar

⁵⁵ Usp. Dworkin, Andrea. *Pornography: Men Possessing Women*. New York: Plume, 1989., str. 13.

⁵⁶ Usp. *ibid.*, str. 23.

⁵⁷ Motörhead, „Jailbait“, 1980.

⁵⁸ Usp. Cappiello, Katie; McInerney, Meg. *SLUT: A Play and Guidebook for Combatting Sexism and Sexual Violence*. New York: Feminist Press, 2015., str. 87.

heteronormativnog, patrijarhalnog društva. Dobrohotni seksizam veliča „dobre“ žene koje zaslužuju mušku zaštitu i brigu, dok neprijateljski seksizam isključuje dominantnije žene, opisujući ih kao jedinke željne kontrole nad muškarcima.⁵⁹ Uzgredno, djevice smiju izražavati svoju seksualnost, ali u određenim uvjetima – unutar braka ili drugog oblika kulturno odobrene monogamne zajednice. Žene koje to ne uspijevaju ili ne utjelovljuju taj ideal su „kurve“ – eksplicitno ili simbolički nemoralne, čak i opasne. Gledano psihoanalitički, djevica je prikaz muških projekcija, inhibicijskih ili *super-ego* tendencija, a „kurva“ projekcija muške libidinozne ili *id* tendencije.⁶⁰

Ironično, u kontekstu dobrohotnoga seksizma, muškarac svoje seksualne fantazije nikada neće u potpunosti obistiniti s djevicom/sveticom. Ali ono što je nerijetko zanemarivano jest ženska seksualnost unutar modela koji nisu heteronormativni.

Sve do drugog vala feminizma, lezbijke su opisivane isključivo negativnim stereotipom. Opisivane su kao bolesne, nemoralne ili izopačene žene, kao devijacije u prirodi. Povrh toga što su stigmatizirane zbog upuštanja u navodno neprirodne seksualne prakse, lezbijke su također okarakterizirane kao žene s nedostacima. Krajem 20. stoljeća, s razvojem moderne lezbijske zajednice i istupom slavljenja senzualnosti, identiteta i ljubavi između žena, ruši se model lezbijke kao „manjkave“ žene. Lezbijske teoretičarke rekonstruiraju povijesne zapise služeći se tekstovima iz ljubavnih romana i poezije, naglašavajući stoljeća pokazivanja strasti, topline i suosjećanja lezbijske ljubavi. S počecima objektivnog znanstvenog istraživanja 1970-ih godina, polako se gasilo uvjerenje da je lezbijska ljubav manje vrijedna od heteroseksualne. Iako su stekle određenu vidljivost u medijima, lezbijski seksualni identitet, seksualnost i rodna uloga ostaje neimenovani. Rezultat toga je sljedeće: lezbijska je seksualnost ograničena heteronormativnom prirodom jezika korištenog u svrhe istraživanja seksualnog ponašanja.⁶¹

Prisutne su brojne nehumane prakse. Pretežito nauštrb žena, a za ostvarivanje muškoga seksualnog zadovoljstva ili ispunjenja zadovoljstva unutar mizoginih kultura. Primjerice, žensko obrezivanje, koje postoji i u 21. stoljeću. Radi se o sakaćenju genitalija, najčešće klitoridektomiji. Klitoridektomijom se ženama, djevojkama i djevojčicama odstranjuje dio spolovila neophodan za osjećaj užitka bilo kakve vrste. Jedino što mogu iskusiti je mučna penetracija, najčešće povezana s muškim zadovoljstvom. Žensko je obrezivanje praksa

⁵⁹ Usp. Bareket, Orly; Kahalon, Rotem; Shnabel, Nurit; Glick, Peter. The Madonna-Whore Dichotomy: Men Who Perceive Women's Nurturance and Sexuality as Mutually Exclusive Endorse Patriarchy and Show Lower Relationship Satisfaction. *Sex Roles: A Journal of Research*, 79 (9-10), 2018., str. 520.

⁶⁰ Usp. Gottschall, Jonathan; Allison, Elizabeth; De Rosa, Jay. Can Literary Study Be Scientific?: Results of an Empirical Search for the Virgin/Whore Dichotomy. *Interdisciplinary Literary Studies*, 7 (2), 2006., str. 2.

⁶¹ Usp. Rose, Suzanna M.; Eaton, Asia E. Lesbian Love, Sex, and Relationships. U: Castañeda, D. (ur.). *The Essential Handbook of Women's Sexuality*, str. 8.

smatrana nazadnom i atipičnom za zapadnjačke zemlje, ali u zapadnjačkom svijetu postoji nešto jednako groteskno – „husband stitch“ (u slobodnom prijevodu „šav za supruga“) – šav koji liječnici naprave ženama nakon poroda kako bi vaginu učinili užom i time usrećili muškarca. Iako ilegalan i smatran liječničkim nemarom, i dalje se prakticira, najčešće bez znanja žene. Spekulira se da „šav za supruga“ nije ništa doli rezultat uživanja u pornografskoj kulturi i devijacije u muškom uzbuđenju, to jest užitku ostvarenom svjedočenjem bola tijekom snošaja.

U konačnici, „ženska svijest o sebi nije definirana isključivo njezinom seksualnošću: ona odražava situaciju koja ovisi o ekonomskoj organizaciji društva“.⁶² Iz toga se daje iščitati da ženska esencija nikako ne dolazi do izražaja u usporedbi s društvom. Ukoliko muškarac vlada kapitalom, utoliko žena ima manju moć iskoristiti svoj puni potencijal.

Seksualnost je, nadasve, društveni proces stvaranja, organizacije, izričaja i stvaranja roda – pomoću seksualnosti stvaraju se bića muškaraca i žena. Njihovi odnosi, naposljetku, stvaraju društvo. Seksualnost je društveno konstruirana, povijesno specifična, univerzalna aktivnost. Usmjeravanje i izražavanje seksualnosti organizira društvo u dva spola: žene i muškarce. Ova podjela nalazi se u temelju cjelokupnih društvenih odnosa.⁶³

3.1. Rod i rodna binarnost

Riječ „rod“ koristi se s različitim značenjima, što ima razne implikacije. Najčešće je korištena kao oznaka za „spol“ (inače označitelj bioloških karakteristika poput anatomije, kromosoma i hormona). Međutim, filozofski pristup rodu prepoznaje da rod nije samo biološki determiniran. Naime, temelji se na društvenim konstrukcijama i normama. Okvirno, izraz „rodni identitet“ i riječ „rod“ odnose se na način izražavanja, doživljavanja i identificiranja izdvojene jedinice, bez obzira na biološki spol.⁶⁴ Sukladno tome, rodni identitet nije nužno povezan s biološkim spolom i može se doživljavati u spektru koji uključuje ženski, muški, oboje ili niti jedno od navedenoga. Ta perspektiva ističe važnost autonomije pojedinca u određivanju vlastitog rodnog identiteta. Osim toga, riječ „rod“ koristi se za opisivanje rodnog izričaja i rodnih uloga. Rodni izričaj obuhvaća ekspresivnost jedinice da izražava svoj rod putem odjeće, ponašanja, stila ili drugih vanjskih izraza, dok se rodna uloga odnosi na očekivanja, norme i društvene uloge povezane s rodnim identitetom. Propitujući te norme, dolazi se do zaključka

⁶² Beauvoir, S. de. *The Second Sex*, str. 79.

⁶³ Usp. MacKinnon, Catharine A. *Toward a Feminist Theory of State*. Cambridge: Harvard University Press, 1989., str. 3.

⁶⁴ Usp. Serano, Julia. *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Scapegoating of Femininity*. Berkeley: Seal Press, 2007., str. 2.

da su one društveno konstruirane i restriktivne za pojedince za čiji izričaj nema mjesta u tradicionalnim rodnim ulogama. Dalje, pojam roda uključuje i analizu privilegija, pretpostavki i ograničenja skovanih unutar društvenih percepcija i samoga prepoznavanja nečijega spola. Ovisno o percepciji spola osobe, ista se može suočiti s povlaštenim pristupom ili diskriminacijom. Ukratko, pristup rodu nipošto nije jednostavan s obzirom na to da se radi o kompleksnoj kategoriji utemeljenoj na složenim i višedimenzionalnim konstrukcijama.

Rod operira putem društvenih institucija poput braka i zakona te praksi kao što su proizvodnja i medicina, pridjeljujući muškarcima nerazmjerno velike privilegije i kontrolu resursa, dok istovremeno ženama nerazmjerno restriktivno dodjeljuje podređene pozicije u službi muških interesa.

Kako bi ova moćna veza izgledala potpuno prirodnom, slično kao što biljke rastu prema gore umjesto prema dolje ili ženke sisavaca doje svoje mladunce, rod konstruira svoje norme ponašanja temeljem onoga što se smatra prirodnim biološkim razlikama između spolova. Prema toj podjeli, muški spol obuhvaća osobe s penisom, testisima, XY kromosomima te izraženim maljama kad su odrasli, dok ženski spol obuhvaća osobe s klitorisom, jajnicima, XX kromosomima i izraženim grudima kad su odrasle, pri čemu su to jedini spolovi koji se priznaju. Ova se podjela percipira kao „volja Božja“. Rod je stoga kompleksan skup kulturnih značenja koji uspostavlja binarnu podjelu. Vaš spol je ili muški ili ženski, a vaš rod, koji može biti muževan ili ženstven, društveno korespondira s vašim spolom.⁶⁵

Kada se govori o spolu, obično se misli na to je li osoba fizički ženskog i/ili muškog spola. Budući da su fizičke karakteristike pri opisivanju spola biološkog podrijetla (spolni kromosomi, hormoni, reproduktivni sustavi, genitalije), tendira se k tome da se spol smatra „prirodnim“ aspektom roda. No, Serano naglašava netočnost toga. Kulturna očekivanja i pretpostavke igraju značajnu ulogu u oblikovanju načina određivanja i razmatranja spola. U našoj kulturi takve su pretpostavke obično usredotočene na genitalije. Osobi spol dodjeljujemo pri rođenju na temelju prisutnosti ili odsutnosti penisa. Stoga genitalije imaju puno važniju ulogu u određivanju pravnoga spola nego kromosomi (autorica navodi da se oni većinom ne pregledavaju) ili reproduktivna sposobnost. Žena ponukana zdravstvenim ili drugim razlozima može napraviti histerektomiju, a muškarac vazektomiju, a da se ne promijeni ili poništi njihov pravni spol. Činjenica da „uopće imamo pravni (legalni) spol pokazuje da društvo uvelike oblikuje naše razumijevanje spola“.⁶⁶ Polazišna točka za proučavanje razlika između spolova

⁶⁵ Usp. Lindemann, H. *An Invitation to Feminist Ethics*, str. 11.

⁶⁶ Serano, J. *Whipping Girl*, str. 2.

jest biologija. Ali biologija isto tako pokazuje identitet muškaraca i žena – njihove sličnosti, kontinuitet u njihovom razvoju. Muškarci i žene razvrstavaju se u dvije skupine, ali imaju isti osnovni plan tijela – anatomska je razlika više prividna negoli stvarna.

„Ni penis, ni maternica nisu organi samo jednog spola: ženski penis (klitoris) jest biološki ekvivalent muškog organa, a muškarci posjeduju atrofirani maternicu, čije postojanje često ignoriraju sve dok ne izazove povećanje prostate u starosti. (...) U svakodnevnoj upotrebi riječ 'spol' ima dva značenja: odnosi se na razlike između pojedinaca koje ih čine muškarcima i ženama, ali se također odnosi i na vrstu ponašanja – 'parenje' koje započinje seksualnu reprodukciju. Naravno, ne razmnožavaju se svi organizmi na taj način; neki se razmnožavaju aseksualno oslobađanjem stanice ili skupine stanica samo jednog organizma. Kod ljudi, reprodukcija je seksualna jer dolazi do razmjene staničnog materijala između različitih spolnih tipova – muških i ženskih. Taj proces razmjene i miješanja genetskog materijala jest ono što biolozi podrazumijevaju pod 'spolom'. U evolucijskom smislu, podjela vrste na mužjake i ženke ima prilagodljive prednosti: moguća je veća varijacija među pojedincima i genetske se slabosti mogu eliminirati putem uzgoja.“⁶⁷

Simone de Beauvoir tumači identitet žene prikazom zagovornika jednostavnih formulacija. Za njih se identitet žene daje svesti na ulogu maternice i jajnika. Izraz „ženka“ tako zvuči uvredljivo u muškim ustima, ali paradoksalno, muškarci se ne stide svoje životinjske prirode. Izraz „ženka“ ponižavajući je ne zbog naglašavanja ženine povezanosti s prirodom, već zbog ograničavanja njena postojanja na osnovi spola. Muškarcu ženski spol djeluje bijedno neprijateljski čak i u kontekstu bezopasnih životinja, što implicira nelagodnost i neprijateljstvo izazvano prisutnošću žene.

„(...) u njegovom umu budi slike koje povezuje s različitim primjerima iz životinjskog svijeta – veliko, okruglo jaje koje proguta i kastrira pokretljivi spermatozoid; monstrozna kraljica termita koja vlada nad mužjacima koje drži u zarobljeništvu; ženke pauka i bogomoljke koje nakon zadovoljenja svoje potrebe za parenjem prignječe i prožderu svog partnera; ženka psa u razdoblju parenja koja trči ulicama ostavljajući za sobom mirisne tragove svoje seksualne privlačnosti; te najmoćnije divlje životinje poput tigra, lavice i pantere koje se pokoravaju pod mužjakovim snažnim zagrljajem. Čovjek na ženu projicira različite karakteristike poput tromosti, pohlepe, lukavosti, gluposti, bezosjećajnosti, žudnje, okrutnosti i poniženosti. A istina je da je ona ženskog spola.“⁶⁸

U pogledu specifičnih funkcija obaju spolova, riječ je o raznolikim vjerovanjima prvotno lišenima znanstvene osnove, koja proizlaze isključivo iz društvenih mitova. Dugo se vremena smatralo, a zanimljivo je i da se još uvijek vjeruje, da u određenim primitivnim

⁶⁷ Oakley, Ann. *Sex, Gender and Society*. London: Gower Publishing Company Limited, 1989., str. 18.

⁶⁸ Beauvoir, S. de. *The Second Sex*, str. 33.

matrijarhalnim društvima otac ne igra nikakvu ulogu u konceptualnom procesu. Pretpostavljalo se da preci u obliku živih zametaka sami pronalaze svoj put u majčinom tijelu. S pojavom patrijarhalnih institucija, muškarac je s oduševljenjem preuzeo kontrolu nad svojim potomstvom. Ipak, bilo je potrebno majci dodijeliti neku ulogu u procesu začeća. No priznata je tek njezina svrha da nosi i hrani živo sjeme stvoreno uz pomoć oca. Aristotel je bio uvjeren da fetus nastaje iz sjedinjenja sjemene tekućine i menstrualne krvi, pri čemu žena pridonosi samo pasivnoj tvari, dok muško donosi snagu, aktivnost, pokretljivost i život. Slično je shvaćanje zastupao i Hipokrat – postojanje dviju vrsta sjemena – slabo i snažno (žensko i muško). Beauvoir je istaknula da se Aristotelova teorija zadržala sve do srednjega vijeka.⁶⁹

U knjizi *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Margaret Mead pruža opis triju plemena s Novog Gvineje – Arapesh, Mundugumora i Tchambulija – omogućivši uvid u različite manifestacije rodni uloga i binarnosti u tim društvima. U plemenu Arapesh, izražena je rodna binarnost, gdje idealan odrasli član posjeduje karakteristike u skladu s tradicionalnim shvaćanjem ženskosti u našoj kulturi. U međusobnim odnosima između spolova, Arapeshi ne prepoznaju nikakve razlike u temperamentu i ne postoji jasna podjela uloga inicijatora ili agresora. Umjesto toga, primarna uloga obaju spolova usmjerena je prema rađanju i odgoju djece, te se čak i sam spolni odnos naziva „radom“ kada je cilj začeće. Važno je istaknuti da se Arapeshi ne oslanjaju na stereotipne rodne uloge koje se često pripisuju muškarcima i ženama u drugim kulturama. Drukčije, plemenu Mundugumor pridružena je drugačija dinamika rodni uloga i binarnosti. Ovdje se oba spola približavaju muškom obrascu u smislu izražavanja svoje odlučnosti i energičnosti. Žene su u Mundugumora jednako agresivne i odlučne kao i muškarci te ne pokazuju sklonost prema rađanju i odgoju djece. Muškarci, s druge strane, osjećaju prezir prema trudnoći kod svojih supruge. Oba spola u mundugumorskoj kulturi odgajaju se s naglaskom na neovisnosti i neprijateljskom stavu, a dječaci i djevojčice razvijaju vrlo slične osobnosti, neovisno o rodni stereotipima. Ovi primjeri pružaju uvid u različite načine na koje se rodnost, uloge i binarnost konstruiraju u različitim društvima. Dok društvo Arapesh pokazuje naglašenu rodnu binarnost s izraženim ulogama koje odgovaraju tradicionalnoj shemi muško-žensko, društvo Mundugumora iznosi drugačiju dinamiku u kojoj se uloge spolova približavaju muškom obrascu. Ovi primjeri dodatno ukazuju na to da su rodnost i rodne uloge često rezultat kulturnih normi i očekivanja te da se mogu razlikovati i mijenjati između različitih društava i konteksta.⁷⁰ Margaret Mead u djelu *Male and Female* opisuje društvo u kojem se

⁶⁹ Usp. ibid., str. 37.

⁷⁰ Usp. Oakley, A. *Sex, Gender and Society*, str. 54.

muškarci približavaju našem stereotipu ženskosti, dok se žene približavaju muškom obrascu. Žene su opisane kao samopouzdanе, praktične i sposobne za upravljanje, dok su odrasli muškarci, čini se, opisani kao plašljivi, nepovjerljivi jedni prema drugima, zainteresirani za umjetnost, kazalište te za bezbrojne sitne uvrede i tračeve. U tom društvu prisutni su osjećaji povrijeđenosti koji su česti kod onih koji se osjećaju slabima i izoliranima. Muškarci nose raskošne i prekrasne ukrase (dok žene briju glave i ne koriste ukrase), obavljaju kupovinu, urezuju, slikaju i plešu. Mead primjećuje da je ovo jedino društvo u kojem su djevojčice u dobi od deset ili jedanaest godina bile proaktivnije inteligentne i poduzetnije od dječaka iste dobi. Umovi zanemarenih, izoliranih mladih muškaraca i dječaka, u čijim su životima bile zastupljene različite vrste razmaženosti, pokazivali su nestabilnost i nemogućnost suočavanja s bilo kojim zadatkom. Ovi različiti kulturni opisi muškog i ženskog temperamenta povezani su s različitim shvaćanjima muških i ženskih zadataka. Dodatno, neka društva mijenjaju našu praksu te ženama dodjeljuju „teže“ poslove. Ova opažanja ukazuju na to da je definicija muških i ženskih uloga uvjetovana kulturom te se može razlikovati između različitih društava.⁷¹

Ukratko, rodne se osobine mogu razvijati bez ikakvog nužnog odnosa prema biologiji. Naravno, reproduktivna razlika između žene i muškarca ostaje univerzalna, ali pogrešno se koristi kao osnova za podjelu rada i obavljanje pojedinih poslova. Biološka specijalizacija iziskuje druge, ali stvaran obrazac aktivnosti žena i muškaraca osmišljen je u danom društvu u skladu s uvjerenjima o reproduktivnim funkcijama muškaraca i žena, što je inherentno kulturno određeno vjerovanje.⁷² Uzme li se rodna binarnost u obzir, dade se naslutiti da podjele utemeljene na biološkoj razlici nipošto nisu univerzalne, niti prirodne, te su proizvod kulturnih normi. Postoji nešto istinito u tvrdnji Simone de Beauvoir da se *ženom ne rađa, nego postaje*. *Biti ženom* po sebi je proces, postajanje, konstrukcija koja ne može pravedno tvrditi da ima početak ili kraj. Kao trajna diskurzivna praksa, otvorena je intervenciji i reinterpretaciji. Čak i kada čini da se rod učvršćuje u najviše reificirane oblike, ta učvršćivanja su dugotrajna i prikrivena praksa, održana i regulirana različitim sredstvima. Za Beauvoir nikada nije moguće konačno postati ženom, kao da postoji težište koje upravlja procesom prilagodbe i konstrukcije. Rod je ponavljana stilizacija tijela, skup ponavljanih činova unutar visoko rigidnog regulativnog okvira koji se s vremenom učvršćuje kako bi proizveo privid tvari, prirodnog oblika postojanja.⁷³

⁷¹ Usp. *ibid.*, str. 55.

⁷² Usp. *ibid.*, str. 146.

⁷³ Usp. Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London, New York: Routledge, 1999., str. 43.

„Rod je norma, a ne činjenično stanje ljudi, i budući da je to djelotvorna norma, stvara razlike između muškaraca i žena koje održavaju njezino postojanje.“⁷⁴

Svjesne indikacija riječi „rod“, američke feministkinje „rod“ nazivaju socijalnom kategorijom da bi istaknule umjetnu konstrukciju „prirodnog“ stvorenu za služenje političkim svrhama – kategorizaciji i potlačivanju. One su pojam roda prisvojile iz gramatike i nadogradile njime pojam spola. Wittig ističe da je rod lingvistički pokazatelj i da odražava političku opoziciju spolova i dominaciju nad ženama. Baš zbog dihotomije muško/žensko u spolu, rod kao koncept ima instrumentalnu ulogu u političkom diskursu izgrađenom dominantno heteronormativno.⁷⁵

Unutarpsihički procesi impliciraju prijelaz roda „kao discipliniranu proizvodnju figura mašte, kroz igru prisutnosti i odsutnosti na površini tijela“, konstruiranje roda u okviru dospelih tijela pomoću isključenja, poricanja uz označavajuće odsutnosti. Disciplinska proizvodnja roda uzrokuje lažnu stabilizaciju roda u interesu heteroseksualne konstrukcije i regulacije spolnosti u reproduktivskom području. Konstrukcija koherentnosti prikriva rodne diskontinuitete koji uzimaju maha u heteroseksualnim, biseksualnim te gej i lezbijskim kontekstima. Ti diskontinuiteti ne potječu iz spola, a želja ili spolnost ne slijede iz roda. Dapače, niti jedna od tih dimenzija tjelesnosti ne održava se, niti dolazi do izražaja. Štoviše, ekspresivni model „gubi deskriptivnu snagu kada dezorganizacija i dezagregacija polja tijela ruše regulacijsku fikciju heteroseksualne koherentnosti“ i shodno tomu, taj se ideal ističe kao norma.⁷⁶

Dublje, prepoznavamo da pojam roda nije inherentno prirodan ili istinit, već je on konstrukcija korištena u svrhe formiranja društvenih i političkih identiteta. Neke feministkinje upućuju na činjenicu da se rod ne može promatrati izolirano od društvenih institucija i praksi, poput braka, zakona, proizvodnje i medicine, koje pridonose nejednakom raspodjeljivanju prava i resursa između muškaraca i žena. Ovaj koncept rodne podjele služi kao način održavanja i opravdavanja patrijarhalnog društva, prikrivajući svoju političku prirodu pod plaštom prirodne razlike između spolova. Filozofski shvaćamo rod kao konstrukt utemeljen u društvenim uvjerenjima i normama, koji ima moć s obzirom na činjenicu da oblikuje ponašanje i identitet individua. Ono što se često prikazuje kao prirodna distinkcija između muškaraca i žena zapravo je rezultat društvenog inženjeringa i ideološke manipulacije. Kroz jezik i kulturne simbole, rod stvara binarnu podjelu između muškog i ženskog, a ta podjela se koristi kao mehanizam

⁷⁴ Lindemann, H. *An Invitation to Feminist Ethics*, str. 158.

⁷⁵ Usp. Wittig, Monique. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 2002., str. 77.

⁷⁶ Usp. Butler, J. *Gender Trouble*, str. 44.

dominacije nad ženama. *Ergo*, koncept roda mora se razumjeti u kontekstu političke borbe za ravnopravnost spolova te je nužno suočiti se s društvenim normama i institucijama koje održavaju rodnu neravnopravnost.

Tijelo je pasivan medij, utisnut u kulturni izvor, predodčen izvanjskim. Čini se da bi svaka teorija morala analizirati „tijelo“ kao konstrukt u slučaju da se predodčava pasivno i prethodi diskursu. Neke od preteča su kršćanske i kartezijanske teorije, nastale prije pojave vitalističkih biologija u devetnaestom stoljeću, koje razumiju tijelo kao inertnu tvar. Naime, takva je tvar profana praznina, tzv. palost: prijevara, grijeh naslućujuća metaforika pakla i vječnog ženskog.⁷⁷ Tijelo se shvaća kao aktivan proces utjelovljenja određenih kulturnih i povijesnih mogućnosti, kompliciranog procesa prisvajanja koji svaka fenomenološka teorija utjelovljenja treba opisati. Opisivanjem rodnog tijela, fenomenološka teorija konstitucije zahtijeva proširenje konvencionalnog na činove kako bi se označilo i ono što čini značenje i ono kroz što se značenje izvodi ili „glumi“. Drugim riječima, djela po kojima je rod konstituiran nose sličnosti s performativnim činovima unutar kazališnih konteksta.⁷⁸ Raditi, dramatizirati, reproducirati – to su neke od elementarnih stvari strukture djelovanja. Takvo činjenje roda nije isključivo način na koji su utjelovljeni činitelji vanjski, površinski ili pak otvoreni percepciji drugih. Utjelovljenje se jasno očituje u nizu strategija. Butler ističe da bi Sartre to vjerojatno nazvao stilom bića, a Foucault „stilistikom postojanja“, ali taj stil nikada nije u potpunosti samostalan jer životni stilovi imaju povijest. Povijest, kao takva uvjetuje i ograničava mogućnosti. Razmotri li se rod kao tjelesni stil, čin koji je, takoreći, intencionalan i performativan, iščitava se da performativno samo po sebi nosi dvostruko značenje, ono „dramatično“ i ono „ne-referencijalno“.⁷⁹

Rodovi ne mogu biti ni istiniti ni lažni, već su proizvedeni kao učinci istine diskursa primarnog i stabilnog identiteta. Ako je ideja roda kao svojstva subjekta nije empirijska propozicija već učinak diskursa istine i moći, onda se mora nastaviti s kritikom na manje problematičan način. Smisao ne može biti u tomu da se dokaže da rod nije opravdan osjećaj utemeljenosti, nego je smisao u tomu da se pokaže iluziju tla po kojem se korača uslijed odlučivanja o istinitom i lažnom rodu, samom po sebi proizvedenom, te koje posljedice to ima za feminističku politiku.⁸⁰ Feminističko prisvajanje fenomenološke teorije konstitucije može

⁷⁷ Usp. *ibid.*, str. 132.

⁷⁸ Usp. Butler, Judith. *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*. *Theatre Journal*, 40 (4), 1988., str. 521.

⁷⁹ Usp. *ibid.*, str. 522.

⁸⁰ Usp. Zerilli, Linda M. G. *Feminists Know Not What They Do: Judith Butler's Gender Trouble and the Limits of Epistemology*. U: Carver, T.; Chambers, S. A. (ur.). *Judith Butler's Precarious Politics*.

koristiti pojam djela u bogato dvosmislenom smislu. Ako je „osobno“ kategorija koja se proširuje na političke i društvene strukture, zatim akte, rodni subjekt može biti slično ekspanzivan. Jasno je da postoje politički činovi koji su namjerne i instrumentalne akcije političkog organiziranja, kolektivnog interveniranja otpora, sa širokim ciljem uspostavljanja pravednijeg skupa društvenih i političkih odnosa. Dakle, postoje djela koja se čine u ime žena i postoje djela sama po sebi, koje osim instrumentalnih posljedica izazivaju samu kategoriju žena. Butler piše o uzaludnosti političkog programa koji je radikalno pokušavao promijeniti društvenu situaciju žena bez prethodnog utvrđivanja je li kategorija žene društveno konstruirana tako da „biti žena“ za sobom povlači potlačenost. U feminističkom se diskursu često rađa želja za stvaranjem veza solidarnosti, ali se oslanjala na kategoriju žene kao univerzalnu pretpostavku kulturnog iskustva koje daje lažno ontološko obećanje konačne političke solidarnosti. Kulturno, govori se o lažnoj univerzaliji „muškarca“ poistovjećenog sa samom ljudskošću, odnosno proširenim na samu ljudskost. Feministička je teorija nastojala dovesti žensku specifičnost u vidljivost te ponovno ispisati povijest kulture priznavanjem prisutnosti, utjecaja i potlačenosti žena. Ipak, u tom nastojanju borbe protiv nevidljivosti žena, feministkinje riskiraju da učine vidljivom kategoriju koja može biti predstavnik konkretnih života žena. Butler zaključuje da je nužno razmotriti status navedene kategorije i razlučiti uvjete potlačenosti koja proizlazi iz neispitane reprodukcije spolnog identiteta, koja održava diskretnu i binarnu kategoriju muškarca i žene.⁸¹

Ako se prihvatiti da je rod konstruiran i da to nikako nije „prirodno“ ili neizbježno povezano sa spolom, razlika između roda i spola čini se veoma nestabilnom. U tom slučaju, rod je radikalno neovisan o spolu, on je, prema riječima Judith Butler, „slobodnolebdeća umjetnost“. Postavljanjem pitanja je li spol jednako kulturno konstruiran kao i rod činimo sljedeću stvar: naime, spol je uvijek bio rod, razlika spol/rod zapravo i nije neka razlika. Odricanjem ideje da su bilo rod ili spol čvrsta supstancija otvaramo prostor za već spomenute tvrdnje poput onih da heteroseksualna i heteronormativna kultura uspostavlja koherentnost tih kategorija kako bi se održala „obavezna heteroseksualnost“ kojom se od muškaraca i žena zahtijeva ili ih se čak prisiljava, dominantnim poretком, da budu heteroseksualni. Rodni identiteti koji nisu u skladu sa sustavom te „obavezne i naturalizirane heteroseksualnosti“ upućuju na ustanovljenost i održanje rodniх normi.⁸²

⁸¹ Usp. Butler, J. *Performative Acts and Gender Constitution*, str. 523.

⁸² Usp. Salih, Sara. *Judith Butler*. London, New York: Routledge, 2002., str. 49.

Kritika tradicionalne koncepcije spola i roda dovodi u pitanje njihovu stabilnost i univerzalnost. Naime, rod nije inherentan ili biološki određen, već konstruiran i izvođen putem društvenih praksi i nametnutih normi. Ovom idejom izazivaju se tradicionalne ideje ženstvenosti i muškosti, otvarajući prostor za dublje razumijevanje rodnih identiteta i iskustava. U tom aspektu, nužno je biti inkluzivan i solidaran. Preispitivanjem institucionalnog seksizma potaknuti smo aktivno djelovati u borbi za prava i emancipaciju, bez obzira na rodni identitet.

Proteklih nekoliko desetljeća, feminističke su se filozofkinje intenzivno bavile analizom koncepata roda, s posebnim fokusom na koncept žene. Međutim, ovaj zadatak predstavlja izazov zbog nedostatka jedinstvene karakteristike koju bi sve žene dijelile. Pokušaji definiranja žene često dovode do isključivanja ili marginalizacije određenih skupina žena, posebno onih koje pripadaju drugim potlačenim društvenim skupinama, kao što su žene drugih (tj. diskriminiranih) rasa i klasa. Izostavljanje jasne definicije koncepta žene, međutim, postavlja pitanje same svrhe feminističkog pokreta – pokreta koji teži okončanju tlačenja žena. Postoji napetost između potrebe da se koncept žene definira kako bi se osloвила i riješila nejednakost koju žene doživljavaju te opasnosti od isključivanja određenih grupa žena koje ne odgovaraju tradicionalnim shvaćanjima ženskosti. Ova dilema predstavlja izazov za feminizam i poziva na daljnju refleksiju i istraživanje kako bi se pronašao inkluzivan i sveobuhvatan pristup koji uzima u obzir različite aspekte ženskog iskustva.⁸³

Termin „performativnost“ kod Butler, primjerice, ističe konstantno navođenje ženskih i muških normi. Koristi se primjer djeteta koje se već pri rođenju pretvara u djevojčicu – nadjenu mu žensko ime, koriste se ženske zamjenice, daju se igračke za djevojčice i tijekom cijelog života ona je upravo navedena djevojčica. Takva ponavljanja proizvode rod, čineći ga prirodnim.

Rod se u konačnici vidi kao specifičan skup diskursa utjelovljenih u medicini, psihijatriji, društvenim znanostima, religiji i svakodnevnim interakcijama s drugima. Rod nije „naše pravo ja“ već cijeli niz značenja. „Stabilno ja“ ne posjeduje rod kao stvar. To činjenje roda daje mu i društveni značaj te naposljetku i značenje.⁸⁴

⁸³ Usp. Jenkins, Katharine. Amelioration and Inclusion: Gender, Identity and the Concept of ‘Woman’. *Ethics*, 126 (2), 2016., str. 394–421.

⁸⁴ Usp. Escalante, Alyson. Rodni nihilizam: Anti-manifest. U: Gonan, Lina (ur.). *Nepomirljivo: radikalni kvir protiv roda, države i kapitala*. Zagreb: Multimedijalni institut, 2018., str. 84–94.

3.2. Transrodnost i transrodne žene

Riječ transrodnost (*transgender/transgenderism*) „možda je jedna od najzbunjujućih i najneshvaćenijih riječi“, piše Jenkins.⁸⁵ Iako je riječ izvorno imala užu definiciju, od 1990-ih se koristi kao krovni pojam za opisivanje osoba suprotstavljenih društvenim očekivanjima i pretpostavkama o ženstvenosti i muževnosti. To uključuje osobe koje su *transseksualne* (žive kao pripadnici spola suprotnog od onog koji im je dodijeljen pri rođenju), *interseksualne* (rođene s reproduktivnom ili spolnom anatomijom koja se ne uklapa u tipične definicije ženskosti ili muškosti) i *rodno nestandardne* (osobe koje se identificiraju izvan binarne podjele muško/žensko), kao i osobe *čiji se izraz roda razlikuje od njihovog anatomskog ili percipiranog spola* (uključujući preoblačenje, izvođače *draga*, muškarce koji izražavaju ženstvenost, žene koje izražavaju muževnost itd.).

Nastojanjem stvaranja definicije „žene“ u feminističkoj analizi, Haslanger stvara model u kojem „biti žena“ uključuje pripadnost društvenoj klasi u kojoj je osoba sistematski podčinjena na pretpostavljenoj biološkoj spolnosti:

„S je žena ako i samo ako:

- (i) S je redovito i većinom promatrana ili zamišljena da ima određene tjelesne značajke koje se smatraju dokazom ženske biološke uloge u reprodukciji.
- (ii) Činjenica da S ima te značajke označava S unutar dominantne ideologije društva kao osobu koja bi trebala zauzimati određene vrste podređene pozicije.
- (iii) I činjenica da S zadovoljava (i) i (ii) igra ulogu u sistematskoj podčinjenosti S-a, tj. duž S-ove društvene pozicije postoji neka dimenzija ugnjetavanja.“⁸⁶

Takva definicija žene za cilj ima istaknuti društvenu konstrukciju roda i ulogu bioloških pretpostavki u sistematskom podčinjavanju žena. Haslanger ističe da biološke značajke služe „kao markeri unutar dominantne ideologije koja opravdava i motivira podčinjenost žena“. Prema Haslanger, biti „žena“ iziskuje da se redovito i većinu vremena funkcionira kao žena. Stoga, transrodne žene ulaze u tu kategoriju ako i samo ako njihovo postojanje igra ulogu u sistematskoj podčinjenosti. Nekim transrodnim ženama nikada se neće dogoditi da ih se ugnjetava, a neke će se povremeno naći u takvom scenariju. Stoga će mnoge transrodne žene

⁸⁵ Usp. *ibid.*

⁸⁶ Haslanger, Sally. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press, 2012., str. 230.

biti isključene iz kategorizacije. Također, marginalizacija transrodnih žena bitno se razlikuje od marginalizacije „cis žena“. Djelomično zato što su transrodne žene ipak teško potlačena skupina, a velik dio te potlačenosti povezan je s negiranjem legitimnosti njihovih rodova.⁸⁷

Postoji mnogo vrsta transrodnih žena, kao i žena općenito. No većina ljudi vjeruje da sve transrodne žene imaju goruću želju postati što ljepše i pasivnije. Postoje određene transrodne žene koje prihvaćaju mainstream dogme ljepote i ženstvenosti, ali dobar dio su „glasne feministkinje, aktivistkinje koje se bore protiv svih rodno uvjetovanih stereotipa” – no upijanjem popularnih medija, ljudi često pretpostavljaju da sve transseksualne osobe njeguju rodnu binarnost te da sve transrodne žene nastoje popratiti stereotipne obrasce ponašanja.⁸⁸

„Moj doživljaj rodnog identiteta uvijek je nalikovao izazovnoj slagalici koju sam sama morala sastaviti, s mnogo nedostajućih dijelova i neizvjesnosti oko konačne slike. Prošlo je dvadeset godina od trenutka kada sam svjesno prepoznala svoju želju da budem ženskog spola do konačne odluke o tranziciji. Tijekom tog vremena pažljivo sam razmatrala i isključivala mogućnosti da moja ženska sklonost proizlazi samo iz seksualnosti ili želje da izražavam ženstvenost. Posvetila sam godine istraživanju i eksperimentiranju s različitim izražajima ženstvenosti, muževnosti i androginosti. Uključila sam se u aktivnosti poput preoblačenja, preuzimanja različitih uloga i istraživanja svoje seksualnosti u kontekstu i heteroseksualnosti i biseksualnosti. Kroz taj proces postupno sam shvatila da je moja transrodnost prije svega povezana s intenzivnim fizičkim iskustvom bivanja u vlastitom tijelu, a manje sa seksualnom željom ili rodnim stereotipima.“⁸⁹

Dalekosežna inkluzivnost riječi „transrodnost“ namjerno je osmišljena za obuhvaćanje mnogih rodni i seksualnih manjina koje su bile isključene iz prethodnih feminističkih pokreta i pokreta koji se bore za prava LGBT-zajednice. Istovremeno, njezina širina može biti vrlo problematična jer često zamagljuje ili briše posebnosti njenih sastavnica. Na primjer, dok su *cross-dressing*⁹⁰ muškarci (transvestiti) i transseksualni muškarci muški identificirane transrodne osobe, ove skupine se suočavaju s vrlo različitim pitanjima u vezi s upravljanjem svojom rodnom razlikom. Slično tome, *drag queens* i transseksualne žene uglavnom imaju vrlo različita iskustva i perspektive vezane uz rod, unatoč činjenici da ih *mainstream* društvo često brka.⁹¹ Pretežito, *drag* se veže za muškarce homoseksualne seksualne orijentacije dok *transvestit* obuhvaća sve ljude koji nose odjeću dizajniranu za tradicionalno konstruiran rod

⁸⁷ Usp. Jenkins, K. *Amelioration and Inclusion*, str. 401.

⁸⁸ Usp. Serano, J. *Whipping Girl*, str. 27.

⁸⁹ Ibid., str. 153.

⁹⁰ Nošenje odjeće dizajnirane za suprotni rod (spol).

⁹¹ Usp. Serano, Julia. *Whipping Girl*, str. 20.

(spol). Transrodne osobe su zakinite ponajprije u sudjelovanju diskursa vezanog za vlastiti rod te rod općenito. Transrodne žene tad u očima nesusretnog društva, nažalost, ostaju muškarci. Često se događa da se transrodne žene pogrešno i prisilno identificira kao muškarce, naročito u očima zakona i države. Tada bivaju izložene dodatnom teretu i diskriminaciji te onemogućavanju u pristupu dobrima i uslugama. Ako transrodna žena ne može pravno promijeniti legalni spol s „muško“ u „žensko“ na osobnoj iskaznici ili općenito izaći iz pravnih definicija ili administrativnih tumačenja tih pojmova, izložena je mogućem zlostavljanju. Dakako, uz stalni teret objašnjavanja sebe predstavnicima vlasti. Ujedno, dolazi do diskriminacije na radnom mjestu i pri pronalasku smještaja, kao i u drugim situacijama.

4. Trans-ekskluzivni radikalni feminizam (TERF)

Trans-ekskluzivni radikalni feminizam (TERF) pravac je unutar feminizma koji se protivi uključivanju trans-žena u ženski prostor. TERF-pristup pretpostavlja da biološki spol određuje rod te da su trans-žene zapravo muškarci koji pokušavaju „provaliti“ u ženski prostor i preuzeti ženske privilegije. Ova ideologija negira trans-identitete i osporava prava trans-osoba, uključujući pravo na pravno priznavanje roda, pristup zdravstvenoj skrbi i sigurnim prostorima. Važno je napomenuti da TERF-ideologija nailazi na kritiku zbog svoje ekskluzivnosti i diskriminacije prema trans-osobama. Mnoge feminističke i LGBTIQ+ organizacije odbacuju TERF-stavove i zalažu se za inkluzivni feminizam koji uvažava različite rodne identitete i borbu za prava svih žena, uključujući i trans-žene.

Janice G. Raymond, u svojoj knjizi *Transsexual Empire*, zaključuje da je transeksualnost (transrodnost) u svojoj osnovi društveni problem čiji uzrok ne može biti objašnjen izvan veze sa spolnim ulogama i identitetima koje stvara patrijarhalno društvo. Transrodne ili transeksualne osobe, putem hormona i kirurških zahvata, odbacuju svoje tijelo, posebno svoje spolne organe, u korist tijela i spolnih organa suprotnog spola. To čine uglavnom zato što tijelo i genitalije postaju utjelovljenje esencije odbijene muškosti i željene ženstvenosti. Raymond iznosi da je transrodnost produkt društveno propisanih definicija muškosti i ženstvenosti.⁹²

Ona izjava da transeksualne osobe odbacuju svoje prirodno tijelo sugerira da postoji jedinstveno tijelo i univerzalno definirano prirodno tijelo za svakog pojedinca. To je moralni argument *ad naturam*. Raymond ovim uskraćuje ljudskost trans-ženama, prikazujući ih kao sintetičke proizvode. Ovo je moralni argument *ad naturam*. Ta moralnost čak daje privilegiju njoj samoj dok uskraćuje ljudskost trans-ženama. Trans-žene su umjesto toga prikazane kao „sintetički proizvodi“. Kada trans-osobe više nisu ljudi na način na koji je Raymond, moralna obveza da se poštuje autonomija tijela, identitet, osobnost i život trans-osoba postaje manje važna:

„(...) transeksualizam sam po sebi predstavlja duboko moralno pitanje umjesto medicinsko-tehničkog odgovora. Tvrdim da bi problem transeksualizma najbolje bio riješen moralnim mandatom kojim bi se on eliminirao.“⁹³

⁹² Usp. Raymond, Janice G. *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*. New York: Teachers College Press, 1994., str. 16.

⁹³ Ibid., str. 120.

Iako Raymond može tvrditi da se ne poziva na moralnost prirodnog, upravo ta moralnost joj omogućuje, kao i svim aktivistima i aktivisticama koji koriste njezin moralni okvir temeljen na esencijalističkom shvaćanju spola, da osude ono što se mora smatrati nenaravnim, tj. trans-tijela. Raymondova moralnost *ad naturam* smatra da fenotipovi nakon tranzicije inherentno sintetički, kršeći prirodnu „cjelovitost“ netransformiranog tijela.

Koncept onoga što je prirodno ovisi o različitim kulturama, pa čak različitim kulturnim čimbenicima. Također, tvrdnja da transseksualizam proizlazi iz društveno propisanih definicija muškosti i ženskosti ne uzima u obzir postojanje različitih rodnihi identiteta izvan binarnog modela. Transseksualne osobe nisu samo osobe koje gravitiraju s jednog kraja spektra muškosti/ženskosti prema drugom, već postoje osobe s rodno neutralnim ili drugačijim identitetima.

Uz Raymond, Mary Daly u djelu *Gyn/Ecology* vjeruje da je transseksualizam primjer muškog kirurškog začeca, invazivno prodirućeg u ženski svijet sa zamjenama. Daly ističe da je to nekrofilna invazija poistovjećena s fenomenom Frankensteina, prisutnog „ne samo u religijskom mitu, već i u njegovim potomcima, falokratskoj tehnologiji“ – ludilo za moći, razdiranje granica, obilježje je „nekrofila koji osjećaju nedostatak duše (duha, principa) i nastoje uništiti ju te zamijeniti konglomeratom leševa“. Također, autorica navodi da je genetsko inženjerstvo pokušaj prokreacije bez žena.⁹⁴

U deluziji, Raymond i Daly se slažu s apsurdnim tvrdnjama poput onih da je većina transeksualnih osoba MTF (*male to female*) i da transseksualne žene zapravo djeluju kao „tokeni“ korišteni u manipulaciji skrivanja prave prirode igre. Pogrešno navode da se muškarci „oblače u ženska tijela“ i da se „odvajaju od izvornih majki ritualima savjetovanja u kojima se otkriva da je majka krivac krize rodnohi identiteta“. U tzv. „transseksualnom kraljevstvu“ kirurzi i terapeuti hormonima mogu stvoriti ženske osobe, ali ne mogu stvoriti žene. Daly nastavlja da se radi o zbunjivanju, sedukciji žena, pa čak i feministkinja, nastalom pod različitim okolnostima, najčešće pod krinkom poziva na slobodu. Ona to naziva dionizijskim elementom čija je svrha prikaz opsesivne želje za moći, kršenjem granica i invazije unutar patrijarhalnog režima i dominacije. Dionizijsko je kontrola i manipulacija reproduktivnim procesima, zamjena žene umjetnim sredstvima i nepoštivanje svetosti života. Dionizijsko je širenje ideje da su muškarci također ženstveni.⁹⁵

⁹⁴ Usp. Daly, Mary. *Gyn/Ecology*. Boston: Beacon Press, 1990., str. 107.

⁹⁵ Usp. *ibid.*, str. 105.

Isključivanje trans-žena ne može biti opravdano na temelju njihovog izgleda ili potencijalno muževnog, muškobanjastog ponašanja. Suvremeni feminizam, usmjeren primarno ka društvenoj konstrukciji roda umjesto teorijama o bitnom značaju roda nalaže obrazloženje za isključivanje trans-žena – ono je utemeljeno na njihovoj muškoj socijalizaciji, a ne na njihovoj biologiji. Ovaj pristup omogućava uključivanje osoba na FTM spektru (osobe socijalizirane kao ženske) u prostor žena, pružajući time intelektualnu potporu i inkluzivnost. Doista, takav se pristup djelomično protivi osnovnim načelima feminizma – bilo bi paradoksalno tvrditi da trans žene ne mogu prevladati mušku socijalizaciju.⁹⁶

TERF-aktivizam temelji se na ideologiji spolne esencije u kojoj se „žena” svodi na bilo koji broj prirodnih ili „božjih“ (ne-kulturnih) relevantnih bioloških atributa kao što su kromosomi, reprodukcija i oblik kostiju. Za „TERF-ove“, prisutnost ili odsutnost tih bitnih atributa definira materijalno stanje, tako da su trans-muškarci potlačeni kao žene u društvu, dok trans-žene nisu (jer po mišljenju trans-ekskluzivnih radikalnih feministkinja, to su muškarci). Komplementarni atributi trans-feminizma i radikalnog feminizma ogledaju se u desetljećima suradnje i izgradnje zajednice između cis- i trans-feministkinja. „TERF-ovi“, uz pomoć neprosvijećenih medijskih platformi, uživaju uglavnom neprikosnoveno mjesto predstavljanja „radikalne feminističke” i „lezbijske feminističke” analize u tradicionalnim medijskim izvorima. Stoga je pojam „TERF“, kao dodatak feminističkom vokabularu, konstruirao potrebnu jezičnu zaštitnu barijeru između skupine koja je uglavnom zabrinuta za iskorjenjivanje trans-tijela i skupine koja je uglavnom zabrinuta za iskorjenjivanje patrijarhata, dok su, ironično po prirodi stavova, samo radikalna desnica s drukčijim predznakom.

⁹⁶ Usp. Serano, J. *Whipping Girl*, str. 167.

5. Zaključak

„Ono što smo mi, sama srž našega bića, možda se uopće neće naći u kategoričkoj domeni bivanja. Sebstvo je konvergencija moći i diskursa. Svaka riječ koju koristite da definirate sebe, svaka kategorija identiteta u kojoj se pronalazite, rezultat je historijskog razvoja moći. Rod, rasa, seksualnost i svaka druga normativna kategorija ne upućuje na istinu o tijelu ili duši subjekta. Ove kategorije konstruiraju subjekt i sebstvo. Nema statičnog sebstva, nema dosljednog 'Ja', nema povijesti transcendirajućeg subjekta. Na sebstvo se možemo referirati samo jezikom koji nam je dan, jezikom koji se tijekom povijesti radikalno mijenjao, i nastavlja se mijenjati u našem svakodnevnom životu.“⁹⁷

Feministička se etika bavi proučavanjem moralnih pitanja i vrijednosti u kontekstu rodni nejednakosti i društvene opresije žena. Uključuje razmatranje etičkih dilema koje se tiču položaja žena u društvu, njihovih prava i sloboda. Kada je riječ o zločinima iz mržnje, feministička je etika ključna za osvještavanje i suočavanje s tim problemom. Nažalost, transrodnim osobama često prijeti veći rizik od nasilja zbog njihovog rodnog identiteta koji se ne podudara s društveno konstruiranim opresivnim aparatom. Uz feminističku etiku, propituju se temelji koji izraženo podržavaju takvu institucionalnu netoleranciju i nasilje. Uz poticaj inkluzije i poštivanja svih rodova, feministički način vršenja etike zagovara sigurno okruženje za transrodne osobe u nastojanju poštivanja njihove autonomije. Širenjem svijesti u društvu o negativnim posljedicama mržnje, dolazi do promjena u zakonodavstvu, obrazovanju i svakodnevnim običajima u svrhu rasta sigurnosti i osiguravanja prava potlačenih skupina.

Summa summarum, ponukana trenutačnim zbivanjima u medijskom prostoru i ulogom koju poznate ličnosti igraju u poticanju mržnje prema marginaliziranim skupinama, odlučila sam završiti ovaj rad s analizom javno dostupne FBI statistike zločina iz mržnje. FBI, kao federalna agencija za provođenje zakona u Sjedinjenim Američkim Državama, prikuplja podatke o zločinima iz mržnje u programu *Uniform Crime Reporting* (UCR). Ti podaci uključuju statistiku o zločinima iz mržnje temeljenim na različitim motivima, uključujući rasu, vjeru, spolnu orijentaciju i rodni identitet. Promatranjem statistike, dade se iščitati da bijeli muškarci prednjače u počinjenju kaznenih djela zločina iz mržnje. Naravno, radi se o skupini na poziciji moći unutar patrijarhalnog režima (od 322 počinitelja njih 176, tj. više od pola) u razdoblju od dvije godine, točnije od 2019. do 2021. Najviše ima slučajeva zastrašivanja, ali

⁹⁷ Escalante, A. Rodni nihilizam: Anti-manifest, str. 86.

važno je naglasiti da je zabilježeno 18 ubojstava motiviranih isključivo mržnjom prema rodnom identitetu žrtve.⁹⁸

U konačnici, rodna binarnost nije apsolutna i prirodna kategorija. U različitim kulturama i osvjedočeni su raznovrsni rodni identiteti i izrazi koji nadilaze binarnost. Mnoga društva su imala ili i dalje imaju koncepte *trećeg roda* ili prihvaćaju različite rodne identitete. Povijest također pokazuje da su rodne norme i binarnost često korišteni kao mehanizam kontrole, potiskivanja i diskriminacije određenih grupa ljudi, uključujući žene i transrodne osobe.

No, stavljajući pravo na oznake identiteta nebinarnosti i odbacivanja roda u cijelosti, opet se nalazimo u rodu, kako piše Alyson Escalante u *Gender Nihilism: An Anti-Manifesto* iz 2015. U odbijanju rodne binarnosti, prihvaćamo binarnost kao referentnu točku. Otporom prema rodu, rekonstruiramo normativni status binarnog. Takoreći, norme već postavljaju okvire i jezike neslaganja. Ako politika nebinarnog identiteta ne oslobađa, također je istina da *queer-*ili *trans-*identitet ne nudi nadu jer oboje upada u istu zamku pozivanja na normu s nastojanjem da učini rod različitim. Drugim riječima, sama osnova takve politike, utemeljena je na logici identiteta, a ona jest proizvod modernog i suvremenog diskursa moći. Čini se da je svako pozivanje na revolucionarni ili emancipatorski identitet apel na određen diskurs.⁹⁹

⁹⁸ Usp. Crime Data Explorer, <https://cde.ucr.cjis.gov/LATEST/webapp/#/pages/explorer/crime/hate-crime> (pristupljeno 1. lipnja 2023.).

⁹⁹ Usp. Escalante, A. Rodni nihilizam.

6. Literatura

Bareket, Orly; Kahalon, Rotem; Shnabel, Nurit; Glick, Peter. The Madonna-Whore Dichotomy: Men Who Perceive Women's Nurturance and Sexuality as Mutually Exclusive Endorse Patriarchy and Show Lower Relationship Satisfaction. *Sex Roles: A Journal of Research*, 79 (9–10), 2018., str. 519–532.

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. London: Jonathan Press, 1956.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London, New York: Routledge, 1999.

Butler, Judith. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40 (4), 1988., str. 519–531.

Cappiello, Katie; McInerney, Meg. *SLUT: A Play and Guidebook for Combatting Sexism and Sexual Violence*. New York: Feminist Press, 2015.

Carver, Terrell; Chambers, Samuel A. (ur.). *Judith Butler's Precarious Politics*. New York: Routledge, 2008.

Castañeda, Donna (ur.). *The Essential Handbook of Women's Sexuality*. Santa Barbara: Praeger, 2013.

Crenshaw, Kimberle. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, (1) 8, 1989., str. 139–167.

Čakardić, Ankica. Um i spol: kontingencija feminističkoga koncepta socijalne epistemologije. U: Čakardić, Ankica (ur.). *Privilegiranje rubova: intervencije i prilozi feminističkoj epistemologiji*. Zagreb: Centar za ženske studije, 2010., str. 19–63.

Daly, Mary. *Gyn/Ecology*. Boston: Beacon Press, 1990.

Drucker, P. *Warped: Gay Normality and Queer Anti-Capitalism*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2015.

Dworkin, Andrea. *Intercourse: The Twentieth Anniversary Edition*. New York: Basic Books, 2007.

Dworkin, Andrea. *Pornography: Men Possessing Women*. New York: Plume, 1989.

Dworkin, Andrea. *Woman Hating*. New York: Plume, 1978.

Escalante, Alyson. Rodni nihilizam: Anti-manifest. U: Gonan, Lina (ur.). *Nepomirljivo: radikalni kvir protiv roda, države i kapitala*. Zagreb: Multimedijalni institut, 2018., str. 84–94.

Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: W. W. Norton & Company, 2000.

Gilligan, Carol. *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Gottschall, Jonathan; Allison, Elizabeth; De Rosa, Jay. Can Literary Study Be Scientific?: Results of an Empirical Search for the Virgin/Whore Dichotomy. *Interdisciplinary Literary Studies*, 7 (2), 2006., str. 1–17.

Haslanger, Sally. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Held, Virginia (ur.). *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Boulder: Westview Press, 1995.

hooks, bell. *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge: South End Press, 2000.

Ivan Pavao II. *Muško i žensko stvori ih: kateheze o ljudskoj ljubavi. Cjelovita teologija tijela, svezak I*. Zagreb: Verbum, 2012.

Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex: Rowman & Allanheld, 1983.

Jaggar, Alison M.; Young, Iris M. (ur.). *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden: Blackwell, 2000.

Jenkins, Katharine. Amelioration and Inclusion: Gender, Identity and the Concept of 'Woman'. *Ethics*, 126 (2), 2016., str. 394–421.

Jurić, Hrvoje. Svijet kao samovolja i predrasuda: Schopenhauer o spolnosti i o ženama. *Filozofska istraživanja*, 25 (4), 2005., str. 791–804.

Kagan, Shelly. *Normative Ethics*. Boulder: Westview Press, 1997.

Knibiehler, Yvonne. *Seksualnost kroz povijest*. Zagreb: AGM, 2004.

Lindemann, Hilde. *An Invitation to Feminist Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

MacKinnon, Catharine A. *Toward a Feminist Theory of State*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Norlock, Kathryn. Feminist Ethics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019., <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/feminism-ethics/> (pristupljeno 10. svibnja 2023.).

Oakley, Ann. *Sex, Gender and Society*. London: Gower Publishing Company Limited, 1989.

Raymond, Janice G. *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*. New York: Teachers College Press, 1994.

Salih, Sara. *Judith Butler*. London, New York: Routledge, 2002.

Schott, Robin May. *Discovering Feminist Philosophy: Knowledge, Ethics, Politics*. Lanham et al.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.

Serano, Julia. *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Scapegoating of Femininity*. Berkeley: Seal Press, 2007.

Tong, Rosemarie. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Boulder: Westview Press, 2009.

Urban Walker, Margaret. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. New York: Oxford University Press, 2007.

Veljak, Lino. Ontologizacija rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici. *Filozofska istraživanja*, 25 (4), 2005., str. 771–780.

Walters, Margaret. *Feminism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005.

Wittig, Monique. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 2002.