

## FEMINIZACIJA DEMOKRATIČNE REVOLUCIJE

Poskus interpretacije *A Vindication of the Rights of Woman*

Alexis de Tocqueville, ki je skoval izraz demokratična revolucija, je razumel svoje veliko delo, *De la démocratie en Amérique*, kot očrt obče teorije demokratičnih družb.<sup>1</sup> Moment tega očrta oziroma ena od potez demokratičnih družb je »enakost med moškim in žensko«. Proti koncu knjige, ko že povzema in pravi, da je »pokazal, kako je demokracija razdejala ali predrugačila različne neenakosti, ki jih poraja družba«, se vpraša: »pa vendar, mar je to vse, in ali ne bi morala delovati tudi na tisto véliko neenakost med moškim in žensko, za katero se nam je, vse do današnjih dni, zdelo, da so njeni večni temelji položeni v naravi?« (*Oeuvres*, zv. 3, 342.) Načelen odgovor na to vprašanje sledi takoj: »Mislim, da tisto družbeno gibanje, ki vse bolj postavlja na isto raven sina in očeta, služabnika in gospodarja ter, vobče, podrejenega in nadrejenega, dviguje žensko in jo mora čedalje bolj zenačevati z moškim.« (*Ibid.*) Res je, da Tocqueville načenja to vprašanje z očitnim nelagodjem, in res je tudi, da je položaj žensk v takratni ameriški družbi, kakor ga je opisal, daleč od tega, kar danes razumemo z enakostjo, vendar je njegov sklep — lahko bi rekli tudi sporočilo — nedvoumen. Če bi me kdo vprašal, pravi Tocqueville, »čemu je treba v prvi vrsti pripisati edinstveno prosperiteto in naraščajočo silo tega ljudstva, bi odgovoril, da večji moči [supériorité] njegovih žensk.«<sup>2</sup>

Naj se je Tocqueville, ko je razčlenjeval to vprašanje, tudi bal, da bi ga utegnil kdo napak razumeti, si ga je vendarle zastavil že — reči smemo — samoumevno. V tem tekstu bom načel problematiko, ki jo je sprožila prva sistematična zastavitev vprašanja žensk v demokratični revoluciji. Pol stoletja pred

<sup>1</sup> Ob izidu drugega dela *De la démocratie* je Tocqueville, 18. decembra 1840, pisal J. St. Millu: »Mais en partant des notions que me fournissait la société américaine et française, j'ai voulu peindre les traits généraux des sociétés démocratiques dont aucun complet modèle n'existe encore.« (*Oeuvres*, zv. 6, 109–110.) — Tocquevilovi samorefleksiji pritrjuje Lefortova refleksija: »Ce que le distingue de la plupart de ses contemporains,« pravi o Tocquevillu, »c'est qu'il visait déjà la démocratie comme une forme de la société.« (Lefort 1986, 23.)

<sup>2</sup> Harriet Martineau, Tocquevillova sodobnica in ena takrat ne ravno številnih angleških feministk, je imela ostrejšje kriterije: v izključenosti žensk iz političnega življenja ni videla le nekoherentnosti ameriške ustave, marveč tudi kršitev demokratičnega načela. V svoji *Society in America* (1837) je s tem v zvezi zapisala: »The democratic principle condemns this as all wrong and requires equal political representation for all rational human beings. Children, idiots, criminals [...] are the only fair exceptions.« (Cf. Weiner 1983, 68 sq.; Walters 1986, 332 sq.) — O Tocquevillovih francoskih sodobnicah cf. Grubitzsch, Lagpacan 1980. — Ob tem je mogoče pripomniti, da so bili zagovorniki in zagovornice ženske enakosti praviloma tudi abolicionisti, od Condorceta naprej.

Tocquevillovo *Ameriko*, ko je bila demokratična revolucija praktično že inici-rana, še več, v razmahu, to vprašanje ne le ni bilo samoumevno, bilo je škandalozno. In če bi avtorica, ki je zagrešila ta poseg, ne bila kmalu zatem nesrečno umrla, bi morda doživela še kaj hujšega od tega, da je rojalistična drhal znala — poleg Painove — zažgati tudi njeno slamnato lutko. Govorim kajpak o Mary Wollstonecraft. Ob njenem delu *Vindication of the Rights of Woman* (v nadaljevanju: VRW), ki je izšlo 1792, si zastavljam vprašanje feminizacije demokratične revolucije. V prvem delu bom skušal razčleniti to vprašanje v običih potezah, v drugem pa interpretirati nekatere vidike intervencije Mary Wollstonecraft.

## I. Ženska v demokratični revoluciji

### 1. S politične enakosti k enakosti med spoloma?

Če želimo razpravljati o feminizaciji demokratične revolucije, se najprej zastavlja vprašanje, kaj naj razumemo z demokratično revolucijo. Začnimo s tistim odgovorom nanj, ki ga najdemo pri avtorjih, ki uživata v teh krajih precejšnje popularnost.

Laclau in Mouffe sta z demokratično revolucijo opisala zgodovinsko polje, v katerem je vzniknilo novo politično imaginarno, utemeljeno na pluralnosti in nedoločenosti družbenega ter označeno z neenotnim političnim prostorom, ki ne pozna »privilegiranih točk preloma«. Historično je mogoče demokratično revolucijo locirati v francosko revolucijo. Zanj je mogoče reči, da je izumila »demokratično kulturo«: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* simbolično utemeljuje demokratični diskurz, ki omogoča razširjanje načel enakosti in svobode na vse širša področja družbenega. Drugače rečeno: demokratični načeli svobode in enakosti sta postali »nova matrika družbenega imaginarnega«; vzpostavili sta »temeljno vozlišče pri konstrukciji političnega«. (Laclau, Mouffe 1985, 152—155.)

Srečno naključje je, da sta avtorja ponazorila delovanje demokratične revolucije prav z Mary Wollstonecraft. »Najina teza je,« pravita Laclau in Mouffe, »da obstajajo pogoji, ki omogočajo boj proti različnim tipom neenakosti, šele od tistega trenutka dalje, ko razpolagamo z demokratičnim diskurzom, v katerem lahko artikuliramo različne oblike odpora proti podrejanju. Ko gre za ženske, lahko navedeva za zgled vlogo, ki jo je v Angliji odigrala Mary Wollstonecraft; njena knjiga *Vindication of the Rights of Woman*, objavljena 1792, je s tem, da je uporabila demokratični diskurz in ga tako premestila s področja politične enakosti med državljani na področje enakosti med spoloma, zaznamovala rojstvo feminizma.« (Ibid., 154.)

Ta trditev je intrigantno izhodišče za nadaljnje razpravljanje ne le zato, ker je zelo splošna in bi jo bilo mogoče »konkretizirati«; ne le zato, ker je dokaj počezna in bi jo bilo treba precizirati; pač pa zato, ker je — po moje — napačna in zavaja. Pustimo torej ob strani vprašanje, ali je Wollstonecraftova res začetnica feminizma; prav tako se ob tej priložnosti ni treba spuščati v opisovanje vloge, ki jo je avtorica VRW odigrala v angleški zgodovini; lotimo se naravnost konceptualnih vprašanj. In tu je prvi ugovor: Mary Wollstonecraft ni premestila demokratičnega diskurza s področja politične enakosti med državljani na področje enakosti med spoloma. VRW je razširitev demokratičnega



diskurza s politične enakosti med državljani na politično enakost med državljani in državljankami. Problem pa ni samo v tem, da politična enakost, ki jo je veljalo razširjati, ni bila dana (oziroma je bila dana, konceptualno in empirično-historično, dokaj restriktivno), pač pa — in to je še večji problem — v predstavi, da je mogoče politično enakost kar tako »razširjati« na druga področja. Vprašanja, kako demokratičen je pravzaprav demokratični diskurz, si v konceptualnih okvirih »radikalne demokracije« Laclaua in Mouffe sploh ni mogoče zastaviti. Vprašanje, ki je pri njiu v središču pozornosti, je ekspanzija demokratičnega diskurza: kako ga razširjati na nova in nova družbena področja. To vprašanje pa je mogoče tako neproblematično zastaviti samo zato, ker se, oziroma samo tedaj, ko se predpostavlja identiteto demokratičnega diskurza kot nekaj danega. Še več, predstava, da je mogoče demokratična načela tako rekoč poljubno predstavljati s področja na področje, ta pa pri tem ostajajo, kar so: demokratična načela, poleg tega implicira homogenost tako demokratičnega diskurza kot družbe. In še ena pripomba: zamisli o premeščanju demokratičnega diskurza iz sfere v sfero ne more biti povsem tuja predstava o manipulabilnosti demokracije.

Upravičenost teh pripomb bom skušal pokazati v nadaljevanju teksta. Teza, ki jo je mogoče eksplicirati že zdaj, pa je, da politične enakosti ni mogoče razširiti na enakost med spoloma, da pa že razširitev politične enakosti na ženske sproža daljnosežno in globoko rekonstitucijo tako političnega kot družbenega in ne nazadnje učinkuje tudi na razmerja med spoloma. Radikalni učinki, ki jih je proizvedla Wollstonecraftova z razširitvijo politične enakosti na ženske, so, paradokсно, izzvali kritike, ki jim njena intervencija ni bila dovolj radikalna. Pri tem ne gre toliko za izneverjena pričakovanja, kolikor za nesporazum, za napačna pričakovanja: te kritike so od razširitve politične enakosti pričakovale učinke, ki jih ta ne more doseči, obenem pa podcenile daljnosežnost in kompleksnost konsekvenc ekstenzije politične enakosti.

## 2. *Public Credit in feminizacija časa*

Demokracija sproži »novo simbolno konstitucijo družbenega«. (Lefort 1986, 28.) Vendar pa inovacija VRW, ki nedvomno poseže v to simbolno konstitucijo, ni v tem, da bi vanjo vpeljala ženski element oziroma artikularala moment ženskega. To se je v Angliji zgodilo stoletje pred tem: ne z *glorious revolution*, pač pa s t. i. *financial revolution* v 90. letih 17. stoletja, s sistemom javnega kredita (*public credit* oziroma *national debt*). Prozaično dejstvo, da so državljani začeli posojati državi kapital, je vzpostavilo novo obliko lastnine, ki je ni bilo mogoče ujeti v nobeno od obeh tradicionalnih političnih ideologij — ne v jurisprudenčno ne v klasično republikansko — vprašanje lastnine pa je vselej figuriralo v političnem kontekstu utemeljevanja moči/oblasti in svobode. Odvisnost vlade od kreditorjev in kreditorjev od vlade je vzpostavila tako nova razmerja med posameznikom in oblastjo kot med posamezniki. »Lastnina — materialni temelj tako osebnosti kot vlade — je prenehala biti realna in je postala ne le mobilna, marveč imaginarna.« (Pocock 1985, 112.) Politično razmerje je bilo posledaj mogoče posedovati in lahko je bilo sredstvo lastništva nad ljudmi. Živeti od kredita je pomenilo živeti od spekuliranja: družba se je začela vzpostavljati kot sistem vzajemnih pričakovanj. »Ker je bil kreditni mehanizem ekspanzivna in dinamična družbena naprava, je bilo verjetje drug v drugega, ki so si ga



ljudje morali ustvarjati in ohranjati, več kot golo pričakovanje, da bo drugi zmožen plačati, kar si je bil sposobil, narediti, kar je bil obljubil; to je bila vera časa eksplozivnega razvoja, ki je zavezovala ljudi, da drug drugemu verjamejo, da so zmožni razširjati se in rasti in postati nekaj, kar prej niso bili. Javni kredit je bil veliko več od trgovske in dobičkonosne dejavnosti, tudi najbolj špekulacijske [*speculative*] — kapitalistično družbo je primoral, da je kot ideologijo razvila nekaj, česar družba nikdar poprej ni poznala, predstavo o sekularni in zgodovinski prihodnosti.« (*Ibid.*, 98.) Sekularna prihodnost, v katero je družba morala napredovati, je bila odprta in nedoločena. Ljudje so začeli živeti v »spekulativnem univerzumu«, napoteni drug na drugega, njihova vednost o sebi in nadzor nad sabo, ki ju je izražal ideal kreposti, sta postala negotova in sta se raztapljala v fantazijo; v svetu, ki je zaradi »korupcije« postajal anomičen, so se ti ljudje trudili »reificirati menjavo fantazij«; sedanost je bila zgrajena iz korakov v imaginativno in imaginarno prihodnost. (*Ibid.*, 100.) In če je posameznik postal kultura svojih upov in bojazni, ki je živela v fantazijah o prihodnosti, bitje, ki ni bilo več krepostno in je bilo prej histerično kot racionalno, sta bili vlada in politika prepuščeni, tako se je zdelo, na milost in nemilost »strasti, fantaziji in sli, na te sile pa so gledali kot na sile, ki se hranijo same s sabo in so brez moralnih meja«; javni kredit, v očeh sodobnikov, ni peljal le v korupcijo, temveč v »despotizem špekulirajoče fantazije«. (*Ibid.*, 112, 113.)

Ta novi svet brez božje in naravne oblasti, breztalen, nedoločen, neuravnotežen in negotov ter izročeni človeškim silam, ki jih ni mogoče ne omejiti, ne nadzirati in ne obvladati, se je predstavil kot ženski svet. Ker je »klasičen ideal v politiki in zgodovini še vedno bilo skoz in skoz moško razmišljanje« (*ibid.*, 98), ne preseneča, da je percepcija ženskega simptoma krize tega zavedanja, oziroma da je to razmišljanje krizo percipiralo kot žensko. Nova »spekulativna družba«, ki se je nenasitno poganjala za višjo ravnijo bogastva, moči in zadovoljstva/zadovoljitve, se nenehno skušala spreminjati tako, da je uresničevala tisto, kar si je bilo mogoče zamisliti, ne pa tudi predvideti, je bila — kot rečeno — simbolizirana kot ženska. V sodobnem žurnalizmu — in žurnalizem je takrat prevzel filozofiji »vodilno vlogo« pri definiranju aktualnega sveta — je bil kredit pogosto »simboliziran kot boginja z lastnostmi renesančne božice Fortune in še celo bolj kot ta enačen s fantazijo, strastjo in dinamično spremembo. Upodabljala je tisto prihodnost, za katero se je mogoče potegovati samo strastno in nestanovitno, ter histerična nihanja, ki ženejo vanjo«. (*Ibid.*, 99.)<sup>3</sup>

Ko Pocock v zvezi s tem piše o »feminizaciji časa« (*ibid.*), je treba to razumeti v kontekstu njegovega pojmovanja zgodovine kot javnega časa (*ibid.*, 91). Govorimo lahko o feminizaciji zgodovine. Pisci, ki so to zgodovino pisali — kot tekst, v katerem so živeli — Defoe, Steele, Addison, Mandeville — so se seveda

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, 114: »Economic man as masculine conquering hero is a fantasy of nineteenth-century industrialisation (the *Communist Manifesto* is of course one classical example). His eighteenth-century predecessor was seen on the whole as feminised, even an effeminate being, still wrestling with his own passions and hysterias and with interior and exterior forces let loose by his fantasies and appetites, and symbolised by such an archetypically female goddesses of disorder as Fortune, Luxury, and most recently Credit herself. Pandora came before Prometheus: first, because to pursue passions and be victimised by them was traditionally seen as a female role, or as one which subjected masculine *virtù* to feminine *fortuna*; and second, because the new speculative image of economic man was opposed to the essentially paternal and Roman figure of the citizen patriot. Therefore, in the eighteenth-century debate over the new relations of polity to economy, production and exchange are regularly equated with the ascendancy of the passions and the female principle. They are given a new role in history, which is to refine the passions; but there is a danger that they may render societies effeminate — a term whose recurrence ought not to be neglected.«



»ukvarjali z vse bolj vidno javno vlogo ženske«. (*Ibid.*, 99).<sup>4</sup> In če Pocock pri- stavlja, da »z nelagodjem«, lahko vsaj za Defoeja trdimo, da nikakor ne so- vražno. Nasprotno, celo z veliko naklonjenostjo: Defoe je avtor enega prvih »feminističnih« spisov na Angleškem. Med svoje »projekte« je uvrstil tudi »aka- demijo za ženske«.<sup>5</sup> To dejstvo ni le biografsko zanimivo, pomembno je struk- turno: *projecting humour* izraža eno ključnih modernih idej, misel namreč, da je družbo mogoče producirati, da je projektabilna, da je družbenost projekt.<sup>6</sup> Sporočilo Defoejevega *An Academy for Women* lahko beremo tudi takole: niti v racionalizirani inačici sekularne prihodnosti ni mogoče mimo žensk; obdelava žensk je konstitutivna za izdelavo družbe,<sup>7</sup> ali manj cinično: družbe ni več mogoče misliti brez žensk.

### 3. Raztelesenje oblasti. Demokratična revolucija v demokratični revoluciji

Transformacija družbenega imaginarnega, ki jo je opisal Pocock, se ujema s konstitutivnimi načeli demokratične družbe, kot jih definira Lefort. Lefort analizira francosko revolucijo. In kakor so njeni sodobniki in akterji ugotav- ljali, da »nobene reforme v političnem svetu ne moremo imeti za nemogočo. To je obdobje revolucij, v katerem se lahko nadajamo prav vsega« (Paine 1983, 168), tako tudi današnji interpret pravi, da je zanj bistveno, »da se demokracija vzpostavi in ohranja z *disolucijo znamenj gotovosti*« (Lefort 1986, 29). Ključni

<sup>4</sup> Če so se našli možje, ki so govorili o novi, javni vlogi žensk, je seveda treba videti tisto novo predvsem v tem, da so ženske spregovorile v javnosti. Najprej Aphra Behn, »the first English- woman to become a professional writer [...] and insist upon a literary identity of her own«: »it was she,« pravi Virginia Woolf, »who earned them [ženskam] the right to speak their minds« (Cf. Goreau 1983, 8); za njo Mary Astell ter »rebellious daughters and emancipated wives, »she-philosophers«, ki so v restavracijski Angliji bile »Battle of the Sexes« (cf. Kin- nard 1983, 28 sq.). Pisateljice zgodnjega 18. stoletja »formed a tradition, if largely invisible, that securely established the woman writer as a literary »fact««. (Goreau 1983, 9.)

<sup>5</sup> Cf. Defoe 1975 a. — Pisec predgovora k novi nemški izdaji Defoejevih razprav o projektih domneva, da se je *An Academy for Women* (ta esej je v Defoe 1975 b izpuščen) Defoejevim sodobnikom moral zdeti »als phantastisches aller seinen Projekte«. (Schmidtgal 1975, 22. — Za referenco se zahvaljujem Igorju Krambergerju.) — Če je v takratni literaturi, ki je ob- ravnavala izobraževanje žensk, »Mary Astell alone proposed an *institution of higher learning*« (Kinnard 1983, 29), ji je Defoe sledil. Toda naj se je še tako pohvalno izražal o Mary Astell posebej: imenoval jo je »Ingenious Lady« —, in o ženskah nasploh: »And without partiality, a Woman of Sense and Manners is the Finest and most Delicate Part of God's Creation; the Glory of her Maker, and the great Instance of his singular regard to Man, his Darling Creature, to whom he gave the best Gift either God could bestow, or man receive: And 'tis the sordid'st Piece of Folly and Ingratitude in the world, to withhold from the Sex the due Lustre which the advantages of Education gives to the Natural Beauty of their Minds. — A Woman well Bred and well Taught, furnish'd with the additional Accomplishments of Knowledge and Behaviour, is a Creature without comparison; her Society is the Emblem of sublimer Enjoyments; her Person is Angelick, and her Conversation heavenly; she is all Soft- ness and Sweetness, Peace, Love, Wit and Delight itd.« (Defoe 1975 a, 33, 34) —, ga to ni ob- varovalo pred tem, da ga ne bi Astellova ostro napadla »for his dissenting views«. (Cf. Kin- nard 1983, 35.) Ta epizoda kaže, kako težko je vzpostavljati »ekvivalenčne verige«, Kinnar- dova pa ob Astellovi, ki je bila vse prej kot politična naprednjakarica, opozori še na sploš- nejši epistemološki oziroma interpretacijski problem: konec 17. stoletja v Angliji je bilo ob- dobjje, »in which many established traditions were being questioned, where secular sanctions were being substituted for divine ones, and where women's protest was a part of an overall process of questioning the basis of existing social arrangements. But as is so often the case when attempts are made to fit women into the schemata designed primarily to describe and explain men's actions, this proves to be an unsatisfactory interpretation of women's actions«. (*Ibid.*, 30.) — Tako kot Defoe, naj bi bil »a good friend of women« tudi Swift, ki je v *Letter to a very young lady on her marriage* zagovarjal stališče, da »the same virtues equally be- come both sexes«. »There he was singular,« pripominja Brailsford 1954, 139. — O Defoeju cf. tudi Pateman 1988, 120, 125; bolj zadržano o njem in Swiftu: Brody 1978, 35, 36.

<sup>6</sup> Zanimivo ni le to, da je 19. stoletje (za njim pa 20.) našlo pri Defoeju samo utopijo (Robin- sonov otok), ne pa »projektov«, ampak tudi nasploh, da zgodovina politične misli »seems to be without a full-length study of him«. (Pocock 1985, 67.) Ta Pocockova opomba o zgo- dovin politične misli se nanaša na stavek v glavnem tekstu, ki pravi, da »if one desires to study the first ideologist of the whig system of propertied control, one may study not Locke, but, Defoe«.

<sup>7</sup> Ženske sposobnosti se v zgodnjih tekstih, ki se zavzemajo za izobraževanje žensk, večkrat prikazujejo kot zaklad, ki ga je treba izkopati, kot diamant, ki ga je treba izbrusiti (Defoe), kot »sleeping powers« (Astell).



moment »nove simbolne konstitucije družbenega« je deklaracija pravic človeka. Ideja pravic človeka, pravi Lefort, če si ogledamo najprej njegovo negativno opredelitev, je odpisala »definicijo oblasti kot posestnice prava, pojem legitimnosti, utemeljene zunaj človekovega dosega, in hkrati predstavo o urejenem svetu, v katerem so posamezniki ‚naravno‘ klasificirani«. (*Ibid.*, 51.) Ko gre za oblast, ni pomembno le to, da so oblast in pravo/zakon (ter vednost) ločeni, da oblast torej nima v lasti prava/zakona (niti vednosti), ampak še bolj to, da si oblasti ni mogoče prilastiti, da oblast ni nikogaršnja last. Ključno za konstitucijo demokratične družbe je, da je oblast »prazno mesto«. (*Ibid.*, 27, 39; cf. Lefort 1981, 95.) Raztelesenje oblasti (Lefort 1981, 65) — izginotje vladarjevega/kraljevega telesa, ki je materializiralo božjo/transcendentno legitimnost oblasti — je negativni izraz za institucijo politične svobode, za novo utemeljitev legitimnosti oblasti v ljudstvu, ki si je vzelo pravico imeti pravice. V tem smislu je mogoče reči, da je *Déclaration des droits de l'homme* postavila (novi) »temeljni kamen političnega telesa«. <sup>8</sup>

Prav tu pa se zastavi cel kompleks vprašanj. Demokratična revolucija, ki deklarira univerzalno načelo *Droits de l'homme* in ga postavi za temelj političnega telesa, je restriktivna. Pravice žensk niso vključene v demokratično konstitucijo. Če vidimo enkratnost *droits de l'homme* v tem, da jih »ni mogoče ločiti od rojstva demokratične razprave« na koncu 18. stoletja (Lefort 1986, 53), se zadeva še zaplete, ker ni mogoče reči, da v teh razpravah ni bilo ženskega momenta. <sup>9</sup> Izključitev žensk iz *droits de l'homme* je bila morda samoumevna, ne pa tudi nevedna. Vendar tudi samoumevnost ni bila obča: razglasitvi *Droits de l'homme* sledijo *Déclaration des droits de la femme* ter *Vindication of the Rights of Woman* oziroma *Défense des droits des femmes*. <sup>10</sup>

Brž ko je izrečena zahteva po pravicah žensk, se seveda prestrukturira diskurzivno polje: pravice človeka so poslej pravice moškega, pravice dobijo spolna obeležja, njihova univerzalnost je kvečjemu nekaj potencialno konstruktibilnega. Z artikulacijo pravic žensk postane demokratična revolucija samo-refleksivna. Njeni temeljni pojmi so bili artikulirani v relaciji do *ancien régime*; <sup>11</sup> zdaj je bila napotena sama nase. Ženske, ki zahtevajo pravice, spodnesejo komodno negativno identiteto demokratične revolucije; postanejo njen problem in demokratična revolucija postane problematična. Ne zaradi zunanjih groženj, marveč zavoljo notranjih blokad.

<sup>8</sup> Arendt 1987, 199. — Primerjava ameriških *Bills of Rights* in francoske *Déclaration*: *ibid.*, 108–109, 148 sq. — Disputo o tem, ali so angleške »native Rights« prva proklamacija človekovih pravic, na kratko referira Grahler 1973, 153–154. — O političnih mehanizmih, ki jih zahteva nova utemeljitev legitimnosti oblasti (ki zahteva institucionalizacijo konflikta), cf. Lefort 1986, 27 sq.

<sup>9</sup> V Franciji: Condorcet, *Sur l'admission des femmes au droit de Cité* (1790), *Sur l'instruction publique* (1792) in v drugih spisih: »He remembered women when he wrote of public affairs as naturally as most men forget them« (Brailsford 1954, 142); Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791); že prej d'Holbach v *Système social* (1774); cf. de Gouges 1986, Petersen 1987, Tomalin 1985, 191 sq. (avtorica citira nekaj jakobinskih sekstičnih pamfletov, ki so uvajali protiženski moment revolucionarnega terorja), Ferguson, Todd 1986, 320 sq. — V Nemčiji: von Hippel, *Über bürgerliche Verbesserung der Frauen* (1972); cf. Jauch 1988, zlasti 203 sq., Vogel 1986, 24 sq., Frevert 1986, 15 sq. — V Angliji: cf. Brody 1978, 29 sq., Wollstonecraft 1988, 195–219, Ferguson, Todd 1988, 317 sq.

<sup>10</sup> To je naslov francoskega prevoda VRW, ki je izšel 1792 v Parizu in Lyonu; naslednje leto je izšel tudi nemški prevod: *Rettung der Rechte des Weibes*, Schnepfenthal 1793 (v enem od oglasov preberemo, da je g. prevajalec dodal pripombe, ki jih gre razumeti kot »Berichtigungen der übertriebenen oder sonst nicht ganz richtigen politischen und pädagogischen Grundsätze der Verfasserin, die in der That im lebhaftesten Gefühl, dass Weiber auch Menschen sind, bisweilen zu vergessen scheint, dass sie doch nicht Männer, sondern Weiber seyn sollen« — Wollstonecraft 1978, 10). — Godwin 1987, 229, je tako lahko zapisal, da »perhaps no female writer ever obtained so great a degree of celebrity throughout Europe.« — Spisek izdaj VRW: Wollstonecraft 1976, 165 sq.

<sup>11</sup> *Deklaracija*, pravi Lefort 1986, 42, »fait un usage de notion dont le sens ne se dévoile qu'un regard de celles qui étaient au principe de l'ancien ordre politique, l'ordre de la monarchie.«



Ženski problem je vpisan v vse konstitutivne momente demokratične revolucije, tako da je konstitucija demokratične družbe vseskozi problematična. Vendar bi bilo težko reči, da se konstituira s potlačitvijo ženskega problema. Nasprotno, šele njena konstitucija artikulira ta problem in njegovo reševanje je konstitucija demokracije. A s tem trčimo ob novo vprašanje: če je tako, zakaj je žensko vprašanje sploh problem? En in neposreden odgovor, menim, ni možen.

Začnimo z iskanjem odgovora na točki, ki se v nekaterih aktualnih razpravah kaže kot ključna za konstitucijo demokratične družbe: pri razlikovanju med civilno družbo in državo. Brez tega razlikovanja si demokracije seveda ni mogoče misliti, pri danem vprašanju pa nam ne pomaga kaj dosti. Ne le zato, ker utemeljitvena deklaracija demokratične simbolne konstitucije govori in isti sapi (in brez posebnega razločevanja) o *droits de l'homme IN du citoyen*; in ker zahteva po pravicah žensk ti kategoriji dodatno razcepi in premesti sam pojem pravic. Pač pa zato, ker razlike med civilno družbo in državo, ki bi pomagala razplesti žensko vprašanje, ni mogoče koncipirati, dokler ni artikulirano žensko vprašanje. Drugače rečeno: šele artikulacija ženskega vprašanja definira razliko med civilno družbo in državo, ki se tiče žensk (in ta definicija je le ena med številnimi možnostmi razlikovanja med tema sferama).

Žensko vprašanje se zastavlja na mestu, kjer se civilna družba vpisuje v politično telo. In vpis civilne družbe v politično konstitucijo v času invencije demokracije se bere: *Bürgergesellschaft*.<sup>12</sup> Telo politične družbe je moško, kot da bi bila kraljevska oblast raztelesena v množico posvetnih monarhov, ki se — tako kot kaže gravura na naslovnici prve izdaje *Leviathana* — spet sestavljajo v suverenovo telo. — Demokratična revolucija je izpraznila mesto oblasti in vzpostavila mehanizme, ki omogočajo dostop do njega. Tega mesta si ne more nihče prisvojiti, dostop do njega morajo imeti vsi. Vendar ta dostopnost ni le stvar praznine oblasti, ampak tudi rezultat tistega, kar je komplementarno izpraznitvi oblasti: ker je bilo vladarjevo telo obenem točka, ki je organizirala družbo, je odstranitev tega telesa povzročila tudi razpust družbenega telesa. Ta razpad družbe se je najprej prikazal kot vdor ženskega v zgodovino. Zato je toliko bolj zagonetno, zakaj ženska, ki je posebej vznikalna demokratične družbe, ni našla mesta v njeni (politični) konstituciji. In če je ni bilo v konstituciji, kje je bila?

Vzemimo, zaenkrat, da je deklarirana univerzalnost pravic človeka načeloma dopuščala, da bi jih uživale tudi ženske, in da je bila praznina oblasti, kot praznina, nevtralna, v načelu spolno nediskriminativna. In če je bilo eno in drugo delo demokratične revolucije, bi morali zapreko, ki je konstituirala diskriminacijo žensk, iskati v sferah, ki jih demokratična revolucija ni (dovolj) obdelala. Seveda ni težko ugotoviti, da je bil razpad družbe nepopoln in da demokratična revolucija predvsem družine ni predelala. Družina pa je bila tista civilnodružbena struktura, v katero je bila zaprta ženska. Ko to pravim, se ne mislim sklicevati na »družbene razmere«, ki so bile še nerazvite, ipd., na kakšno družbeno substanco, ki ženskam še ni dovoljevala vstopa v politiko, itn. Zanima me simbolna konstrukcija, ki je ženske postavljala v družinsko konfinciacijo in jim prečila dostop do javnosti in politike.

Argumentacija je, v grobem, seveda dobro znana: ženska po naravi sodi v družino, in tu pride prav vse od materinstva do telesne šibkosti in menstruiranja. (Cf. Rotar 1987, 140 sq.) In ker je tako, se mora pokoravati možu, ki vzdržu-

<sup>12</sup> Izraz povzemam po Frevert 1986, 15. — Avtorica se sicer pri tem pojmu ne ustavlja.



je familijo. Argumentativne finese, od naravoznanstvenih do znanstvenosocialističnih, ki to konstelacijo utemeljujejo ali razlagajo, tu niso bistvene. Opozoriti je treba na drug vidik: na zveze med konstrukcijo družine in konstitucijo demokratične revolucije.

Demokratična revolucija je vzpostavila nov političen red tako, da je odstranila kralja. Analogija med monarhijo in patriarhalno družino, med arbitrarno vladavino v državi in tiranijo očeta v družini, v tistih časih ni bila neobičajna. Vendar pa obglavljenje kralja ni ogrozilo glave družine. Nasprotno, republikanec se je dobro počutil v monarhični familiji in demokratu se ni upirala družinska avtokracija. Če je demokratična revolucija razdejala vsa »znamenja gotovosti«, pa se ni spoprijela z družinsko gotovostjo. V svetu, ki ga je zajelo gibanje, je imel javni moški nepretreseno zavetje v družini. Akterji družbenega gibanja, v katerem je »izginevala naravna določenost« (Lefort 1986, 28), so zagovarjali naravno določenost ženske za mater in soprogo. Odpravljali so svet, v katerem so bili posamezniki »naravno klasificirani«, ženske pa so ostale razred, ki mu je bilo odrejeno družbeno mesto na podlagi »naravnih« znakov. Razglaševalci pravic človeka, ki jih je bilo mogoče koherentno formulirati brez sklicevanja na človeško naravo,<sup>13</sup> so ženski zaradi njene »narave« odrekli te iste pravice. — Opraviti imamo torej z nekonsekventnostjo: z neuporabo sicer artikuliranih načel, ali pa z *double standard*: z dvojno rabo teh načel. Vse to navaja k sklepu, da ženske niso bile izključene iz nove politične konstitucije, ker bi demokratična revolucija ne bila dosegla družine, pač pa da demokratična revolucija ni zajela družine, da bi ženske ostale privatne sužnje. Obsodba ženske na družinsko konfinacijo ni bila (samo) prežitek nerazsvetljene dobe, pač pa (tudi) proizvod in konstitutivni moment inicialne demokratične revolucije.

Razširjanje demokratične revolucije, ki ga inicira zahteva po pravicah žensk, zato ni le njena preprosta ekspanzija na novo področje družbenega. Aplikacija njenih načel na ženske je obenem redefinicija teh načel; to ekspandiranje je njeno rekonstituiranje. Novi prostori, ki jih zajema demokratična revolucija, so vselej že prostori nove demokratične revolucije.

Demokratično diskriminacijo žensk smo skušali izslediti na mestu, kjer se je v politično demokratično revolucijo vpisovala civilna družba. Demokratična revolucija je ta vpis inkorporirala v svoj tekst. Na drugi strani je bila zahteva po pravicah žensk artikulirana v jeziku demokratične revolucije. Ženske sicer niso imele besede v demokratični revoluciji, zato pa je skozi ženske demokratična revolucija spregovorila v civilni družbi. Artikulacija ženskih pravic tako ni le raztrgala civilnodružbenega teksta, ki ga je adoptirala demokratična revolucija, se pravi, ni le uničila »znamenaj gotovosti« v demokratični revoluciji, ampak je obenem in predvsem sprožila »novo simbolno konstitucijo« civilne družbe. Demokratična revolucija v civilni družbi je tako demokratična revolucija v demokratični revoluciji. Še drugače rečeno: če demokratično revolucijo razumemo kot produkcijo nove oblike družbe, jo lahko razumemo šele skozi zahtevo po pripoznanju pravic žensk. Če je deklaracija pravic moškega postavila »temeljni kamen« novega političnega telesa (Arendt), je zahteva po pravicah žensk spodmaknila temeljni kamen preddemokratični družbi. Demokratično revolucijo konstituirata oba momenta; in šele, če strogo upoštevamo oba momenta, jo lahko razumemo kot inavguracijo »nove oblike družbe:« utemeljitev breztemeljnega.

<sup>13</sup> Cf. Lefort 1986, 42: »Cet ensemble de propositions [...] détient sa cohérence, indépendamment de toute référence à une nature de l'homme [...]«; cf. *ibid.*, 51.



## II. »Out of her illness arose the ideology of feminism...«

## 4. Politične pravice

Prva argumentacijska linija VRW je zahtevanje »državljskih in političnih pravic« za ženske.<sup>14</sup> Avtorica zagovarja stališče, da so pravice žensk legitimne, in v predgovoru, s katerim posveča knjigo Talleyrandu, zato nič ne skriva svojega prepričanja, še več, terja, da jih je treba vključiti v novo francosko ustavo: po spoštovanju teh pravic »kliče razum« in »glasno zahteva PRAVICO za polovico človeškega rodu«. (5) Ustava iz leta 1791 je namreč priznavala za državljane samo moške, ki so dopolnili 25 let. Zato Wollstonecraftova vprašuje Talleyranda, enega od francoskih zakonodajalcev, »na čem temelji vaša ustava?« Če so »abstraktne pravice človeka« prestale razpravo in jih je bilo mogoče prepričljivo razložiti, potem ni nobenega razloga, da take preskušnje ne bi prestale tudi pravice žensk — če bi jih le presojali enako umno, *by a parity of reasoning*.<sup>15</sup>

Wollstonecraftova torej meni, da ni znotrajdiskurzivnih argumentov proti pravicam žensk, brž ko so artikulirane in moškim pripoznane pravice človeka. Argumentov proti pravicam žensk ni v umu, pač pa so v neenakih pogojih uporabe uma. Brezpravnost žensk temelji na tem, da so odrinjene iz »kraljestva uma«. Ženskam ni dovoljeno, da bi, tako kot moški, svobodno razsojale o tem, kaj lahko prispeva k njihovi (večji) sreči, pač pa so izročene moškim in podrejene njihovi presoji — moški pač dobro vedo, kaj je za žensko najboljše in najpravišnje, in v to svojo vednost tudi verjamejo, pa še uživajo pri tem. Vprašanje, ki ga postavlja Wollstonecraftova, pa je: »Kdo je postavil moškega za edinega razsodnika, če je ženska tako kot on obdarjena z razumom?« In vprašanju sledi obtožba: »Tako govorijo tirani vseh vrst, od šibkega kralja do šibkega družinskega očeta; vsi komaj čakajo, da bi poteptali razum; vendar pa zmeraj trdijo, da so si uzurpirali prestol samo zato, da bi koristili drugim. Mar ne ravnate podobno tudi vi,« ima še vedno na muhi Talleyranda, »ko prisiljujete vse ženske, s tem da jim ne priznate državljskih in političnih pravic, da ostajajo zazidane v svojih družinah in tipajo v temi?« (5—6) Ker Wollstonecraftova ugotavlja, da ni znotrajdiskurzivnih argumentov zoper pravice žensk, se diskurzivno polasti ekstradiskurzivnih elementov, ki diskriminirajo ženske, in jih artikulira v duhu demokratične revolucije.

Takoj na začetku se nam razkrije temeljna asimetrija pri artikulaciji moških in ženskih pravic: pravice moškega so deklarirane, razglašene, pravice žensk je treba zagovarjati, upravičevati, braniti. Naturalistično koncipiranje pravic, pravi Lefort (seveda za pravice moškega človeka), je zakrilo nenavadnost dogodka, da je bila razglasitev pravic človeka samorazglasitev, da so se ljudje »izgovorili« (*ils »se parlaient« eux-mêmes*). (Lefort 1986, 51.) Ta naturalistična koncepcija, ki je zakrivala »čisti« zgodovinski akt moških, je dezaktivirala ženske: če je bila naravna forma, kot ponavlja Lefort, nepotrebna za koherentno artikulacijo pravic moškega človeka, pa je prišla prav za odrekanje pravic žen-

<sup>14</sup> Citiram po kritični ediciji 2. izd. VRW (Wollstonecraft 1988); strani navajam v okroglih oklepajih brez oznak avtorice in dela. Pravkar citirano na str. 5. — Wollstonecraft 1982 (prvi natis 1929) ponatiskuje 1. izd. VRW, ki je, tako kot 2. izd., izšla 1792 v Londonu.

<sup>15</sup> Angleški *reason* prevajam kot um in kot razum. — Kritične pripombe k *common sense*, ki da je »a quick perception of common truths«, cf. 131. (Tudi tu je razlika med Wollstonecraftovo in Painom, piscem *Common Sense*, 1776.)



skam. Dvojna narava »naravnih pravic« — in širše dvojna narava »naravnega argumenta« sploh — je znotrajdiskurzivni moment nasprotovanja pravicam žensk. In nanj se potem opira dejstveno stanje, da so moški, ki so si vzeli besedo in pravice, vzeli besedo ženskam, da si ne bi mogle vzeti pravic. Ker so bile izrinjene iz javnosti, so svoje pravice lahko upravičevale pred lastniki javnosti (ne pred »starim režimom«!), niso jih pa mogle razglasiti. A morda izvira odtod še ena razlika: enkrat razglašene pravice moškega se nanašajo na edninski predmet, vedno so pravice človeka, medtem ko pravice žensk pogosto referirajo na ženske (redkeje na žensko) — pravice, ki jih je treba vedno znova zagovarjati, so pluralne tudi na tej ravni.

Svojo zahtevo po pravicah žensk je Mary Wollstonecraft utemeljevala z univerzalnostjo uma. Demokratična politika je bila torej artikulirana prav s tisto »komponento moderne«, racionalizmom in univerzalizmom, ki se danes, »v luči« postmoderne kritike, kaže kot nepotrebna ali kar kot ovira za formuliranje demokratične politike. (Cf. Mouffe 1988, 79—80, 84.) Zdi se mi, da je smiselneje kot operirati s konjunktivnimi shematizmi vprašati se, kakšna je pravzaprav tista univerzalnost uma? Če ni v moderni že od vsega začetka tudi moment postmoderne (ne le protimoderne)?<sup>16</sup> — Kritika, ki je bila svoje dni kaj razširjena, je dokazovala, da je univerzalnost človekovih pravic lažna in da je vse to le ideološka zavesa, ki služi za zagrinjanje partikularnih (razrednih) materialnih interesov. Izpeljave te militantne protimodernistične kritike so znane; prevladovalci formalne demokracije so vselej pustošili s substancialnim antidemokratizmom. Pri zahtevi po ženskih pravicah gre za drugo logiko. Tudi ta kritika pokaže na partikularnost in partijnost *droits de l'homme*, vendar ne zavrača njihove univerzalnosti; konservira jo. Univerzalnost teh pravic je nepopolna in arbitrarna. Vendar pa se niti pravice žensk ne morejo prikazati kot univerzalne, so že po definiciji partikularne. Kljub temu pa si prisvajajo in hočejo uživati isto univerzalnost, s katero se utemeljujejo pravice moškega. Pravice žensk ne spremenijo univerzalnosti pravic človeka, in vendar ta univerzalnost po artikulaciji ženskih pravic ni več tisto, kar je bila pred tem. Univerzalnost pravic človeka ne postane popolna, ko so poleg pravic moškega človeka postavljene še »komplementarne« pravice žensk — prav s tem postane definitivno razcepljena; neizbrisno skonstruirana, nepopolna in odprta; nikakršna dialektična sinteza ni mogoča. Pravice žensk kažejo na oblikovanje partikularne — odprte — univerzalnosti (ki nima nič skupnega z univerzalističnimi partikularizmi, vpreženimi v zgodovinska ali kakršnasizebodi poslanstva), za katero se zdi, da je komponenta demokratične politike.

Demokratična politika se s političnimi pravicami žensk razširi še na »drugo polovico človeštva« (ta izraz se je v času inicialne demokratične revolucije večkrat uporabljal). Ta razširitev implicira globoke družbene in politične premike. Ko ženske postanejo državljanke, so izbrisana tista »naravna določila«, ki jih je njihova izključitev iz politike ohranjala v družbi. Politična aktivizacija žensk vzgiba družbo, jo razstavi. Ženske prenehajo biti substančna bitja in postanejo

<sup>16</sup> Cf. Ule 1988, ki piše, da je bila »dosedanja modernizacija vselej le polovična, vsebovala je svojo lastno protimoderno. Ta zadnja se je kazala zlasti na položaju žensk oziroma na odnosu med spoloma«. Moderna je »predmoderna, še fevdalni moment konstitucije spolnih vlog« pretvorila v svoj konstitutivni moment. Tudi Rener 1988 b, 40, meni, da je moderna prezervirala fevdalni model družine in družbeni položaj ženske: »Spolna pripadnost, določena z rojstvom, ostaja zadnji primer apriorne izločitve in prikrajšanosti v moderni zakonodaji.«



številke, ki jih je mogoče všteti v suverenost ljudstva.<sup>17</sup> Meje javnosti se močno razširijo in zajamejo področja, ki so bila dotlej nepolitična zasebnost. Z vstopom v javnost ženske pridobijo pravico in možnost imeti mnenje — enega temeljnih atributov demokracije. (Demokracijo namreč konstituira delitev na civilno družbo, ki je sfera mnenj brez oblasti, in na državo, ki je sfera oblasti brez mnenj.)<sup>18</sup> Nadalje, ko ženska spregovori v politični javnosti, poseže v legitimnostno osnovo režima: demokratični režim je zasnovan na »legitimnosti razprave o legitimnem in nelegitimnem« (Lefort 1986, 53) — obenem pa lahko legitimno problematizira vse oblike zatiranja, ki obstajajo v družbi, in se jim upira. To je v definiciji politične svobode.

Zahtevanje političnih pravic za ženske je zavzemanje za politično enakost žensk (ne pa — naj ponovim — za spolno, ekonomsko in še kakšno). Politično enakost pa lahko razumemo kot enakost dostopa v politično javnost, kot enakopravnost pred zakoni, predpisi in mehanizmi, ki urejajo dostop do političnega telesa in oblasti.<sup>19</sup> Če pojmujeemo politiko v širšem smislu (podobno francoskemu *le politique*) kot produkcijo družbenih razmerij, je zahteva po pripoznanju pravic žensk zahteva po tem, da je ženskam formalno odprt dostop do produkcije družbenega. Nič več, a tudi nič manj kot to.

Recimo temu pozitivna formulacija politične svobode. V istem diskurzu — diskurzu (političnih) pravic — je formulirana tudi ideja negativne (juridичne) svobode. Ker pa je ta negativna formulacija politične svobode kot svobode posameznika od državne prisile — kar pomeni, da je posameznik zakonsko zaščiten pred oblastno samovoljo, to pa implicira pojem pravic in zakona, *rights in law*, ki naj omejujejo in vežejo *power in might* (cf. Neumann 1957) — v moderni evropski politični misli dominantna, bi bilo, da bi se izognili nesporazumom, najbrž priporočljivo preformulirati tisto, kar sem imenoval pozitivna formulacija politične svobode: pravico do dostopa v politično življenje, v svobodo od diskriminacije, ki na podlagi določenih (»naravnih«) znakov delu populacije (ki je lahko »polovica človeštva«) preprečuje dostop do politične javnosti.

Pojmu politične svobode je imanentna ideja enakosti pred zakonom. Zahteva po (političnih) pravicah žensk je zato obenem zahteva po legalnem bivanju žensk. Wollstonecraftova se zgraža nad »zakoni, ki zadevajo ženske«, ker »moškega in njegovo ženo združijo v absurdno enoto«. Ta zakonska enota je bila zgrajena tako, da je bila odgovorna pravna oseba moški (mož), ženska pa je

<sup>17</sup> »Paradoks demokracije« ponazarja Lefort z volitvami pri splošni volilni pravici: »C'est précisément au moment où la souveraineté populaire est censée se manifester, le peuple s'actualiser en exprimant sa volonté, que les solidarités sociales sont défaits, que le citoyen se voit extrait de tous les réseaux dans lesquels se développe la vie sociale pour être converti en unité de compte. Le nombre se substitue à la substance.« (Lefort 1986 28–29.)

<sup>18</sup> Lefort 1986, 46, vztraja pri tej »thèse principale«: »la démocratie n'aurait triomphé qu'en instituant une séparation entre la société civile, lieu des opinions sans pouvoir, et l'Etat laïc libéral, lieu du pouvoir sans opinions«. — Demokratična družba je mnenjska družba; nasprotno ima v totalitarizmu oblast ne le mnenje (ki ga tudi razglaša in vsiljuje iz dneva v dan), ampak tudi vse mnenje: družba ne sme imeti (svojege) mnenja. Zato je vsak režim, ki predvideva že samo možnost mnenjskega delikta, po definiciji totalitaren.

<sup>19</sup> Vidik, ki je pogosto spregledan, ko se govori o ne/enakosti žensk z moškimi, je, da politična brezpravnost žensk ni zgolj izključevala iz moške javne sfere, marveč je onemogočala njihovo medsebojno druženje oziroma združevanje, žensko javnost in družbenost. To prikraščenost naj bi tematizirale zgodnje feministke (če jih, za nazaj, lahko tako imenujemo). (Cf. Mitchell 1986, 389 sq.) Vojvodinja iz Newcastla (Duchess of Newcastle) je leta 1662 opisala položaj žensk takole: »[...] men are so unconscionable and cruel against us, as they endeavour to Barr us all Sorts or kinds of Liberty, as not to suffer us Freely to associate amongst our own sex, but, would fain Bury us in their houses or Beds, as in a Grave; the truth is, we live like Bats or owls, Labour like Beasts, and Dye like worms.« V nasprotju s tem si je želela »a frequentation, association and combination among our sex«. (Cit. *ibid.*, 389, 390.)



bila »zvedena na ničlo.«<sup>20</sup> Pravno nične ženske so bile seveda »osebne sužnje« svojih mož. (145) Legalen in potemtakem »državljski obstoj« je bil ženskam priznan samo v »kriminalnih primerih«. (183)

### 5. Državljske dolžnosti

Wollstonecraftova utemeljuje s pravicami, ki jih zahteva za ženske, njihove dolžnosti: če bodo ženskam priznane pravice, bo mogoče pričakovati, da bodo izpolnjevale svoje dolžnosti. »Skratka,« zagotavlja, »edina metoda, ki popelje ženske do izpolnjevanja njihovih posebnih dolžnosti, je ta, da se jih osvobodi sleherne prisile, in sicer tako, da se jim dopusti participirati pri prirojenih pravicah človeštva.« (175) Taka argumentacija razločuje Wollstonecraftovo od, denimo, njenega sodobnika in znanca Paina. Ta ne le, da ni razglašal dolžnosti človeka, pač pa le pravice, ampak je tudi polemiziral s tistimi, ki so menili, da je treba *Deklaracijo pravic človeka* dopolniti z *Deklaracijo dolžnosti*. Taka zahteva, se je posmehoval, sicer razodeva duha, ki razmišlja, vendar takega, ki ne razmišlja dovolj. (Paine 1983, 136.) Vendar ne gre samo za razliko med angleškimi radikalnimi demokrati. Gre tudi za preskok v argumentaciji, za diskurzivni preskok: obrat iz pravic k dolžnostim je prestop iz jurisprudenčnega diskurza v republikanski diskurz.<sup>21</sup> (To razločevanje je seveda analitično: pri Wollstonecraftovi pogosto najdemo momente republikanskih kreposti v diskurzu o pravicah.)

Prva dolžnost, ki jo Wollstonecraftova nalaga ženskam, je tista, katere izpolnjevanje sploh šele omogoči, da so lahko deležne pravic: gre torej za dolžnost, brez katere ni dolžnosti, in ta dolžnost je odnos žensk do samih sebe kot razumnih bitij. Druga dolžnost, ki jo imajo ženske kot racionalna bitja, je, da so državljanke, njihov državljanski status pa je povezan z materinstvom.<sup>22</sup>

Na prvi pogled — in prenekatera kritika je običala pri tem — se je tako vse zavzemanje za ženske pravice izteklo v potrditev vloge in statusa, ki ju je

<sup>20</sup> Miriam Brody krivi za tak legalni status žensk Williama Blackstona, ki da je v svojih *Commentaries on the English Constitution* (1758) razglasil »the 'civil death' of women«. (Brody 1978, 34.) — Kasnejše zasluge za tako razumevanje in stanje ima James Mill, ki je v svojem *Essay on Government* (1821) utemeljeval, da ženske sodijo med tiste »individuals whose interest are indisputably included in those of other individuals« (se pravi »either in that of their fathers or in that of their husbands«), zaradi česar nimajo pravice do političnega predstavnštva. (Cit. po Taylor 1984, 293.) — Prvi temeljit odgovor Millu je napisal William Thompson, ki pa je duhovno lastništvo za svoj tekst pripisal Anni Wheeler, »I being your interpreter and the scribe of your sentiments«. (Thompson 1983, XXIII.) Bolj oddaljena reakcija je Johna St. Milla (in Harriet Taylor) *The Subjection of Women* (1869); cf. Renner 1988 b. — Za Nemčijo pravi Langewiesche 1988, 33: »Die grundsätzliche rechtliche Ungleichheit der Frau mit dem nicht weniger grundsätzlichen Postulat der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz zu vereinbaren, machte den frühliberalen Denkern einigheit Mühen. Aber sie 'bewältigen' sie durch ihre Definition der Ehe.«

<sup>21</sup> Opiram se na razlikovanje, ki ga utemeljuje Pocock 1985, 39, 40–41: »We have [...] two vocabularies in which political thought has been conducted that are markedly discontinuous with another because they premise different values, encounter different problems, and employ different strategies of speech and argument.« Enega veže na tradicijo jurisprudence, drugega na tradicijo klasičnega republikanizma oziroma *civic humanism*. Ključna razlika med njima je v pojmovanju svobode: »The juristic presentation of liberty was [...] negative; it distinguished between *libertas* and *imperium*, freedom and authority, individuality and sovereignty, private and public. This is its greatest role in the history of political thought, and it performs this role by associating liberty with right or *tus*. — The republican vocabulary employed by *dictatores*, rhetoricians and humanists articulated the positive conception of liberty: it contended that *homo*, the *animale politicum*, was so constituted that his nature was completed only in a *vita activa* practiced in a *vivere civile*, and that *libertas* consisted in freedom from restraints upon the practice of such a life. Consequently, the city must have *libertas* in the sense of *imperium*, and the citizen must be participant in the *imperium* in order to rule and be ruled. [...] But it was not central to this assertion that the citizen should claim rights as against the *imperium* in which he was himself participant [...]«

<sup>22</sup> »[...] speaking of women at large, their first duty is to themselves as rational creatures, and the next, in point of importance, as citizens, is that, which includes so many, of a mother.« (145)



ženska že tako ali tako imela in ju povzema materinstvo. Še več, kolikor je lahko — po Mary Wollstonecraft — le ženska, ki uživa enake pravice kot moški, ne samo dobra, pač pa boljša mati, žena, sestra, hči, pripoznanje pravic žensk celo posvečuje položaj, na katerega so obsojene. Če zadevo nekoliko podrobneje pogledamo, pa je Mary Wollstonecraft prej subverzivka kot apologetka. Ne gre le za to, da materinstvo (oziroma zakonski stan) ni pogoj za državljanstvo: državljski status naj imajo, v interesu javnega dobrega, vse ženske, samske ali poročene.<sup>23</sup> Nasprotno, državljanstvo je pogoj za materinstvo. Materinstvo je v osnovi državljska, ne zasebniška zadeva. Wollstonecraftova žensk ni potisnila nazaj med družinske štiri stene, ampak je ves kompleks materinstva potegnila v javnost in ga povezala s političnim: redefinirala je materinstvo, zakon, starševstvo in otroštvo. Kako demokratičnorevolucionaren poseg je zagrešila Mary Wollstonecraft s svojim konceptom materinstva, sicer obloženim s tradicionalnim ideološkim jezikom,<sup>24</sup> si najlaže predstavljamo, če ga primerjamo z Rousseaujevim pojmovanjem.

Teško bi se strinjal z mnenjem, da »Rousseau goji precejšnje simpatije do feminističnega cilja (enakosti med spoloma)« in da njegovo poglavitno nestrinitvanje s feminizmom zadeva »sredstva, ki vodijo do tega cilja«. (Schwartz 1985, 85.) Potemtakem naj bi se tudi z Wollstonecraftovo v osnovi razhajal le v »vprašanju taktike«: »Po Wollstonecraftovi so lahko ženske enake samo, če postanejo tako neodvisne od moških, kot so moški od žensk; po Rousseauju so lahko ženske enake le, če spravijo moške v takšno odvisnost od žensk, v kakršni so ženske od moških.« (*Ibid.*) Menim, da je med Rousseaujem in Wollstonecraftovo, ko gre za vprašanje žensk,<sup>25</sup> temeljna razlika. Na splošno<sup>26</sup> je mogoče reči, da Rousseau ne priznava ne naravne, ne družbene in ne politične (državljske) enakosti žensk. Edina enakost je zanj v medsebojni odvisnosti moških in žensk.

Rousseau v imenu narave, na katero se nenehno sklicuje, še več, katere glas, ki ga je udušila civilizacija, govori skozenj, odreja ženski eno temeljno dolžnost (z mnogimi konsekvencami): materinstvo. To Rousseaujevo naravo lahko razumemo le kot moment njegovega družbenega projekta;<sup>27</sup> kakor je ta

<sup>23</sup> »But in order to render their private virtue a public benefit, they must have a civil existence in the state, married or single.« (148–149) — Čeprav Wollstonecraftova ne omenja Mandevilla, pa je njeno pojmovanje razmerja med privatnim in javnim dobrim mogoče brati kot polemično zavračanje Mandevillove formule »Private Vices, Publick Benefits«, ki jo sporoča že podnaslov njegove *The Fable of the Bees* (1714); to nasprotje je dodatno zanimivo, če pritegnemo oceni, da je Mandeville »ein seitenverkehrter Rousseau, [...] der wahre Anti-Rousseau« (Euchner 1980, 37), torej avtor v tisti tradiciji, v katero je vpisana tudi Wollstonecraftova.

<sup>24</sup> »[...] the sentimentalising of the home which would achieve mythic proportions in the nineteenth century is in the *Vindication* only decoration, not a founding stone.« (Brody 1983, 51.)

<sup>25</sup> Coole 1988, 111, meni, da je protislovnost Rousseaujevega dela omogočala Wollstonecraftovi »to attack Rousseau's misogyny while subscribing to his revolutionary political ideal, appealing only for women's inclusion in it.« Medtem ko ta avtorica vidi protislovje pri Rousseauju v tem, da je »the treatment of the women [...] simply antithetical to the political schema«, pa Canovanova dokazuje dvojnost »politične sheme« in zagovarja stališče, da je Rousseau uporabljal dva pojma državljanstva, »špartanskega« in »juridičnega« (Canovan 1987, 80 sq.) — Cooleova bi se lahko sklicevala npr. na izjavo Wollstonecraftove, da želi »Rousseau's opinion respecting men« razširiti na ženske (21). Vendar je Rousseaujeva misoginija konstitutivna tako za njegov »politični ideal« kot za podobo moškega, tako da so pravkar opisane operacije brezupno početje: zavzemanje za ženske pravice zahteva dekonstrukcijo tako »političnega ideala« kot idealnega moškega. Prej je mogoče pritegniti mnenju, da Rousseau Wollstonecraftovo »supplies with the perfect and finished statement of all that she opposed.« (Brailsford 1954, 149.) K temu pa je treba pripisati kritično opazko, da je »unfortunate that Wollstonecraft chose to fight Rousseau in his own terms, accepting his paradigm of a debased, eroticized femininity as fact rather than ideological fiction.« (Katlan 1983, 26).

<sup>26</sup> V tem tekstu obravnavam Rousseauja le toliko, kolikor je nujno za boljše razumevanje Mary Wollstonecraft — ne gre torej za prikaz Rousseaujevih pogledov na ženske. Ti so sicer skonstruirani v 5. knjigi *Emila*, pismu d'Alembertu in *Julie, ou la nouvelle Héloïse*. — O danem vprašanju sem konsultiral zlasti Canovan 1987, Coole 1988, Daxner 1983, Kofman 1986, Pateman 1988, Schwartz 1985.

<sup>27</sup> »The meaning of the state of nature and civil society can be understood only in conjunction with each other.« piše Carole Pateman v nekoliko širšem kontekstu. (Pateman 1988, 101.)



diskurzivna narava vprežena v »falokratsko smotrnost« (Kofman 1986, 39), tako je tudi Rousseaujev družbeni konstrukt zgrajen na zatiranju žensk. Naravno je, da je ženska mati in žena, poslušna in podrejena moškemu, duša doma in družine, izključena iz javnega življenja. Rousseaujeva zasluga je — in v tem se ne le razločuje od Hobbesa in Locka, marveč sploh ločuje od liberalizma — da je državljansko enakost ostro in eksplicitno postavil nasproti »naravnemu redu« v družini, utemeljenem na nezacepljeni seksualni razliki, ki ženski odreka kakršnokoli neposredno javno vlogo«. (Coole 1988, 103.)

Prva in ključna razlika med Rousseaujem in Wollstonecraftovo je torej, da prvi žensko na račun materinstva izključi iz javnosti, druga pa vključi vanjo. Žensko »naravno poslanstvo« je pri Rousseauju substancialni razlog za državljansko nebivanje žensk, pri Wollstonecraftovi pa forma državljanske eksistence. Pri prvem dobi politična diskriminacija žensk naravno podoba, pri drugi pa »naravna določenost« žensk izgubi naravno obeležje, postane politična. Če dom pri Wollstonecraftovi ni zatočišče pred državo, kot pri Rousseauju, pač pa del javne sfere, med možem kot državljanom in ženo/materjo kot državljanke ni naravne razlike; med njunima vlogama obstajajo funkcionalne razlike, ne substancialne, kar nadalje pomeni, da so ženski lastne enake kreposti kot moškemu. Ženska kot racionalno, se pravi neodvisno in potemtakem svobodno bitje, je konstitutivni del politične javnosti. V interesu občega dobrega je, da je tako.

Pri Rousseauju je ženska politično subverzivna, zato je politični red zgrajen na izločitvi ženske. Subverzivnost ženske za politično ureditev je vpisana v njeno telo: obvladuje jo nezasitna želja, ki jo lahko obvlada samo moški razum. Zato je moškemu telesu pripisana politična pravica, da drži žensko v mejah, ki za politično bratstvo (in enotnost) niso nevarne. Ženska, ki ustreza pojmu, je domača žival. Javna ženska je, za Rousseuja (in ne le zanj), po definiciji kurba. Medtem ko bi, tako razmišlja, na eni strani, samo evnuh ali šantavec lahko opravljala »sedeče« žensko delo, je, na drugi strani, ženska, ki stopi v javnost, vlačuga. Igralke, »lutke«, prostitutke, Parižanke (pokvarjenke in zapeljivke), ženske skratka, ki uhajajo iz naravnega rezervata, povzročajo škandalozno mešanje spolov, rušijo red in so sploh vir vsega zla.<sup>28</sup> Naj povzamem, da ne bi zašel predaleč na področje, ki ga je treba posebej obdelati: Rousseaujeva inovacija ni le v tem, da je z »vizijo sentimentalne družine« izrinil »potencialni radikalizem individualizma 17. stoletja« (Coole 1988, 103): njegov ženski ideal je konstitutiven za njegovo idealno družbeno ureditev: totalitarne demokracije, se pravi samoupravljanja, ni brez falokratskega demokratizma.<sup>29</sup> Model samoupravljanja je, v miniaturni, razvit v prikazu tistega, kar se je Rousseau namnil imenovati enakost med moškim in žensko.

Ženska in moški sta, po Rousseauju, narejena drug za drugega in zato drug od drugega odvisna. Moški je odvisen od ženske zaradi svojih želja, ženska od moškega zaradi svojih želja in — ker je prešibka, da bi se v civilizirani družbi sama preživela — svojih potreb. Moški torej vladajo ženskam zaradi svoje telesne moči, s katero lahko zadovoljujejo njihove življenjske potrebe, ženske pa vladajo moškim tako, da izkoriščajo njihove želje. Drugače rečeno: ker se ženske ne morejo izogniti svoji odvisnosti od moških, so jim lahko enake le

<sup>28</sup> Če prav razumem, je na podlagi te dvojne oziroma razcepljene podobe ženske — matere in javne ženske —, se pravi na podlagi tega drugega lika mogoče reči, da je Rousseaujev falokratizem vselej že tudi feminizem. (Cf. Kofman 1986, 36.) — O shizoidni podobi Rousseaujeve ženske cf. tudi Coole 1988, 114.

<sup>29</sup> O Rousseauju kot »očetu« »totalitarne demokracije« cf. Talmon 1986, zlasti 43 sq. — Rousseauja kot utemeljitelja samoupravnega »teorema« je obdelal Hribar 1985, zlasti I. in II. del. — O konstrukt »neposredne demokracije« cf. Bobbio 1987, 41 sq.



tako, da vnamajo njihovo ljubezen in manipulirajo njihove želje. Vladajo jim s svojo vdanostjo, upogljivostjo, blagostjo, nemočjo, tako, da se jim brezpogojno podrejšajo in jih ubogajo. V zadnji konsekvenci sta torej moški in ženska enaka, ker drug drugemu vladata, ker sta drug drugemu podrejšena in poslušna in je vsak od njiju drugemu gospodar. (Cf. Schwartz 1985, 4. pogl.) Falokratska totalitarna demokracija je sistem oblasti tistih, ki so brez oblasti, in nemoči tistih, ki imajo moč, začarani krog hlapčevanja gospodarjev in gospodovanja hlapcev. Rousseau je uspel sintetizirati leviatanski in behemotski princip vladanja v harmonično celoto.

Argumentacija Mary Wollstonecraft je takim zamislim deloma direktno nasprotna,<sup>30</sup> deloma pa nima z njimi nič skupnega. Razmerje med gospodarjem in hlapcem — sama največkrat govori o *tyrants* in *dependents* — nujno degradira in korumpira oba člena. »Nesmiselne razlike v položaju, zaradi katerih je civilizacija prekletstvo, s tem, ko delijo svet na pohotne tirane in zvijačne zavistne podložnike, korumpirajo, skoraj enako, vse razrede ljudi.« (144) Kar velja za sistem nasploh, velja še posebej za razmerje med možem in ženo, med moškimi in ženskami. Tak sistem je za ženske še posebno brezihoden, in kar jim ostane v podložnosti, ki so ji zapisane, je, da se — nerazumne osebne sužnje svojih mož — trudijo biti privlačne, da bi jim »moški posodil svoj razum in povedel njihove opotekajoče korake v pravo smer«, če pa so po naključju ambiciozne, »morajo vladati svojim tiranom z mračnimi zvijačami, kajti kjer ni pravic, ne more biti niti obvezujočih dolžnosti«. (145) Dokler obstaja tak sistem, za žensko ni častnega izhoda. »Reči mi utegnejo,« ne popušča Wollstonecraftova, »da številne ženske v zakonu niso sužnje. Res je, a tedaj postanejo tiranke; kajti to ni umna svoboda, pač pa tiste vrste moč, ki je ne uravnavajo zakoni in spominja na oblast, ki jo imajo ljubljenci absolutnih monarhov, pridobljeno s ponižujočimi sredstvi.« (155) Tudi znanja, ki je temelj kreposti in sreče, si ženske v takih razmerah ne morejo pridobiti: kvečjemu se »z zvijačnim kačjim zvijanem povzpnejo na drevo spoznanja, da bi užile le toliko vednosti, da bi znale speljati stran moške«. (173) Wollstonecraftova je karseda daleč stran od dialektične interpretacije takega razmerja in v zvijačnosti uma ne vidi nič umnega,<sup>31</sup> pač pa razdejanje uma in korupcijo kreposti, sistem nesvobode. T. i. dialektika hlapca in gospodarja ne bo osvobodila ne hlapca ne gospodarja; rešitve si ni mogoče zamisliti iz tega razmerja, pač pa zunaj njega. Ženske je treba osvoboditi, pravi Wollstonecraftova (kako, pravzaprav ne pove), »in hitro bodo postale modre in krepostne, pa še moški bodo postali modrejši in krepostnejši; kajti napredek mora biti obojestranski, ali pa bo krivica, ki jo mora trpeti polovica človeškega rodu, udarila nazaj po zatiralcih in krepost moških bo nažrl črv, ki ga teptajo.« (175)

Razmerja med moškim in žensko, v katerih vidi Rousseau naravni temelj harmonične družbene ureditve, so za Wollstonecraftovo nezdržljiva z družbo,

<sup>30</sup> Wollstonecraftova se zlasti v 5. pogl. VRW spoprime z Rousseaujevimi pogledi na vzgojo deklet. Zanimivo je, da je večji del tega spoprijema navajanje citatov iz *Emila* — komaj kaj komentarjev. Avtorica je očitno menila, da so ti navedki sami na sebi tako zgovorni, da bi bila razlaga odveč, in računala, da bo bralstvo ob njih vzkliknilo »What nonsense!«, kot se sama (78) ni mogla zadržati. — Drugi, splošnejši problem je, da je s fantazmami nemogoče — ali komaj mogoče — polemizirati. (Na fantazmatičnost Rousseaujeve »teorije« spolov opozarja npr. Kofmanova, ki se očitno spozna na stroko — cf. Kofman 1986, 28 sq.) Demokratiški apeli proti spolizirani norosti lahko le izjemoma računajo na uspeh; demokracija pač nima neposredno terapevtske moči, lahko pa deluje preventivno. — Daxner 1983, 3, označi pedagogiko za »wissenschaftliche Politikberatung«. To velja za Rousseauja še toliko bolj, če priznamo, da »*Emile* offered its ideas as a reform of and reaction to liberal ideas on female education and behaviour« (Katlan 1983, 23).

<sup>31</sup> Npr.: »Greatness of mind can never dwell with cunning.« (85)



»katere temelj bi bila enakost« (169) — se pravi z družbo, ki jo proizvajata demokratična revolucija. Enakost je ključnega pomena: večja kot bo enakost med ljudmi, večja krepost in sreča bosta vladali v družbi (16); »v družbi mora biti vzpostavljena večja enakost, ali pa bo nrvnost [*morality*] ostala brez tal, ta krepostna enakost pa ne bo trdno stala, pa naj bi bila postavljena tudi na skali, če bo usoda prikovala polovico človeštva na njeno dno«. (141) Wollstonecraftova enakosti ne vidi v tem, da bi moški in ženske drugi druge tlačili podse, pač pa onkraj tega (strukturnega) medsebojnega obvladovanja in oblastništva. »Ne želim, da bi imele oblast nad moškimi; pač pa nad sabo,« odgovarja Rousseauju. (62) »Ne oblast, enakost je tisto, za kar bi se [ženske] morale boriti.« (104) Temelj enakosti pa je, da je načelo delovanja obeh spolov isto.<sup>32</sup> Enačba je preprosta: ker so ženske — tako kot moški — obdarjene z razumom, so neodvisne in lahko delujejo svobodno in moralno. (Cf. 21, 121, 141, 165, 191.)

Družbeni pogoj enakosti je izobrazba, katere smotri so enaki za oba spola,<sup>33</sup> konsekvence pa so moralne, socialne, pravne, politične. Ženska, ki je enaka moškemu, je sama zase moralna oseba. Čeprav Wollstonecraftova, tako kot tudi Rousseau, pravi, da sta moški in ženska narejena drug za drugega, pa v ostrem nasprotju z njim trdi, da to ne pomeni, da morata »postati eno bitje« (175): žensko obravnava »kot celoto, naj bo to karkoli že«, in ne kot »del moškega«. (53) Kot taka ima ženska tudi legalno eksistenco: sklicuje se lahko na zakon in ni več odvisna le od tega, kako bo uspela zmanipulirati moško željo. Drugače rečeno: moška želja ni več zakon, ki ureja njeno življenje. Onstran totalitarizma moške želje, ko moški ni več edina referenca ženskega razmišljanja, se lahko, ne nazadnje, oglasi tudi ženska želja. In še (določenemu ponavljanju se pač ni mogoče izogniti): ženska enakost implicira »pravično ustavo« in »enake zakone«, v družbenem pogledu pa poleg enake izobrazbe tudi možnost ekonomske neodvisnosti. (Cf. 165.)

Če sta ženski brezpravnost in neenakost za Wollstonecraftovo enaki politični in civilni [*civil*] sužnosti žensk (167) oziroma njihovemu političnemu in civilnemu zatiranju (183), potem njihova enakost, ki prinaša svobodo žensk »v telesnem, moralnem in civilnem pomenu«, pomeni »splošno reformacijo družbe«. (194) Pravice žensk torej ne pomenijo le rekonstrukcije civilne družbe, pač pa predvsem to, da ženske postanejo akterji te rekonstrukcije. Brž ko imajo pravico do vstopa v javno življenje, imajo tudi že dolžnost igrati svojo vlogo v njem.

## 6. »A Revolution in Female Manners«

Pozitivni vidik državljanske aktivnosti je pri Mary Wollstonecraft veliko bolj v ospredju kot same ženske pravice, ki so predpostavka te aktivnosti. Povzeli bi lahko, da je pravica žensk pravzaprav to, da imajo državljanske dolžnosti; državljanska *vita activa* je sintetična krepost. Še največ pa je v VRW govor o nečem, kar ni povezano le z imetjem pravic, ampak že s samim zahtevanjem teh pravic, in seveda z državljanskim angažmajem — o ženskih *manners*. Prispevek Mary Wollstonecraft h konceptualizaciji demokratične revolucije je ne nazadnje v tem, da je revolucijsko metaforo aplicirala na sistem

<sup>32</sup> »[...] both sexes must act from the same principle.« (173)

<sup>33</sup> »[...] the *knowledge* of the two sexes should be the same in nature.« (39) Zato mora mati, »who wishes to give true dignity of character to her daughter [...] proceed on a plan diametrically opposite to that which Rousseau has recommended with all the deluding charms of eloquence and philosophical sophistry.« (41)



nravnosti. »Splošna reformacija družbe« je namreč povezana z »napredkom ženskih *manners*«, je njegov rezultat (194), ta napredek pa je treba razumeti kot revolucijo: »Čas je, da sprožimo revolucijo v ženskih *manners* — čas, da ženskam vrnemo izgubljeno dostojanstvo — in jih pripravimo do tega, da se, kot del človeškega rodu, lotijo dela in s tem, da spreminjajo sebe, spremenijo svet.« (45)<sup>34</sup> Če so pravice formalni pogoj za prakticiranje državljanskih kreposti, je materialni pogoj za to predrugačenje *manners*.<sup>35</sup> Diskurzoma *rights* in *virtues* se torej pridruži še diskurz *manners*, kar zasnuje kompleksen analitičen in eksplikativen model.

Razpravljanje Mary Wollstonecraft o *manners* je, gledano nevsebinsko, izrazito moderno. Pojem *manners* je bil tisti pojem, ki je omogočal tako rekompozicijo diskurza kreposti, da je bilo mogoče *virtue* misliti nearhaično, kot atribut individua, ki mu ni preostajalo nič drugega, kot da vstopi v »transakcijski univerzum *commerce and the arts*«. <sup>36</sup> Drugače rečeno: pojem *manners* je omogočil preformulacijo klasičnega *civic humanism* v moderni *commercial humanism*.<sup>37</sup> Človek tega novega humanizma 18. stoletja ni imel več veliko skupnega s klasičnim idealom individua: bil je politično odtujena in socialno kompleksna osebnost.<sup>38</sup> Njegove lastnosti oziroma zmožnosti »niso imenovali ‚kreposti‘, marveč ‚*manners*‘, ta izraz pa je združeval etične *mores* in juristične *consuetudines*, pri čemer so prevladovale prve. Socialna psihologija tistega obdobja je razlagala, da srečevanje s stvarmi in osebami vzbuja strasti in jih uglajuje [*refine*] v *manners*«. (Pocock 1985, 49; cf. 210.) Že iz tega je razvidno, da je razpravljanje o *manners* moralo aficirati tudi jurisprudenco. Dejansko je »pojem ‚*manners*‘, čeprav ne sodi v operativni besednjak jurisprudenco, zelo napredoval s študijem in skozi študij naravnega in civilnega prava, zlasti *jus gentium*«. To naj bi bilo obdobje »znova oživiljene in modernizirane naravne jurisprudenco, ki je temeljila na prepričanju, da bo intenziven študij spreminjanja družbenega obnašanja v prostoru in času razkril tista načela, ki so osnova človeške narave in temelj različnosti človeškega vedenja ter iz katerih *lois* črpajo svoj *esprit*«. V tem smislu je bila jurisprudenca »družbena znanost 18. stoletja, matrica tako proučevanja kot ideologije *manners*«. (*Ibid.*) Razpravljanje o *manners* je bilo torej družboslovni diskurz *par excellence*.

O *manners* je bilo seveda mogoče govoriti na različne načine. Da bi — zdaj vsebinsko — opredelili razpravljanje Mary Wollstonecraft o — zlasti ženskih — *manners*, ga je smiselno primerjati s pogledi njenega velikega sodobnika in nasprotnika Edmunda Burka. »*Manners*,« je pisal Burke, »so pomembnejše od zakonov. [...] Svojim lastnostim ustrezno pomagajo morali [*morals*], jo izpopolnjujejo, ali pa jo popolnoma uničijo.«<sup>39</sup> Francoski revoluciji je očital, da je vsilila nov sistem *manners*, ki je v popolnem nasprotju z naravo (kar je seveda treba brati v kontekstu njegove ocene, da je revolucija v Franciji dekomponirala »Človeško Družbo«). Če naj *manners* ne bodo »protinaravne«, je treba —

<sup>34</sup> Cf. 192: »That women at present are by ignorance rendered foolish or vicious, is, I think, not to be disputed; and that the most salutary effects tending to improve mankind might be expected from a REVOLUTION in female manners, appears, at least, with a face of probability, to rise out of the observation.«

<sup>35</sup> Nekoliko drugače povzema Wollstonecraftovo Pocock 1985, 290: »what is most noteworthy here is that the *rights* she claims for women are to the material means of independence and *virtue*, but that she further claims that the *manners* (and therefore the *morals*) of society need to be drastically revised before the virtues expected of women can be defined without profound falsity.«

<sup>36</sup> Pocock 1985, 48. — Z *arts* je treba razumeti »both the productive and audio-visual skills«. (*Ibid.*, 49.)

<sup>37</sup> Ta drugi pojem zapiše Pocock v *op. cit.*, 50.

<sup>38</sup> Cf. Pocock 1985, 49 in 6. pogl.

<sup>39</sup> Burke, *Letters on a Regicid Peace* (1796), cit. v Pocock 1985, 209.



po Burku — ohranjati aktualnost preteklosti, negovati tiste *manners*, ki jih zapoveduje »spomin družbe«.40 Burke je bil (moderni) tradicionalist. Wollstonecraftova je bila vse prej kot to: zahtevala je revolucioniranje prav tiste plasti *manners*, ki je bila najbolj »naravno« vezivo družbe. Družbeni spomin je obujala samo zato, da bi ga odpisala.

VRW je pravzaprav en sam zagnan napad na družbeno konstrukcijo ženskosti. Da podoba ženske (ženski ideal), v kateri ženska družbeno biva, ni izpeljana iz (ženske) narave, temveč je rezultat delne in pristranske (*partial*) civilizacije, je jasno zatrjeno že na prvi strani knjige.41 Odrekanje izobrazbe in cela vrsta drugih vzrokov42 so povzročili družbeno bedo, v kateri živijo ženske, njihovo šibkost in zavrženost. »Vedenje žensk in njihove *manners* v resnici jasno dokazujejo, da njihov duh ni zdrav; kajti tako kot pri cvetju, ki je posejano v prebogato prst, sta lepoti žrtvovani moč in koristnost; in gizdavi listi ovenejo, potem ko so naredili veselje poznavalskemu očesu, ter obvisijo na stebelu, ne da bi jih kdo opazil, veliko prej, kot je napačil čas, ko bi morali dozoreti. — Enega od vzrokov za to jalovo cvetenje pripisujem napačnemu izobraževalnemu sistemu, izpeljanemu iz knjig, ki so jih o tem predmetu spisali možje, ki so gledali na ženske bolj ko na babetine kot na človeška bitja, ki jim je bilo več do tega, da naredijo iz njih mikavne metrese kot ljubeče žene in razumne matere; in ta slepilen poklon je ženskemu spolu tako zmešal pamet, da se civilizirani ženski našega stoletja — izjem je komaj kaj — mota po glavi samo to, kako bi vzbudile ljubezen, namesto da bi gojile plemenitejša stremljenja ter s svojimi sposobnostmi in krepostmi vzbujala spoštovanje.« (7)

V tem citatu je sežet vrednostni sistem, v katerem razmišlja avtorica VRW. Na eni strani torej — tudi z občudovanja vredno zlobo in zajedljivostjo — zavrača in razdira »zgrešene pojme o ženski vrlini«. Ženska, oblikovana po teh pravih: telesno šibka in nemočna, duhovno prazna, drobnjakarska in plehka, čustveno krhka in razbolela, bitje, ki celo življenje živi kot otrok, nezmožno stati na lastnih nogah, ki nič ne dela (ker nič ne zna) in se ukvarja kvečjemu s samim samo — je ženska, narejena za takratno zahodnoevropsko »mohamedanstvo«,43 nižje in podrejeno bitje. Predpisane ženske vrline niso nič drugega kot atributi suženjstva, in oboževalsko laskanje tem vrlinam je samo slajenje suženjske odvisnosti.44 Namesto da bi ženske na tej zemlji, tako kot moški, »razvijale svoje sposobnosti«, se lišpajo in spakujejo, da bi ustregle moškimi, ki bi jih hoteli imeti le za »zapeljive predmete« »prehodnih užitkov«, in upajo na možitev: »telesna in duševna moč sta žrtvovani libertinskimi pogledom na lepoto, želji, da bi se etablirale s poroko — to je pač edina pot, po kateri se lahko ženske na tem svetu povzpnejo. Ta želja pa jih naredi za otročiče,45 in ko se omožijo, se tudi vedejo tako, kot se od takšnih otrok lahko pričakuje:

40 Cf. Pocock 1985, 209–210. — Burke »had never been a believer in universal principles or rights, but in the preservation of whatever rights and customs had already been established.« (Arb-laster 1985, 225.) — Cf. Burke 1984.

41 V 1. izd. VRW je »Uvod« tiskan pred posvetilom, v 2. pa za njim.

42 Wollstonecraftova ne verjame v vsemočnost izobraževalne institucije. Da bi se izognila nespornostom, dodaja: »Men and women must be educated, in a great degree, by the opinions and manners of the society they live in.« (21)

43 Cf. 8. — Wollstonecraftova ni bila edina takratna pisateljica, ki je obtoževala »what they call the Mohammedan view of woman as a docile matter catering to masculine appetite«. (Myers 1988, 335.) Myersova dodaja, da je to mohamedanstvo »perhaps best exemplified in Rousseau's *Sophia*«. — »Aziatski despotizem« torej, viden še z druge strani.

44 »[...] those pretty feminine phrases, which the men condescendingly use to soften our slavish dependence, [...] that weak elegance of mind, exquisite sensibility, and the sweet docility of manners, supposed to be the sexual characteristics of the weaker vessel [...]« (9)

45 V izvirniku *animals* — toda tako so takrat očitno rekli majhnim otrokom (cf. npr. pisma M. Wollstonecraft Imlay).



oblačijo se, slikajo in dajejo temu, kar je Bog ustvaril, ljubkovalna imena. Ta šibka bitja so seveda pravšnja samo za bordel.<sup>46</sup> (7—11) Taka družbena konstrukcija ženskosti je konstrukcija ženske sužnosti; cena, ki jo mora plačati ženska za življenje v prisilnem brezdelju, je visoka: zdravje, svoboda in kreplost.<sup>47</sup>

Revolucioniranje teh *manners*, na drugi strani, bi pomenilo, da si ženska okrepi duha in telo, da zadovoljstva poveže z delom, da se postavi na svoje noge..., formiralo bi racionalno, neodvisno in krepotno žensko. Kritika »libertinske« senzualnosti in — kot nasprotje — ideal racionalne in moralne državljanke zastavljata kompleks vprašanj, ki jih je mogoče povzeti kot problem ženskih pravic in seksualnosti; ženske pravice nujno zadevajo »seksualno ekonomijo« (kot bi rekli Francozi) oziroma »seksualno politiko« (kot govorijo Anglosasi).

Kritike so si malone edine, da VRW razglša zelo restriktiven pogled na seksualnost. Argumentacijska strategija je zgrajena na primatu razuma, ki daje osnovo za krepotno privatno in moralno javno življenje vseh članov družbe. Vse prej kot to, da bi bila politična enakost žensk z moškimi, za katero je stopila v boj Wollstonecraftova, konceptualizirana kot seksualna enakost. Pripoznanje ženskih pravic je racionalizacija javnega življenja, in vstop žensk vanj nastopa kot njihova deseksualizacija; prostor, ki ga osvaja javna ženska, pa oži meje moški seksualnosti. »Wollstonecraftova je v svojem prizadevanju, da bi vključila ženske v enakost moških pravic, izključila seksualno življenje enih in drugih.« (Brody 1983, 58.) Poglejmo najprej, kaj pomeni ta deseksualizacija, potem pa, kje ostane seksualnost.

Wollstonecraftova nastopa proti podobi ženske kot samo ali v bistvu seksualnega bitja, proti popolnemu prekrivanju družbene vloge ženske z njeno spolno identiteto.<sup>48</sup> Takšna podoba ženske — njena praktična konsekvenca je, da je ženska »seksualni objekt« — je proizvod »vseprisotne sile moške želje«: to je vir vsega zla, ki pesti ženske. Družbena vloga ženske ni nič drugega kot priučeni servilni odgovor na vladavino moške seksualnosti. (Cf. Poovey 1988, 345—348.) Od tu naprej sta možni dve poti: osvoboditev ženske izpod moške seksualne tiranije z zanikanjem ženske seksualnosti ali osvoboditev ženske seksualnosti izpod moškega gospostva. Prva možnost bi en esencionalizem nadomestila z drugim: tistega, ki utemeljuje (inferiorno) družbeno vlogo ženske v njenem biološkem bistvu (»organskem telesu«), ki da je samó seksualno, bi zamenjal drugi, ki bi trdil, da je ženska po naravi aseksualna. Druga možnost odpira redefiniranje seksualnosti, ki bi ga lahko — v našem kontekstu — označili za demokratizacijo: vpotegnjenje seksualnosti v demokratično revolucijo. Wollstonecraftova — kljub, pogojno rečeno, puritanskemu odklonu v VRW<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Wollstonecraftova piše *saraglio*, pač da bi še enkrat aludirala na »mohamedanstvo«; sicer velja za prvo, ki je zakon imenovala legalno prostitucijo (Tomalin 1985, 137).

<sup>47</sup> »Confined then in cages like the feathered race, they have nothing to do but to plume themselves, and stalk with mock majesty from perch to perch. It is true they are provided with food and raiment, for which they neither toil nor spin; but health, liberty and virtue, are given in exchange.« (56)

<sup>48</sup> Seveda je tudi na to vprašanje padla Rousseaujeva senca: ta je kot eno od razlik med moškim in žensko zafiksiral tudi to, da je moški moški samo tu in tam, ženska pa je vselej in samo ženska. (Cf. Poovey 1988, 345.) — Cf. Ule 1988, 54, ki opozarja, da v »novi moderni« tudi ženska prihaja od tega, da »lastni spol lahko občuti kot partikularni element svoje subjektivitete in identitete«.

<sup>49</sup> »So intent is Wollstonecraft to reject the prevalent stereotype or women as *all* sexuality that she comes close to arguing that women have no innate sexual desires at all.« (Poovey 1988, 348.) Miriam Brody opozarja na protislovnost oziroma dvojnost Mary Wollstonecraft: »There are two Mary Wollstonecrafts — one who loved and one who was contemptuous of love. The first is the woman Virginia Woolf called 'dolphin', a creature who 'rushed Gilbert Imlay through the waters until he was dizzy and only wanted to escape' [...], the same woman



— pušča odprti obe. Tako tudi filipik proti temu, da so ženske »objekt«, ni treba razumeti v duhu tistih feminizmov, ki napadajo »patriarhat uma«, obenem pa prezervirajo aktivno načelo tega uma, ko rešujejo ženske pred pornografskim objektiviranjem tako, da bi jih hoteli postaviti kot subjekt. To polemiko je namreč mogoče brati kot zavračanje gospostvenega razmerja, ki žensko petrificira v predmet moške seksualnosti, ne pa tudi tega, da je v možnem svobodno definiranim seksualnem odnosu mogoče biti »objekt«. Če ta moment generaliziram, lahko sklenem, da je seksualna politika VRW usmerjena proti gospostvu moške želje. Proti totalitarizmu, v katerem gre ne le za ekskluzivno dominacijo moške želje, ki je ne vežejo zakoni, pač pa za vladanje moške želje kot izključnega zakona (za to, da moška želja okupira mesto zakona). Protistrategija VRW je tako dvojna: proti pozitivni svobodi falokratske demokracije zahteva negativno svobodo ženskih pravic; proti ekskluzivnemu gospostvu moške želje afirmira — rečeno v duhu *commercial humanism* — svobodno konkurenco ženskih in moških želja.

S tega vidika lahko razumemo tudi stališče Wollstonecraftove do zakonske zveze, ki je vzbudilo prenekateri pomislek. Zakon je zanjo racionalna naprava, področje izpolnjevanja državljskih dolžnosti, zato ne more temeljiti na ljubezni ali na seksualni želji. Ljubezen mine in želja ugasne,<sup>50</sup> upirati se temu je nesmiselno in vsa zadeva bo povzročala samo gorje, če ne bo zastavljena na drugi ravni, utemeljena na prijateljstvu kot zvezi moralnih, se pravi racionalnih in neodvisnih oseb. Natančneje: ker zakon ne sme biti zasnovan na ljubezni, zakonca, »*master and mistress of a family*«, »ne smeta še naprej strastno

who would attempt suicide to end the despair of her unrequited love for him. The second is the woman who wrote the feminist argument of the *Vindication*, recommending passionate friendship between husband and wife, hoping that the fires of sexual love will cool by the time the marriage is well established so the couple can get on with the rest of their life. Not this prim moralist, but the despairing, love-stricken Wollstonecraft of the *Love Letters* [of *Mary Wollstonecraft to Gilbert Imlay*, London 1908] has won the sympathy and excited the imagination of our twentieth-century contemporaries.« (Brody 1983, 41.) Podobne preference za isto Wollstonecraftovo, ki je denimo v nedokonanem romanu *Maria* »rather endeavoured to pourtray passions than manners« (Wollstonecraft 1980, 73), za avtorico, ki skupaj s svojo junakinjo »find that woman's problems go deeper than that [od zahtevanja pravic], that her sexual feelings and affections somehow escape her rational understanding, that there is a gap between the demand for her rights and her overwhelming sense of her wrongs, [da obstaja] an odd sense that even if she got her rights, a sense of wrong would persist,« goji Walters 1986 (cit. pasus na str. 306). — Če se je 20. stoletje morda res navduševalo nad »zaljubljeno Wollstonecraftovo«, pa je prav ta oseba tako zaškandalizirala svoje sodobnike, da njenega moralističnega jaza sploh niso več videli, in spravljala feministke 19. stoletja v tako nelagodje, da so jo preprosto zatajevale. Cf. Taylor 1984, 11 sq., Brody 1978, 63 sq., Walters 1986, 308, Tomalin 1985, zlasti zadnje pogl., Janes 1988, razdelek »The Wollstonecraft Debate« v Wollstonecraft 1988. — To škandalozno Wollstonecraftovo je vpeljal v javnost Godwin v svojih spominih. V njih ni le popisal njenih ljubezni, ampak tudi opisal, kako je bila videti zaljubljena Mary Wollstonecraft: »She was like a serpent upon a rock, that casts its slough, and appears again with the brilliancy, the sleekness, and the elastic activity of its happiest age. She was playful, full of confidence, kindness and sympathy. Her eyes assumed new lustre, and her cheeks new colour and smoothness. Her voice became chearful; her temper overflowing with universal kindness; and that smile of bewitching tenderness from day to day illuminated her countenance, which all who knew her will so well recollect, and which won, both heart and soul, the affection of almost every one that beheld it.« (Godwin 1987, 242.) Zanimivo pri tem je, da Godwin opisuje nekaj, česar ni videl: ljubezen Wollstonecraftove do Amerikanca Imlaya v revolucionarnem Parizu. Ta fakt seveda ne spodbije resnice, da je ljubezen v pogledu, pač pa jo predstavi v čisti obliki: ljubezen je v pogledu, tudi če predmeta ni. — Se glede protestantizma: Myers 1988 na podlagi detajlnejšega proučevanja zelo instruktivno pokaže, kako so tudi t. i. konservativne feministke, »Evangelical domestic ideologies« s konca 18. in z začetka 19. stoletja, globlje redefinirale vlogo in položaj žensk, kot se na prvi pogled in običajno meni. Avtorica npr. govori o »similar psychological and emotional dynamic, the unexpected congruence of the ideals and programs expressed in such politically polar works as Wollstonecraft's *Rights of Woman* [...] and More's *Strictures on the Modern System of Female Education*.« (Myers 1988, 333.) Mišljena je Hannah More, ki je razlagala, da je že naslov knjige Mary Wollstonecraft tako absurden, da se je odročila, da je ne bo niti brala. (Cf. Taylor 1984, 14.)

<sup>50</sup> »Love, from its very nature, must be transitory« (3), smrt ljubezni pa je naravna ali nasilna (čeprav razlika ni najjasnejša): »[...] a dying flame, which nature doomed to expire when the object became familiar [...]». — This is the natural death of love« (50): »Love, considered as an animal appetite, cannot long feed on itself without expiring. An this extinction in its own flame, may be termed the violent death of love.« (73)



ljubiti drug drugega«, sicer ne bosta mogla »izpolnjevati dolžnosti, ki jih nalaga življenje«, in bosta »vnašala motnje v družbeni red«. (30)

Wollstonecraftova odklanja t. i. romantično ljubezen, ker pač implicira tisto podobo ženske, ki ženske vpenja v sistem družbene sužnosti in politične brezpravnosti.<sup>51</sup> V njenem zavračanju ljubezni kot temelja družine pa lahko razberemo tudi splošnejši uvid, da na želji ni mogoče postaviti zakona. Če se, v taki pojmovni konstelaciji, izrecno zavzema za zakon (v njegovi troumnosti), je še vedno manj racionalistična od nekaterih sicer zelo blizkih sodobnikov, ki so hoteli zakon ukiniti — denimo njen kasnejši zakonski drug Godwin — in v nasprotju z njimi pravzaprav sploh ne totalitaristična. Godwinova vizija ukinitve zakona pripelje do samovlade moralnega zakona, in »sexual commerce«, kot si ga zamišlja, lahko funkcionira samo zato, ker je potlačena njegova seksualnost.<sup>52</sup> Medtem ko je pri Wollstonecraftovi želja odrinjena iz javnosti, pri Godwinu sploh ne nastopa. Seksualnost je zanj zadeva racionalne odločitve in prijateljstvo, ki je bilo pri Mary Wollstonecraft alternativa ljubezenski strasti, prihiti pri Godwinu na pomoč seksualnemu odnosu.<sup>53</sup> Godwinov anarhizem skonstruira totalnega človeka — samoupravljalca: človeka, ki ravna, kot predpisujeta »krepost in self-government« (Godwin 1985, 764) — medtem ko protestantski demokratizem Wollstonecraftove zariše brezupno razcepljen in razparceliran subjekt. In kvečjemu na prvi pogled preseneča, da je libertinski oziroma libertarni (pri nas bi rekli *slobodarski*) Godwinov subjekt bolj deseksualiziran kot antisenzualistični in zunanjim zakonom podrejeni subjekt Wollstonecraftove.

Wollstonecraftova namreč, kot je razvidno že iz doslejšnjega prikaza, (ženske) seksualnosti ni zanikovala, izločila pa jo je iz političnega telesa: strasti, ljubezenska čustva in nagnjenja, sle in apetiti, impulzi, pa ljubimci itn. so postavljeni v privatno sfero.<sup>54</sup> S tem je rešena seksualnost, ne pa tudi vprašanje seksualnosti. Kaj se dogaja v tej privatnosti — oziroma, ker se ukvarjamo z moralistiko, je treba reči: kaj naj se dogaja v tej sferi, kaj naj počne

<sup>51</sup> »Wollstonecraft was not alone [...] in arguing that romantic love is dangerous — to individuals, to society; but it was for Wollstonecraft to argue that such love possessed a particular danger for persons who wished to advance women's rights.« (Brody 1983, 42.) — Prikaz te problematike v zgodnjem nemškem romantizmu (jenskega kroga): Vogel 1986, 34 sq., Vogel 1987, tudi Frevert 1986, 59 sq.

<sup>52</sup> Godwinova »abolition« of the present system of marriage« je neposredno vkomponirana v perspektivo, v kateri »might be expected to decrease our inordinate appetites of every kind, and to lead us universally to prefer the pleasures of intellect to the pleasures of sense.« (Godwin 1985, 763.) Sicer pa si zadevo zamišlja takole: »The mutual kindness of persons of an opposite sex will [...] fall under the same system as any other species of friendship. Exclusively of groundless and obstinate attachments, it will be impossible for me to live in the world without finding in one man a worth superior to that of another. To this man I shall feel kindness in exact proportion to my apprehension of his worth. The case will be the same with respect to the other sex. I shall assiduously cultivate the intercourse of that woman whose moral and intellectual accomplishments strike me in the most powerful manner. But, it may happen that other men will feel for her the same preference that I do'. This will create no difficulty. We may all enjoy her conversation; and, her choice being declared, we shall all be wise enough to consider the sexual commerce as unessential to our regard.« (*Ibid.*, 764–765.) — Za — recimo tako — svobodno ljubezen se je zavzemal tudi Shelley in svoje razmišljanje podprl z argumenti matere svoje žene, Mary Wollstonecraft. Cf. komentar h *Queen Mab* »Even Love is Sold« (Shelley 1988, 115 sq.).

<sup>53</sup> »Friendship therefore may be expected to come in aid of the sexual intercourse, to refine its grossness, and increase its delight.« (Godwin 1985, 764.)

<sup>54</sup> To seveda zaplete delitev na javnost in privatnost: če je Wollstonecraftova močno razširila stero javnosti, s tem ko je vanjo vključila družino, se zdaj pokaže, da družina ni vsa ali »brez ostanka« javna, pač pa je razcepljena. Postane kraj, kjer se srečujeta javno in privatno, državljan/ka in privatna oseba, ne da bi se ta dva kosa mogla reintegrirati. Rousseaujevsko zatočišče je postalo mesto, na katerem se integralni človek dokončno izgubi. Družina tako sicer še ostaja v znamenju ženske, vendar ne ženske, ki celi moške rane, pač pa ženske, ki je nezaceljena rana: tiste »social fiction of the female wound, the bleeding scar left by her castration, which is a psychic fiction as deeply at the heart of Western culture as the myth of Oedipus [...]« (Carter 1984, 23.)



»passionate self«, ostane v VRW skoraj popolnoma nejasno; kot da to ni več predmet morale. Wollstonecraftovi se svita, da je s svojo konstrukcijo morda ustvarila pribežališče, kamor se lahko zateče vse tisto, kar je izgubilo državljanstvo pravico v tistem trenutku, ko so jo ženske dobile. Tako niha in na eni strani zapoveduje ljubimcema prav imaginarno romantično ljubezen,<sup>55</sup> na drugi strani pa kliče razum, da bi krotil brutalnost strasti.<sup>56</sup> V prvem primeru naredi seveda korak pod raven, ki jo je postavila, v drugem pa že skoraj tisti korak, ki je še manjkal Francozom, da bi zares postali republikanci. Dilema med prezerviranjem seksualnosti, ki je proizvod neegalitarne družbe, in konsekventno razširitvijo egalitarne logike na seksualnost ostane odprta. Edini definitivni napotek, ki ga najdemo v VRW, je uglaševanje strasti in rafiniranje *manners*. S tem se Wollstonecraftova sicer vpisuje tako v daljšo tradicijo evropske socialne in politične misli, v kateri je bilo prav tematiziranje strasti eden ključnih momentov njenega razvijanja,<sup>57</sup> kot, ožje, v tista razmišljanja, ki jih je zastavilo škotsko razsvetljenstvo s konceptualiziranjem nastajanja *polished/civil society*,<sup>58</sup> vendar je v obeh primerih samo še prispevala h kompleksnosti teh teoretizacij, k rešitvi nakazanega problema pa bore malo.

Wollstonecraftova je torej nekonsekventna egalitaristka. Če privzamemo, da je prav egalitarizem »baza« demokratične revolucije, nas to napelje k sklepu, da je tudi nekonsekventna demokratka. Mislim pa, da tudi ta zadeva ni ravno tako preprosta. Če je namreč res, da demokratična revolucija izhaja iz egalitarizma, pa je egalitarizem obenem tista osnova, na kateri demokratična revolucija proizvaja svoj lastni antidemokratizem; na eni strani teroristične obsesije, na drugi tisto »mehko«, neopazno, anestetično opresijo, na katero je prvi opozarjal Tocqueville in jo imenoval sladka sužnost.<sup>59</sup> Morda je prav egalitaristični fundamentalizem ključni moment notranjega sprevačanja demokratične revolucije v antidemokratične totalitarizme. Če nič drugega, je sleherni fundamentalizem tuj demokratični revoluciji, če to odlikuje prav raztemeljitev družbenega in političnega življenja. In če tako razmišljamo, je sklep, ki sledi, drugačen od tistega, ki se je najprej ponudil: Wollstonecraftova je lahko konsekventna demokratka, ker je nekonsekventna egalitaristka. Da pa ne bi Wollstonecraftovi pel nezaslužene hvale, bom ta sklep »preizkusil« na njeni zastavitvi problema seksualne enakosti.

Po tem, kar je že bilo rečeno, Wollstonecraftove ne moremo šteti med popolne republikance: možnost, da bi razum »vnesel nekaj reda v užitke«, je samo nakazala. Poleg te neodločnosti pa je zagrešila še korak v povsem drugo smer. In če si pogledamo to drugo pot, bomo ugotovili, da VRW ne le ni artikulirala seksualne enakosti, marveč je, v nasprotju s populističnimi predstavami o ženskih pravicah, celo spodkopala temelj, na katerem bi bilo tako enakost mogoče vzpostavljati.

Čisto na začetku knjige Wollstonecraftova vpelje pojem maskulinizacije žensk. S tem anticipira občutek, ki bo letel na njeno zavzemanje za ženske pra-

<sup>55</sup> Z ljubimcem je ženska lahko stereotipno emocionalna, dovoljuje Wollstonecraftova, »and her sensibility will naturally lead her to endeavour to excite emotion, not to gratify her vanity, but her heart. This I do not allow to be coquetry, it is the artless impulse of nature, I only exclaim against the sexual desire of conquest when the heart is out of question«. (56)

<sup>56</sup> »Women as well as men ought to have the common appetites and passions of their nature, they are only brutal when unchecked by reason [ . . . ].« (130)

<sup>57</sup> Cf. Hirschman 1987.

<sup>58</sup> Cf. zlasti Adama Fergusona *An Essay on the History of Civil Society*, 1767. — V kontekstu naše teme cf. Rendall 1987.

<sup>59</sup> Morda bi bila instruktivna rekonstrukcija poti od (Montesquieujevega) *doux commerce* do (Tocquevillove) *servitude douce*.



vice: »Z vseh strani sem slišala vzklike proti moškimi ženskam,<sup>60</sup> a le kje so?« Če moški s tem penijo proti temu, da bi se ženske navduševale za lov, streljanje in hazardiranje, se jim je avtorica pripravljena z vsem srcem pridružiti; »če pa bi bilo to uperjeno proti posnemanju moških kreposti, ali natančneje, proti privzemanju tistih sposobnosti in kreposti, ki, če jih prakticiramo, plemenitijo človeški značaj, [. . .] bi morali, menim, vsi, ki gledajo na ženske s filozofskim očesom, želeti skupaj z mano, da bi postajale z vsakim dnem bolj moške.« (8) In četudi potem zapiše, da je »beseda moške v resnici samo strahilo« (11), obenem nakaže, kako globoko sega njena opazka o maskuliniziranih ženskah: v konstitucijsko jedro civilne družbe.<sup>61</sup> Civilna družba je konstituirana tako, da je ženska v njej lahko le »lepa napaka«, ki naj zaljša in slajša življenje moškemu, kot bitje, ki je ubogo na razumu, pa ne more pričakovati, da bo deležna spoštovanja. Kršitev teh pravil je kaznovana z izgonom iz družbe: »[Ženske] so bile narejene za to, da se jih ljubi, in si ne smejo prizadevati za spoštovanje, sicer jih je treba kot maskulinizirane izgnati iz družbe.« (34) Tistih nekaj »izjemnih žensk«, o katerih priča zgodovina,<sup>62</sup> je preprosto »iztirilo iz krožnice, predpisane njihovem spolu«, in gotovo smemo videti kanec humorja v avtoričini pripombi, da si te ekscentrične ženske predstavlja kot »moške duhove, pomotoma ujete v ženska telesa.« (35)

Menim, da govor Mary Wollstonecraft o maskuliniziranih ženskah ni niti lapsus niti zgolj besedna figura (kot se sama izmika teži svojih opažanj). Niti ne gre pri tem za obče spoznanje, da sprememba položaja žensk zahteva spremembo družbe; ali da so ženske, kot je v znanstvenem jeziku odkril socializem, »ferment«, ki bo prekvasil družbo. Wollstonecraftova je začela razkrivati, da je civilna družba organizirana tudi z določeno organizacijo seksualnosti. In ko je tematizirala to vprašanje, ni le ugotavljala, da so spolne identitete, s katerimi se seksualnost organizira, relacijske in reflektivne: da se, denimo, ženskost konstruira z izpolnjevanjem moških pričakovanj o ženskosti (173) —, marveč tudi relativne: Wollstonecraftova si prav lahko predstavlja žensko z moškimi lastnostmi ali moške, ki bi prevzeli katero od karakteristik, pripisanih ženskam. Tisto, pred čimer Rousseauja grabi groza,<sup>63</sup> je za Wollstonecraftovo celo želeno. Podmena njenega razmišljanja je, da ni telo tisto, ki določa spolno identiteto, ampak da je spolna identiteta telesu pripisana;<sup>64</sup> žensko telo, kakršno je, je zanjo produkt »pristranske civilizacije«. Če pa spolna identiteta ni naravno dana, temveč je družbeno konstruirana, tedaj ni fiksnih spolnih identitet. Maskulinizirana ženska, o kateri govori Wollstonecraftova, je ženska, ki se otesa ali se je otesla družbene inferiornosti. Maskulinizirana ženska namreč spod-

<sup>60</sup> V izvirniku: *masculine women*; v 1. nemški izd.: »Von allen Seiten höre ich gegen männliche Weiber schreyen«; v 2. nemški izd.: »nur kein mann-weib« (Wollstonecraft 1978, 111, 22).

<sup>61</sup> »If then it can fairly deduced from the present conduct of the sex, from the prevalent fondness for pleasure which takes place of ambition and those nobler passions that open and enlarge the soul; that the instruction which women have hitherto received has only tended, with the constitution of civil society, to render them insignificant objects of desire — mere propagators of fools! — if it can be proved that in aiming to accomplish them, without cultivating their understandings, they are taken out of their sphere of duties, and made ridiculous and useless when the short-lived bloom of beauty is over, I presume that *rational men* will excuse me for endeavouring to persuade them to become more masculine and respectable.« (10–11)

<sup>62</sup> Če se Wollstonecraftova sprašuje, »what does history disclose« (35), je treba dodati, da pozneje razpozna zgodovino kot »history of man« (148).

<sup>63</sup> Kofmanova navaja, kako se je Rousseau zgražal nad pariškimi saloni, ki jih je videl kot ha-reme, v katerih ženske zbirajo moške, ki so bolj ženski kot moški. (Kofman 1986, 31.) — Prav razmišljanje o menjavi spolnih vlog in spreminjanju spolnih identitet naj bi bilo tisto, s čimer so jenski romantiki najbolj šokirali in škandalizirali publikum: cf. Vogel 1986, 41 sq., Vogel 1987, 115 sq., tudi Frevert 1986, 59.

<sup>64</sup> Cf. Brown, Adams 1988, 18; Adams 1988, 8: »Seksualnega razcepa moško/žensko ne moremo neposredno projicirati na moške in ženske organizme.«



naša tisto identiteto, ki je veljala za naravni substrat ženske sužnosti.<sup>65</sup> Ta maskulinizirana ženska je ženska demokratične revolucije. Maskuliniziranje žensk — in, konsekvntno (vendar ne simetrično), feminiziranje moških — torej po eni strani demokratičnorevolucionarno vzgiba družbo, jo pahne v negotovost: razmišljanje o ekscentričnih ženskah je po svoje razsrediščilo družbo.<sup>66</sup> Po drugi strani pa spodmika podlago, na kateri je mogoče govoriti o enakosti med spoloma: fiksno spolno identiteto.

### 7. Notica za sklep

Wollstonecraftovo se običajno obravnava kot feministko, kot pionirko na tem področju. Miriam Brody jo imenuje »prva velika feministka«, VRW pa — Amerikanka — označi za »feministično deklaracijo neodvisnosti«. (Brody 1978, 7, cf. 17.) Margaret Walters pravi tej knjigi »prvi veliki feministični razglas v angleščini« (Walters 1986, 304), spet druga avtorica »temeljno besedilo anglo-ameriškega feminizma« (Cora Katlan 1983, 17), Anthony Arblaster »prvi feministični manifest« (Arblaster 1984, 231). To je seveda samo nekaj izjav, navedli bi jih lahko še veliko, ne da bi povedali veliko novega. Takim ocenam se pridružujeta tudi Ferdinand Lundberg in Marynia Farnham, psihoanalitika, ki sta sicer VRW imela za »usodno knjigo«, njeno avtorico pa za ekstremnega prisilnega nevrotika (od njiju sem si sposodil naslov II. dela tega teksta). (Lundberg, Farnham 1988, 273, 274.)

Vendar ocene segajo tudi čez to oznako. VRW je po mnenju nekaterih »verjetno najizvirnejša knjiga svojega stoletja« ali vsaj — vendar »zagotovo« — eno izmed najbolj upoštevanja vrednih del tistega časa. (Brailsford 1954, 143, 147.) Tisti čas je seveda »obdobje revolucije«, in gledano s tega vidika, je VRW predvsem politično delo: »radikalna politična razprava, šele potem radikalna feministična razprava. [...] *A Vindication of the Rights of Woman* ni mogoče pravilno interpretirati, če je ne interpretiramo kot izjave političnega radikalizma.« (Guralnick 1988, 308.) Ta knjiga je bila med »dogodki«, ki so formirali demokratično revolucijo. (Cf. Wollstonecraft 1978, hrbtna str. ovitka.) In demokratična revolucija je formirala Wollstonecraftovo. (Cf. Woolf 1988, 267 do 268.) V Angliji je bila »jakobinka«, njeni francoski prijatelji in znanci so bili girondisti. Skoraj 200 let pozneje je bila preprosto »demokratka«. (Taylor 1984, 1, 6.)

David Held je med redkimi, ki ji je odmeril »sistemsko« mesto v razvoju »modelov demokracije«. VRW je označil za »eno najbolj upoštevanja vrednih razprav socialne in politične teorije«, in nadaljeval: »Mary Wollstonecraft je poredko obravnavana kot ena ključnih teoretikov razvojne demokracije, bi pa morala biti.« (Held 1986, 79, 80.) Njeno delo je treba razumeti kot »osrednji prispevek k analizi pogojev možnosti za razvojno demokracijo«, se pravi za tisti »model demokracije«, ki poudarja, da je postavitev demokratičnih institucij nujna za oblikovanje aktivnega, zavzetega državljanstva. (*Ibid.*, 73, 72.) Posebna zasluga Mary Wollstonecraft je, da je »osvetlila, kako so med seboj povezani družbeni in politični procesi, in tako na novo ocenila pogoje demo-

<sup>65</sup> »Enotnost ženskega, [...] potrebna, da napravimo iz ženske substrat podrejanja.« (Adams 1988, 8; cf. Jalušič 1988, 47.)

<sup>66</sup> »Die Frau ist nur dann gefährlich, und ihr Reich ist nur dann bedrohlich, wenn sie aufhört, Frau zu sein, darauf verzichtet, Mutter zu werden: das Mannwerden der Frau zieht das Frauwerden des Mannes und die radikale Pervertierung der Naturordnung, der Moral un der Gesellschaft nach sich.« povzema Rousseauja Kofmanova 1986, 37.



kracije. Pred dvajsetim stoletjem je bilo malo piscev, ali pa jih sploh ni bilo, ki bi tako dovtetno, kot ona, sledili odnosu med javno in privatno sfero ter potem, po katerih neenaki odnosi med spoloma prečijo eno in drugo v škodo kvaliteti življenja v obeh.« (*Ibid.*, 83—84.)

O demokraciji seveda ni mogoče razpravljati, ne da bi govorili o liberalizmu. Tu pa je Heldovo mnenje, da je Wollstonecraftova obrnila klasična liberalna načela proti moškimi (*masculine*) podmenam liberalnih in radikalnih mislecev (*ibid.*, 82), morda premalo premišljeno. Veljalo bi, kolikor bi k radikalnim mislecem šteli Rousseauja, vendar ima ta zelo malo skupnega z liberalizmom. Kar se tiče liberalizma, se mi zdi plavzibilnejša teza Diane Coole, da se je liberalizem formiral z zavračanjem patriarhalizma, in da so elementi diskriminiranja žensk, ki jih je mogoče najti v liberalni tradiciji, rezultat nekonsekventnosti v razvoju liberalne misli. (Coole 1988, 72, 100.) Kolikor Wollstonecraftovo lahko obravnavamo v kontekstu liberalizma — njeno pojmovanje svobode, npr., se razlikuje od konceptov britanskih liberalov (cf. *ibid.*, 128) —, je torej konsekventna liberalka. Če pa na to vprašanje pogledamo z vidika, ki ga odpira Arblaster, ko ugotavlja, da je liberalizem »nereflektirano izključil polovico človeštva« (kar pa nikakor ni zgolj značilnost liberalizma) (Arblaster 1984, 91), se Wollstonecraftova prikaže kot avtor, ki sili liberalizem k refleksiji, k razmišljanju o tistem, o čemer raje ne bi mislil. Sklenemo lahko, da je VRW »aplikacija liberalnih načel na položaj žensk in tako, ironično, izziv samemu liberalizmu«. (*Ibid.*, 233.) Menim, da ne samo liberalizmu.

## LITERATURA

- Adams, Parveen, 1988: »Zapis o razločku med seksualnim razcepom in seksualno razliko«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.
- Arblaster, Anthony, 1984: *The Rise & Decline of Western Liberalism*, Oxford.
- Arendt, Hannah, 1987: *On Revolution*, Harmondsworth.
- Bobbio, Norberto, 1987: *The Future of Democracy*, Cambridge.
- Brailsford, H. N., 1954: *Shelley, Godwin and Their Circle*, Oxford.
- Brody, Miriam, 1983: »Mary Wollstonecraft: Sexuality and Women's Rights«, v: Spender, D., ur., *Feminist Theorists*, London.
- Brody Kramnick, Miriam, 1978: »Introduction«, v: Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Woman*, Harmondsworth.
- Brown, Beverly/Adams, Parveen, 1988: »Žensko telo in feministična politika«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.
- Burke, Edmund, 1984 [1. izd. 1790]: *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth.
- Canovan, Margaret, 1987: »Rousseau's Two Concepts of Citizenship«, v: Kennedy, E./Mendus, S., ur., *Women in Western Political Philosophy*, Brighton.
- Carter, Angela, 1984: *The Sadean Woman*, London.
- Coole, Diana H., 1988: *Women in Political Theory*, Brighton, Boulder.
- Daxner, Michael, 1983: *Aufklärung und Gefühl. Rousseau gegen die Frauen?*, Münster.
- Defoe, Daniel, 1975 a: *Selected Writings*, ur. Boulton, J. T., Cambridge.
- Defoe, Daniel, 1975 b: *Über Projektmacherei*, Wiesbaden [fotomeh. ponatis leipziške de Gouges, Olympe, 1986: *Oeuvres*, Paris, izd. iz 1890].
- Euchner, Walter, 1980: »Versuch über Mandevilles Bienenfabel«, v: Mandeville, B., *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile*, Frankfurt/M.
- Ferguson, Moira / Todd, Janet, 1988: »Feminist Backgrounds and Argument of *A Vindication of the Rights of Woman*«, v: Wollstonecraft 1988.
- Frevort, Ute, 1986: *Frauen-Geschichte. Zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*, Frankfurt/M.
- Godwin, William, 1985 [1. izd. 1793]: *Enquiry Concerning Political Justice*, Harmondsworth.



- Godwin, William, 1987 [1. izd. 1798]: *Memoirs of the Author of The Rights of Woman*, Harmondsworth [izd. skupaj z Wollstonecraft 1987].
- Goreau, Angeline, 1983: »Aphra Behn: A Scandal to Modesty«, v: Spender, D., ur., *Feminists Theorists*, London.
- Grahler, Martin, 1973: *Demokratie und Repräsentation in der Englischen Revolution*, Meisenheim/Glan.
- Grubitzsch, Helga / Laggapan, Loretta, 1980: »Freiheit für die Frauen — Freiheit für das Volk!« *Sozialistische Frauen in Frankreich 1830—1848*, Frankfurt/M.
- Guralnick, Elissa S., 1988: »Radical Politics in Mary Wollstonecraft's *A Vindication of the Rights of Woman*«, v: Wollstonecraft 1988.
- Held, David, 1986: *Models of Democracy*, Cambridge.
- Hirschman, Albert O., 1987: *Leidenschaften und Interessen*, Frankfurt/M.
- Hribar, Tine, 1985: »S(am)oupravljanje I—IV«, *Nova revija*, let. IV, št. 33—40.
- Jalušič, Vlasta, 1988: »Nemogoča ženska«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.
- Janes, R. M., 1988: »On the Reception of Mary Wollstonecraft's *A Vindication of the Rights of Woman*«, v: Wollstonecraft 1988.
- Jauch, Ursula Pia, 1988: *Immanuel Kant zur Geschlechtsdifferenz*, Wien.
- Katlan, Cora, 1983: »Wild Nights. Pleasure /Sexuality/ Feminism«, v: *Formations of Pleasure*, London, Boston, Melbourne in Henley.
- Kinnard, Joan K., 1983: »Mary Astell: Inspired by Ideas«, v: Spender, D., ur., *Feminists Theorists*, London.
- Kofman, Sarah, 1986: *Rousseau und die Frauen*, Tübingen.
- Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, 1985: *Hegemony and Socialists Strategy*, London.
- Langewiesche, Dieter, 1988: *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt/M.
- Lefort, Claude, 1981: *L'invention démocratique*, Paris.
- Lefort, Claude, 1986: *Essais sur le politique (XIXe—XXe siècles)*, Paris.
- Lundberg, Ferdinand / Farnham, Marynia, 1988: »Mary Wollstonecraft and the Psychopathology of Feminism«, v: Wollstonecraft 1988.
- Mitchell, Juliet, 1986: »Women and Equality«, v: Mitchell, J./Oakley, A., ur., *The Rights and Wrongs of Women*, Harmondsworth.
- Mouffe, Chantal, 1988: »Radical Democracy and Modernity«, *Vestnik IMŠ*, let. IX, št. 1.
- Myers, Mitzi, 1988: »Reform or Ruin: 'A Revolution in Female Manners'«, v: Wollstonecraft 1988.
- Neumann, Franz, 1957: *The Democratic and The Authoritarian State*, Glencoe, Ill.
- Paine, Thomas, 1983 [1. izd. 1792]: *Rights of Man*, Harmondsworth.
- Pateman, Carole, 1988: *The Sexual Contract*, Cambridge.
- Petersen, Susanne, 1987: *Marktweiber und Amazonen. Frauen in der Französischen Revolution*, Köln.
- Pocock, J. G. A., 1985: *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge.
- Poovey, Mary, 1988: »*A Vindication of the Rights of Woman* and Female Sexuality«, v: Wollstonecraft 1988.
- Rendall, Jane, 1987: »Virtue and Commerce: Women in the Making of Adam Smith's Political Economy«, v: Kennedy, E. / Mendus, S., *Women in Western Political Philosophy*, Brighton.
- Renner, Tanja, 1988 a: »Auguste Comte«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.
- Renner, Tanja, 1988 b: »John Stuart Mill«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.
- Rotar, Braco, 1987: *Pigmalionova pregreha*, Ljubljana.
- Schmidtgall, Harry, 1975: »Einleitung zur Neuauflage«, v: Defoe 1975 b.
- Schwartz, Joel, 1985: *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago, London.
- Shelley, P. B., 1988: *Shelley's Prose*, ur. Clark, D. L., London.
- Talmon, J. L., 1986: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Harmondsworth.
- Taylor, Barbara, 1984: *Eve and the New Jerusalem. Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, London.
- Thompson, William, 1983 [1. izd. 1825]: *Appeal of One-Half the Human Race, Women, against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political, and thence in Civil and Domestic, Slavery*, London.
- Tocqueville, Alexis de, 1864—1866: *Oeuvres complètes*, izd. Mme. de Tocqueville, Paris, zv. 1—9.
- Tomalin, Claire, 1985: *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*, Harmondsworth.
- Ule, Mirjana, 1988: »Ali je feminizem še žensko gibanje?«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.



- Vogel, Ursula, 1986: »Rationalism and romanticism: two strategies for women's liberation«, v: Evans, J., et al., *Feminism and Political Theory*, London, Beverly Hills, New Delhi.
- Vogel, Ursula, 1987: »Humboldt and the Romantics: Neither Hausfrau nor Citoyenne«, v: Kennedy, E./Mendus, S., ur., *Women in Western Political Philosophy*, Brighton.
- Walters, Margaret, 1986: »The Rights and Wrongs of Women: Mary Wollstonecraft, Harriet Martineau, Simone de Beauvoir«, v: Mitchell, J./Oakley, A., ur., *The Rights and Wrongs of Women*, Harmondsworth.
- Weiner, Gaby, 1983: »Harriet Martineau: A Reassessment«, v: Spender, D., *Feminist Theorists*, London.
- Wollstonecraft, Mary, 1976: *Verteidigung der Rechte der Frauen II*, Zürich.
- Wollstonecraft, Mary, 1978: *Verteidigung der Rechte der Frauen I*, Zürich.
- Wollstonecraft, Mary, 1980: *Mary and The Wrongs of Woman*, Oxford 1980.
- Wollstonecraft, Mary, 1982: *A Vindication of the Rights of Woman*, London, Melbourne, Toronto [izd. vsebuje tudi *The Subjection of Women* J. St. Milla].
- Wollstonecraft, Mary, 1987 [1. izd. 1796]: *A Short Residence in Sweden, Norway and Denmark*, Harmondsworth.
- Wollstonecraft, Mary, 1988 [1. izd. 1792]: *A Vindication of the Rights of Woman*, A Norton critical edition, ur. Poston, C. H., New York, London.
- Woolf, Virginia, 1988: »Mary Wollstonecraft«, v: Wollstonecraft 1988.