

**Kate Nash**  
*Feminizem, enakost in politika*

*Uvod*

Jacques Rancière je identificiral dva momenta enakosti, ki jo tesno povezujeta s politiko. Prvi je moment silogizma enakosti, ki zahteva »soočenje univerzalne enakosti z njeno negacijo« (Rancière 1994, str. 175). Ta moment bi lahko poimenovali logika »istosti« oziroma ekvivalence v tisti meri, v kateri Rancière trdi, da je po tej logiki, »kdor koli enak komur koli«. Toda po drugi strani Rancière izpostavi še drug moment enakosti, ki pa se bolj nagiba k logiki »razlike«. To je moment »deklasifikacije«, ki deluje tako, da »razdre domnevno naravnost redov in jo nadomesti s kontroverznimi figurami razkola.« (Rancière 1995, str. 32-3). Po Rancièreu enakosti prav gotovo ni mogoče razumeti v smislu socialnega izenačevanja, kajti enakost, dojeta kot ekvivalenca, je dejansko neuresničljiva, saj njeno utelešanje nujno implicira klasifikacijo in s tem tudi, vsaj potencialno, substancialno neenakost. Enakost je potemtakem bolj zadeva argumentacije kakor aplikacije pravil pravičnosti, skratka, je zadeva politike.

Po Rancièreu so vprašanja, zadevajoča enakost, produktivna za politiko tam, kjer je tudi politika sama dojeta kot oporekanje univerzalnemu in partikularnemu, vključitvi in izključitvi. To je nedvomno razvidno iz prvega momenta enakosti: silogizem enakosti je produktiven za politiko tam, kjer univerzalno politično/pravno enakost spodbijajo zato, ker je neustrezno udejanjena. Če pa izhajamo iz drugega momenta enakosti, potem je mogoče reči, da gre v politiki tudi za konstrukcijo kolektivnega subjekta, »nas«, v imenu katerega je neenakost postavljena pod vprašaj.

V kolikor je liberalna enakost politična, potem je po Rancièreu več kot zgolj formalna, več kot zgolj »iluzorična«: liberalna enakost lahko postane »dejanska« le v primeru, da pripelje do bolj egalitarne konfiguracije družbenega. V nadaljevanju se nameravam osrediniti na liberalizem, in sicer kakor se kaže v feministični perspektivi. Moja teza je, da je možnost politike enakosti, kakor jo razume Rancière, to je, konstrukcije feminističnega političnega subjekta, ki univerzalno enakost sooča z njeno negacijo, z neenakostjo žensk, inherentna samemu liberalizmu. To ima ključne implikacije za naše razumevanje feministične politike, a tudi za razumevanje samega

liberalizma. Moj argument je, da liberalizem ni nevtralen, racionalen, objektivni, ni nad politiko, kot trdijo sami liberalci, pač pa je že sam na sebi političen, in to v tisti meri, v kateri so njegovi konstitutivni členi medsebojno nezdružljivi oziroma v tisti meri, v kateri konstituira nerešljivo protislovje.

*Feminizem in liberalna neodločljivost »žensk«*

Neodločljivost izraza »žensk« je v središču liberalizma: kot individui, ki uživajo univerzalne človekove pravice, so ženske »enake«, a po drugi strani so dojete tudi kot naravno podrejene. »Neodločljivost« uporabljam tu v tistem pomenu, ki ga je razdelal Jacques Derrida, to je kot izraz, ki označuje »določeno nihanje med dvema možnostima« (Derrida 1988, str. 148), s čimer se konstituira nestalna meja binarne opozicije, zaradi česar se ta opozicija ne more utrditi kot absolutna opozicija. V liberalizmu so ženske »neodločljive« v pomenu, da omogočajo konstruiranje opozicije med javno sfero države in civilo družbo na eni strani ter zasebno, družinsko sfero na drugi.

V Angliji, a tudi drugod, zlasti s procesom demokratizacije liberalizma v devetnajstem stoletju, so feministke izrabljale neodločljivost hegemoničnega liberalizma za to, da deklasificirajo »naravnost« žensk in s tem konstruirajo »ženske« kot politični subjekt, v imenu katerega je mogoče artikulirati dve ločeni zahtevi glede enakosti: Prvič, potem ko so univerzalno enakost soočile z njeno negacijo, so zahtevale razširitev individualnih pravic na ženske kot »ljudi« [men]. Drugič, izhajajoč iz domneve, da je spolna razlika socialni in politični problem in ne zgolj naravna danost, so zahtevale posebne pravice za ženske kot državljanke.

Če je neodločljivost »žensk« konstitutivna za liberalizem, se pravi, da liberalizem ne more biti nikdar nad politiko in zato tudi ne nad feministično politiko. To pa pomeni, da tudi njegovi ključni pojmi, zlasti pa opozicija med javnim in zasebnim, na katero se opira tradicionalna definicija liberalizma, ne morejo nikdar biti neproblematični, nesporni. Liberalizem je potemtakem vedno odprt za feministično politiko, še več, izziva jo, kliče po njej.

*Klasični liberalizem in neodločljivost »žensk«*

Zato da bi razumeli, kako je liberalna neodločljivost »žensk« konstitutivna za opozicijo javno/zasebno, moramo najprej ugotoviti, kako se to kaže v nekaterih ključnih tekstih. Lockov tekst *Dve razpravi o vladanju* iz se-



demnajstega stoletja je mogoče vzeti kot utemeljitveni tekst liberalne tradicije, a hkrati kot tekst, v katerem se jasno kaže, da »ženske« funkcijonirajo kot neodločljivo v Derridajevem pomenu: delujejo kot pogoj možnosti, a hkrati onemogočajo jasno distinkcijo med javnim in zasebnim.

Po eni strani so ženske v luči lockovskega liberalizma svobodni in enaki individui, torej enake moškim. Locke to odločno poudarja zlasti v *Prvi razpravi*. Tako vztraja pri bistveni svobodi in enakosti vsakega človeškega individua proti Filmerjevi teoriji o posebni, od Boga dani pravici suverena, da vlada nad svojim ljudstvom, s čimer zmanjšuje razliko, ki jo je Filmer začrtal med Adamom in Evo, očeti in materami, opredeljoč jih kot zgolj »akcidentalne«, s tem pa tudi pokaže, da patriarhalna oblast, za katero se Filmer zavzema, nima božje posvetitve (Locke 1960, str. 364). Na drugi strani, zlasti v *Drugi razpravi*, pa so ženske neenake moškim, naravno podrejene svojim »sposobnejšim in močnejšim« možem in zato omejene na zasebno, družinsko sfero (str. 367).

Ženske v Lockovih *Dveh razpravah* so potemtakem neodločljive med liberalnimi individui in naravnimi podložniki, ta neodločljivost pa je konstitutivna za samo distinkcijo med javnim in zasebnim. »Ženske«, kolikor so podrejene moškim v zasebni sferi, omogočijo, da se začrta zasebna družinska sfera kot ločena od javne, skratka, omogočijo razločitev dveh področij družbe, v katerih sta legitimni dve različni obliki avtoritete. Pri tem pa je pomembno, da imamo v obeh primerih opraviti z enotno, sebi prezentno avtoriteto, ki pa je v zadnji instanci odvisna od neodločljivosti žensk, tako da bi lahko rekli, da je prav neodločljivost tista, ki spodbija oporo te avtoritete.

Po Locku torej ne bi smeli razlikovati med individui v javni sferi, kajti vsakdo mora biti podrejen univerzalnemu zakonom, ki so pravični zato, ker ne delajo razlik med ljudmi/človeškimi bitji:

»potem ko so izključene zasebne sodbe vsakega posebnega člana, postane skupnost razsodnik, če so na voljo utrjena stalna pravila, indiferentna in enaka za vse stranke in če obstajajo ljudje, ki jih je skupnost pooblastila za uresničevanje teh pravil...« (str. 367).

Politična oblast je legitimna, ker ji gre izključno za javno blaginjo, to pa lahko zagotavlja tako, da vse obravnava na enak način, saj med človeškimi bitji bistvenih razlik ni; vsi imajo enako pravico do tega, da jih zakon varuje. Avtoriteta je potemtakem enotna. Čeprav se Locke zavzema za ločitev med zakonodajnim in izvršilnim telesom oblasti, zato da bi bila onemogočena zloraba oblasti, vztraja, da je le-ta pravična zaradi svoje enotnosti in univerzalnosti. Zunaj dosega univerzalnega zakona pa so individui svobodni, to pa pomeni, da lahko domnevamo, da so ekonomske in družbene razlike vendarle pomembne in da lahko celo vplivajo za politično družbo. Ven-

dar pa Locku teh razlik ni treba upoštevati, saj jih čisto preprosto izključi – po njegovem so take razlike irelevantne za enakost pravic – drugič, nepomembne so tudi v zasebni sferi, kjer ima »glava« družine legitimno avtoriteto kot mož, oče in gospodar služabnikov in sužnjev. V primeru tega tipa domače, družinske avtoritete, razlika med moškimi in ženskami, ki je bila v *Prvi razpravi* minimizirana, celo zanikana, omogoča ločitev javnega in zasebnega kot dveh ločenih področij legitimne enotne avtoritete. Če morajo otroke voditi do dobe razumnosti tako očetje kakor matere in če so služabniki in sužnji podrejeni obema, gospodarju in gospodarici doma, se pravi, da avtoriteta ne sme biti razdeljena. Možnost nespravljalnih razdelitev na ravni avtoritete v družini je izključena že zaradi naravnih razlik med moškimi in ženskami:

»...čeprav utegne biti skrb moža in žene skupna, pa včasih nujno pride do različnih volj zato, ker to skrb različno razumeta. Zato je nujno, da obstaja nekaj, kar ima pravico do zadnje odločitve, to je, do postavljanja zakona. Ta pravica po naravi pripada moškemu kot sposobnejšemu in močnejšemu« (str. 365).

Neodločljivost žensk kot *hkrati* svobodnih in enakih individuov *ter* naravnih podložnic tako omogoča ločitev javnega in zasebnega v Dveh razpravah. Po drugi strani pa neodločljivost žensk hkrati tudi onemogoča tako ločitev. Po poročni pogodbi naj bi bile ženske podrejene moškimi, vseeno pa ta pogodba, kot jo razlaga Locke v svoji filozofiji, in to v nasprotju z dejanskimi pogoji poroke v času, ko je pisal svoje razprave, onemogoča popolno podreitev žensk. Kot individui, ki sklepajo pogodbe v javni sferi, lahko ženske določajo svoje pogoje, vsaj do tiste mere, do katere so le-ti združljivi z »rojevanjem in vzgojo otrok, dokler ne začno skrbeti sami zase« (str. 364-5). To pa dejansko pomeni, da so lahko razmerja med moškimi in ženskami v zasebni, družinski sferi skoraj popolnoma regulirana z zakonom, ki je nastal v javni sferi, vključno s finančnimi določili in pravico do ločitve. Tako je ločnica med javnim in zasebnim, ki temelji na razliki med moškimi in ženskami, v zadnji instanci zabrisana, ker moški in ženske niso *zgolj* različni in neenaki. Locke jih namreč vidi tudi kot identične, kot svobodne in enake individue v javni sferi, po drugi strani pa mu to dejstvo onemogoči, da bi javno sfero ločil od zasebne, družinske.

### *Feminizem prvega vala in liberalna demokracija*

Feminizem je zares poskušal uporabljati liberalno neodločljivost žensk kot politično sredstvo šele v devetnajstem stoletju, in to proti liberalizmu,



artikuliranemu na demokracijo. Feministke so uporabljale liberalno neodločljivost izraza žensk za to, da bi zahtevale individualne pravice za ženske kot »ljudi« [men], to se pravi, za ženske kot racionalna človeška bitja, zmožna samodoločitve. Liberalno načelo univerzalne enakosti so soočale z negacijo neenakosti žensk, zahtevajoč na tej podlagi tako razširitev »liberalnih« pravic na poročene ženske, denimo, pravico do lastnine, pravico do ločitve, itn., kakor tudi razširitev enakosti na prodočjih, zunaj meja formalnih pravnih pravic, zlasti v izobraževanju. Ta liberalni feminizem nam je vsem dobro znan. Toda feminizem je izrabljaj liberalno neodločljivost tudi za to, da je izhajajoč iz nje zahteval pravice žensk do izražanja njihove specifičnosti kot žensk, to se pravi, njihove različnosti od moških. Potem ko so feministke deklasificirale naravno neenakost, zato da bi konstruirale feministični politični subjekt »ženske«, so pokazale, da je to, kar je zatrjeval liberalizem glede naravne spolne razlike, namreč podreditev žensk moškimi v sferi zasebnosti in družine, dejansko ključni zastavek državljskega statusa žensk.

Dober zgled za tako rabo liberalne neodločljivosti žensk kot osnovo za zahtevo priznavanja ženske specifičnosti, najdemo pri *doyenu* liberalnega feminizma devetnajstega stoletja, pri Johnu Staurtu Millu. Mill navaja dva argumenta v prid volilne pravice žensk kot žensk. Prvič, kot žene, matere, hčere in sestre, pravi Mill, potrebujejo volilno pravico zato, da bi se osvobodile ozkih interesov zasebne sfere, kar bi pri njih spodbudilo razvoj bolj »nesebičnega javnega duha«. Volilno pravico potrebujejo, zato da bi sodelovale pri določanju »skupne blaginje«, pri čemer bi izhajale iz svojega zasebno-družinskega položaja, ki pa ni več dojet kot nekaj naravnega. Drugič, ženske bi morale imeti volilno pravico kot ženske zato, ker se utegne zgoditi, da imajo drugačne interese kakor moški. Čeprav je bil Mill prepričan, da bi ženske volile prej v skladu s svojimi razrednimi interesi kakor interesi žensk kot žensk, je vseeno nasprotoval prevladujočemu mnenju sodobnikov, da so interesi žensk avtomatično interesi njihovih mož. To pa pomeni, če sledimo Millu, da demokratični liberalizem omogoča zastopanje žensk kot žensk tudi v sferi javnosti.

Čeprav je bil sam Mill dokaj zadržan glede implikacij svojega lastnega argumentiranja v prid zastopanja žensk, so bile druge feministke prvega vala veliko bolj navdušene nad možnostjo, da bi ženske stopile na področje javnosti kot ženske, in ne kot spolno nevtralni liberalni individui. V devetnajstem stoletju in na začetku dvajsetega se je pri feministkah vedno bolj krepilo prepričanje o koristnosti zastopstva žensk, z argumentom, da bi morale ženske v razmerah, ko se država vedno bolj intenzivno posveča, in bi se tudi mora posvečati »socialnim problemom«, kakršni so izobraževanje, zdravs-

tvo, skrb za revne, prispevati svoje tradicionalno ženske izkušnje. Tako je Millicent Fawcett zatrjevala, da

»nočemo, da bi bile ženske slabi posnetki moških, ravno tako ne zanimamo in ne zmanjšujemo razlik med moškim in ženskami. Zahteva žensk po zastopstvu se v veliki meri opira na te razlike. Ženske služijo državi na drugačen način kot moški« (Navedeno po Holton, str. 11-12).

Feminizem prvega vala je spretno izrabljal univerzalne postulate liberalnega individualizma, predvsem zato, da bi razširil pravice na ženske v zasebni družinski sferi, toda izrabljal je tudi drugo stran neodločljivosti položaja žensk v liberalizmu, namreč »neuradno« stran demokratiziranega liberalizma, ki je izpostavljala specifičnost žensk, to je, poudarjal je, da so ženske prav kot različne od moških dale svoj prispevek družbi. S tem, da so spodbijale naravno podrejenost kot posledico politične delitve, so feministke prvega vala problematizirale sporno izključitev žensk iz »univerzalne« enakosti, in to tako kot individuov, ki so v bistvu enaki kot moški, kakor tudi kot žensk, ki so bistveno različne.

### *Feminizem drugega vala in liberalna država blaginje*

Feminizem drugega vala je v Angliji dvajsetega stoletja razmeroma malo izrabljal »neuradni liberalizem«, toda način, kako je to izrabljal je bil zelo indikativen za položaj žensk v sodobni družbi.

Izrabljanje liberalne neodločljivosti žensk v dvajsetem stoletju je šlo morda še najdlje pri institucionalizaciji ženske specifičnosti v državi blaginje, kar so feministične skupine iz štiridesetih let vsaj pozdravile, če že ne spodbujale. Globoko skeptičen pa je bil feminizem drugega vala do gibanja, ki se je pojavilo v šestdesetih in sedemdesetih letih. V nasprotju z našim običajnim razumevanjem liberalizma liberalna država blaginje dejansko ni utemljena izključno na individualizmu, pač pa tudi na priznavanju skupinskih potreb. Tako je na podlagi klasifikacije in skrbi za različne skupine, mogoče doseči ustrežnejšo enakost državljanov, ne da bi bila pri tem kršena logika blaginjskega liberalizma:

»splošno načelo, na katerem temelji Načrt za socialno varstvo, to je poenotenje odgovornosti, zato da bi se ognili nepotrebni in škodljivim razlikam, /je/ kombinirano s klasifikacijo, to se pravi, da je treba vsako potrebo obravnavati na način, ki ji kar najbolj ustreza« (Beveridge 1966, str. 45).

To »poenotenje odgovornosti...kombinirano s klasifikacijo«, je omogočilo, da so bile ženske v omejenem obsegu vključene *kot* ženske že od sa-



mega nastanka države blaginje v Angliji. Prvič v zgodovini liberalne demokracije se je vzpostavila neposredna zveza med državo in ženskami-materami. Tako so bili denimo družinski dodatki izplačani neposredno materam kot plačilo za njihov skrb za prihodnost britanske rase »in za ideale na svetu« (str. 53)<sup>1</sup> Cilj liberalne države blaginje seveda ni bila vpeljava resnične, vsebinske enakosti med državljani (prav nasprotno, po Beveridgeu je angleška država blaginje prav zaradi pomena, ki ga je pripisovala zaščiti svoboščin, ki naj bi jih ogrožalo totalitarno izenačevanje pogojev, liberalna in ne, denimo, socialistična), tako da bi lahko rekli, da imamo tu opraviti s »policijo« v Rancièrovem pomenu in ne s politiko: gre za distribucijo prebivalstva v skladu z vnaprej določenimi mesti, zato, da bi omogočili upravljanje, ne pa argumentacijsko verifikacijo enakosti. Vendar pa primer ni tako nedvoumen, še zlasti, če upoštevamo, da je delavski razred podpiral ukrepe, namenjene blaginji, prav kot sredstvo za doseg večje enakosti socialnih pogojev, a podpirale so ga tudi feministke, ki so v njih videle obliko priznavanja in celo začetek nagrajevanja dela, ki so ga ženske opravljale *kot* ženske. Novejša feministična dognanja so poudarjala »policijski« vidik liberalne države blaginje, pri čemer so se osredinjala predvsem na drugi vidik mobilizacije neodločljivosti žensk. Država blaginje se je opirala predvsem na jamstveno pogodbo med zaposlenimi, moškimi posamezniki in državo, ženske pa je videla predvsem v vlogi žena teh individuov, skratka, videla jih je zgolj v zasebni, družinski sferi. V liberalni državi blaginje so bile zatorej ženske neodločljive med ženskami, ki jim pripadajo pravice *kot* ženskam – materam – in tistimi, ki jim pripadajo pravice kot ekonomskim odvisnicam v zasebni, družinski sferi. Ni dvoma o tem, da je v praksi to pomenilo, da je bila ekonomska neodvisnost, ki so jo ženske dobile kot državljanke liberalne držav blaginje, denimo, kot samohranilke, dovoljena edino v primeru velike revščine.

Na splošno pa je bil feminizem drugega vala izjemno kritičen do liberalizma. V šestdesetih in sedemdesetih letih je bila ta kritika izrečena iz socialistične perspektive: v liberalizmu so videle red, ki ponuja zgolj formalno pravno in politično enakost, substancialno družbeno in ekonomsko nee-

---

<sup>1</sup> Ne bi smeli spregledati Beveridgeovega eksplicitno rasističnega stališča. Res je, da Beveridge pojmuje »raso« kulturološko, to je, kot ekvivalent naroda, in ne biološko, a vrsta avtorjev je že opozorila, da ta pojem rase ni nič manj izključevalen od starejše inačice. Status črne ženske kot Angležinje je v Beveridgeovih formulacijah problematičen, v praksi pa je materinstvo črnih žensk že od nastanka države blaginje veljalo kot nekaj inferiornega (kar se tudi sicer ujema s procesom množične imigracije) in bilo kot tako pod nenehnim nadzorom prek restriktivne imigracijske in reprodukcijske politike.

nakost pa pušča nespremenjeno. V zadnjih letih, kot posledica vsesplošnega diskreditiranja socializma, je v ospredje stopila feministična kritika, ki se je opirala na »kulturo« oziroma na »razliko«. Med različnimi vidiki te kritike je najbrže najpomembnejši ta, da je liberalizem imanentno »moški«: ker so za liberalizem legitimne edino univerzalne pravice, te pa so izvorno zasnovane izključno v moški perspektivi, se morajo ženske, zato da bi dosegle enakost, v liberalni demokraciji nenehno primerjati z moškimi. V enem izmed razvpitih primerov tožbe zoper delodajalca zaradi spolne diskriminacije v Angliji je bilo razsojeno, da je zakonito, če žensko odpustijo zato, ker je zanosila, češ da ni bila nič slabše obravnavana kakor moški, če bi se znašel v podobnem položaju (Frazer in Lacey, 1993, str. 82).

Liberalizem je nedvomno najprej in predvsem individualističen, in to ne glede na klasifikacije, ki jih je uporabljala liberalna država blaginje, zato da bi podeljevala socialne pravice. Prav kot takega pa ga je mogoče soočiti z negacijo univerzalne enakosti in zahtevati razširitev domnevno univerzalnih individualnih pravic tudi na ženske. Včasih to pomeni, da se morajo ženske prilagoditi moškim merilom, zato da bi lahko bile enake. A kot smo videli v primeru blaginjskega liberalizma, lahko resnično udejanjenje liberalističnih individualnih pravic občasno pripelje do priznavanja nujnosti kolektivnih liberalističnih pravic. In feminizem drugega vala je bil uspešen v boju za pravice žensk le, če si je za cilj postavil doseglo substancialne enakosti, toda s pomočjo formalnih pravic. To velja, denimo, za zakonodajo o spolni diskriminaciji, kjer je mogoče uspešno preganjanje posredne diskriminacije posplošiti tako, da zajame vse individue v podobnem položaju, torej tako ženske kakor moške. Na tej podlagi velja danes kot nezakonito omejevati delovna mesta na ljudi določene starosti, zato ker ženskam, ki imajo sicer formalno pravico do istega dela kakor moški, spolno različni družinski vzorec napoveduje, da bodo po vsej verjetnosti preživele več let zunaj delovnega mesta, s tem pa postale manj primerne za napredovanje kakor moški iste starosti. Podobno tudi zakonodaja o enakem plačilu zdaj določa, da morajo sodišča primerjati delo primerljive vrednosti, ko odločajo o upravičenosti razlik v plačilu med spoloma (namesto, da bi tako kot prej čisto preprosto primerjali tiste, ki opravljajo isto delo, saj je tak postopek pripeljal do tega, da je zaradi tržne segregacije veliko del postalo med seboj neprimerljivo). Četudi je ta ukrep zelo težko uresničiti, bi vseeno lahko imel daljnosežne posledice, saj omogoča, vsaj potencialno, spodbijanje zgodovinskega razvrednotenja tradicionalnega dela ženska.



*Sklep: feminizem in liberalna politika*

Iz perspektive feminizma gledajoč ne more liberalizem nikdar nastopati kot objektivna, nevtralna racionalnost, ki bi jo, če uporabimo derrida-jevski obrat, »moral imeti« (Derrida 1976, str. 141). Praktično gledano pa se tako razumljen liberalizem uveljavlja v pravu, za katerega je problem zgolj v tem, kako pravično aplicirati (tj. v skladu s pametjo) univerzalne racionalne principe pravic na posebne primere, ali pa v liberalni upravi, ki si prizadeva prebivalstvo razdeliti na določene kategorije glede na njihove različne zmožnosti za umno samodoločitev. Dejansko pa liberalizem nikdar ne doseže tega statusa, ker neodločljivost »žensk«, na katero se opira, nenehno izsiljuje odločitve, kar velja tako za liberalizem kot za feministke, a tudi za druge. Neodločljivost potemtakem sili v tisto, čemur Derrida pravi etično-politična odločitev, kar bi lahko ponazorili s temle vprašanjem: ali je treba »ženske« pojmovati kot spolno nevtralne individue, ki jim je treba dodeliti univerzalne pravice kot racionalnim človeškim bitjem, ali pa jih je treba v imenu univerzalne enakosti oziroma tradicionalnih vrednot, povezanih s spolno razliko, prav nasprotno, razumeti kot ženske, ki bi morale imeti posebne pravice in dolžnosti *kot* ženske? Iz feministične perspektive gledajoč se liberalizem ne more nikdar znebiti politike: vprašanja, ki zadevajo status žensk, torej ne bi smela biti zgolj odgovor na nezmožnost liberalizma, da rokuje z neodločljivostjo žensk, toda neodločljivost »žensk«, ki je konstitutivna za ključne pojme liberalizma, je lahko odpravljena le s pomočjo odločitve, ki mora biti, prav zato, ker ni zmožna izreči zadnje besede glede enakosti, zmerom politična.

*Prevedla Jelica Šumič-Riha*

*Literatura*

- Beveridge Sir W., 1966, *Social Insurance and Allied Services* London, Her Majesty's Stationary Office.
- Beveridge Sir W., 1986, »Why am I a Liberal?« v R. Eccleshall *British Liberalism: Liberal Thought from the 1640s to the 1980s*, London, Longman.
- Bock G. and Thane P., 1991, *Maternity and Gender Policies: Women and the Rise of the European Welfare States 1880s-1950s*, London, Routledge.
- Coote A. and Cambell B., 1987, *Sweet Freedom: The Struggle for Women's Liberation*, 2nd ed., Oxford, Basil Blackwell.

- Dale J. and Foster P., 1986, *Feminists and State Welfare*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Derrida J., 1976, *Of Grammatology*, tr. G. Spivak, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Derrida J., 1988, *Limited Inc.*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- Frazer E. and Lacey N., 1993, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Hemel Hempstead, Herts.
- Holton S., 1986, *Feminism and Democracy: Women's Suffrage and Reform Politics in Britain 1900-1918*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Koven S. and Michel S., 1993, *Mothers of a New World: Materialist Politics and the Origins of Welfare States*, New York, Routledge.
- Locke J., 1960, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge.
- Lewis J., 1994, »Gender, the family and women's agency in the building of 'welfare states': the British case« v *Social History*, vol. 19, no. 1.
- Mill J.S., 1989, *On Liberty with The Subjection of Women and Chapters on Socialism*, ed. S. Collini, Cambridge.
- Rancière J., 1994, »Post-Democracy, Politics and Philosophy« v *Angelaki* 1:3.
- Rancière J., 1995, *On the Shores of Politics*, London, Verso.