Rada Iveković

STUDIJE O ŽENI I ŽENSKI POKRET

> Et si ton heure finit là où commence la mienne, tel n'est pas mon plaisir, car j'aime le partage là où tu veux le tout.
>
> Luce Irigaray

Naznaka problema

U ovom tekstu, kao i u cijelom tematskom bloku, polazi se od uvjerenja da žensko pitanje postoji kao teorijski i praktičan problem.

Tekstovi ovdje sakupljeni pripadaju onoj literaturi koja se, na engleskom, već uobičajeno zove *Women Studies* (sintagma se ne može najbolje prevesti: ženske studije i/ili studije o ženama). Riječ je o interdisciplinarnim istraživanjima koja se tiču svih aspekata položaja žene u društvu (pa dakle d društva samoga), proizvodnji, prirodi, povijesti, kao i onima koja proučavaju tretiranje ovih problema u raznim znanostima i u praksi, a čija je osnovna orijentacija neofeministička (bez površne negativne konotacije ovog termina). Neofeminizmom nazivam novije ženske pokrete (od šezdesetih godina naovamo), zajedno sa njihovim teorijskim utemeljenjem; oni su redovno lijeve političke orijentacije. Ženske studije su prisutne na mnogim univerzitetima u SAD, Italiji, SR Njemačkoj, Francuskoj, Holandiji, u svojim raznim disciplinama, iako je za njihov znatan dio karakteristična jedna misaona, metodološka, jezička, programska iskošenost koja ih pokatkad čini teško uklopivim u stege akademske „teorije" koja žene historijski i po definiciji isključuje i zato više nije operativna.

Svi znamo da žena nije u znatnijoj mjeri sudjelovala u historiji kao njen akter: uvijek je imala podređenu i kontroliranu ulogu. Historiju je bilježio onaj ko

je imao riječ, a uz nju i moć (i vlast), a to je, iz poznatih povijesnih razloga, bio muškarac. Bolje razumijevanje položaja žene danas — pa i bolje razumijevanje društva uopće — traži revalorizaciju i novu procjenu ženinog učešća u životu, kao i preispitivanje historije pojedinih znanosti. Većini nauka potpuno nedostaje dijeli jedan aspekt stvarnosti, onaj koji se tiče nevidljivog subjekta, žene.

Anticipirat ćemo nekoliko ključnih momenata i okolnosti neofeminizma:

1. On je nužno interklasistički, baš kao što su žene prisutne u svim društvenim klasama, imajući ipak neke zajedničke osobine: podređenost muškarcima vlastite klase. Nije teško pokazati netačnost tvrdnje da je riječ o pojavi srednjih-viših slojeva. Ovo zahtijeva objašnjenje odnosa prema klasnom pitanju, o čemu treba vidjeti tekst iz knjige *La coscienza di sfruttata* u prilogu. Žene se ne identificiraju sa svojom interesnom grupom (drugim ženama) budući da su odvojene, nemaju zajedničkog javnog prostora (što ga klasa ima u sferi rada). One se poistovjećuju svaka sa svojom porodicom, ostajući razdvojene, kroz lik glave porodice (muškarca) preko kojega — dakle posredno — dobivaju društveni status. Njihovo je otuđenje stoga dvostruko: posredno (preko muškarca) i neposredno (preko vlastitog rada).

2. U njegovim redovima vlada jedan istinski internacionalizam (isključiti negativnu konotaciju koju je ovaj termin, u drugim okolnostima, dobio posljednjih desetljeća) kao njegov sadržajan dio. Upravo činjenica da se žene rasprostiru kroz cijelo društvo, sve zemlje i sve klase, a svuda podređene muškarcima, jamči im zajedništvo specifično ženskih interesa.

3. Za njega je karakteristično čvrsto jedinstvo ili koheziona dijalektika između teorije i prakse već u pretpostavci, a ne kao slučajna okolnost: neofeminizma i nema ako ne u tom uvijek i lično motiviranom jedinstvu teorije i prakse. Doduše, to pretpostavlja slobodnije shvaćanje teorije. Pretpostavka je odustajanje od isključivosti i tiranije uma, logocentrizma i racionalnosti nad tjelesnošću i čuvstvenošću. Pretpostavka je i to da su i znanosti podložne povijesti, ideologiji i (patrijarhalnom) mentalitetu.

4. On je usmjeren na kapilarno (i iznutra) rušenje starih klasnih i patrijarhalnih društvenih, simboličkih i ostalih odnosa, rušenje duševnog poretka i izgradnju

novih, nazovimo ih komunističkim, u kojima bi čovjek (dakle i muškarac i žena) ostvario svoj totalitet i sve mogućnosti.

Geneza pitanja

Pregled misli o ženi koji slijedi ne može biti iscrpan, već samo egzemplaran. Središnja je tema ženskih studija i ženskog pokreta, konstantno, pitanje slobode, što je i osnovno pitanje svake filozofije.

Ono što čovjeka i čini čovjekom jest baš njegovo određenje prema tom problemu. Piše J. J. Rousseau na početku *Društvenog ugovora:* „Čovjek je rođen slobodan, a posvuda je u okovima. Misli da je gospodar drugih onaj koji nije od njih manje rob." No, da li se ovo odnosi i na ženu? Načelno — da, iako je ovakva interpretacija dovedena u pitanje višestoljetnim „podrazumijevanjem" žena pod ljudski rod, a u stvari praksom njihove supsumpcije (i dakle podređivanja) pod „čovjeka" koji je u određenoj (patrijarhalnoj) podjeli rada i vlasti obilježavao zapravo muškarca. Na Rousseauovom se primjeru (a i na mnogim drugim) ovo može lako pokazati. *Po prirodi* čovjek je slobodan: neslobodnim ga čini društvena uvjetovanost, a privatno je vlasništvo izvor nejednakosti. Jedino se društvenim ugovorom i udruživanjem apstraktnih i izoliranih pojedinaca može sačuvati prirodna sloboda pomoću izraza *opće volje* koja predstavlja zbir individualnih volja. Opća je volja ključni činilac Rousseauove idealne građanske države. No da li u njoj volja individualnih žena učestvuje jednako kao i volja muškaraca, i da li pojam građanstva obuhvaća i žene kao i muškarace? Reklo bi se da ne. U svojoj „Raspravi o političkoj ekonomiji" Rousseau otvoreno kaže: „Otac treba da zapovijeda u obitelji, iz više razloga koji proistječu iz prirode stvari. Prvo, ne treba da bude jednak autoritet oca i majke; no potrebno je da upravljanje bude jedinstveno i da, kada su mnijenja podijeljena, postoji odlučan glas koji odlučuje. Drugo, bez obzira na to što se želi predmnijevati da su neugodnosti svojstvene ženi lagane, budući da su one za nju razdoblje neaktivnosti, dostatan su razlog da joj oduzmu prvenstvo: naime, kad je ravnateža potpuna, dostaje slamka da bude narušena. Štoviše, muž treba da ima nadzor nad ponašanjem svoje žene i djece, jer pripadaju njemu, a ne drugome. Žena nema jednako pravo nad mužem, jer ne strepi od tako

nečega".[1] U *Emileu,* gdje se detaljno razgraničavaju moralne i prirodne osobine žena i muškaraca, on preporučuje i drugačije obrazovanje za žene, uvijek u odnosu na muškarca. Zadatak je žene da se dopada, da bude muškarcu korisna, da ga tješi i da odgaja.

Ovakve su tvrdnje u suprotnosti ne samo sa Rousseauovom teorijom o prirodnoj jednakosti svih ljudi (no upravo u toj „prirodi" je zamka . . .) nego, vjerojatno, i sa njegovim svjesnim namjerama, te kvare njegov sistem. „Prirodnu" ulogu žena nije on izmislio, nego ju je naslijedio kao i cjelokupna metafizička misao patrijarhalne epohe. Pogledamo li pobliže, priroda žene se u njega pojavljuje u dva različita i neeksplicirana smisla. Prvo, kao priroda čovjeka uopće, a Rousseau naravno ne ide tako daleko da spori čovječnost žene; drugo, kao „specifična" priroda žene o kojoj se u okviru prve, općenite „prirode" i ne govori. Priroda bi dakle imala dva vida (koji se isključuju?). Svoj opći, sveobuhvatni vid, koji je opći dok se izričito ne kaže da isključuje žene (što se kod Rousseaua kaže), što se zbiva u fazi društvenog ugovora. Dakle, žena je po svom *društvenom* određenju „druga", ali Rousseau to ipak pripisuje prirodi. Kad se prizna da je isključuje, međutim, i dalje se afirmira njegova općost, ali se isključivanje pravda drugim vidom prirode, „specifično ženskim", kojemu se priznaje samo partikularnost (a nikad općost, kao muškome). Isto vrijedi i za opću volju kod Rousseaua. Riječ je, dakle, o supsumpciji i subordinaciji prirode žene „općoj" prirodi koja je, međutim, identična s muškim modelom. Muška i ženska priroda nipošto nisu ravnopravne ni jednakovrijedne. Dok se muška priroda smatra neobilježenom i neopterećenom partikularnošću, i zato se nameće kao općevažeća, ženska priroda, koja je odstupanje od nje, može biti samo partikularna, kao obilježena (ženskim). Teškoća je u tome što je u takvom pogledu najčešće ugrađena i nemogućnost da se uoče nelogičnost i neisrpavnost samog misaonog postupka. Afirmirajući ono opće, a primjenjujući ga (nesvjesno) samo na određenu grupu (muškarce), postiže se nametanje interesa grupe (u ovom slučaju muške) svima. Potraživanje jednakosti za žene može se tada činiti samo kao besmisleni partikularizam, dok se istovremeno zbog niverlirajuće „općenitosti" ne može uočiti da ta revandikacija upravo i nije partikularizam, budući da mora da zahtijeva *mijenjanje cjelokupnog sistema vrijednosti*

---

[1] Rousseau, „Rasprava o političkoj ekonomiji", *Politička misao,* br. 1, Zagreb, 1979, str. 86.

i za obuhvaćajuću i za obuhvaćenu skupinu. Dotle žene ostaju samo podvrsta ljudskih bića, dok su muškarci model. Tako je Rousseau, i pored svog ideala jednakosti, slobode i oslobođene čulnosti i prirode u čovjeku, zapravo istovremeno i nesvjesni ideolog sputanosti i ženskog izoliranja. Lynda Lange u svom članku „Rousseau: Žene i opća volja"[2] pokazuje Rousseauove građanske ideale likova žene i muškarca kao posve različite.

U doba prosvjetiteljstva uopće, ne samo kod Rousseaua, povijest žena ostala je opet po strani progresivne misli, a kontradikcije su se s vremenom još produbile. Maria Rosaria Manieri kaže: „Prosvjetiteljska proklamacija vrijednosti osobe izraz je posve političkog ukidanja realnih razlika, koje na socijalnom planu ne samo što nisu poništene nego se pretpostavljaju i još sankcioniraju."[3] Razlike se formalno niveliraju u lažnoj općenitosti. Ova je zamka buržoaskog društva i misli dosta rano uočena kad je u pitanju proletarijat, a s Marxom je denuncirana i analizirana; no kad je riječ o ženama, njeno postojanje ni do danas nije općepriznato. O tome Manieri dalje kaže: „Tako se rađa žensko pitanje. Privatno vlasništvo, obrazovanje, zaposlenost djeluju na sebi svojstven način prema smjernicama koje diskriminiraju *klasu* ali i spol. Nije slučajnost što se u buržoaskoj ideologiji i praksi primjećuje stalan paralelizam između toga kako žena biva odvajana i dominirana, i kako se rukovodi proletarijatom."[4] Kant stavlja pitanje žene u iste okvire, tj. u društvenom smislu u brak i porodicu. Spolni je odnos sankcioniran isključivo brakom kao pravnom formom za „uzajamno posjedovanje spolnih organa". Ali, dokle ide ta uzajamnost i je li simetrična? Već i sam Kant uviđa da ovim postupkom čovjek sebe svodi na stvar, ali i da osiguravanjem *drugoga* kao svoju stvar on uspostavlja svoju osobu. Kant, smatra M. R. Manieri, suprotstavlja prirodnost racionalnosti, i u tome je apstrahira i devalorizira. Degradacija čovjeka na stvar i skandalozno prisustvo neodstranjive čovjekove prirode, čulnosti, postaju sadržaj racionalizacije i tako i nju obezvređuju. Formalna uzajamnost kojom Kant tumači brak nakalemljena je na koncepcije različite muške i ženske prirode. Kantov zakon o spolovima propisuje im različite uloge: „Muškarac i žena su jednaki, ako dolazi do poraza

---

[2] U **knjizi** *The Sexism of Social and Political Theory,* ed. by **L. M. G. Clark** & **L.** Lange, University of Toronto Press, 1979, str. 50.

[3] *Donna e famiglia nella filosofia dell' 800,* Ed. Millella, Lecce, 1975, str. XXXII.

[4] *Isto,* str. **XXXIII.**

jednog od strane drugog to ovisi o talentima i sposobnostima te individue i, normalno, od *prirodne superiornosti* sposobnosti muškarca. Naličje je egalitarnog formalizma, čak na terenu porodice, *nejednaka, razmjena,* hijerarhijski odnos dominacije: muškarac dominira ženom, muž i žena dominiraju djecom."[5]

Zanimljivo je da i Hegel tretira žensko pitanje okvirno na isti način. Ne samo što ga ne priznaje niti razrješava već ono predstavlja i jednu od najslabijih tačaka i unutarnjih kontradikcija sistema koji je time u cjelini doveden u pitanje, a osobito je uočljiva u njegovoj *Filozofiji prava,* u kojoj Hegel i izričito ženi daje mjesto unutar porodice, običajnosti, s nemogućnošću da iz nje izađe. Za ženu, naime, ne vrijedi tročlana shema: porodica, građansko društvo, država, i pored načelno proklamirane jednakosti. Prije toga, u *Fenomenologiji duha,* mjesto žene valja razmotriti u dijalektici samosvijesti i odnosu gospodara i roba. Samosvijest se potvrđuje u konfliktnom odnosu između bivanja za sebe i bivanja za drugog. Ona se potvrđuje drugom samosviješću, i tako je preko drugoga koji(a) je nužan kao njeno priznanje, prepoznavanje, samosvijest utemeljena u želji za drugim kao potvrdi sebe. Želi se, zapravo, želja drugoga. Ova želja je istovremeno borba na smrt, jer se želi želja drugoga za sebe, zbog sebe, ali ne za njega samog. Drugi(a) je željen(a) samo ukoliko sebe negira a nas potvrđuje, i ukoliko nas ne vidi kao biće-za-drugoga. Ova intersubjektivnost međusobnog priznavanja ujedno je i mogućnost objektivizacije, ali i sigurnost dominacije. Takav je odnos gospodara i roba: „Suština gospodara jeste isključivo biće za sebe; gospodar je čisto negativna moć." Ali u tome se gospodar vezao, pa „Prema tome, *istina samostalne svesti jeste robovska svest.* Doduše, ta se robovska svest pojavljuje najpre izvan sebe i ne kao istina samosvesti. Međutim, kao što je gospodarenje pokazalo da njegova suština predstavlja suprotnost onoga što ono želi da je, tako će se i robovanje u svom dovršenju pretvoriti u suprotnost onoga što neposredno jeste, robovanje će ući u sebe kao u sebe potisnuta svest i preobrnuće se u pravu nezavisnost."[6] U Hegelovoj shemi žena ne može biti ni gospodar ni rob, iako su historijski žene to znale biti: rob, prema Hegelovoj definiciji, ne može biti, jer za nju nema opredmećenja kroz rad za drugoga i kroz stvaranje u kojemu

---

[5] *Isto,* str. XXXVII.

[6] *Fenomenologija duha,* BIGZ, Beograd, 1974, str. 117, podvukla R. I.

bi izgradila svoju svijest, pa nema ni mogućnosti samorepresije, koja će se pretvoriti u bunt. Žena nije ni gospodar, jer za nju ne postoji drugi (rob) kroz njegov rad (za nju). „Naprotiv, za gospodara postaje putem tog posredovanja (robovskog rada od strane roba, a za gospodara — *prim. R. I.)* neposredan odnos kao čista negacija te stvari, ili *uživanje."*[7] Za ženu je cijela situacija posredovana *njenim* (ne drugim osnovama) gospodarem, muškarcem, iako može u određenoj mjeri i preko njega da uživa ili pati. Za nju, dakle, nema izlaska u vanjski svijet (u *Filozofiji prava,* građansko društvo) u kojem bi privređivala, ospoljavala se i bila priznata od drugih. Žena kao javno biće i subjekt ne postoji, već samo u nerazlikovnom jedinstvu porodice koja se identificira sa svojim poglavarom. Međusobno prepoznavanje samosvijesti, i dakle intersubjektivnost, isključuju ženu. Unutar obitelji muškarac ne može da ostvari samosvijest, zbog koje mora da izađe iz njenog okrilja i preuzme određeni rizik. Tek kad izađe, slijedi mu potvrda samosvijesti (od strane drugih samosvijesti) koja tek može biti osnov univerzalnosti ostvarene u državi. Zatvorena u porodicu, žena nema tu mogućnost.

U svom inspiriranom članku „Antimetafizički karakter ljubavi (uz Hegelovo razmatranje odnosa ljubavi i braka)"[8], Milan Kangrga piše: „Objektivni duh, u punoći i dovršenom bogatstvu ekonomskog, socijalnog, političkog i povijesnog čovjekova života, ovdje je njegova (apsolutnog duha — *prim. R.* I.) nezaobilazna pretpostavka. Time je, međutim, ujedno rečeno da se *pravi smisao čovjekova opstanka ne iscrpljuje* u horizontu njegova objektivnog ispoljavanja i zadovoljavanja *samo,* ili čak *isključivo,* ekonomskih, društvenih i političkih potreba, nego je čovjekov zadatak bitno zadovoljenje duha radi duha samog, i tu se nalazi njegov *istinski smisao."* Kangrga o ovome govori u sklopu argumentiranja teze da ljubav ne samo što stvara nego i traži slobodna čovjeka. Prihvatimo li, međutim, *načelnu* ravnopravnost partnera, koju i Hegel (u očitoj kontradikciji sa samim sobom) postulira, potrebno je uočiti i sva ona mjesta na kojima Hegel nedvosmisleno tvrdi suprotno — da žena nema posve ista društvena građanska prava, da nije jednako prirodom obdarena, mjesta na kojima Hegel ženu nedvosmisleno svodi na njenu spolnu prirodu. Objektivni duh u Hegela, vidimo, etapa je na putu do apsolutnog. On je ostvaren „u punoći i dovršenom bogatstvu eko-

---

[7] [7]*Isto,* str. 116.

[8] [8]*Polja,* br. 230, Novi Sad, april 1978, str. 6—13.

nomskog, socijalnog, političkog i povijesnog čovjekova života". A ovo je namijenjeno isključivo muškarcu, bez obzira što pravi smisao čovjekova opstanka nije tek u tome. Ako postoji bitna suprotstavljenost porodičnog života i društvenog (države), budući da se tek u ovome drugome, iako ne isključivo, čovjek ispunjava, onda se ta kontradikcija na ženu uopće ne može odnositi (pošto ona ostaje samo u porodici), ali time muškarac nema ravnopravnog partnera: osim toga, izmijenjeni su uvjeti i njegovog opstanka. Hegel kaže: „Porodicu kao legalni entitet u odnosu spram drugih mora predstavljati muž kao glava. Dalje, njegova je prerogativa da izlazi i radi za njen opstanak, da zadovoljava njene potrebe, da kontrolira kapital i upravlja njime."[9] Okrenut na obje strane, muž se potvrđuje u obje, i u svakoj onom drugom. On *pomiruje* suprotnost, u njemu je ona *aufgehoben*. Hegel bez sumnje učvršćuje model građanske žene viših klasa, koja ne radi van porodice, kad iznosi svoju koncepciju odnosa između braka i države, i uostalom ljubavi i braka. Kako vidjeti kontradikciju tih odnosa, a ne vidjeti kontradikciju na kojoj počivaju, a to je isključenje žene? Kako vidjeti (kao Kangrga) proturječnost odnosa ljubav—brak kao neprimjerenu čovjeku, a ne vidjeti da je taj „čovjek" isključivo muškarac, a da se ženi dilema i ne postavlja? Njoj je van- i pred-bračna ljubav negirana, brak joj je prisila, a i Hegel je sam tvrdio da onaj ko nije slobodan, ne može imati dužnosti. Žena ne osjeća kontradikciju dviju sfera, već samo prisilu prve. Cijela konstrukcija pada u vodu ne samo sa stvarnim nego i sa, po Hegelu, zamišljenim položajem žene: djevojka, dajući svoje tijelo, gubi čast, dok za muškarca nije tako, jer on ima i polje etičke aktivnosti izvan porodice. Djevojka je namijenjena braku, žena ima svoju supstanciju i sudbinu u porodici, i da bude zadojena porodičnim pijetetom njen je etički i misaoni okvir[10]. Nije teško naći tekstove u kojima Hegel daje oduška svom građanskom patrijarhalnom i neprikriveno ženomrzačkom raspoloženju. Teško je, međutim, prešutjeti ih.

U paganskom su svijetu porodica (ženino područje) i država (muškarčevo) jedno drugome suprotstavljeni, dok je Aufhebung partikularnog i univerzalnog nemoguć. Stoga je žena uzrok propasti države: „Pošto država postoji samo blagodareći narušavanju porodične sreće i rastapanju samosvesti u opštu samosvest, to ona stvara

---

[9] [9] *Filozofija prava,* § 171.
[10] *Isto,* § 166.

svoga unutrašnjeg neprijatelja u onome što ugnjetava, a što je u isto vreme za nju suštinsko, u ženskosti uopšte. Ta ženskost — večita ironija države •— služeći se intrigom, pretvara opštu svrhu vlade u neku ličnu svrhu, preobražava njen opšti rad u neko tvorenje toga određenoga individuuma i izopačava opštu svojinu države u neki posed i nakit porodice."[11] U vezi s ovim Patricia Jagentowicz Mills u članku „Hegel and the Women Question': Recognition and Intersubjectivity" kaže: „Hegelov pokušaj da jednostavno ustvrdi kako žena nalazi ujedno partikularnost i univerzalnost u porodici proturječi njegovoj vlastitoj analizi o tome kako se uopće može dostići partikularnost."[12] I dalje: „Na sličan način, otkrivamo u *Filozofiji prava* da izgleda kao da žena ima neka prava u sferi druge prirode, jer je ona, kao i muškarac, ljudsko biće. Ali žena sama ne ulazi u područje druge prirode i konačno ona, kao prva priroda, ostaje Druga, vezana za neposrednost. (. . .) Za razliku od muškarca koji stiče prirodu u ekonomskom i političkom životu, ograničenje ženinog života u i za ‚prvu prirodu' prisiljava je da žrtvuje svoje potraživanje samosvijesti. (!!!!) Odnos žene prema prirodi je značajan, jer je muškarčev odnos prema prirodi — odnos dominacije: dominacija utemeljuje objektivizaciju u Hegelovoj shemi i znači dominaciju nekih ljudi od drugih. Ali ova dominacija nekih ljudi od drugih uključuje i dominaciju nad svim ženama."[13]

Čovjekova „druga priroda" postaje u *Filozofiji prava* njegov etički život. U tročlanoj shemi porodice, građanskog društva i države, „porodica je sfera univerzalnog kao nediferenciranog jedinstva; građansko društvo predstavlja momenat partikularnosti a država sferu univerzalnosti u kojoj se univerzalno i partikularno pomiruje"[14]. U Hegelovu je kasnijem sistemu građansko društvo područje partikularnosti i samopotvrđivanja, koji su put do univerzalnog za muškarca. Budući da žena nikad ne napušta porodicu, kaže P. Jagentowicz Mills, ona nikad svjesno ne postaje partikularna prisebnost, a porodica predstavlja u fenomenologiji samo nesvjesnu sferu partikularnosti, koja ne pruža mogućnost samopotvrđivanja i objektivno (tj. u drugoj svijesti) utemeljene partikularnosti. Dok je u *Fenomenologiji* ljubav nesamosvjesna, u *Filozofiji prava* je iz nje uklonjena

---

[11] *Fenomenologija duha,* str. 278.
[12] *The Sexism of Social and Political Theory,* str. 84.
[13] *Isto,* str. 85—86.
[14] *Isto,* str. 86.

akcidentalnost subjektivizma: ona biva sankcionirana u etičkom braku, tj. u pravno reguliranom braku koji je upotpunjen imanjem i brigom za djecu. Tako za ženu brak i porodica postaju dužnost, svrha braka je reprodukcija, dok su za muškarca ujedno izvor samopotvrđivanja, čiju drugu stranu njemu pruža njegov javni život. Opstanak porodice i slobode čovjeka (čitaj: muškarca) ovise o sticanju imetka i njegovom prenošenju na porodicu. Brak kao institucija i nasljedno pravo reguliraju odnose porodice i građanskog društva. U nasljednom je pravu muškarac favoriziran i jedini je vlasnik. Žena, kojoj je to osporeno, nije u stanju da prenosi kontinuitet porodice, simobiliziran prezimenom, jer je i sama tretirana kao imetak. P. J. Mills kaže: *„Aufhebung* u kojemu žena održava porodicu na razini osjećanja ne ide samo na račun ženinog postajanja jednakim Drugim nego i na račun ontogenetskog principa. Progresivno kretanje Duha prema univerzalnoj samosvijesti, koju Hegel razrađuje u *Fenomenologiji,* nije nikad obnovljeno u ženi; limitacija žene znači i određenu limitaciju sistema."[15]

No bitka se nije vodila isključivo na teorijskom planu. Naprotiv. Kraj XVIII stoljeća donio je mnoge društvene promjene, koje su kulminirale u francuskoj revoluciji. Širenje prosvjetiteljskih ideja, američki rat za nezavisnost, nagli razvoj industrije, stvaranje radničke klase, kriza feudalnog sistema, ekonomska kriza izražena prvenstveno u nestašicama hrane — izazvali su velika društvena previranja u kojima su žene bitno i trajno, a ne periferno učestvovale. U tom su razdoblju uočljive aktivnosti dviju skupina žena — u ponečemu složne ali u ponečemu raznorodne — iako jednako utemeljene u realnim potrebama: s jedne strane, to su zahtjevi ženskih najnižih slojeva, s druge, pak negodovanja „privilegiranih". Parola „liberte, fraternite, egalite" bila je svima sumnjiva, jer nije uključivala i njih: slobodne nisu bile, a revolucija nije ni predlagala da to postanu. „Bratstvo" i izričito isključuje žene, a jednakost nije predložena čak ni načelno. U mnogočemu žene su bile u boljoj situaciji za vrijeme ancien régimea nego što će biti poslije revolucije. Tako su, na primjer, ženama revolucijom uskraćena politička prava, dok su ih ranije bar žene iz prva dva staleža (plemstvo i kler) mogle imali. Do toga je došlo kada su žene trećeg staleža zahtijevale da se ljudska prava protegnu i na njih. Između 1789. i 1793. bilo je osnovano mnoštvo ženskih političkih klubova po cijeloj Francuskoj. Osnovani su i borbeni bataljoni žena — odbijeni i ismijani od strane republikanske vojske. Većina vođa revolucije (osim Condorceta) izričito se protivila davanju političkih prava ženama — Babeuf, Marat, Hebert, i sam Robespierre, koji se u tome pozivao na svog „učitelja" Rousseaua, smatrajući sudjelovanje žene u javnom životu protu-prirodnim. Istinski interesi radnih žena i žena viših klasa — jer su i jedne i druge ekonomski zavisile od muškaraca — bili su suprotni interesima ojačale buržoazije, koja je morala da se protivi svim oblicima korporativizma, okupljanja i sigurnosti za-

[15] *Isto,* str. 95.

poslenosti. Takozvana „slobodna" razmjena rada nije mogla koristiti ženama, kao socijalno najslabijoj grupi. Već na samom početku 1789, kada su žene trećeg staleža poslale kralju svoju peticiju, uvidjeli su problem ekonomske zavisnosti žena i vezu takve situacije sa prostitucijom. Dvije godine poslije toga pojavila se, *Deklaracija o pravima žene i građanke,* koju je napisala danas zaboravljena Olympe de Gouges, koja se i prije revolucije bavila politikom pišući o *Slobodi Crnaca* i slično. O tome Benoîte Groult kaže: „Ona je objavila 1971. *Dekleraciju o pravima žene i građanke,* koju bismo i danas mogle potpisati: ‚Budući da žene imaju pravo na giljotinu, pisala je, treba također da imaju i pravo da izraze mišljenje'. Ova će je logika skupo koštati: ‚Bezobraznoj Olympe de Gouges, *koja je napustila brigu domaćinstva* da bi se umiješala u Republiku' kako je pisao Chaumette, odrezana je glava 13. brumairea zbog motiva koji je javno mnijenje smatralo posve legitimnim: ‚Htjela je biti državnik, i izgleda da je zakon kaznio ovu konspiratorku što je zaboravila *vrline koje priliče njenom spolu'.*

Motivi su jasni, zar ne? Ostati žena pod prijetnjom smrti.

Kako bi se potaklo žene da njeguju vrline koje priliče njihovom spolu (a čiji popis ljubazno daje drugi spol), kako bi im se uštedjelo gajenje protuprirodnih ambicija (prirode koju također definira drugi), najracionalnije bi bilo da se ne čeka 1789. kako bi im se odrezala glava."[16]

Olympe de Gouges nije dobila ni mogućnost da se pravno brani: kao žena, nije pravno ni egzistirala. Svoju *Deklaraciju* ona je započela ovako: „Ova revolucija neće biti potpuna dok sve žene ne postanu svjesne svoje sudbine, koja je za žaljenje, kao i prava koja su u društvu izgubile... Muškarci, jeste li u stanju da budete pravedni? Recite, ko vam je dao suverenu vlast da tlačite moj spol? Vaša sposobnost?

Član 1. — Žena se rađa slobodna i ostaje jednaka muškarcu u pravima. Socijalne razlike mogu se osnivati jedino na općoj koristi.

Član 6. — Zakon mora biti izraz opće volje: sve građanke i svi građani treba lično i preko svojih predstavnika da sudjeluju u njegovom oblikovanju.

Član 13. — Za izdržavanje snaga reda i troškove administracije, prilozi muškarca i žene su jednaki, a ona sudjeluje u svim aktivnostima i svim teškim poslovima; ona dakle treba da ima i jednak udio u dodjeli radnih mjesta, zaposlenju, zaduženju, počasti i industriji.

Zar će žene uvijek biti odvojene jedne od drugih? Neće li nikada biti jedno jedinstveno tijelo?"[17]

Godine 1793. formirano je Društvo revolucionarnih republikanskih građanki, čija je predsjednica Claire Lacombe uhapšena kada je Društvo — aktivno u borbi za opstanak, za hranu, za sanaciju prostitucije itd. — ukinuto kao konspirativno. Društvo je praktični rad smatralo svojom glavnom aktivnošću, i čak bilo voljno da političke zahtjeve žena ostavi za kasnije. Zabranjen je rad svih ženskih klubova, i konačno im je zabranjeno i prisustvovanje bilo kakvim sastancima u Parizu. Termidorska je konvencija 1795. naredila: „Sve će se žene, dok

---

[16] *Ainsi soit-elle,* Grasset, Paris, 1973, str. 44—45.

[17] S. Castaldi & L. Caruso, *Tangenti, proposte e verifiche culturali. L'altra faccia delta storia (quella femminile),* Casa ed. G. D'Anna, Firenze—Messina, 1975, str. 152.

drugačije ne bude zapovijeđeno, povući u svoje domove. Sve one koje budu nađene okupljene na ulicama u broju većem od pet bit će oružanom silom razjurene i uhapšene."[18] Robespierre je dao giljotinirati aktivne feministkinje. Istovremeno su žene, osobito viših klasa, tražile pravo na jednako i zajedničko školovanje, što dakako nisu postigle. Zakonodavstvo revolucije usvojilo je građanske principe, pa isto tako i koncepciju građanske porodice koja je najviše pogađala ženu. *Code Napoléon* je učvrstio konzervativnu tendenciju. U porodičnom pravu to je značilo određenu formalnu liberalizaciju razvoda braka, njegovu laicizaciju, a istovremeno učvršćenje autoriteta oca i muža, što je sve najviše pogađalo ženu. Ipak, žene su stekle pravo nasljedstva i pravo (samo) svjedočenja na sudu. Član 1124 *Code civil,* međutim, govorio je: „Osobe lišene juridičkih prava jesu maloljetnici, udate žene, kriminalci i mentalno zaostali."

O sudjelovanju žena u revoluciji Gianna Pomata kaže: „Učešće žena iz naroda u revoluciji izvedeno je, kako smo rekli, prema formuli ‚moralne ekonomije', povremene intervencije u korist starih izigranih prava. Ah sa revolucijom počinje da se širi, među nižim slojevima, nov način političke intervencije, specifičniji i, tako reći, poluprofesionalan, kojih su primjeri aktivnosti klubova i militiranje u narodnim sankilotskim društvima (zatvorenim ženama). Politička intervencija nije više sporodičan i spontan ustanak u obranu tradicionalnih normi života i pravde, nego aktivnost koja pretpostavlja, u određenoj mjeri, kontinuitet angažiranja i stabilnu formu organizacije. Moglo bi se pomisliti da se uporedo sa prevagom ove nove političke formule kod nižih slojeva nad tradicijom ‚moralne ekonomije' u odgovarajućoj mjeri reducira mogućnost da žene aktivno sudjeluju u borbi."[19]

Buđenje ženske svijesti izazvano francuskom revolucijom nije ostalo ograničeno na Francusku, a nije ni ostalo u okvirima puko „ženskih" ili parcijalnih društvenih zahtjeva. Mary Wollstonecraft, politički pisac i autor mnogih radova (inače majka Mary Wollstonecraft Shelley, poznatog autora *Frankensteina* i nekoliko feminističkih romana), stekla je slavu, već za života kontestiranu, svojim principijelnim i radikalnim feminizmom. Mary Wollstonecraft je u svom u to doba utjecajnom radu A *Vindication of the Rights of Woman* (1792) formulirala probleme žena srednje klase, između ostalog i pod izvedenim utjecajem Rousseaua. No njena knjiga *Maria, or the Wrongs of Woman,* koju je njen muž, radikalni filozof William Godwin, objavio poslije njene smrti 1798, i koja je u velikoj mjeri autobiografska, prati sudbinu jedne žene srednje klase (Maria) i jedne iz najniže, služavke.[20]

Na teorijskom planu, Mary Wollstonecraft je imala određena ograničenja karakteristična za njenu (građansku) sredinu i ideale (no nisu li i muškarci...?). Nije idejno uspijevala do kraja sagledati zajedničke interese žena nižih i viših klasa, pa je tako neupitno usvajala

---

[18] B. Groult, *Ainsi soit-elle,* str. 51.

[19] „In scienza e coscienza, Donne e potere nella società borghese", *Quaderni Aut-Aut,* La nuova Italia ed., 1979.

[20] Vid. *Maria or the Wrongs of Woman,* with an Introduction by M. Ferguson, W. W. Norton & Comp., New York, 1975.

koncepciju različitog (iako općeg) obrazovanja za različite klase. Praktično, međutim, u prozi su takve kontradikcije manje vidljive ili otklonjene. Svojom, svakako revolucionarnom aktivnošću Mary Wollstonecraft je navukla na sebe mržnju i izolaciju čak i u redovima vlastite klase, iako je utješno to što širokim duhovima, kakav će biti njen zet pjesnik Shelley (ili kakav je bio njen muž), ideje o ravnopravnosti i humanitetu žene neće ostati strane.

Daleko ispred svih svojih savremenika u poimanju položaja žene bio je utopista Charles Fourier (1772—1837), koji je zapažao razmjere šovinizma prema ženama i duboku društvenu i historijsku ukorijenjenost ženske potlačenosti. On je pisao: „Muška je ljubomora naročito eksplodirala protiv žena koje pišu; filozofija ih je udaljila od akademskim časti i bestidno ih satjerala u kućne poslove." To nije značilo da Fourier nije bio kritičan prema intelektualkama: „Učene žene, daleko od toga da misle na sredstva kojima da oslobode svoj spol, usvojile su filozofski egoizam: zatvorile su oči prema porobljavanju drugarica čiju su tužnu sudbinu unijele da izbjegnu." On je vrlo dobro uviđao problem ekonomske zavisnosti žene, s kojim je povezivao i uzrok prostitucije, govoreći, u istom tekstu: „Kakve su, dakle, mogućnosti opstanka žena bez sredstava? Ženska posla ili njihov šarm, kada ga imaju. Da, više ili manje prikrivena prostitucija: to je njihova jedina mogućnost izdržavanja, koju bi, međutim, filozofija htjela osporiti; eto odvratne sudbine na koju ih svodi Civilizacija, ovog bračnog sužanjstva koje one nisu nikada ni pomislile da ozbiljno napadnu."[21] Fourier je smatrao da žene prve imaju interes da unište porodicu kao mjesto svoje opresije. On je također bio prvi koji je rekao (a to su poslije potvrdili Marx i Bebel) da se napredak određenog razdoblja može procijeniti po položaju žena. On nije upao u klopku proglašavajući žensko partikularnim a muško univerzalnim. Učinio je velik napor identifikacije sa ženama u njihovim zahtjevima. Jedan je od prvih koji su pokušali ženu staviti u historijsku perspektivu, a zbog nje i porodicu. Vjerovao je da će se njegovo buduće društvo, karakterizirano harmonijom, osnivati na moralnim vrijednostima čiji su do tada jedini nosioci bili žene i djeca. Upoređivao je položaj žene s položajem Crnaca. Vjerujući da se novo društvo može sprovesti eksperimentiranjem, kao i drugi utopisti,

---

[21] *Théorie des quatre mouvements et des destinées generales* (1808), u *Oeuvres complètes,* izd. Paris, 1841—1845.

Fourier je smišljao modele slobodne društvene organizacije, egalitarnog braka, nerepresivnog odgoja, prirodnog odnošenja prema spolnosti. Zbog svega što je rečeno, Fourier uživa određen ugled kod teoretičarki Women Studies. On je danas značajan još po nečemu, čime neposredno ulazi u krug mišljenja bliskog ženama, a što se danas (nakon marksizma, psihoanalize) naziva i teorija ljudskih potreba. Fourier se rukovodio poštovanjem čovjekovog zadovoljstva i potreba (govorio je o harmonizaciji strasti). Kod njega još nije nastupio procjep između ljudskih potreba, s jedne strane, i političke prakse, s druge, već su za njega ljudske potrebe = politički zahtjevi. Što se tiče Engelsa, znamo da je sam smatrao da Fourieru mnogo duguje. Na kraju svog *Porekla porodice* . .., u bilješci, on kaže: „Nameravao sam isprva da briljantnu kritiku civilizacije koja se nalazi rasuta po delima Š. Furijea, stavim pored kritike Morganove i moje sopstvene. Na žalost nemam vremena za to. Napominjem da već Furije smatra monogamiju i zemljišnu svojinu glavnim obeležjima civilizacije i da ih naziva ratom bogatih protiv siromašnih..." A Maria Rosaria Manieri kaže: „Uprkos svojim ograničenjima, koja su metodološka ali i historijska, Fourierova kritika buržoaske porodice i položaja žene označava u temi historijske kritike ženine situacije takav teorijski napredak koji je usporediv, čini mi se, sa značenjem fojerbahovske teorije religioznog otuđenja."[22]

U Engleskoj je, nakon pojave knjige Wollstonecraft, *A Vindication...* (1792), otvorena rasprava o pravu glasa žena i o ženskoj emancipaciji. Godine 1825. ekonomist William Thompson u saradnji sa Anne Wheeler objavio je *Apel jedne polovice čovječanstva, žena, protiv pretenzije druge polovice, muškaraca, da ih održe u političkom, građanskom i domaćem ropstvu.* Boreći se ujedno protiv napretka kapitala, Thompson i Wheeler nisu slučajno došli do svojih zahtjeva. Položaj žene oni su vidjeli kao ugrađen u cjelokupne društveno-ekonomske odnose, ističući potrebu ekonomske nezavisnosti žene, shvaćajući da ravnopravnost žene može biti samo apstrakcija u kapitalizmu, u uvjetima ovisnosti o tržištu i konkurencije. I on je upoređivao položaj žene s položajem Crnaca, shvaćajući da je riječ o svojevrsnom rasizmu (seksizmu, danas bismo rekli). Njegovi predlozi za praktična rješenja kretali su se u pravcu zadrugarskog pokreta. Zadrugarstvo je za njega imalo ne samo ekonomski aspekt nego i aspekt dobrovoljnog udruživanja u „izgradnji

[22] *Donna e capitale,* Mondadori, 1978, str. 87.

novog tkiva društvene sreće". Već u Thompsonovo doba, a i poslije, žene su i same pokazivale političku inicijativu, bilo protestima zbog porasta cijena životnih namirnica, bilo revendikacijom političkih prava. Na ovoj se problematici, teorijskoj i praktičnoj, rađao socijalistički feministički pokret i misao.

Uporedo s razvojem radničkih borbi, koje su imale odlučujuću ulogu i u formiranju ženske svijesti, neki utopisti pokušavaju rehabilitirati ženski element. Saint-Simon i njegove pristalice zahtijevaju za žene ne samo jednaka prava kao za muškarce već čak i pravo na „slobodnu ljubav" (puritanac Proudhon nazvat će ih pornokratima). Sensimonovska žena, „spol koji daruje život" suprotstavljen onome koji ubija, viđena je kao muškobanjasto strašilo i pored dobrih namjera svojih izumitelja. Nasuprot Saint-Simonu, njegov prvobitni sekretar *a* potom protivnik, Auguste Compte smatrao je da žena ne može imati nikakvu ulogu u politici ili pozitivnoj znanosti. Pravdao je svoje uvjerenje svodeći ženu na prirodu, isključujući je iz povijesti. Compte je na taj način samo preuzimao prosvjetiteljski koncept prirode, koja je — kad je riječ o prirodi žene — nepromjenjiva, trajna, beznadežna. Za položaj žene u društvu odgovorna je njena priroda, njena utroba, njena funkcija rađanja. Izrazita prednost žene (mogućnost rađanja) pretvorena je tako u njenu kaznu, „žena je žena". U ovu „prirodnost" ulazi i uloga žene: ona je „prirodno" predodređena da se bavi kućom i djecom, i „prirodna" je isto tako porodica i to patrijarhalna, koja ženi omogućuje ovaj „prirodni" status. Prirodna je time i podjela između javne (političke) i privatne sfere u kojoj — ovoj drugoj — ostaje žena. Žena ima jedan osnovni zadatak: ljubav, i jednu „slobodu": neodgovornost. To joj nalaže njena nesposobnost mišljenja i djelovanja, iako joj Compte pripisuje „moralnost" i veću socijabilnost. Sve češće zapošljavanje žena van kuće kao i njihov rad u domaćinstvu ne vidi Compte kao činjenicu ekonomske prirode, već isključivo kao stvar društvenog morala. Bralk smatra Compte „najosnovnijim i najsavršenijim stupnjem društvenosti". U braku su muž i žena komplementarnih sposobnosti. Muškarac je aktivan i u tome ima spekulativan stav, dok je ženin poziv afektivnost. Pozitivni režim ima zadatak da žene oslobodi javnog života, što je u skladu s njihovom prirodom kako je pozitivna znanost vidi: a pozitivna znanost konstatira ono što jest — kao prirodno. Kao i svaki sistem diskriminacije prema ženama, i pozitivan sistem gaji *kult* žene kao „svećenice ljubavi," uvažavajući

kao prirodan svaki običaj (ovom misticizmu Compte se priklonio pred kraj svoje karijere).[23]

U doba već probuđenog ženskog pokreta ali i živog reakcionarnog antifeminizma, svega osam godina mlađi buržoasko-liberalni angažirani intelektualac John Stuart Mill, koji je prošao kroz školu ekonomskog utilitarizma svog oca, posve je drugačije shvaćao položaj žene boreći se i aktivno za politička prava u Engleskoj, kao i za prava manjina itd., a polemizirao je i sa samim Compteom. Posebnim se radom *A. Compte i pozitivizam* (1865) osvrće na konzervativnu stranu učenja svog francuskog kolege. Već 1861. piše on svoju knjigu *The Subjection of Women,* a knjiga izlazi 1869. u središte već zaoštrene borbe žena i njihovih pristalica. Mill je kao član Parlamenta (od 1865) radio na ovoj ideji, podržavši 1866. peticiju za pravo glasa žena. Neobično dobro shvaćajući odnos ekonomske i psihološke ovisnosti žene, J. S. Mill je u skladu sa svojim političkim opredjeljenjem (a za razliku od Fouriera) smatrao da žena može postići ravnopravnost unutar kapitalistički organizirane privrede i društva. Njegova je zasluga to što je kritizirao (osobito u Comptea) uzimanje stalne i „nepromjenjive" prirode kao izliku za potlačivanje žena. I pored razumljivih ograničenja Millove političke misli, njegova relativizacija „ljudske prirode" i njegov zahtjev da se žensko pitanje shvati kao opće i političko imaju i danas neprevaziđenu svježinu. Mill je za žene tražio isključivo građanska prava, nije dovodio u pitanje odnos porodice i društva (tj. ulogu porodice), odnos javnog i privatnog morala: bio je daleko od marksističke analize. Pa ipak, i građanska prava žene su nešto što u mnogim zemljama ni danas nije postignuto, a osim toga legalistički aspekt još ne osigurava i njihovo ostvarenje u praksi. Moglo bi se čak reći da se, u građanskom svijetu, ženi „daju" građanska prava utoliko lakše što postaje sve jasnije da ih žena u datira uvjetima ne može ostvariti. Mill je potčinjenost žene pripisivao predrasudama muškaraca i zalagao se tako indirektno za određeno prosvjetiteljstvo. Nije mala zasluga njegova što je zapazio drugačiju socijalizaciju spolova.

Potlačenost žena Johna Stuarta Milla bila je osnovno štivo engleskog sufražetskog pokreta, koji je osobito ojačao nakon 1869 (postizanje prava glasa na komunalnoj razini i, iste godine, izlazak Millove knjige) i proširio se na sve društvene slojeve. Paralelno sa jačanjem ženskog pokreta, a kao reakcija na njega,

---

[23] Sarah Kofman, *Aberrations, Le devenir-femme d'Auguste Comte,* Aubier—Flammarion, 1978.

sve je glasniji antifeministički otpor koji se služi zastrašivanjem i lažima o propasti moralnosti i „slobodne" ljubavi. Žene su mogućnost kolektivne akcije otkrile u prvoj polovici XIX stoljeća, a povele su je — u Engleskoj i Francuskoj — žene iz naroda protestirajući protiv poskupljenja hrane i teških radnih i životnih uvjeta. Bile su to mahom kratkotrajne iako žestoke akcije, koje su se, osobito u Francuskoj, obogatile i revolucionarnim idejama. Godine 1871. rodila se ideja o ženskom maršu na Versailles. Istovremeno, i tokom godina, američke su se feministkinje identificirale s borbom za prava Crnaca. U oba slučaja, međutim, bilo je velikih razočarenja pa i odustajanja žena od zajedničke borbe — kada se pokazivalo da „saveznici", muškarci, napuštaju vlastite principe kada su u pitanju ženska prava. Godina 1848. zatekla je u radu mnoge ženske socijalističke časopise, novine i političke grupe i klubove. Ali kako je uloga žena u revolucionarnom previranju postajala ključna, tako su je i muškarci osjećali sve više kao konkurenciju. Osobito poslije 1848, i osobito u Francuskoj, nesloga između socijalističkih i liberalnih feministkinja je rasla, uporedo s antifeminističkom reakcijom.

U francuskim prilikama, četrdesetih godina prošlog vijeka, postojala je živa razmjena mišljenja između feminizma i socijalističke misli. Od tog vremena — osobito 1848 — pa i u kasnijim revolucionarnim razdobljima, kao i u Komuni, žene su pokazale naročitu sklonost da se bave problemima odgoja i obrazovanja. Prvi put se pojavila zamisao dječjih vrtića i javnih servisa. Tih se godina svojim radom ističu Pauline Roland i samouka Jeanne Deroin. Ova posljednja je osnovala *Club de l'émancipation des femmes* i pokrenula list *La voix des femmes* i *L'opinion des femmes,* boreći se za žensko pravo glasa, za udruživanje radnika i socijalističke ideje. Pošto se dekretom od jula 1848. ženama izričito zabranilo okupljanje, Jeanne Deroin je uhapšena i tada doživljava — vrlo gorko ali tipično — da je njeni drugovi, muškarci, mole da prešuti svoje autorstvo nad projektom *Union des associations des travailleurs.* Naime, ideja o osnivanju sindikata izgubila bi na uvjerljivosti, smatrali su oni, kada bi se saznalo da je potekla od jedne žene. U teškim dilemama i bez sumnje u gorčini izolacije, Derion je pristala na ovaj nepravedni kompromis i nastavila da se bori za svoje — ženske i radničke — ideale. Dolaskom Napoleona II na vlast mnoge su žene prisiljene na izgnanstvo. Za vrijeme ustanka 1871. žene su opet bile na barikadama, u maršu, organizirale su otpor, zdravstvenu zaštitu i ishranu boraca. U Komuni one su i dobile određene poene u oblasti porodičnog prava, osobito jednako priznanje i penzije za vjenčane i nevjenčane žene, a i sama ih je priroda borbe — kao i uvijek kad je za tim potreba — gurnula u prvi plan. Dobile su i načelnu mogućnost da se obrazuju. U suštini, stav muških saboraca bio je i u komuni kontradiktoran prema ženama, o čemu svjedoči jedna od ključnih figura Komune, Louise Michel (kasnije deportirana u Novu Kaledoniju) i mnoge druge feministkinje. O tome Sheila Rowbotham kaže — da će se ovakvo iskustvo i kasnije ponavljati u revolucionarnim razdobljima: kada žene stupaju na političku scenu, prezir, izrugivanje i karikiranje postaju najsnažnije sredstvo protiv njih, protiv kojega su one nemoćne *(Women, Resistance and Revolution).*

Ulaženje žena u javni život, rad, tvornice, uz sve veće opće ekonomske teškoće — vidjeli su neki kao

uzurpiranje prava radnika od strane žena. Po ovoj logici, žene su trebale ostajati kod kuće, a prepustiti „rad" muškarcima. I u naše vrijeme se dešava da su žene prve žrtve nezaposlenosti. Međutim, po drugoj strani istog dvostrukog morala, žene su bile mnogo slabije plaćene od muškaraca za isti posao. To je išlo u korist vlasnicima, koji su uvijek mogli spriječiti štrajkove zapošljavanjem žena za bilo koju cijenu. Veliki zagovornik potčinjenosti žena u ovom smislu bio je Pierre Joseph Proudhon, koji je smatrao da čitavih 27 žena vrijedi koliko 8 muškaraca. I Proudhon se, iako socijalista, anarhist, pozivao na vječnu „prirodu" žene. Njegovi sudovi nisu mogli biti nazadniji. U djelu *La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes* (1875)[24] on nabraja čak pet slučajeva (prevara, pijanstvo, rasipništvo, bezobraznost, izdaja) u kojima muž smije ubiti ženu. Za njega ravnopravnost spolova vodi ravno u propast svijeta, u opću demoralizaciju itd. I tvrdi: „Žena traži da bude potčinjena i dobro se osjeća u takvoj situaciji."[25] U ovom kontekstu vrlo je sumnjiva tvrdnja o antiautoritarnosti i pluralizmu ovog kontradiktornog anarhiste. Proudhonova ideja o društvu bez države nije se osnivala na razumijevanju odnosa između države i društva samoga, što se vidi iz činjenice da je patrijarhalna porodica trebalo da bude osnova društva bez države, čime bi se vidljiva i vanjska sila samo zamijenila silom unutrašnje kohezije u kojoj čovjek sam, svojom ulogom, djeluje u smislu autorepresije (takva društva i postoje: kastinsko). U takvim okolnostima Proudhonova se „antiautoritarnost" pokazuje kao fraza ili demagogija, a ovom samoukom utopisti (jedne muške i falokratske utopije) naravno nisu bile strane sklonosti prema populizmu. Proudhonu se pripisuje i ideja samoupravljanja, no on se sam neprestano kolebao između republikanskog opredjeljenja i skorojevićke sklonosti frustriranog poluintelektualca prema ancien régimeu. Deklarirao se kao kolektivist pristalica radničkog udruživanja, ali je štitio interes sitnog vlasništva i propagirao „efikasnost" čiji je uzor, u krajnjoj liniji, buržoazija. Deklarirao se kao ateist, ali se pokazao kao bigot i puritanac. Prudonovska se ideja samoupravljanja, koja se materijalizirala u Pariškoj komuni, nije ni teorijski ni praktično mogla odnositi i na žene. Iako su one vidno sudjelovale u Komuni i izborile

---

[24] Vid. tal. prev. *La pornocrazia o le donne nei tempi moderni*, Dedalo, Bari, 1979.

[25] Tipično je da se kod današnje revalorizacije uloge Proudhona u socijalističkoj misli, osobito oko pitanja samoupravljanja, ova okolnost i ne zapaža.

određena prava, stav je muških saboraca prema njima bio dvosmislen. No kontradikcija je još vidljivija u Proudhona, koji je istovremeno odbacivao autoritarnu državu (!) ali postulirao autoritarnu porodicu totalne ženske porobljenosti. Dodali bismo tome da je samoupravljanje bez sumnje nespojivo i s postojanjem autoritarne porodice i da to što Proudhon to nije uviđao (kao ni njegovi interpreti) nije sporedna okolnost njegove teorije, nego njen bitni dio koji je *u cjelini* dovodi u pitanje. Jer pitanje porodice i žene isto je tako ključno za cijeli sistem kao i pitanje države. „Univerzalizam" tradicionalnih patrijarhalnih shema u kojima se „žena" podrazumijeva pod „čovjek" nikad nije istinski neutralan i reprezentativan jednako za muškarce ili žene, nego postulira muški model, pa tako i jedan prikriveni patrijarhalizam. Anarhizam koji rušeći državu ne ruši porodicu ne obećava nikakvo neautoritarno društvo: nikakva koncepcija samoupravljanja ne može se u njemu ostvariti ukoliko ono ne važi i za žene, to je evidentno. Stoga je Proudhon nesretan primjer. Njegova falokratska utopija pripada redu utopija XIX stoljeća, koje su već bile zadojene malograđanskim, reakcionarnim i puritanskim mentalitetom i pored toga što su se smatrale anarhističkim ili socijalističkim, a za razliku od utopija XVIII stoljeća koje su još mahom bile aristokratske i apstraktno-liberalne. Proudhon u svojoj utopiji nije skrivao svoje lične opsesije straha, privlačnosti prema homoseksualnosti, seksualnom nasilju itd., čime samo potvrđuje vlastitu malograđansku reprimiranost. Ovo uključuje i apsolutni prezir prema ženi. Žena je nemoralna, beskarakterna, glupa, ružna, jedino može služiti kao rađalica, a prema njoj muškarac treba uvijek da se odnosi strogo, pružajući joj samo skromni životni minimum. Nema užasnijeg, za Proudhona, od emancipirane ili obrazovane žene. Obrazovanje žena vodi propasti muškaraca i roda. Muškarac uvijek treba da uzima ženu koja je mlađa, gluplja, siromašnija, slabija itd. Konačno, i nimalo iznenađujuće, Proudhon u svojoj *Pornokraciji* i otvoreno izražava svoj rasizam. Trebalo bi, po njemu, odabirati samo one žene (i one rase) koje najbolje i najviše rađaju, na njima graditi nov ljudski rod, bez milosti uništavati sve devijantne prirode, i vršiti selekciju kao što su to, u doba Proudhona, Englezi počeli činiti u uzgoju stoke.

Nakon represije 1848. Proudhon je pisao kako je demokracija propala upravo zato što je slušala žene

koje su tražile pravo glasa i pravo na rad, što je u uvjetima nezaposlenosti on smatrao skandaloznim (kao da nezaposlenost nije pogađala i žene).

Kritika Proudhonovog shvaćanja upotrebne i razmjenske vrijednosti koju Marx sprovodi u prvom poglavlju *Bijede filozofije* išla bi na ruku ukazivanju na Proudhonovo nakaradno shvaćanje položaja žene da je provedeno u tom pravcu. Marx kritizira Proudhonovo artificijelno suprotstavljanje (ističući da je Rikardo već bio uvidio suštinu tog odnosa) upotrebne i razmjenske vrijednosti, te njihovo izvođenje. O tome Marx kaže: „Vidi se, ‚istorijski i opisni metod' g. Proudhona za sve je dobar, odgovara na sve, objašnjava sve. Riječ li je o tome da se istorijski objasni ‚rađanje neke ekonomske ideje', on pretpostavi kakvog čovjeka koji drugim ljudima, svojim saradnicima u različitim granama djelatnosti, predloži da izvrše ovaj čin i s tim je sve gotovo."[26] Dalje: „Šta čini vrhunac zbrke kod g. Proudhona? To što je on sasvim jednostavno zaboravio *tražnju* i da je neka stvar izobilna ili rijetka tek prema tražnji. Ostavivši tražnju po strani, on je izjednačio razmjensku vrijednost s *rijetkošću, a upotrebnu vrijednost sa izobiljem".*[27] „S druge strane, izgleda da izobilje g. Proudhona nastaje samo od sebe. On potpuno zaboravlja da postoje ljudi koji ga proizvode: da je u njihovom interesu da tražnju nikad ne izgube iz vida. Kako bi g. Proudhon inače mogao kazati da stvari koje su vrlo korisne moraju biti vrlo jevtine, ili čak zabadava? On bi, naprotiv, morao doći do zaključka da bismo izobilje, proizvodnju vrlo korisnih stvari, morali ograničiti ako bismo htjeli da im povisimo cijenu, razmjensku vrijednost."[28] U svemu ovome Proudhon mora da pretpostavi podjelu rada. On i izričito ženama udjeljuje samo „neproizvodni" rad u domaćinstvu, dakle stvaranje eventualno upotrebnih ali ne i razmjenskih vrijednosti. Već se samom podjelom rada uspostavlja razmjena. Međutim, postoji i takav rad, ili podjela rada, koji ne stvaraju razmjenu, nego su statični i jednosmjerni, a ipak, kako primjećuje Marx, predstavljaju izobilje i osnivaju se na ponudi (nema klasične potražnje upotrebne vrijednosti) čiste same-od-sebe korisnosti. Ponuda čini neko dobro upotrebljivim, dok ga potražnja čini razmjenjivim i „vrijednim". No, zamislimo na čas da nestane, da nema, onih koji proizvode upotrebnu vrijednost, žena. Nestala bi ponuda, ne bi li

---

[26] *Bijeda filozofije,* BIGZ — Prosveta, Beograd, 1977, str. 11.
[27] *Isto,* str. 13.
[28] *Isto,* str. 14.

naglo porasla potražnja ne samo za Proudhonovom upotrebnom vrijednošću nego i za njenim *proizvođačem* (ženom) kao razmjenskom vrijednošću? Žene su raz/-za/mjenjive. Upotrebna vrijednost koju one proizvode nije, očigledno, „samo" upotrebna. To se može svesti na slijedeću tvrdnju: ne može se do kraja razgraničiti, niti držati odvojenima (re)produkciju života (= rađanje, obnavljanje života, kućni poslovi) od materijalne proizvodnje. Tradicionalno, reprodukcija je područje žene, čime se ujedno ženi onemogućuje izlazak iz „samo" prirode i ulazak u povijest; tradicionalno, proizvodnja je područje muškarca, čime je muškarac *u povijesti* u svom bitnom određenju. Zapravo, jedno je o drugome u jednakoj mjeri ovisno, pa je Proudhonova žena koja se bavi isključivo prvim (upotrebnim vrijednostima) ne samo neodrživa apstrakcija jedne falokratske utopije nego strogo uzeta i onemogućava ono drugo.

Johann Jakob Bachofen, Proudhonov savremenik, razvio je jednu utopiju matrijarhata koja je bez sumnje predstavljala prekretnicu u koncepciji povijesti (ne samo žene) i utjecala na Marxa, Engelsa, Bebela, i čitavu jednu struju feminizma. Bachofen je sam bio određene vrste evolucionist, a na njega je inače odlučujuće djelovao Morgan objavljivanjem, 1877, svoje knjige *Ancient Society,* u kojoj je iznio zapažanja o životu Irokeza. U njegovoj shemi, na koju će se i Bachofen oslanjati reinterpretirajući je, jedan od momenata evolucije ljudskog društva jeste zajednica matrilinearne organizacije. Sam Morgan nije ovo poistovjećivao sa matrijarhatom, kao što će učiniti Bachofen.

Bachofen smatra da je suprotstavljenost „ženskog" i „muškog" principa ta koja pokreće povijest. Time on ostaje u granicama zapadnoevropskog metafizičkog dualizma onemogućujući „krajnostima" da se sretnu. Na prvom stupnju evolucije, koji je određen fizičkom snagom, vladaju muškarci. Ovo razdoblje — koje ne poznaje brak — Bachofen naziva i „heterizmom" ili „afroditizmom", a njemu slijedi period „ženskog imperijalizma" ili „amazonizma" kada *žene,* oružjem, preuzimaju vlast. Stvar je u tome da matrijarhat, iako je „viši" stupanj od „heterizma", predstavlja „niži" stupanj od patrijarhata. Mušakrci preuzimaju vlast time što prisvajaju porod, rađanje, čime ovoga i uzdižu. Rađanje sada postaje „stvaranje", od prirodnog za tlo vezanog događaja on se uzdiže u duhovni, veza između oca i djeteta je više duhovna. Od zemlje, čovječanstvo se uzdiže prema nebu, i patrijarhat je tako „viši" u društvenom slijedu.

Pobjeda je očinskog principa zapadne civilizacije, evropske (Rima), nad istočnom. Bachofen stoji na početku onog vremena koje na povijest gleda s povjerenjem kao na napredak, a ne na dekadenciju. Njegov pokušaj historizacije porodice veoma je značajan i preuzet je i u marksizmu. Njegova knjiga *Das Mutterrecht* (1861) stavlja matrijarhat u osobito povoljnu perspektivu (mitizirajući ga), a time i izglede za valorizaciju uloge žene. Proučavajući historiju, on je došao do niza zapažanja, npr. da su bogovi vezani za seksualnost uvijek bili privrženi slobodi i nižim slojevima, neprijatelji nasilja. Da kod žena religioznost i senzualnost, seksualnost, nisu u kontradikciji, kao kod muškaraca, nego u skladu, da je žena, po svojoj „prirodi", sklona demokraciji itd. U historiji ženskog pokreta Bachofenove teze su više puta uzimane kao uzor i služile za vraćanje samopouzdanja. No Bachofen je od početka primljen s nevjericom, i polemike o evolucionizmu su se brzo pojavile. Neko vrijeme je bilo karakteristično za ljevicu, prvo buržoasku a zatim i socijalističku, da ih prihvaća, za razliku od desnice, pogotovu što je ideju preuzeo i Engels u *Porijeklu porodice, privatnog vlasništva i države*. No kasnije se pokazalo, a i danas tako izgleda (vid. npr. Idu Magli) da matrijarhata nije nikad ni bilo. O Bachofenu Eva Cantarella u knjizi *Johan Jakob Bachofen: Il potere femminile* kaže: „Unutar serije tema od velike važnosti, kao što je suprotstavljanje prirode i kulture, Bachofen je uočio, ističući je u znanstvenom interesu, temu suprotstavljanja spolova. Iako je, kao što je očigledno, moguće biti rezerviran prema identifikaciji između ženstvenosti i prirode, s jedne strane, a muškosti i kulture, s druge (do kojeg on u suštini dolazi), to ni najmanje ne umanjuje njegove zasluge, kao što ne umanjuju njegove zasluge nedoumice oko povijesnosti matrijarhata."[29]

Friedrich August Bebel je već kao mladić aktivno učestvovao u konstituiranju Prve internacionale i bio borac za ženska prava. Godine 1875. u Gothi sudjeluje na kongresu ujedinjenja socijaldemokrata i lasalijanske grupe i zajedno sa marksistima suprotstavlja se ovim posljednjima i time što je tražio da ravnopravnost žena uđe u program Njemačke socijaldemokratske radničke partije. Njegov je predlog — tipično — odbačen zbog navodne nezrelosti žena. Godine 1879. izašla je njegova knjiga *Žena i socijalizam*[10], koja stavlja problem eksploatacije žena u povijesnu perspektivu i žižu pitanja dru-

[29] Il Saggiatore, Milano, 1977, str. 40.
[30] Domaći prevod: Naša snaga, Zagreb, 1913.

štvenog razvoja, priznajući mu i njegovu specifičnost i dvostrukost. Knjiga je izazvala velike polemike i u ponečemu je i danas neprevaziđena. Bebel je od svojih prethodnika preuzeo evolutivnu ideju pokazujući njome da položaj žene u društvu nije statičan ni prirodom određen, a također i to da je izrabljivanje žena starije od kapitalizma. Tek je 1891. godine Partija u svoj program uvrstila i postizanje načelne ravnopravnosti žena. Bebel je tu uvijek ostao voluntaristički radikalniji, smatrajući da eksploatirani sami (u ovom slučaju žene) treba da izbore svoje slobode, i stoga je bio protiv pokušaja zastupništva ženskih ideja, sumnjajući da muškarci to uopće mogu. Bebel je tako podržavao feminističke ideje svoga doba i bio svjestan predrasuda i otpora prema ženskom pokretu i kod samih socijalista. U suštini, ipak, Bebel je zasnivao sve svoje tvrdnje na čvrstom uvjerenju, karakterističnom za Marxa i Engelsa i prve marksiste, da se žensko pitanje rješava skupa s ekonomskim, iako je unutar ovog Bebel mnogo otvoreniji prema razumijevanju spolne diskriminacije od mnogih drugih. Karakteristično za tretiranje ženskog pitanja, inače, Bebelov je rad (a on je svoje najveće djelo posvetio ženama) u marksističkim krugovima zanemaren kao što je zapostavljeno i žensko pitanje samo.

Međutim, pet godina iza toga (1884) izlazi Engelsovo *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države,* rađeno na osnovu Marxovih *Etnoloških bilješki,* a koje se oslanja, reklo bi se, najviše na Bachofena i Morgana, i to Bachofenovu interpretaciju Morgana koja uključuje i vjeru u period historijskog matrijarhata (što kod samog Morgana nije tako evidentno)[31]. Dakako, Engels piše svoj spis nakon što su osnovne Marxove intuicije o položaju žene već zabilježene i što je najveći dio posla klasika marksizma obavljen. Ne može se zaobići Engelsova tvrdnja o tome da je, prema materijalističkom shvaćanju, odlučujući faktor u povijesti proizvodnja i reprodukcija neposrednih životnih potrepština — koja je dvostrukog karaktera: s jedne strane, to je produkcija samih ljudskih bića (rađanje i obnova), s druge strane, materijalna proizvodnja sama. Ovu ideju dvostruke čovjekove provenijencije dijeli Engels s Marxom. Čovjek je proizvođač, ali i potrošač; čovjek proizvodi, ali i rađa; drugi termin iz ovih komplementarnih parova najčešće se zanemaruje, no činjenica je da su oni kod Marxa i Engelsa prisutni i, što je najvažnije, da se odnose i na isti subjekt kao i

[31] Vid. Laurence Krader, *Etnologija i antropologija u Marxa,* Stvarnost, Zagreb, 1980.

prvi, ovisno o tački gledišta. Marx i Engels su istu ideju razvijali i u *Njemačkoj ideologiji:* „Proizvodnja života, kako vlastitog pomoću rada, tako i tuđeg pomoću rađanja, pojavljuje se već odmah kao dvostruki odnos — s jedne strane kao prirodni, a s druge strane kao društveni odnos — društveni u tom smislu, što se pod tim razumijeva zajedničko djelovanje više individua, bez obzira pod kojim uvjetima, na koji način i zbog koje svrhe."[32] Ovaj drugi dio tog odnosa, rađanje, bio je kasnije obično zanemarivan, no Marx i Engels su ih načelno uključili u bitne tokove povijesti: „Treći odnos, koji se ovdje odmah od samog početka uključuje u historijski razvitak, sastoji se u tome, da ljudi koji svakodnevno ponovo stvaraju svoj vlastiti život, počinju stvarati druge ljude, razmnožavati se — odnos između muškarca i žene, roditelja i djece, „porodica."[33] Marx je sam više pažnje posvetio proizvodnji i društvenim odnosima koje ona uvjetuje, nego rađanju i njegovim društvenim odnosima, podrazumijevajući vezu i određeni paralelizam među njima. Engels je u *Porijeklu porodice. . .* nastojao da ih poveže, pokazujući kako određeni način proizvodnje uvjetuje određeni način reprodukcije skupa s društvenim odnosima koje ovaj stvara (danas bismo rekli da se oni uzajamno uvjetuju). Svoje je zaključke donosio Engels na osnovu još dosta oskudnih antropoloških znanja iz svog doba. U ovoj sumi (Marxovog i) Engelsovog studija položaja žene (iako je, valja reći, Engels opterećeniji usko ekonomističkim pogledima) i dalje ostaju neistražene veze između reprodukcije, odnosa među spolovima i u porodici, i ideologije; ostaju neistraženi *„oblici individualnosti* koji odgovaraju odnosima kućne aktivnosti, *kontradikcije ličnosti* koje oni stvaraju".[34] Analogne analize odnosa ideologije i svijesti prema načinu proizvodnje, proizvodnim odnosima, od samog početka predstavljaju srž marksizma. Međuljudske odnose organizirane oko reprodukcije i oko kućnih poslova nije se istraživalo u ovom smislu, pa ipak i oni kondicioniraju određen način mišljenja. „Privatni sektor" života nije bio dotaknut ekonomskom analizom (na štetu ove same). Zato moramo zaključiti, zajedno sa Agnes Heller i M. Vajdom u članku „Struttura famigliare e comunismo":[35] „Komunistička transformacija proizvodnih odnosa i transformacija otuđenih struktura vlasti u ‚društvene' struk-

---

[32] Marx/Engels, *Rani radovi,* Naprijed, Zagreb, 1978. str. 374.
[33] *Isto,* str. 373.
[34] L. Sève, *Marxismo e teoria della personalita* (prev. s franc), Einaudi, Torino, str. 222.
[35] *Aut-Aut,* br. 127, 1972, str. 73.

ture lokalnog karaktera može se izvesti samo ako se i nove *svjesne revolucionarne namjere* usmjere prema transformaciji svakodnevnog života. Doista, svi se ovi faktori međusobno kondicioniraju: transformacija proizvodnih odnosa i rasap odnosa vlasti nezamislivi su bez jedne svjesne revolucionarne rekonstrukcije svakodnevnog života, i obrnuto," Kako su istraživanja u ovom pravcu u marksističkim krugovima sve do najnovijih vremena zanemarena, ona su postala zadatak ženskih studija i ženskog pokreta. Danas se ona dopunjuju i povezuju sa psihoanalizom (novom, postfrojdovskom, dakako) i poststrukturalističkom misli. Kao što je dogmatski marksizam u svojoj reduktivnoj projekciji razvijao samo neke od svojih istraživačkih mogućnosti (one ekonomsko -političke), a zanemarivao druge, tako je i rani frojdizam prvobitno izvodio mnogo toga jednostrano iz spolnog nagona i pored toga što se kasnije pokazalo da se ovaj može uspješno povezati i sa složenijim problemima. Marx i Engels se nisu posebno bavili ženskim pitanjem iako ga na nekoliko mjesta vrlo oportuno postavljaju. Nisu tada još imali viziju borbe žena za oslobođenje i njen eventualni tok. No njihova je vizija jednog mogućeg drugačijeg svijeta svakako podrazumijevala ravnopravnost žena s muškarcima. Borba žena za ravnopravnost, ljudsku emancipaciju i slobodu ne može biti ni u kakvoj kontradikciji sa marksizmom čak ni onda kada ovaj *još* ne vidi ženu kao stvarnog i mogućeg subjekta. Suprotstavljanje marksizma ženskom pokretu uvijek je svrhovito manipuliranje. Mara i Engels su, međutim, izuzetno dobro zapazili i vrlo oštro kritizirali neke elemente položaja žene: prostituciju kao samo jedan *vid* opće prostitucije radničke klase; potčinjenost žena muškarcima i njihovu ekonomsku ovisnost; kontradikciju ženskog rada i zapošljavanja; stabilizatorsku ulogu porodice u društvu; uništeno zdravlje radnica i rodilja iz naroda; pa čak i problem dvostruke eksploatacije žena. Kako misli Rosaria Manieri u knjizi *Donna e capitale*[36], marksovske se opservacije o porodici i položaju žene mogu grupirati oko tri osnovne teme: i. kritika buržoaskog odnosa među spolovima i koncepcije ljubavi, 2. kritika teze o vječnosti i svetosti buržoaske porodice, a koja se osniva na ekonomskim interesima; 3. fokusiranje ženskog pitanja u sklopu sistema kapitalističke proizvodnje, koji sam sprečava socijalizaciju kućnog rada žene i rađanja te tako predstavlja osnovu ženske eksploatacije.

---

[36] Mondadori, 1978, str. 82—83.

Sve je to dalo dovoljno elemenata da se nastavi marksistička analiza položaja žene, koja će kasnije zapeti, samo zahvaljujući dogmatizmu, na tobožnjoj problematičnosti odnosa ženskog i klasnog pitanja[37]. Ta će „problematičnost" moći biti mistificirana samo zahvaljujući hipostaziranju reducirano shvaćenog klasnog kriterija kao jedinog.

U *Ekonomsko-filozofskim rukopisima iz 1844.* Marx piše: „U odnosu prema *ženi* kao plijenu i služavci zajedničkog uživanja izražena je beskrajna degradacija u kojoj čovjek postoji za sebe samog, jer tajna tog odnosa ima svoj *nesumnjiv,* odlučan, *otvoren,* otkriven izraz u odnosu *muškarca* prema *ženi* i u načinu kako se shvaća *neposredni, prirodni* rodni odnos. Neposredan, prirodan, nužan odnos čovjeka prema čovjeku je *odnos muškarca* prema ženi. U tom *prirodnom* rodnom odnosu odnos čovjeka prema prirodi neposredno je njegov odnos prema čovjeku, kao što je odnos prema čovjeku neposredno njegov odnos prema prirodi, njegovo vlastito *prirodno* određenje. U tom odnosu *pokazuje* se, dakle, na *osjetilan* način, svedeno na očiglednu *činjenicu* to koliko je ljudsko biće postalo čovjeku priroda, ili, koliko je priroda postala čovjekovo ljudsko biće. Iz tog odnosa može se, dakle, prosuđivati cjelokupan stupanj čovjekova obrazovanja *(vidi Fouriera — prim. R. I.).* Iz karaktera toga odnosa slijedi koliko je čovjek postao za sebe i koliko je sebe shvatio kao *rodno biće,* kao *čovjeka;* odnos muškarca prema ženi je najprirodniji odnos čovjeka prema čovjeku. U njemu se, dakle, pokazuje koliko je *prirodno* čovjekovo odnošenje *ljudsko,* ili, koliko je ljudsko biće njemu postalo *prirodnim* bićem, koliko je njegova *ljudska priroda* postala njemu *prirodom.* U tom se odnosu također pokazuje koliko je čovjekova *potreba* postala *ljudskom* potrebom, koliko mu je, dakle, *drugi čovjek* kao čovjek postao potrebom, koliko je on u svom najindividualnijem postojanju istovremeno i društveno biće?"[38]

Spominjući na više mjesta ljudsku prirodu, Marx time ne misli, kako primjećuje Sheila Rowbotham u knjizi *Women, Resistance and Revolution,* na neku misteriozno započaćenu, nepromjenjivu bit. On samo želi da naglasi kako je čovjek ujedno i prirodno i društveno biće, a kako se ta dva aspekta prožimaju u odnosu muškarca prema ženi. Pa ipak, njegove riječi dovode u sum-

---

[37] Vid. *La coscienza di sfruttata,* grupa autora, Mazzotta, Milano, 1972.

[38] *Rani radovi,* str. 274.

nju pitanje: je li neki drugi ljudski odnos, koji nije odnos muškarca *prema* ženi (i zašto ne i obrnuto, žene prema muškarcu, ili naprosto odnos žene *i* muškarca?) (npr. prijateljski, roditeljski, homoseksualni) manje „prirodan"? Je li „prirodno" samo ono što služi prokreaciji, i dakle ono što je ujedno i najmanje društveno?[39] Tradicionalno, u ženi se vidi priroda, u muškarcu duh ili um. Da li bi odnos žene prema muškarcu bio isto tako prirodan (i društven)? Za Marxa, sigurno bi bio. Ovakve formulacije svjedoče samo o određenim kulturološkim datostima i nasljeđu, iako današnje tekstološke i jezične analize više jezičnu formu ne smatraju ni slučajnom ni bezazlenom ni nekreativnom. Muškarčev odnos prema ženi jest norma, jer je Marx muškarac. On je „prirodan", jer je žena prirodna. Tek će psihoanaliza objasniti ove kontradikcije koje (s obzirom na vrijeme) ne umanjuju vrijednost Marxovih analiza, a čije je i samo razotkrivanje veoma poučno za daljnja istraživanja. Prije svega pokazuju da je naravno i marksizam kao i sve ostalo podložan povijesti. O tome Sh. Rowbotham u poglavlju ‚Dijalektičke pometnje" spomenute knjige kaže: „Specifično ugnjetavanje žena nikad nije izučavano na iscrpan način koji je Marx primenio na eksploataciju radnika. On jedva da je i dotakao pitanje položaja žene. Uviđanje snage žena u revolucionarnoj promeni ne postoji u meri u kojoj se uviđa snaga radnika. Umesto toga, u Marxovim spisima nailazimo na nekoliko pristupa analizi ugnjetavanja žena za kojima slede pokušaji Engelsa, Bebela i drugih revolucionara XIX veka, njihove sinteze i razrade." I dalje: „Marx je ponudio sredstvo ljudske samosvesti za nadilaženje otuđenih društvenih odnosa. Čisto filozofsko prevazilaženje je bilo nemoguće; filozof može da filozofira samo sa svog stanovišta otuđenja. Njegova ideja o ženi je tako samo projekcija njegove sopstvene podvojenosti."[40] Marx i Engels u *Manifestu komunističke partije* 1847. kažu: „Buržoaske fraze o porodici i vaspitanju, o prisnom odnosu roditelja i dece, postaju utoliko odvratnije, što se više za proletere usled krupne industrije kidaju sve porodične veze, a deca pretvaraju u običnu trgovačku robu i oruđa rada.

---

[39] Vid. A. Cambria, *In principio era Marx,* Sugar Co, Roma, 1978, str. 48.

[40] Prevedeno u šapirografiranim materijalima Studentskog kulturnog centra, III, Beograd, 1978, „Žena, kapitalizam, društveni položaj". Ovaj je tekst također preveden, pod naslovom „Dijalektičke smetnje" u *Našim temama,* br. 11, Zagreb, 1980, str. 1975—1994, ali ga odatle ne citiram zbog nekih nezanemarivih, po mom mišljenju, propusta u prevodu.

Ali vi, komunisti, hoćete da uvedete zajednicu žena, viče na nas u koru cela buržoazija. Buržuj gleda u svojoj ženi prosto oruđe za proizvodnju. Pošto čuje da oruđa za proizvodnju treba zajednički da se eksploatišu, on i ne može da stvar zamisli drukčije nego da će sudbina pripadanja zajednici pogoditi i žene.

On ne sluti da se radi baš o tome da se ukine položaj u kome su žene samo oruđa za proizvodnju.

Uostalom, ništa nije smešnije od visokomoralnog užasavanja naših buržuja o tobožnjoj zvaničnoj komunističkoj zajednici žena, ona je gotovo uvek postojala. (. . .) Buržoaski brak u stvarnosti je zajednica žena."[41]

Uvidjevši da je paradigmatična situacija žene u buržoaskom društvu prostitucija (koja je samo naličje buržoaskog braka) — dakle, u krajnjoj liniji također ekonomski uvjetovana aktivnost, Marx i Engels se nisu, međutim, zaputili u njeno specifičnije istraživanje. Ono što se bez sumnje može izvesti iz njihovog stava je slijedeće: „Da, moguće je zamisliti kraj prostitucije: ali valja misliti u isto vrijeme i na kraj tržišta rada. Ono što čini prostitutku, to je ono isto što čini mene, mene profesora ili daktilografkinju: podložnost dohotka radnom vremenu. Tek ono društvo koje bi odvojilo garanciju dohotka od zahtjeva za 20, 30 ili 40 (radnih) sati, koje ne bi više prisiljavalo bića da *zarađuju* svoje pravo na život, moglo bi ukinuti prostitutivni odnos u onom njegovom obliku koji danas poznajemo."[42]

Stav je mladog Marxa prema braku i razvodu istovremeno ipak i neodlučan i radikalan.[43] S jedne strane, on uviđa — kritizirajući Hegela, koji shvaća vezu između privatnog vlasništva i porodice — da nijedan brak ne odgovara u potpunosti svome pojmu, pa je tako podložan raspadanju. Ali, istovremeno, njegovu moralnu suštinu smatra on (zakonski) neraskidivom, budući da se zakon brakom bavi kao religioznom institucijom a ne kao svjetovnom: „Niko se ne primorava da sklopi brak; ali svako mora biti primoran da se, čim sklopi brak, odluči da poštuje zakone braka. Ko sklapa brak, taj ga *ne stvara, ne izmišlja ga,* baš kao što ni plivač ne izmišlja prirodu i zakone vode i težine. Brak se stoga ne može potčiniti njegovoj samovolji, nego se njegova samovolja

---

[41] *Izabrana dela,* u dva toma, t. I, Kultura, Beograd, 1949, str. 31.

[42] P. Bruckner, A. Finkielkraut, *Le nouveau disordre amoureux,* Seuil, Paris, 1977, str. 188.

[43] K. Marx — F. Engels, *Dela,* t. 1, Prosveta, Institut za međunarodni radnički pokret, Beograd, 1968, str. 307, u članku „Nacrt zakona o razvodu braka" (1842).

mora potčiniti braku." Time Mara, uz određeni paternalizam prema ženi, koja je češće žrtva, želi moralne aspekte braka sačuvati od samovolje ili čak „eudaimonizma"(kako kaže) pojedinca, kao što želi i istaći licemjernost zakona o razvodu braka, koji kanonizira evidentnu dvoličnost institucije i otuđenost pojedinca u njoj. Mladi Marx to čini, međutim, uz neprikrivenu dozu romantičarskih iluzija u pogledu „moralne" suštine braka i porodice. Odgovornost pojedinca prema porodici jeste granica njegove samovolje. Marx očigledno u ovom tekstu ima iluziju da mora postojati moć da se brak sačuva ako ne zbog drugog, a ono zbog porodice koja je u pitanju. Kad je riječ o porodici, to je problem koji prevazilazi volju pojedinca, a ta ista volja je navodno isključivo odgovorna za razvod u novom nacrtu zakona o razvodu braka u Rajnskoj provinciji 1842, na koji se Marx okomljuje, protiveći se zakonskom olakšanju puta do razvoda braka. O tome on kaže „Zakonodavac, dakle, *poštuje* brak, priznaje njegovo duboko moralno biće, ako ga smatra dovoljno snažnim da izdrži mnoge kolizije i da pri tom sačuva svoju suštinu. Mekost prema željama pojedinaca pretvorila bi se u okrutnost prema suštini pojedinaca, prema njihovom moralnom razumu, koji se otelovljuje u moralnim odnosima."[44]

Marx i Engels su znali ispoljavati romantičarsku viziju porodice i uloge žene (majke) u njoj, osobito kada su opisivali težak položaj radnika i nužnost da se žene zaposle. Oni nisu posebno naglašavali da se ulaskom žena u proizvodnju obavlja njihovo pretvaranje iz objekata u subjekte. A ipak, Marx će intuirati čak i posebnost ženskog pitanja kada bude rekao, u *Kapitalu,* da radnik, koji je prije prodavao vlastitu radnu snagu kao formalno slobodna osoba, sada podaje ženu i djecu i time postaje trgovac robljem. Ovdje je jedini subjekt još uvijek muškarac, no ujedno se i priznaje dvostruka eksploatiranost žene, budući da je sam radnik može prodati. R. Manieri kaže: „Kapitalizam proizvodi *radnika* kao slobodnu radnu snagu pred kapitalizmom, a ne proizvodi, slično, ženu kao slobodnu radnicu. Odnos žene prema kapitalu je *posredovan* preko njenog odnosa s muškarcem..."[45] Ovo o dvostrukom ugnjetavanju ustvrdit će kasnije i Lenjin[46].

Analizirajući dalje odnose braka i porodice, Marx se u tekstu „Filozofski manifest istorijske pravne škole"

---

[44] *Isto,* str. 309.
[45] *Naved. djelo,* str. 135.
[46] Vid. *L'emancipazione delle donne,* ER, Roma, str. 70.

(1842) suprotstavlja Gustavu Hugou i njegovom pseudo-avangardnom libertinskom stanovištu prema odnosu spolova. Ovdje Marx zauzima strogo i ponešto moralizatorsko stanovište, pokazujući reakcionaran karakter takvog stava koji, u krajnjoj liniji, zagovara i ropstvo: „S obzirom na *životinjsku* prirodu očigledno je više obezbeđen od oskudice onaj koji *pripada* nekom bogatašu, koji nešto s njim gubi i uviđa svoju bedu, nego siromah kojega njegovi sugrađani iskorišćavaju dokle god ga makar malo mogu iskorišćavati itd."[47] Hugo na primjeru braka „pokazuje kako" nije uvek *nemoralno koristiti se telom nekog čoveka kao sredstvom za određenu svrhu,* uprkos mišljenju svih onih, pa i *samoga Kanta,* koji su taj izraz pogrešno razumevali"[48]. Marx na to odgovara: „Doista je potrebno tek samo malo *kritike* da bi se iza svih miomirisnih modernih fraza otkrile prljave stare ideje našeg prosvetitelja ancien règimea i da bi se iza sve svetačke visokoparnosti prepoznala njegova razvratna trivijalnost." I dalje: „Dok Hugo kaže da u *Braku* i u drugim *moralno-pravnim* ustanovama *nema uma,* dotle *moderna* gospoda kažu da ove ustanove, doduše, *nisu tvorevine ljudskog uma,* ali zato predstavljaju *odraze* nekog višeg ‚pozitivnog' uma, — i tako i u svemu ostalom. Samo *jedan* rezultat svi oni iskazuju podjednako grubo: *pravo samovoljnog nasilja."*

Nekoliko godina poslije toga u *Svetoj porodici*[49] Marx je pokazao, na primjeru prostitutke Fleur de Marie, da dobro razumije žensku situaciju time što ne pristaje na interpretaciju autora malograđanskog romana *Les mystères de Paris,* Eugene Sue, koji od njene „posrnulosti" čini idividualan slučaj, a u zamjenu za njeno „iskupljenje" daje njenu dušu i tijelo. Rudolph, njen „spasitelj", vraća je bogu — kasnije će se vidjeti — zbog vlastitog iskupljenja. Fleur de Marie mu je zapravo kćer! Marx piše: „Od ovog trenutka Marija je postala *ropkinja svesti o grehu.* Dok je u najnesrećnijoj životnoj situaciji znala da sebe izgradi u jednu ljubaznu ljudsku individualnost i u granicama spoljašnjeg uniženja bila svesna *svog ljudskog* bića kao *svoje istinske suštine,* sad joj gadost sadašnjeg društva, koja se nje spolja dotakla, postaje njena najprisnija suština, a stalno hipohondrijsko samomučenje ovom gadošću postaje dužnost, životni zadatak koji je sam bog označio, postaje — samosvrha njenog bitisanja. Dok se ona ranije gordila: ‚je ne suis

---

[47] Hugo prema Marxovom navodu, *Dela,* 1, str. 262.
[48] *Isto.*
[49] *Dela,* 5, str. 148 i dalje.

pas pleurnicheuse', dok je *znala:* ‚Ce qui est fait est fait', sad joj skrušenost postaje dobro, a kajanje slava". I dalje: „Rudolph je, dakle, Fleur de Marie pretvorio najpre u grešnicu pokajnicu, onda grešnicu pokajnicu u kaluđericu i, najzad, kaluđericu u leš".

Marksizam se uglavnom nije bavio i ne bavi se (osim, pretežno, u ženskim studijama) pitanjem izražavanja ženskog kućnog rada i prostitucije ekonomskim kategorijama. Činjenica je da se ove dvije sfere ženske aktivnosti *mogu* izraziti i ekonomski, a da se redovno kvalificirajù samo moralno-psihoioški, isto kao i sfera ženi historijski zadate jedine uloge — reprodukcije. Ova podjela nije specifična za marksizam, nego mu prethodi, a dio je općih povijesnih napora da se sfera proizvodnje i sfera reprodukcije, koje ujedno čine i prvu i osnovnu podjelu rada (muškog i ženskog), održe odvojenima kako bi mehanizam patrijarhalne društvene dinamike (dakako uz nužne i minimalne adaptacije) i dalje funkcionirao. Reducirane marksističke analize gotovo su se sve bavile odnosima u proizvodnji i na radnom mjestu, tradicionalno dakle muškarčevom sferom. Ostali odnosi i ostali oblici ovisnosti ostajali su izvan vidokruga, a naročito ostaje izvan kruga interesa problem dvostrukog morala, koji posebno pogađa žene, a koji je obično denunciran u drugim sferama. Druge teme Osim onih vezanih uz proizvodnju, koje Marx sam ipak nije mimoilazio, pojavile su se ponovo uglavnom tek sa frankfurtskom školom i poslije nje. Još Marx i Engels, doduše, a pogotovu Engels u *Položaju radničke klase u Engleskoj* i Marx u *Kapitalu;* često dotiču pitanje raspada radničke porodice uzrokovano industrijalizacijom i ženskim radom, a u vezi s tim i prilike ženskog rada i rada djece. No oni još ne zahtijevaju, ne vide, ženu kao subjekta promjene vlastitog položaja. U vezi s ovim Sh. Rowbotham na kraju poglavlja „Dijalektičke pometnje"[50] kaže: „Budući da opresija žene prethodi kapitalističkom društvu, može li se prihvatiti da bi jedna revolucija koja bi izmenila ekonomsku bazu društva u pravcu socijalizma mogla imati reperkusije na polnu ulogu? Nije li pre potrebno da se žene organizuju oko sopstvenog specifičnog iskustva stečenog u efektivnoj revolucionarnoj borbi koju vode protiv kapitalizma?"

U Engleskoj je žensko pitanje imalo određenu političku, iako pretežno buržoasku, tradiciju još od vremena J. S. Milla. Jedan dio te tradicije naslijeđen je i u SAD, gdje je osim toga 1910. godine bio objavljen rad Emme Goldman, „Crvene Emme",

[50] *Naved. djelo.*

Anarchism and Other Essays[51]. U njemu je Goldman raspravljala i pitanje oslobođenja žene u širem društvenom kontekstu, a također i u kontekstu anarhističko-prosvjetiteljskih i ličnih preokupacija. U Engleskoj je veliku ulogu u buđenju ženske svijesti odigrala porodica Pankhurst. Dok je Sylvia radila više na strani žena radničke klase, njeni su se sestra, majka i otac opredijelili pretežno za borbu žena viših društvenih slojeva. Sylvia je (inače, slikar i politički pisac) odlučno nastojala povezati žensko i klasno pitanje, pa i kolonijalno, a određenu dosljednost u tom smislu pokazuje i njeno političko angažiranje u Etiopiji, o čemu svjedoči i njena opsežna studija o toj zemlji. Sufražetkinje su, inače, kao jedan od osnovnih ciljeva postavile borbu za pravo glasa za žene, što je bio cilj ne naročito nov u odnosu na zahtjeve J. S. Milla. Borba sufražetkinja bila je i „nasilna". One su bile sistematski premlaćivane i policijski zatvarane, proganjane, a propaganda protiv njih bila je osobito okrutna. Tragovi ovakvog izrugujućeg stava prema njihovoj u osnovi naprednoj i pravednoj borbi vide se i danas u negativnoj konotaciji koju je taj termin, „sufražetkinja", zadržao, i koja je prenesena uz sve predrasude, i na ponešto inače preuski, ali praktičan termin „feminizam".

Oktobarska revolucija pružila je ženama novu historijsku priliku, nove nade. Jedna od ključnih ličnosti revolucije, Aleksandra Kollontaj (1872—1952) već je i prije 1917. bila svjesna ženskog pitanja i posvetila mu pažnju, osobito u vezi sa zaštitom materinstva. Bila je ostala duboko svjesna povezanosti javnog i privatnog elementa, koji se presijecaju kroz situaciju žene, a imaju najšire političke implikacije. Njena uloga u Radničkoj opoziciji i njene polemike sa Lenjinom, za jedno široko shvaćanje sindikalizma u smislu određene radničke samouprave, njena ženski kontradiktorna situacija, prirodno su je upućivale na radikalne i dosljedne zahtjeve za stavljanje ženskog pitanja ravnopravno u prvi plan. Lenjin, koji je žensko pitanje gotovo identificirao sa klasnim (i pored jedne vlastite formulacije koja bi naznačavala i veću tolerantnost), a ovo mu pretpostavljao, u tome joj se suprotstavljao i vršio na nju pritiske koji su imali implikacija i u njenom ličnom životu. Slična razmimoilaženja oko ženskog pitanja imala je sa Lenjinom Klara Zetkin, koja je organizirala radnice i grupe žena kako bi govorile o svojim ličnim problemima. Lenjin se tome oštro suprotstavio smatrajući pitanja braka i seksualnosti o kojima su one raspravljale nekorisnim ili štetnim za revolucionarni pokret.[52]

Rosa Luxernburg (1870—1919) nije se ženskom pitanju posebno posvetila. Pa ipak, njen dosljedan i sjajan lik revolucionarke, teoretičarke i žene pokazivao je sav intenzitet čovjeka koji ne pravi razliku između ličnog i javnog morala, i koji živi uprkos svojoj kondicioniranosti. Kao teoretičar, živjela je prije svog vremena, a kao žena, svom vremenu uprkos, rušeći i prezirući bilo kakve malograđanske stege. Stoga njen lik do danas ostaje primjeran za ženski pokret kao lik žene koja se unijela boriti istovremeno za radničke ciljeve, ciljeve revolucionarne borbe u kolonijama i ciljeve pojedinog čovjeka sa svime što je u njemu lično, intimno, krhko. Rosa je tako ipak i borac za ženska prava.

---

[51] Dover, New York, 1969.

[52] Vid. V. I. Lenin, *L'emancipazione femminile,* ER, Roma, 1970, i u toj knjizi C. Zetkin, „Ricordando Lenin", str. 85—94.

U prethodnom se poglavlju — *Geneza pitanja* — nastojalo ukazati, s jedne strane, na ozbiljnosti relevantnost ženskog pitanja (makar po njegovom isključenju iz „teorije"), a s druge, na evoluciju pristupa kojim je ono bilo zahvaćeno (makar i ne posebno identificirano, kao kod Hegela, npr.), uvijek u historijskom kontekstu. Djelomično prihvaćajući ovo nasljeđe, a djelomično ga odbacujući, nastajale su ženske studije čija sva područja — zbog njihove opsežnosti — ovdje nećemo moći ni naznačiti. Taj letimičan pregled dakako nije mogao biti iscrpan. Potrebno je još naglasiti da Women Studies dolaze u fokus interesa, danas, sa cijelom ovom pozadinom (i potrebom preispitivanja tradiranog), ali i sa željom da je prevladaju i da same umaknu mreži metafizike koja je ovu problematiku oduvijek zastirala, čak i kod mnogih dobronamjernih pokušaja. Drugo je pitanje koliko „ženske studije" u tome uspijevaju, iako valja reći da su na nekim područjima (npr. antropologija — Ida Magli i dr; filozofija i psihoanaliza — Luce Irigaray; semiotika, književnost — Julia Kristeva; filozofija jezika; specifičnije marksistička analiza, kojom se bavilo više autora ne samo u inozemstvu nego i kod nas[53]) učinjeni znatni prodori. U ovima se ženske studije ili njihov relevantan dio prikazuju katkada kao metodološki iskošene, „drugačije", „marginalne", lično zadojene, ekscesne, emotivno angažirane, što im je nerijetko dobavljalo etiketu nenaučnosti. Nenaučne i skandalozne i moraju izgledati prema „naukama" čija historizacija, metodologija i predrasude već u pretpostavci isključuju ženu kao subjekt i aktera povijesti, čiji akademizam i hipostaziranje apstraktne (i autoritarno/arbitrarno određene) teorije isključuju čitave sfere ljudskosti — od sfere „privatnog" do afektivne psihičke sfere emotivnosti, senzualnosti itd. Svaka „nauka" koja vjeruje u vlastitu objektivnost, a ovu zabludu podmeće kao instinitost (gdje je objektivno = +, a subjektivno = —) ne propitujući je, a u njeno ime sudi novom subjektu ili subjektima povijesti, i novom viđenju povijesti čiji se pokušaj izraza nalazi u ženskim studijama — a sudi im prema kriterijima vlastitih tvrdnji, koje smatra istinom (kao da istina nije sumnjiva totalitarna i totalizirajuća ideja) i uspoređuje s vlastitim rezultatima, — proma-

[53] Vid npr. Blaženka Despot: „K ženskom pitanju", *Lica,* br. 1—2, Sarajevo, 1980, str. 15—19; „Povijest i socijalistička priroda", *Socijalizam,* br. 1, Beograd, 1980, str. 44—70; „Povijest i priroda žene", *Dometi,* br. 2, Rijeka, 1980, str. 51—63.

šuje i nema mogućnost shvaćanja važnosti i same pojave ženskih zahtjeva. Metodologija zastarjele akademske znanosti neprimjerena je bar jednom dijelu ove nove literature koja je, premda može imati vlastitu metodološku strogost, odbacuje u cjelini, budući da odbacuje, analizirajući ih, društvene, historijske, kulturne, pretpostavke iz kojih je ona nastala. Ovo ne znači da se ženske studije ili pokret konstituiraju izvan relacije sa stvarnošću, nego naprotiv da tu stvarnost proziru, odbacuju, postavljajući istovremeno najkorjenitiji zahtjev ne samo za izmjenom društvenog, ekonomskog, kulturnog, duševnog poretka nego i za izmjenom cjelokupnog načina mišljenja, pa i *jezika*. Stoga tekstovi žena i muškaraca koji se ovim temama bave, a koje se danas situiraju na razmeđu marksizma, psihoanalize, semiotike, antropologije, filozofije jezika itd. — nagovještavaju nešto od prekoračenja, bunta, preloma, ludila, slobode i revolucionarnosti koji se nikakvim poretkom, nikakvom terapeutikom, nikakvim paternalizmom ni zastupništvom zadovoljiti ne mogu (i otud toliki očajnički otpor onih već sviknutih na red i pokoru). U ovoj širini perspektive koja pokazuje opći značaj (do u pojedinačno, i uvijek pluralistički) ovakvog iskošenog načina mišljenja (kojeg bi bilo možda bolje ostaviti bezimenim, jer imenovanje ograničava, svrstava) pokazuje se njegova jedinstvena prilika i važnost koja prelazi žensko pitanje samo. Tek sada, kada se priznaju sve osobnosti i vlastitosti, i kada se na njima insistira kao na pluralizmu, može se valorizirati ova tematika kao univerzalna. No do univerzalnog (koje uključuje i *sve* konkretne pojedinačnosti) se mora doći putem priznavanja i pojedinačnog i posebnog, a ne njegovim zaobilaženjem.

Postoji cijela obimna literatura, osobito na francuskom i talijanskom govornom području, koja pokušava izraziti ove nove senzibilitete, a koja se dobrim dijelom — iako ne isključivo — izražava kroz pisanje samih žena. Vodeći računa o savremenim iskustvima filozofije jezika, analize seksizma u jeziku i govoru, psihoanalize i semiotike, svjesna činjenice da jezik nije tek forma već da ujedno oblikuje mišljenje (kao i ono njega) te da prenosi određene strukture svijesti (a uvjetno dakle i ljudskog svijeta) — ona nastoji neposredno izraziti ono nesvjesno, najzatomljenije, neinhibirane živototvorne želje i pulsacije koje određuju čovjeka, oslobođene od naučenog i dakle povijesno ili genetski (svejedno) prenesenog i nametnutog. To je uostalom vazda pokušavala i svaka istinska poezija (ili umjetnost uopće): izraziti se

neposredno, ne uhvatiti se u iskrivljujuće sheme mišljenja, ostaviti prostora za svaki životni „višak" koji preostaje pored označenog i dakle reduciranog, za ono nesvodivo što je doživljaj, identitet (ne onaj izvana zadat, već onaj najintimniji). Tu je razlika između poezije kao neposrednog stvaralaštva i dakle neposrednog života samog, i poetike kao posredovanja, metajezika. Između umjetnosti i estetike, koja je nikad ne može dokučiti. Ambicija je dobrog dijela ove nove ženske književnosti upravo ovakva doživljajna neposrednost, i stoga ona sebi dozvoljava neke neuobičajene postupke, odbacujući mnoga pravila. Ona osporava tradicionalne modele i uloge (spolne i ostale, koje ukalupljuju kako ženu tako i muškarca i dijete, i to na svim razinama društvene ljestvice; koje potenciraju diferenciranje društvenih karakteristika spolova), odbacuje logiku koja klasificira, razvrstava, dirigira, postavlja uvjete. Ona traži novi jezik, takav koji neće priznavati tradicionalne kanone, a ipak će biti komunikacija (najdirektnija). Taj će jezik na neki način biti „histeričan", odbacujući vijekovnu tiraniju racionalnog.

U filozofiji, ili u razgradnji filozofije, tradicionalno shvaćene, najdalje je otišla Luce Irigaray (vidi u izboru) čiji tekst može sam za sebe ilustrirati ovu „iščašenost" o kojoj je ovdje riječ. To nije bezazlen ni bezopasan pokušaj, nego jedan zahvat tolike snage da doista dovodi u pitanje (iako ne prvi put) metodologiju filozofije i psihoanalize uopće, kao prevaziđenu (u klasičnoj varijanti) i prije svega neprimjerenu ženama, građenu na pretpostavci isključenja žene. Filozofija, naime, ne bi bila to što jest da je žena ravnopravno u njoj sudjelovala. I ona je, kao i ostale znanosti, podložna povijesti, što sama najčešće zaboravlja u ovom kontekstu. Luce Irigaray je s tom činjenicom suočava (a u svom se približavanju marksizmu osobito okomljuje na Hegela i klasičnu psihoanalizu). Raskol koji postoji u cjelokupnom idealističkom mišljenju — na subjekt i objekt — ostavlja ženu (kao objekt) u sferi prirode i izvan povijesti: žena se dakle u takvim okvirima ne može javljati i nije ni javljala kao subjekt, filozof. No bez žene-objekta (ili prirode, materije, svejedno) filozofije, ovakve kakvu znamo, ne bi ni bilo. Žena, iz svoje predmetnosti, ne može ni progovoriti o sebi, jer je žena bitno ono što *nije,* ili što još nije, u mnogo većoj mjeri nego muškarac. Stoga joj preostaje razbijanje misaonih okvira iznutra. Od označenoga postati ona koja (također) označava, od imenovanog postati imenovatelj, od objekta subjekt —

to se može postići samo razbijajući cijelu konstrukciju, a ne tek njene dijelove: dakle, ne integrirati se tek kao ravnopravni član društvenog/duševnog poretka, već tražiti više, drugačije uvjete, za sve (i žene i muškarce).[54]

I drugi tekstovi ženskih studija potkopavaju misao, u kritici koje su se izbrusili, pa neki domišljaju marksističke analize tako da u njih najčešće upisuju zapostavljana pitanja vezana za društveno (i osobno) biće žene, rušeći mnoge „marksističke" dogme i predrasude[55]; ovo, opet, u marksističkoj teoriji ima mnogo šire implikacije (ne samo o pitanju „prirode" žene), koje se nipošto ne odnose samo na viđenje žene. Postavljanje pitanja žene u marksizmu (dakako sa kritičkog stanovišta problematiziranja slobode) nužno nosi sa sobom pitanje države (podrška porodice vodi u etatizam), pitanje podjele rada, zapošljavanja, tehnologije, ekonomije — uopće: pitanje dimenzija i mogućnosti revolucije. U sferi politike, pitanje žene povlači za sobom zahvat u koncepciju međunarodnih (ekonomskih, društvenih, političkih, kulturnih) odnosa, u kolonijalno pitanje, u problem odnosa bogatih i siromašnih i egzistencijalnih prioriteta, u problem rasizma i svake diskriminacije.

Danas to žene znaju kako u razvijenom tako i u nerazvijenom svijetu. I po tradiciji, od strane onih koji su im određivali egzistenciju, žene su uvijek bile žigosane svojom „prirodom" isto kao i potlačeni narodi i rase, Crnci. I jedni i druge odvajkada su svođeni na svoju prirodu, čime se opravdavala zabrana njihovog ulaska u povijest. Stoga su prirodni saveznici žena (ne uvijek svjesni, dapače, češće nesvjesni) uvijek bili ne samo lokalno eksploatirane klase i kaste nego šire, svi kolonizirani (politički, ekonomski i duhovno) svijeta. U odnosu na njih — žene imaju ipak određenih svojih, zajedničkih interesa i jednu specifičnost: prisutne su svuda i u svim društvenim slojevima, a svuda podređene muškarcima. Osim svoje klasne situacije, one trpe još i svoju ekonomsku, životnu, psihološku, historijsku ovisnost od muškaraca vlastitih klasa. Utoliko jednim dijelom ženska borba zahtijeva pa i stvara posebnu svijest.

---

[54] Vid. u „Filozofskim istraživanjima", br. 3, Zagreb, 1981, str. 88—97, moj prikaz posljednje knjige Luce Irigaray, *Amante marine. De Friedrich Nietziche,* Minuit, Paris, 1980, gdje se nalazi i osvrt na njene ranije radove kao i na drugu srodnu literaturu.

[55] Vid. spomenute radove B. Despot, te tematske blokove u našim časopisima *Pitanja,* br. 7/8, 1978; *Argumenti,* br. 1, 1979; *Dometi,* br. 2, 1980; zatim spomenute radove M. R. Manieri, Sh. Rowbotham, a osobito studije u spomenutoj knjizi *La coscienza di sfruttata.*

Nije čudno što se ženski pokret najprije razbuktao po razvijenim zemljama Zapada, gdje je kontradikcija između ženske i muške situacije, a zatim i unutrašnja kontradikcija položaja žene (muškarcem posredovan odnos prema kapitalu) najizraženija. Vidljiva i upadljiva je uvijek bila, zahvaljujući ustrojstvu patrijarhalnog kapitalističkog društva samog (i mjestu žene u društvu) ona njegova teorijska strana ili ono što se bez razumijevanja njegove razuđenosti smatralo „elitizmom" žena srednjih slojeva. Međutim, svakodnevni bunt, otpor i ludilo najširih masa žena uvijek je bio manje vidljiv (samo ga društvo skriva), jer svaka žena živi izolirana u svom domu, ne izražava svoje društveno biće. Žene se donedavno nisu udruživale, nisu uviđale i najčešće još ne uviđaju svoje zajedničke interese zbog toga što su izolirane radno i životno. Nemaju ono zajedništvo koje pruža zajednički javni i društveni život, proizvodnja (čak ni kada rade: struktura ženske zaposlenosti to pokazuje). A zatim, feministička teorija se rađa tamo gdje se teorije rađaju (šta su klasno bili sami Mara i Engels?): među intelektualcima, pa je optužba za apstraktni elitizam nategnuta, tim prije što je kako praktični ženski pokret tako i teorija najodlučnije kao svoj osnovni princip postavio i najčešće sprovodio identifikaciju privatnog i društvenog, javnog, porodičnog i političkog, teorije i prakse, odbacujući pri tom lažni dvostruki moral i sve binarne modele.

Osobito je zanimljivo posmatrati sada već neosporno buđenje ženske političke, društvene, životne svijesti u nerazvijenom svijetu (vid. u prilogu). Može se predvidjeti da će taj fenomen, već započet u zemljama Azije, Afrike i Latinske Amerike, narednih godina biti u osobitom porastu (što je u vezi s općom i političkom krizom). On tamo poprima autonomne oblike, budući da ovi kontinenti imaju zaista izražene, i međusobno različite, osebujnosti. Od tradicije do načina proizvodnje — sve je drugačije. Iskustva ženskih pokreta i teorije na Zapadu neće se u te krajeve bez dopuna i izmjena moći unijeti. Međutim, neke osnovne analize o ugnjetavanju žena mogu i moći će poslužiti kao podrška, dopuna ili polazište domaćim istraživanjima — ako ništa, onda u konfrontaciji. Svega ovoga danas je već postala svjesna i međunarodna politička javnost, tako da se i međunarodne organizacije danas bave proučavanjem položaja žene u društvu i razvijanjem strategije uključivanja žena u društveno-ekonomski život. Za zemlje Azije karakteristična je specifična situacija u kojoj su široka prostranstva

visokorazvijenih lokalnih kultura i civilizacija bila poprišta grubog ekonomskog, društvenog i kulturnog prodora zapadnog imperijalizma i kolonijalizma. U postkolonijalnoj eri ta su se područja suočila s problemom vlastitog identiteta u okviru kojega još nije lako razlučiti šta je autentično, šta je uvezeno, šta je prevaziđeno (a čega bi čuvanje vodilo u puki konzervativizam a ne revalorizaciju). Žene su se u takvim uvjetima također često nalazile ili se još nalaze pred lažnom dilemom: da li insistirati na nacionalnim i tradicionalnim vrijednostima koje ih, s obzirom na način života i lične slobode, mogu samo vratiti unazad, ili prigrliti „moderne", sa Zapada uvezene, koje daju privid liberalizacije, ali im zapravo, s obzirom na nacionalne ekonomije, izglede za uključivanje u privredni i društveni proces, ne daju nikakve garancije (ili ih čak u pretpostavci isključuju)? Osobito u dvije azijske zemlje u kojima je od početka stoljeća i ženski pokret jak, u Kini i Indiji, dilema se vrlo rano pokazala kao lažna. Sudjelujući u borbama za nezavisnost, revolucijama i u izgradnji novog društva čak i protiv predrasuda muških saboraca, žene tih zemalja su u velikim masama pokazale svoje opredjeljenje i svoj jedini mogući izbor, odbijajući da ostanu tvrđava starog. U Indiji je ženski pokret, naročito u doba borbe za nezavisnost i poslije, zbog specifičnih uvjeta, dobrim dijelom počivao na aktivnosti (ali ne isključivoj) školovanih žena viših i srednjih slojeva. Valja reći da je u toj zemlji, koja jednim svojim dijelom ima određeno matrilinearno društveno i kulturno nasljeđe, uvijek bilo nesrazmjerno (relativno, dakako, prema muškarcima) mnogo obrazovanih, svjesnih i aktivnih žena. Kod hinduskinja na prvi pogled začuđuje lakoća s kojom se, naoko, kreću po javnom prostoru (za razliku od muslimanki), upuštaju u politički život bez preoštrog muškog otpora. Ova mogućnost leži u kastinskoj organizaciji, a ne u preprekama koje su žene morale svladati da bi se društveno angažirale. Naime, kastinsko društvo (inače upravo zato veoma strogo i autoritarno) ne poznaje sferu „privatnog" u koju su žene na Zapadu tradicionalno u buržoaskom društvu zatvorene. Život porodice, porodične zadruge, kaste, odvija se javno, pred očima svih, tako da ga zajednica kontrolira, i time kontrolira ženu koja je i ovdje zadužena za obiteljski život. No on, u Indiji, obuhvaća i niz javnih funkcija, te su se žene navikle na komunikaciju sa širim krugom ljudi i na javne istupe, premda podređene svojim muškarcima u sistemu koji je također patrijarhalan. Bar za Indiju nije

toliko aktuelna parola o izjednačavanju privatnog i javnog. Tamo je akutniji problem osvajanja određene sfere ličnog, intimnog, za žene. Pojava ženskih državnika u Indiji ili Šri Lanki nije slučajna, ona je čak i religijom predviđena u cijeni na kojoj je lik božice-majke. No žene su, ovdje kao i drugdje, školovane ili ne, prve žrtve nezaposlenosti i vijekovnih predrasuda. Pored toga, u cijeloj je Aziji na njima, uglavnom veliko breme: nekontroliranog porasta stanovništva, gladi, zdravlja narušenog preranim (još u djetinjoj dobi) i prečestim porodima, običaja, obrazovanja, nezaposlenosti, nerijetko i zaostale legislative. Žene moraju ovdje, kao i drugdje, prekoračiti prostor koji im je zadat, da bi napravile i najmanji pomak, i to moraju svom ambijentu uprkos, uz visoku cijenu.

Na afričkom je kontinentu položaj žena bitno različit, iako nimalo lakši. Prilike su veoma različite od arapskog sjevera do Tropske Afrike, no imaju neke zajedničke crte — veoma tešku eksploataciju i podređenost žena muškarcima u zapošljavanju i svemu ostalom. Paradigmatski model ženske situacije i poniženja, tipičan za Afriku, jeste nesretan i okrutan običaj odsijecanja klitorisa, usmina, i zašivanja preostalog dijela usmina kojemu se djevojčice podvrgavaju (naživo i u rđavim higijenskim uvjetima) pred pubertet. Ova praksa služi potpunom potčinjavanju žena, kontroli poroda, ukidanju ženskog spolnog užitka, a predstavlja samo ekstreman slučaj tendencije prisutne i u ostalim patrijarhalnim društvima, koja sva redom ženi brane spolni užitak. I u Evropi je ženska seksualnost doskora bila ili je još zabranjena tema; Freudova teorija o dvama orgazmima (klitoralni i vaginalni — od kojih bi jedino ovaj drugi bio „pravi"), njegovo nametanje muškog spolnog modela kao „pravog", prema kojemu je mjerilo užitka samo orgazam, tako da žena, vječno seksualno nezrela i nezadovoljena ostaje samo loša kopija muškarca — također predstavlja kodifikaciju potpuno iste prakse kao i odsijecanje klitorisa u Africi. Osim seksualne bijede u kojoj žene (ali i muškarci) zato žive, one u Africi još imaju (ne svuda, dakako) i problem muške poligamije. Prodor kolonijalne eksploatacije umnogome je ovaj model pokolebao, ali mu nije pružio odgovarajuću alternativu. Naime, u uvjetima u kojima je poligamna obitelj bila ili je još i proizvodna jedinica društva (u kojoj žene zajedno rade za svog muža), ili pak u uvjetima nezaposlenosti gdje je spas da muškarac izdržava, ako može, više žena, monogamija još ne izgleda i nije alternativno rje-

šenje. Nekritički uvezena a neprilagođena nova tehnologija često je otjerala žene sa poslova koji su tradicionalno bili njihovi: sa uvođenjem mehanizacije, poljoprivredu, koja je oduvijek bila u rukama žena, nepovratno preuzimaju muškarci. Žene tako ostaju nezaposlene, ali i neprijavljene kao nezaposlene, ukoliko im muževi rade. Porodica se osipa, djeca sve ranije traže posao ili se prostituiraju, a glad koja trenutno vlada u Africi najteže pogađa upravo raslojene: žene, djecu, starce. Ove divovske probleme svjetskih dimenzija ne bi mogli riješiti nikakvi zakoni o ravnopravnosti žena. A zakonodavstvo je često još, što se žena tiče, konzervativno.

Za Latinsku Ameriku karakteristično je i prisustvo savremenih feminističkih struja, možda dijelom i zato što se zeleni kontinent više nego prethodna dva djelomično prepoznaje u kulturama razvijenog Zapada. Pored toga, politička i revolucionarna fermentacija, političke borbe, zahvaćaju i mase žena i to uprkos veoma jakim otporima lokalnog *mačizma*. Politička represija u pojedinim zemljama ovog područja, često povezana i s etničkim ugnjetavanjima, velika nezaposlenost poglavito žena, nizak stupanj obrazovanja žena, ogroman broj napuštenih majki i vanbračne djece, što je samo naličje katoličkog bigotstva, prostitucija, mačizam itd. — samo su glavni izvori nevolja latinskoameričkih žena. Sudjelujući u pokretima otpora, naprednim kretanjima, pa i oružanoj borbi, žene vjeruju da će s vremenom riješiti i probleme koji ih najviše pogađaju.

Neofeministički je pokret imao svoju prethodnicu šezdesetih godina u SAD, u specifičnim okolnostima u kojima je politički subjekt uopće tamo bilo dosta teško odrediti. Nivelacija radničkog pokreta i pasivnog sindikalizma, u društvu izobilja, omogućila je samo da se pojave marginalni politički subjekti s velikom udarnom moći, ali često ograničenim domašajem, od kojih su se žene najduže održale kao grupa sa posebnim interesima. Pored njih, u vrlo žestokim društvenim nemirima, i kao saveznici za dio puta, u previranjima u SAD su još sudjelovali buntovnici vijetnamskog rata, studenti i Crnci. Nemajući iskustva s klasnom borbom, a niti mnogo mogućnosti da se na nju nadovežu, američke su feministkinje ipak uspjele identificirati određeni svoj autentični prostor borbe. Ono što ih je najviše izazivalo bio je potrošački mentalitet i neprihvatljivi model američke majke i porodice u malograđanskoj bezidejnoj idili, izolacija u domove i „američki način života" od

lične i nacionalne odgovornosti i poštenja, podjela između ličnog i javnog morala, vrijednosti svijeta sa dva lica (blagostanje/surovo siromaštvo), međunarodna politička arogancija njihove zemlje, nepravda prema crnom stanovništvu s kojim su bile solidarne, sve to prožeto seksizmom. Okomile su se na mnoge tipično američke mitove, istražile naročito položaj domaćice, spolne odnose, žensku seksualnost, lezbijstvo, napale američku terapeutsku psihoanalizu koja prilagođava pojedinca; proizvele su cijeli pokret koji ima danas velike dimenzije i predstavlja određeni kulturni identitet, izborile mnoge društvene, zakonske i običajne promjene, objavile mnogo inspirativnih i lično zadojenih knjiga koje su postale klasika neofeminizma.

U Zapadnoj Evropi neofeminizam se pojavio desetak godina kasnije, na tragu 1968. godine, a naročito tokom sredine sedamdesetih. Premda ga se pokušalo otpisati kao uvoz iz SAD, on je vrlo brzo pokazao — ne odbacujući rezultate Amerikanki — svoju autonomiju i specifičnost. Naime, on je nastao u bitno drugačijim političkim uvjetima i sa bogatijim feminističkim nasljeđem, u zemljama sa razvijenijim oblicima klasne i sindikalne borbe i stalnog vrenja kako među radnicima tako i među intelektualcima i studentima poslije 1968. Stoga nije ni čudno što je ženski pokret u zemljama zapadne Evrope istakao neke druge probleme nego onaj u SAD. Prije svega, od početka se postavlja pitanje odnosa klasnog i ženskog, a također i marksističke i feminističke teorije (naglašavajući jednu u mnogo čemu lažnu dilemu), prije svega u Italiji (gdje su te veze najtješnje i stoga nama najzanimljivije), ali također i u Francuskoj, Engleskoj, Njemačkoj, pa i u drugim zemljama. Karakteristično je za zapadnoevropski neofeminizam da je on radikalno lijeve političke provenijencije, i to iz krila socijalističkih i komunističkih partija ovih zemalja (IKP je najbolji primjer napora jedne komunističke partije na zahvaćanju ovih problema) ili, češće, još lijevije (uz odbacivanje partijskih pripadništva). Zbog velike politizacije pokreta, kao i zbog burnih političkih kretanja posljednjih godina, jedno od ključnih pitanja ženskog pokreta bilo je — i ostalo — pitanje odnosa prema političkim partijama, političkom sistemu, pitanje načina vođenja borbe. Strategija borbe nije za ženski pokret samo formalni problem. Naime, žene osjećaju da svi klasični oblici političke borbe njih po definiciji i a priori isključuju, i to im se potvrđuje svaki put kada kroz sindikat i političke partije pokušavaju da postave

svoje zahtjeve: oni bivaju manipulirani, minimizirani, podvrgnuti drugim prioritetima, odbačeni. Žene, a pogotovu svjesne žene, u partijama su malobrojnije, slabije, ne uzimaju i ne dobivaju riječ, nisu prekaljeni borci. Partijski i politički život je stalna borba kojoj žene nisu vične, jer su oduvijek iz nje bile isključene. Postojala je i postoji tendencija kod žena da se ne pristane na partijske kompromise i da se vodi borba širokog fronta bez partijskih oblika organizacije, bez hijerarhije, bez autoriteta, a za pluralizam i za izražavanje, i unutar pokreta i prema vani, svakog mišljenja. Pokret je uvijek bio sušta suprotnost discipliniranoj partiji. Stoga se redovno govori o ženskom pokretu ili pokretima, i niti jedan od njih nema svojih sekretarica ni predsjednica niti stalno rukovodećeg osoblja. Ženski su se pokreti namjerno orijentirali na ovakvu razuđenost i spontanost, i u tome je njihova velika prilika da već u toku borbe izgrade jedan neautoritaran način zajedničkog angažiranja. Ova prednost ženskog pokreta (osobito u Italiji i Francuskoj) predstavlja i njegovu teškoću da se uključi u postojeće oblike borbe. Kao što ženske studije odbacuju metodologiju akademske „objektivne" nauke, tako ženski pokret odbacuje metodologiju klasične političke borbe, jer bi njeno prihvaćanje, već unaprijed, značilo pristajanje na podjelu, na dihotomiju, raskol. Stoga rezultati feminističke borbe, teorijski i praktični, nisu uvijek bili ni prepoznavani, jer se nisu pojavljivali kao uobičajeni znakovi, nego kao svojevrsno subverzivno i za društvo korozivno djelovanje koje valja odgonetavati po drugom kodu (koji ujedno valja i izgraditi). Ti rezultati su ipak vidljivi u fantastičnoj senzibilizaciji ženskih masa i uopće javnog mnijenja za probleme drugoga (druge) bez obzira da li je riječ o ženama, „trećem svijetu", novoj čulnosti, problemima privatnog, nesvjesnog, erotskog, umjetničkog. Nije ni čudno stoga što su ti rezultati razuđeni po najnepredvidivijim sferama, najuočljiviji na području kulture i upravo u oblasti kulture življenja. Žene Zapadne Evrope morale su tokom protekle dekade da se bore prije svega i za mnoga najelementarnija građanska prava. Borba za pravo na abortus, porodiljski dopust, zapošljavanje, za zakonsko izjednačenje i imovinska prava, za pravo na razvod braka — bila je katalizator za okupljanje žena u pokret. Većina tih prava su sada i ostvarena, a pitanja mogućnosti njihove sprovedbe druga je stvar. Upravo u ovome je bitna razlika između položaja žene u Zapadnoj Evropi i u zemljama socijalističkog bloka. U ovim posljednjim, a

slično je i sa našom zemljom, uglavnom izostaje motiv borbe za zakonsko izjednačavanje žena s muškarcima. Borba bi se dakle imala voditi samo na (ne malom) području „ostvarivanja" tih prava, a ovo bi zahtijevalo i viši nivo svijesti i mnogo bolju koordinaciju ove borbe sa društvenim ili državnim institucijama koje su formalni garanti legislativne ravnopravnosti žena. Ovaj je problem delikatniji i zasad slabije uočljiv, pa se ženski pokret u socijalističkim zemljama još praktično i nije pojavio, a pomaljanje nekih njegovih ponekad vjerski obojenih oblika (u SSSR-u) zasad ima predznak pritajene opozicije, te je teško predvidjeti hoće li se razviti u kakav angažirani pokret žena za demokratizaciju društvenog života i njihova prava.

U SR Njemačkoj ženski pokret otvara slične teme kao i u ostalim zapadnim zemljama (uz neke vrijedne uspjehe na polju književne kritike, kulturologije i povijesti ženskog pokreta samog). No on je tu ograničen i ujedno radikaliziran situacijom na ljevici iz koje potječe: s jedne je strane socijaldemokracija, koja ženske oslobodilačke zahtjeve razvodnjava u svom paternalizmu, redukciji marksističke teorije i pomirbenom stavu prema establišmentu; s druge je strane borbena ultraljevica sa svojom dilemom između oružane bitke i povlačenja, gdje se žensko pitanje najčešće (i u oba slučaja) zatomljuje — ako se ne radikalizira,

U Francuskoj postoje dvije glavne struje u ženskom pokretu i studijama. Uvjetno ih možemo nazvati neopsihoanalitičkom i marksističkom. Najvrednije rezultate one su dale upravo tamo gdje se te dvije struje susreću — na obroncima poststrukturalističkog mišljenja, preispitivanja marksizma, psihoanalize, semiotike, filozofije jezika i ženskog stvaralaštva (naročito pisanja) uopće. Tu se analize žena (i muškaraca) kreću na tragu reinterpretacije lakanovštine (i 1968) i pogotovu antiedipovske literature inaugurirane F. Guattarijem i Gillesom Deleuzeom. Izuzetna ličnost ovog kruga jeste Luce Irigaray, koja svojim radom dovodi u pitanje prije svega filozofiju i psihoanalizu, od kojih je potekla, ali i uopće jezik, i metodologiju svake znanosti i mišljenja uopće[56]

Talijanski neofeminizam, nešto malo mlađi od francuskog, i koji je u stalnom dijalogu sa vlastitim političkim

---

[56] „(Jedna) žena, koja naspram teorijske elaboracije ispunjava dvostruku funkciju, izvanjske nijeme podrške svake sistematičnosti i materinjeg tla (još) šutljivog kojim se hrani svako utemeljenje, nije dužna da navodi reference na način koji je već kodificirala teorija. Bilo bi to pobrkati još jednom uobrazilju

ambijentom, dao je iz krila politologije, marksističke kritike, antropologije, pedagogije i također i filozofije jezika itd. takve rezultate koje nije moguće zanemariti. Iznenađujuće je kako su talijanske feministkinje uspjele sebi u ovih deset godina (i s obzirom na velik utjecaj katoličke crkve) izboriti mjesto u kulturi i društvenim zbivanjima i, što je najvažnije, osvojiti riječ. Jer, riječ je uvijek onoga koji ima vlast, a to žene niti jesu niti žele biti (ne želeći da ponavljaju omraženi i neoperativni model).

Napomena o ovom pregledu i izboru:

Nemoguće je, jer nam prostor ne dozvoljava, analizirati sve grane ženskih studija koje to zaslužuju na stranicama časopisa *Marksizam u svetu.* Zato je krnj i izbor tekstova prevedenih u ovom tematskom bloku — budući da treba da predstavlja danas već veoma obimnu i raznovrsnu literaturu. Stoga neka sadržaj tekstova, premda je izbor nužno oskudan, govori sam za sebe. Prikladna dopuna ovom izboru neka bude zbornik tekstova *Istina o ženi,* „Prosveta", Beograd, koji je uredila Nada Ler-Sofronić, kao i izbor tekstova „Samoupravljanje i društvena nejednakost polova", *Marksistička misao,* br. 4, 1981. (ili, neka je ovo njima dopuna).

„subjekta" — u njegovim muškim konotacijama — • s onim što bi bilo, što će biti, možda, od „ženskoga". Neka svako (a), živ ili mrtav, u tome prepozna samoga (kao) sebe prema vlastitoj želji, vlastitom zadovoljtsvu, čak i u majuskulama parodije. Ali ako bi se nekome dogodilo da osjeti, u otporu da se (ponovno) pronađe, nelagodnost jednoga iskrivljavanja, možda nesvodivog, onda je možda? nešto od razlike u spolovima moglo **da se desi i u jeziku."** ***Speculum.***