

# **Vrednost je muškarac**

**Teze o vrednosnom podružtvljavanju i rodnom odnosu**

Roswitha Scholz

# Sadržaj

1. . . . .	3
2. . . . .	4
3. . . . .	5
4. . . . .	6
5. . . . .	7
6. . . . .	8
7. . . . .	9
8. . . . .	11
9. . . . .	12
10. . . . .	12
11. . . . .	14
12. . . . .	16
13. . . . .	19
Literatura . . . . .	22

## 1.

Nakon 20 godina ženskih studija, odnos kapitalizma i patrijarhata ostaje nerešen problem. Feministkinje koje se još uvek bave ovim pitanjem i koje se nadovezuju na Marksa i kritičku teoriju problematizuju marksizam radničkih pokreta, koji je svoju kritiku građanskog društva gradio isključivo na ideji prisvajanja viška vrednosti od strane kapitala. Kritika ovakvog shvatanja marksizma od strane levih feministkinja je ograničena na činjenicu da problem patrijarhata nije dovoljno uzet u obzir, tj. da je jedina značajna protivrečnost ona između najamnog rada i kapitala, pa se problematici roda kao konstitutivnom društvenom odnosu ne pripisuje zaslužen značaj. Kritika patrijarhata zbog toga ostaje usađena u zastareli i dobrim delom neistorijski model marksizma, u kojem problematika roda u krajnjoj liniji figurira kao strano telo, pošto se tek naknadno nakalempljuje na marksističku kritiku.

Stoga se često javlja pokušaj da se kućni rad unutar analize kapitala stavi u isti rang sa najamnim tj. apstraktnim radom i/ili da se vrednost odredi pomoću kućnog rada (up. Haug 1990, str. 92 i Ber 1989, str. 190). Jedno takvo proširenje pojma „produktivnog rada“ po mom mišljenju bi moglo da vodi - protiv njegove inicijalne namere - do daljnjeg postvarenja društvenih odnosa na teorijskom nivou, budući da na taj način pogrešno označenu „proizvodnju života“ pokušava da misli kategorijama koje se odnose na proizvodnju roba.

Jedan izlaz iz ove dileme nam, po meni, pruža Marksova teorija, koja upravo ne slavi „vrednost“, tj. predstavnu formu apstraktnog rada, kao što je to slučaj u marksizmu radničkih pokreta, niti proglašava „rad“ centralnom osobinom rodne suštine čoveka. Nasuprot tom shvatanju, želim da pođem od *kritike* „rada“, koji putem „apstraktnog preduzetničko-ekonomskog umrežavanja radne snage i prirodne materije“ (R. Kurc) postaje sve više suvišna kategorija. Zato je neophodno rad kao takav staviti pod znak pitanja. Upravo je razvoj *muškog* principa (muški „princip“ ovde ne upotrebljavam u smislu jedne a priori suštine muškarca i žene, već u smislu kulturno-istorijski formirane društvene „činjenice“), odnosno razvoj „apstraktnog rada kao tautološke samosvrhe“ (R. Kurc), glavni *movens* koji stoji iza domestifikacije i opresije žene u istoriji zapada, ukidanja čulne dimenzije ljudskih odnosa, uništavanja prirode i opasnosti atomskog rata.

Iz ovog razloga ženski pokret uopšte ne treba da redefiniše žensku aktivnost u „rad“ kako bi time dokazao svoju (moralnu i ekonomsku) vrednost, pošto je „rad“ u ovom smislu „izvor sve bede“. Ovo sa druge strane ne znači, kako to neke feministkinje misle, da su ženska aktivnost i patrijarhalno pripisivanje uloga koje sa njom idu, „bolji“ i da time mogu da služe kao model za budućnost. U vrednosno-formnom patrijarhatu [*wertformige Patriarchat*] „ženska sfera“ i ženama pripisane karakteristike predstavljaju samo drugu stranu medalje apstraktnog „rada“. Zbog toga je po mom mišljenju pogrešno pozitivno referisati na ovakve ideje, kao i na „rad“ uopšte. (Iako su tzv. emotivni [*Beziehungsarbeit*] i kućni rad, kao i odgajanje dece, u izvesnom smislu druga strana medalje apstraktnog rada, pa ih zato nije moguće shvatiti pojmom „rada“, to ne znači da su oni oslobođeni svrhovito-racionalnih momenata i „protestantskih“ normi. Zato je neophodno po meni pronaći jedan treći pojam, kojim bi se mogle odrediti tradicionalne aktivnosti žene u sferi reprodukcije, pošto je i termin „aktivnost“ širok i suviše uopšten. Uz to pojam „aktivnosti“ bi mogao da služi kao potpora starom mitu o dokonoj domaćici. Ovu nimalo nerelevantnu problematiku ne mogu ovde dalje tematizovati. Sve dok u pogledu ovog pitanja još uvek nemamo konsenzus, služiću se i dalje nezadovoljavajućim pojmom „aktivnosti“ kada je reč o „radu“ u sferi reprodukcije).

## 2.

Oslanjanje na teoriju „fundamentalne kritike vrednosti“ kako ju je razvila KRISIS grupa<sup>1</sup> se takođe pojavljuje kao problem, pošto je ova teorija, slično kao i kritikovani marksizam radničkih pokreta, u prvom redu *rodno-neutralna*. Teorija KRISIS grupe je do sada apstrahovala od rodno-specifičnih značenja i time previdela da se u njoj kritikovani apstraktni „rad“ pojavljuje kao u osnovi *muški princip*, koji je usko vezan sa asimetričnim rodnom odnosom, tj. moći muškaraca. „Kritika vrednosti“ je iz ovog razloga muško-univerzalistička, što je tipično za zapadno muško mišljenje. Ona time sugeriše da važi za sve podjednako.

U rodno-neutralnom pojmu „atomizovane“ apstraktne individue u dosadašnjim tekstovima KRISIS se previđa rodno-specifični karakter logike vrednosti (up. npr. Peter Klajn, *Sumrak demokrata*, u: Krisis 11, str. 189. Rodna problematika se ovde tematizuje samo u jednoj fusnoti. Drugačija je situacija, naravno, kada se rodni odnos razmatra kao poseban problem, kao npr. u tekstu „Sloboda, jednakost, sestrinstvo“ od Norberta Trenkle u Krisis 11. Ali i ovde se rodni odnos uzima kao strukturni princip isključivo u kontekstu građanske jednakosti. Rodnom odnosu kao „samostalnom“ strukturnom principu građansko-patrijarhalnog društva se ne pridaje zasluženi značaj. Rodni odnos se ovde, uprkos svoj kritici seksističkog nasilja i sl, razmatra putem rodno-neutralnih opštih pojmova i time služi samo kao element konkretizacije.) Moja kritika takođe ukazuje na to da je pojam patrijarhata (i time karakter odnosa moći u vrednosno-formnim rodnim odnosima) pozivom na fetišistički karakter društva robe zaobiden ili čak svesno negiran. Iako postoje kritičke intervencije koje relativizuju i slabe rodno-neutralni pojam vrednosti i direktno odbacivanje pojma patrijarhata, samo određenje ovog pojma i dalje izostaje (Ernst Lohof npr. odbacuje kao i ranije pojam patrijarhata i poziva se na argumentaciju u članku „Braćica i sestrice“ u Krisis 11). Problem se u suštini može izraziti u alternativni: da li su apstraktni rad i vrednost već u svom konstitutivnom odnosu i time u svojoj suštini muški principi ili da li postoji jedna pojmovna hijerarhija, u kojoj rodna mesta figuriraju naprosto kao „izvedeni“ i „konkretizirajući“ problem sekundarnog reda.

Kako bi se u ovom kontekstu izbegli nesporazumi koji mogu nastati iz upotrebe pojma patrijarhata, treba napomenuti da kada govorim o moći muškaraca time naravno ne mislim da muškarac ženu prisiljava sa šibom u ruci. Moć se, kako je ovde razumem, bazira na interiorizovanim kolektivno-uspostavljenim normama i institucionalizaciji. Feminističke studije su pokazale da su žene u istoriji često pružale otpor i postavljale zahteve upravo sa pozicije njihovih tradicionalnih društvenih uloga (up. Hajnc/Honeger 1981). Moć muškaraca ne podrazumeva da žene nemaju nikakvu mogućnost vršenja uticaja u društvu, ali ovaj uticaj dobrim delom ostaje unutar oblasti koje su dodeljene ženi.

Ovaj heterogeni pojam moći uopšte ne protivreči fetišističkom karakteru vrednosti. U diskusijama koje su se vodile unutar KRISIS (barem do nedavno) se pojam fetiša shvatao u direktnoj suprotnosti spram pojma moći i patrijarhata. Pojam moći kojim se operisalo je simplifikovan i redukovano na subjekta (tako piše Ernst Lohof: „Termin patrijarhata označava ništa drugo do samovoljnu vlast muškarca nad ženama. Ova predstava ima izvesnu propagandnu vrednost. Ali

---

<sup>1</sup> Moje bavljenje temom vrednosnog podruštvljavanja / rodnog odnosa je ambivalentno, pošto, sa jedne strane, po pitanju osnovnih ideja stojim na poziciji KRISIS, dok, sa druge strane smatram da je teorijsko razmatranje „ženskog pitanja“ u KRISIS grupi veoma problematično. Uz to sam iskusila da su žene u kontekstu muške grupe KRISIS redakcije marginalizovane. Ovaj tekst je nastao ne pod uticajem KRISIS muškaraca, već kao rezultat diskusija koje su svesno vodile žene izvan KRISIS konteksta.

ovaj termin, u svom pokušaju da vrši društveno-teorijski uticaj, u potpunosti zakazuje kada se uporedi sa realitetom fetišističkih formi. Svi fetišistički odnosi pozicioniraju muškarca i ženu jedne naspram drugog, ali ovi odnosi u istoj meri obuhvataju oboje. Muškarci nisu subjekti patrijarhalnog režima samovolje, oni nad ženom vrše samo (!) fetišističko nasilje, čije su i sami žrtve. Prisila koju vrše nad ženom nema svoj koren u muškoj volji, već u „vladajućem“, uvek već pretpostavljenom društvenom principu sinteze.“ (Krisis 11, str. 99). Čak i ako ostavimo po strani da je feministička teorija dobrim delom već odavno prevazišla takav vulgaran pojam moći, koji joj E. Lohof pripisuje, on ovde suprotstavlja „društveni princip sinteze“ asimetričnom rodnom odnosu. Time se već u startu odbacuje mogućnost da sam rodni odnos igra centralnu ulogu u strukturiranju „društvenog principa sinteze“, što je po mom mišljenju upravo karakteristično za vrednosno-formni patrijarhat. Štaviše, prema ovoj argumentaciji, muškarac uopšte ne mora da propituje svoju ulogu spram žene (ironično, upravo u istorijskoj situaciji kada je rodni sukob na dnevnom redu), jer je on bukvalno samo jedna „marioneta“ vrednosnog fetiša. Po mom shvatanju, naprotiv, moć je u svojoj suštini a-subjektivna, tj. nosioci moći nisu samosvesni subjekti, već deluju unutar istorijski nesvesno konstituisanih okvira društvenosti. A-subjektivnost vrednosti ukazuje na a-subjektivnost muškarca, koji je u kulturnim i političkim institucijama, koje su bile motor istorije, bio dominirajući inicijator i „stvaralac“ mehanizama koji su naknadno stekli nezavisnost od njega samog.<sup>2</sup>

### 3.

Kod određenja patrijarhata polazim od toga da su društvene rodne razlike proizvod kulture, dakle da se ne zasnivaju na biološkim datostima (npr. sposobnost rađanja). Naravno nije tačno da su biološke rodne razlike u potpunosti beznačajne. U svim kulturama se na osnovu ovih bioloških razlika razvijaju određene predstave kao i specifična podela aktivnosti. Kakva je priroda ovih predstava i podele aktivnosti je različito od društva do društva, od plemena do plemena, i može biti protivrečnog karaktera. U nekim kulturama postoji čak tri i više rodova. Rod je dakle društveni konstrukt (up. Hildemajster 1992). Zbog toga nam interesantni pokušaji rasvetljavanja razvoja ranog matrijarhata kao i „nastanak patrijarhata“ (Gerda Lerner) ne mogu ovde pomoći. Po mom mišljenju, ovde postoji velika opasnost od projektovanja unazad, i to ne samo u smislu idealizacije. Tako npr. Gerda Lerner govori o „razmeni žena“, „postvarivanju ženske sposobnosti rađanja“ i sl. u društvima u kojima ne postoji vrednosna forma. Time se modeli mišljenja koji nastaju tek u vrednosno-formnom patrijarhatu prenose na društva u kojima ne postoji vrednosna forma. Po meni je ovo veoma problematično (up. Lerner 1991). Postojanje patrijarhata se ne sme ontologizovati, kao što to pokazuju uporedno-kulturne studije:

„Čak i ako su etnološki primeri ravnopravnog i balansiranog odnosa između rodova u celini malobrojni, ipak ih je previše da se tek tako označe kao izuzeci koji potvrđuju opšte pravilo podređenosti žena.“ (Etnološka radna grupa Beč 1989, str. 15).

---

<sup>2</sup> Ovde moraju izostati kritičke napomene o različitim aspektima tekstova KRISIS autora. U tekstu se neću eksplicitno baviti dosadašnjim KRISIS člancima o rodnom odnosu, niti o stanju feminističkih istraživanja; oba ova elementa će ipak biti prisutna na marginama. Meni je ovde stalo (u pokušaju da i sebi učinim razumljivim) samo do formulacije i pozitivnog prikaza jedne temeljne misli, koja svesno odstupa od dubljih analiza. Utoliko se ovde radi o grubom nacrtu, tj. još uvek nepotpuno razvijenom pojmu patrijarhata.

Čak i tamo gde se pojavljuju elementi patrijarhata, oni nemaju svuda isti karakter. Patrijarhat u smislu patrijarhalnog određenja društvenih odnosa putem apstraktnog rada i vrednosti je karakterističan samo za evropsko društvo. Zato je neophodno fokusirati se upravo na njega.

Moja teza dakle glasi: temeljna protivrečnost robnog društva između materije (sadržine, prirode) i forme (apstraktne vrednosti) je rodno-specifično određena. Sav čulni sadržaj koji ne ulazi u apstraktnu formu vrednosti a istovremeno služi kao pretpostavka društvene reprodukcije je pripisan ženi (čulnost, emocionalnost, itd). Ovaj mehanizam rodnog izopštenja je već dugo tema feminističke literature.<sup>3</sup> Čak i tradicionalno nastrojena marksistkinja Friga Haug govori o tome da su aktivnosti i načini ponašanja žene „izopšteni i izolovani od celokupnog društvenog rada“ (Haug 1990, str. 91), pri čemu ona ipak, tipično staro-marksistički, polazi od „ontologije celokupnog rada“ u kojem onda ono izopšteno treba reintegrirati u celinu putem „priznanja rada“. Ova pozicija je naravno veoma udaljena od „kritike vrednosti“. Po mom mišljenju se ovde uopšte ne dovodi u pitanje negativna konstitucija robnog podruštvljavanja, dakle nema kritike rada i vrednosti. Tek putem ovakve kritike bi problematika izopštenja mogla da prevaziđe puki nivo pojavnosti i da se pojmovno razjasni. (Ja ću u ovom tekstu prvenstveno razmatrati istorijske dimenzije i društvene forme pojavljivanja rodnih odnosa u vrednosno-formnom patrijarhatu, kako bi se pronašle pretpostavke za jedno takvo pojmovno razjašnjenje.)

Uprkos svemu, nemoguće je neposredno objasniti rodno-specifično izopštenje putem forme vrednosti. Izopštenje je u izvesnom smislu senka koju vrednost baca i koja se zato ne može razumeti putem „pozitivnog“ marksističkog pojmovnog aparata. Izopštenje tzv. ženskih životnih odnosa i aktivnosti pripisanih ženi (domaćinstvo, odgajanje dece, „emotivni rad“, itd.) su, sa jedne strane, sastavni elementi vrednosnog podruštvljavanja, dok se sa druge strane nalaze izvan ovog procesa. Međutim, budući da izopštenje nužno pripada vrednosti i da je uspostavljeno sa njom, neophodno je jedno novo razumevanje podruštvljenja koje pretpostavlja patrijarhalne mehanizme izopštenja ne u smislu spoljašnje dopune, već u smislu kvalitativne transformacije (iz ove perspektive patrijarhalno- kritičke) teorije vrednosti uopšte.

Rodno-specifična konstitucija vrednosti jeste izvor poznatih rodnih uloga; tako kategorisano „žensko“ postaje uslov mogućnosti muškog principa apstraktnog „rada“. Asimetrija ovog odnosa, u kojem se čulni momenat putem kategorisanja u žensko istovremeno represira i označava inferiornim, opravdava formulu kojom se izražava a-subjektivni patrijarhat: „Vrednost je muškarac“. Ipak, mora se podvući da mene pre svega interesuje istraživanje jedne kulturološke strukture. Zbog toga me ovde ne interesuju toliko „stvarni“ muškarci i žene, i iako su, naravno, empirijski odnosi između muškarca i žene određeni ovom strukturom, oni nisu potpuno podvedeni pod nju.

#### 4.

Ova osnovna struktura odnosa vrednosti korespondira sa uspostavljanjem privatne i javne sfere. Privatna sfera je idealno-tipski „ženskog“ karaktera (porodica, seksualnost, itd), dok je javna sfera

---

<sup>3</sup> Fenomen rodno-specifičnog izopštenja se može istraživati analizom nastanka (prirodnih) nauka s početka Novog veka, istraživanjem prosvetiteljskih pojmova i literature iz ovog doba, zatim putem istraživanja ličnosti muških naučnika i u psihoterapeutskoj praksi. Takođe su empirijska istraživanja, kao npr. ona o tendenciji ka različitim moralnim ponašanjima muškaraca i žena ili u oblasti ko-obrazovanja, bliska ovde pretpostavljenoj tezi izopštenja. (iz bogate literature o ovoj temi između ostalog: Rihter 1979, Bovešen 1980, Giligan 1984, Benent 1985, Neleke 1985, Norvud 1986, Bremer 1988, Vesler de Panafiu 1989, Public 1990, Kofman 1990, List 1990, Vajshaupt 1990). Pri ovakvim istraživanjima nije retkost da se primeni i psihoanalitička metoda.

ra (apstraktni „rad“, država, politika, nauka, umetnost, itd.) muškog karaktera. Idealno gledano bi žena trebalo da bude „emotivna potpora“ muškarcu koji je aktivan u javnoj sferi. Iz ovog (na nivou pojavnog već poznatog) odnosa privatnosti i javnosti, moguća je kulturna i istorijska diferencijacija pojma patrijarhata, ali samo pod uslovom da se ova razlika ne uzima kao datost koja važi u svim društvima.

U agrarnim društvima, i kada su ona patrijarhalna, podela na privatnu i javnu sferu ili je u potpunosti odsutna ili je prisutna u početnim stadijumima. Iz ovog razloga žena u ovim društvima poseduje veću mogućnost vršenja uticaja. Sve dok se formalno-pravna, javno-muška sfera još uvek nije osamostalila i uspostavila kao dominantna, za ženu je bilo moguće da vrši uticaj neformalnim strategijama.

„U uslovima seljačke porodične ekonomije žene imaju više moći i uticaja nego što to otvorena dominacija i moć muškaraca na prvi pogled dozvoljava... Ženska moć u agrarnim društvima se zasniva... na proizvodnji i direktnoj kontroli životnih resursa kao i na indirektnom donošenju društveno-relevantnih odluka“ (Hajnc/Honeger 1981, str. 15; up. o tome takođe: Nadig 1988).

Patrijarhat na ovom stadijumu još uvek nema isti značaj i nije do te mere strukturalno određujući kao što je to slučaj u evropskim vrednosno-strukturiranim društvima. Ali ove sirove odnose u ne-evropskim (ili takođe staro-evropskim, pred-vrednosno-formnim) društvima ne treba braniti ili čak idealizovati. Poenta je da se istakne značaj podele privatne i javne sfere za strukturu vrednosno-formnog patrijarhata.

Veoma pojednostavljeno se isto može reći: podela sfera i patrijarhat stoje u međusobno recipročnom odnosu. Što je javna sfera slabije razvijena, time je patrijarhat manje rasprostranjen u društvu; i obrnuto: što je odnos vrednosti razvijeniji, i što su privatna i javna sfera jasnije razdvojeni, time su patrijarhalne strukture jače. Ali ovde takođe postoji i mogućnost protivrečnog razvoja, u zavisnosti od toga da li govorimo o društvu u celini ili o javno-pravnoj sferi za sebe: dok se vrednosno-formni patrijarhat razvija kroz razdvajanje privatne i javne sfere, čime nestaju raniji neformalni kanali putem kojih žena može da vrši društveni uticaj, isto tako se položaj žene unutar javne sfere (odnosno njen pristup ovoj sferi uopšte) može delimično poboljšati.

Patrijarhalni vrednosni i time rodni odnos poseduje dakle jednu dugu i protivrečnu istoriju razvoja. Dalje želim kratko da predstavim ovu istoriju u njenim kontinuitetima i prekidima. Time na prvom mestu imam nameru da se koncentrišem na istorijsko-sistematski pristup, tj. neću nabrajati detaljno facts (činjenice), već ću u obzir uzeti *highlights* (bitne momente) procesa domestikacije žene i izopštenja „ženskog“ od antike do danas.

## 5.

Osnove vrednosno-formnog, hrišćansko-evropskog patrijarhata razvile se se u antičkoj Grčkoj. Pogrešno je verovati da su ovde nastale samo osnove prirodno-naučnog i matematičkog modela mišljenja. Ovi su nastali naprotiv na osnovu specifično, muškog, vrednosno-formnog racionaliteta. Već geografska pozicija Grčke, njena fragmentacija na ostrva kao i nedostatak namirnica rezultirale su u primatu morskog saobraćaja koji je doveo do „intenzifikacije razmene roba“ (Zon-Retel, 1978, str. 111) putem koje se razvila novčana forma. U ovom regionu se prvobitno razvilo kovanje novca (Lidija) koje su onda preuzeli Grci. Kao što je poznato, po Zon-Retelu kovanje novca je istorijska pretpostavka apstraktno-racionalnog i od mita oslobođenog mišljenja. U ovom društvenom miljeu je agrarno plemstvo, prvenstveno u Jonskim gradovima, izgubilo svoju moć,

sa čime je povezan razvoj pravne svesti i javne sudske prakse - što je bio preduslov za sklapanje trgovačkih ugovora i time za rodnu razmenu.

Ove institucije čine jednu novu formu javnosti. Sposobnost govora pred sudom i pred narodnom tribunom je bila od centralnog značaja; u svrhu zadobijanja moći i uticaja je bila neophodna veština apstraktno-racionalne argumentacije. Ova javna sfera, koja je vodila do razvoja dijalektike, formalne logike itd., bila je sfera rezervisana za muške građane. Atinske žene su bile ograničene na dom, koji su retko napuštale. Njihova životna svrha je bila ograničena na rađanje sina. Hipostaziranje javne sfere koja je zahtevala apstraktno-racionalno ponašanje išlo je zajedno sa degradacijom seksualnosti (up. Rajnsberg 1989). Uspon racionalnog mišljenja je time već od početka išao ruku pod ruku sa izopštavanjem žena.

Javnoj sferi, u kojoj se razvila produkcija znanja, bila je neophodna protivteža u obliku privatne sfere, na koju se moglo gledati sa prezirom. Muškarcu je žena bila neophodna kao rodno „protivbiće“ u koje je projektovano sve ono što je bilo zabranjeno u javnoj sferi. Tako je žena već u antici važila za pohotnu, etički nepodobnu, iracionalnu, intelektualno manjkavu itd. (up. Rajnsbegr 1989, str. 42, Pomerej 1985, str. 362) Ove karakteristike su se održale do modernog doba. Čak i u najapstraktnijim sferama antičke filozofije moguće je pronaći ovu dihotomiju. Za Platona je materija besformna, za mišljenje jedva shvatljivo nešto koje je ženski označeno kao „primateljica ili negovateljica Ideja“. Isto tako je za Aristotela besformno u smislu *Hyle* (od Cicerona prevedeno na latinski „materija“ odakle i današnje značenje) jedan ženstveni pojam (up. Pauli 1990, str. 197).

## 6.

Sa propašću antičkog društva razmena robe i novca je drastično opala. Razvijena i heterogena javna sfera grčko-rimskog sveta je takođe nestala. Germanska plemena još uvek nisu bila strukturirana po principu forme vrednosti. Uprkos jakim patrijarhalnim elementima žena je u germanskim plemenima imala posebno, mistično značenje. Već nam Tacit prenosi da su veštice, vidovnjakinje i isceliteljke uživale veliko poštovanje među Germanima. Iz ovog razloga, vrednosno-formni patrijarhat se morao iznova formirati pod sada izmenjenim društvenim uslovima.

U srednjovekovnom patrijarhalnom društvu preostalo je duže vreme germanskih „kvazi-matrijahalnih“ elemenata. Žena je sa jedne strane bila pravno podređena muškarcu, morala je imati pravnog zastupnika, oca ili supruga i principijelno je mogla biti tretirana kao stoka, rob ili stvar. Ali bilo bi pogrešno doći do zaključka da su ovakvi odnosi bili zaista prisutni u svakodnevnici. Pravo i javnost su igrali daleko manju ulogu u društvima u kojima je forma vrednosti na nižem stupnju razvoja. U kasnom srednjem veku žene su smele trgovati i baviti se zanatom, iako svakako ne u istoj meri kao i muškarci. Iako je brak predstavljao jedan jasan odnos moći, žena je u porodici verovatno imala određen stepen autoriteta, npr. kao upravljačica domaćinstva imala je tzv. „moć ključeva“<sup>4</sup>.

Trudnice su po germanskom pravu bilo posebno zaštićene (up. Beker, 1977, str. 41). Isto tako slika veštice u srednjem veku nije bila jednoznačno negativna. Ljudi su verovali kako u dobru tako i lošu magiju. Isceliteljsko znanje i porodiljske veštine su bile sigurne u rukama žena, što im je pružalo stepen vršenja uticaja na društveni život.

---

<sup>4</sup> *Schlusselfgewalt* - ovo je nemački pojam koji ima korene u antici i odnosi se na moć žene da predstavlja interese svoga muža (prim. prev.)



Crkva je bila ta u koju je o ovom periodu "prešla" antička negativna slika žene. Kao potomak Eve, žena je od strane Crkve bila omalovažavana kao izvor svih nepogoda i zavodnica mesa. Grešnoj Evi od 12. veka stoji kao protiv-slika sveta Marija. Po toj slici žena je najbolja kad je deseksualizovana. Sledeći reči Pavla, po kome žene u zajednici treba da čute, Crkva je žene isključila iz javnosti. Ali pošto se „javnost“ u suštini svodila na Crkvu, dok se stvarni život koncentrisao na „porodičnu proizvodnju“, društveni značaj ove slike žene bio je ograničen. Kod seljačkih masa kod kojih su pagansko-germanski relikti i dalje bili živi, crkvena slika žene kao „centra grehova“ nije se ukorenila. Gledano u celini, seksualni običaji u svakodnevnom životu nisu bili tako strogi kako je to Crkva propisivala (up. Beker 1977, str. 57).

## 7.

Dok je pozicija žene u patrijarhatu srednjeg veka bila protivrečna, ona se drastično pogoršala početkom novog veka. Negativna slika žene koja je bila usidrena u Crkvi postala je u novim društvenim okolnostima praktična stvarnost. Renesansa nije bila samo „preporod“ antičkog duha, već isto tako sa ovim preporodom odgovarajuća transformacija društvene baze. Robna proizvodnja i cirkulacija novca su se iznova proširile i time dovele do procesa transformacije koju je Marks opisao u svojoj analizi prvobitne akumulacije. Time se nanovo uspostavila jedna društvena javnost. „Uprkos tome da su različiti periodi razvoja srednjeg veka i s obzirom na ženu veoma različiti, često protivrečni i da nam ne daju jedinstvenu sliku, možemo zaključiti da se početkom novog veka pozicija žene značajno pogoršala i da je ona u svim društvenim sferama marginalizovana. Što se više razvija transregionalna društvena javnost, državni suverenitet i institucionalizovana nauka, time se intenzivira marginalizacija žene“ (Beker, 1997, str. 79).

Ovde je naročito bitan revolucionarni skok koje su načinile prirodne nauke. Magično-mistični svet zamenjen je objektivnim, eksperimentalnim naukama. Ova promena nije samo ponovila antički grčko-rimski razvoj, već je otišla daleko dalje. U svom racionalitetu, nauke nisu samo stavile u pitanje prenešenu sliku sveta, već su kao eksperimentalne nauke, za razliku od antike, bile neposredno praktične; prošireno tehničko znanje se stopilo sa proširenjem robne proizvodnje. Ovaj proces je skokovito ubrzan otkrićem novih kontinenata. Prodiranje celokupnog društva u selo je bila mnogo izraženije nego u antici, u čemu se mogu videti prvi koraci razvoja kapitalizma. U skladu sa ovime pozicija žene se na ovom stupnju vrednosno-formnog patrijarhata nije samo pogoršala, već je u obliku lova na veštice bukvalno rezultirala otvorenim pokušajem uništenja „ženskog“, što je udarilo temelje za sav potonji razvoj društva:

„Novi čovek industrijalizovanog doba je bio muškarac. Magično-mistična slika žene ostaje očuvana u građanskom dobu, ali ona nikako više nije predmet prisvajanja prirode, već dominacije nad prirodom“ (Bovenšen 1977, str. 292).

Žena je nasuprot ovoj slici muškarca, upravo u obliku veštice, imala „prijateljski“ odnos prema prirodi i u izvesnom smislu je označavala prirodu. Kako bi se muška racionalnost Novog doba mogla nadovezati na i prevazići antičko nasleđe, žena, kao i sve što je predstavljala (čulnost, difuznost, nekalkulabilnost, kontingenciju) je morala bukvalno biti uklonjena. Ovde dakle nije bilo u pitanju samo to da se empirijsko medicinsko znanje oduzme iz ruku žena, već i da se uspostavi novi pojam odnosa sa prirodom (up. Bovenšen 1977)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Po meni je ova „zastarela“ interpretacija od Bovenšen i dalje veoma relevantna, nasuprot novijim pokušajima kao npr. onaj Gerharda Šormana. Šorman vidi vezu (posebno s obzirom na „funkciju žrtvenog jarca“) između pogroma

Opasnost za novonastalu mušku modernu su predstavljala ne samo alternativna znanja o prirodi u rukama srednjovekovnih „mudrih žena“ već i ranije patrijarhalno uspostavljene osobine samog muškarca u sferi afekata i nagona, koje su u novim okolnostima označene kao „ženstvene“. U srednjem veku je afektivna i nagona kontrola bila generalno niska: jelo se i pilo bukvalno bez granica, a nužda se vršila na svakom mestu i u punoj javnosti, itd. U novom veku nisu samo navike u ishrani postepeno bile transformisane. Samokontrola individue je pretpostavka naučno-racionalnog prirodnog i društvenog odnosa uopšte, jer upravo tako se uspostavlja distanca spram objekta interesa. Ova sposobnost za distanciranje pretpostavlja kontrolu osećanja. Razmena, novčana ekonomija, podela rada i komunikacija sa strancima su zahtevali viši nivo suzbijanja afekata i kontrole nagona (up. Elias, 1976). Lov na veštice je dakle bila jedna projekcija: strah od sopstvenih afekata i nagona se izražavao u denunciranju žene.

16. i 17. vek su isto tako bili vreme označeno velikim transformacijama. Društvo je bilo pogođeno seljačkim ratovima, inflacijama, nedostatkom namirnica, ukidanjem esnafa, itd. Veliki deo populacije je završio u potpunoj bedi. Ova anomična situacija je bila odgovorna za podršku masa (kako muških tako i ženskih) lovu na veštice koji je započela Crkva:

„Kada je odnos čoveka sa prirodom ušao u novu fazu..., postalo je neophodno uništiti stare odnose sa prirodom, posebno unutrašnju vezanost žene sa istom. Individue su se morale orijentisati na nove vremenske i radne norme... Veštica se nalazi na tački prelaza u istorijskom razvoju u kojem je eksploatacije prirode dobila sistemske karakteristike. Veštica je žrtva nužnog osvajanje prirode i sa tim vezane pobeđe uma, formalne sinteze identiteta i ne-identiteta. Ona nestaje u opštosti pojmova, sa kojim je moderno mišljenje organizovalo prirodu.“ (Bovešen 1977, S. 290 i 292).

Vidi se dakle da ovde ne može biti reči o lovu na veštice kao poslednjem odeljku „mračnog srednjeg veka“. Naprotiv radi se u izvesnom smislu o prvom fenomenu modernizacije, o jednoj ubilačkoj pretpostavci novovekovnog uspona muškog racionaliteta. Kao i u svakoj istorijsko-društvenoj transformaciji glavne sile promena su u svojoj ideologiji bile protivrečne. Crkva je sa jedne strane bila neprijateljski nastrojena prema (prirodno-naučnim) idejama, ukoliko su one pretile njenoj slici žene. Sa druge strane njena funkcija u procesima transformacije društva je bila veoma ambivalentna. Crkva je putem lova na veštice vršila odlučujući uticaj na uništenje stare magijske slike sveta, i time je bila na strani novih moći i ideja. Ovim putem je Crkva, uprkos njenom „neprijateljstvu prema progresu“ u izvesnom smislu bila tamničar i dželat modernizacije. To se vidi i u tome da „epidemija straha od veštica nije nastala u agrarnim predelima, već upravo u industrijskim i najviše razvijenim i intelektualno naprednim delovima Evrope“, dok je sa druge strane npr. Španska inkvizicija odbacila *Hexenhammer* (up. Hajneman 1989, str. 37). Prosvetitelj-

---

Jevreja, lova na veštice i nacističkog holokausta. Ova poređenja su po meni ipak površna, pošto se time ne može objasniti koje grupe iz kojih razloga u dato vreme postaju žrtva progona. Šorman takođe ne vidi potrebu da se bavi naučnim intepretacijama lova na veštice, kao i tekstovima relevantnim za ovu temu (up. Šorman 1991). Jedan od takvih tekstova koji je služio kao teorijski osnov za lov na veštice je u prvom redu bio tzv. *Hexenhammer*, napisan od strane crkvenjaka Hajnrih Kramera i Jakob Sprengera, 1487. godine. Crkveni očevi, antički pesnici i mislioci se ovde citiraju kako bi se dokazala inferiornost žene i njena sklonost prema veštičarenju i paktovima sa đavolom. Ženi se pripisuju karakteristike kao što su slabost uma, vladanje nagona i raspoloženja, lukavost i naivnost (up. Beker, 1977, str. 342). Lov na veštice treba posmatrati u konekstu prvih jeretičkih pokreta, koji su već u 13. veku stavili legitimacioni osnov Crkve u pitanje. U ovim pokretima je bilo puno žena. Veštičiji sabot, paktovi sa đavolom i seks sa demonima su tvorevine tek kasnog srednjeg veka. Dakle ovde se ne radi o paganskim reliktima. Dalje o ovome ovde ne mogu da pišem (up. o tome Honeger 1978, str. 34).

stvo koje predstavlja sledeći korak u patrijarhalnoj, vrednosno-formnoj modernizaciji je moglo lako osuditi i odbaciti lov na veštice, pošto je je ovaj „posao“ takoreći već bio odrađen.

## 8.

Regulativna moć crkve, koja je u srednjem veku još uvek bila spoljašnja društvu, postaje objektivna potreba novog veka. Protestantizam je doneo poslednji neophodni element za formiranje Nad-Ja novih odnosa. Reformacija je individualizovala religiju, a protestantska etika je propagirala spašenje putem moralne prakse. U ovom kontekstu je patrijarhalni sistem rodni uloga zadobio nov kvalitet. Nasilni odnos spram „ženskog“ se pretvorio u tendenciju (u skladu sa naučnim pojmom „gospodarstva nad prirodom“) da se žena kao „prirodno biće“ domesticira, dakle da se ženi kao predstavnici prirode (i prirodi kao određujućoj sferi ženskog) doda element domesticiranog, pokućenog, patrijarhalno kontrolisanog bića.

Paralelno sa istraživanjem veštica razvio se ideal majke koji je postao reprezentativan za sliku žene. U ovom razvoju su značajnu ulogu igrali Reformacija i posebno Luter. Po njemu je žena domaćinsko biće (čiji je značaj postao relativno umanjen), dok je sfera muškarca pravna delatnost, politika, itd. (čiji su značaji relativno uvećani). Majčinstvo je za Lutera bio posao žena. Iako je Luter u izvesnom smislu rehabilitovao ženu unutar njene ograničene uloge time što joj je pridao važnost kao supruzi i majci (nasuprot modelu inferiornosti žene katoličke crkve), njegova koncepcija je istovremeno, nasuprot srednjem veku, ograničila i time pozicionirala seksualnost i čulnost u sferu braka.

Od vremena Lutera pojavila se jedna nova vrsta kodifikacije i funkcionalizacije seksualnosti i čulnosti. U Luterovom idealu domaćice-majke spojile su se slika veštice i device Marije (koju je Luter odbio u njoj katoličkoj verziji). Pojavila se slika domesticirane građanske žene, koja je sa jedne strane predstavljala skromnost, ljubav i poslušnost, a sa druge strane domaćinski shvaćen izvor strasti i erotike (up. Heher 1983, str. 49). U ovoj koncepciji se može pronaći dalji razvoj patrijarhalne slike žene koja je bila u skladu sa novim građanskim odnosima, nasuprot onoj iz antike i srednjovekovne crkve.

Naravno kod Lutera je još uvek na delu „prvo približavanje“ modernoj, građansko-patrijarhalnoj slici žene, ona se kod njega pojavljuje tek u prvim obrisima. Na prvom mestu su bili plemstvo i zanatlije ti kod kojih su se aktivnosti žene svele na brigu o muškarcu i detetu. U tom procesu se desila i transformacija u sferi osećanja - ljubav između bračnih parova i između roditelja i deteta je shvaćena kao domaćinstvo osećanja:

„Domestifikacija podrazumeva ne samo fizičko već i tendenciono psihičko nestajanje osobe žene iza osobe muža. Žena je mogla da se pojavi kao ličnost samo u javnosti domaćinstva, ali sve dok je domaćinstvo još nosilo funkcije javne sfere, ovo nije vodilo do potpunog isključenja žene iz iste.“ (Vunder 1991, str. 24).

Iako na selu već duže vreme nije bila moguća stroga diferencijacija sfera aktivnosti u javnu i privatnu, građansko, familijalno-orijentisani model ženskosti prodreo je vremenom u sve klase i slojeve, što je uticalo na svaki daljnji razvoj društva.

## 9.

Prosvetiteljstvo je sa sobom donelo novi talas domestifikacije žena. Iako je u ranom periodu prosvetiteljstva još uvek bilo pozicija koje su primenjivale egalitarne pojmove emancipacije i na žene, ovi pojmovi koji su se ideološki zasnivali na navodno rodno-neutralnoj racionalnosti, nisu mogli da izbegnu uticaj svog sopstvenog društvenog osnova, naime kontinuirano vrednosno-formno podružtvljavanje. Ovaj društveni osnov je promovisao razvoj patrijarhalnih rodnih uloga, što je u drugoj polovini 18. veka dovelo da slike žene kao prirodnog bića. Ali ova slika se sada izmenila u svom tonu i kvalitetu, time što je žena shvaćena kao supruga, domaćica i majka „po prirodi“.

„Od sredine 18. veka na mesto restriktivnih normi ponašanja koje je propisivala crkva došlo je učenje o običajnoj prirodnoj suštini žene i njenom imanentnom nagonu ka požrtvovanju. Iako je žena kao i ranije shvatana primarno u obliku bića vođenog osećanjima i iracionalitetom, došlo je do jedne bitne promene, pošto je njena impulsivnost sve više postala element običajnosnog pojma žene.“ (Benent 1985, str. 44).

Dvojni pojam žene kao svetice i kurve se time ustoličio. Kod Rusoa, koji važi za osnivača modernog patrijarhata, se povučenost, poslušnost prema muškarcu, skromnost i čednost pojavljuju kao osnovne vrline žene. Sa druge strane on je istovremeno opisuje kao lukavu i „po prirodi“ koketirajuću. Ove karakteristike po njemu treba (naravno u meri) kod žene kultivirati, kako bi se kompenzovala njena podređenost muškarcu, kao i telesni, umni i karakterni nedostaci (up. Ruso 1986, str. 719).

Time što su ženi ponovo pripisane karakteristike kao pasivnost i emocionalnost, sada u okviru uskog kruga građanske porodice, a muškarcu sa druge strane aktivnost i racionalnost u javnoj sferi novonastalog građanskog društva, došlo je do „polarizacije rodnih karakteristika“. Žena i porodica na taj način postaju svet okrenut protiv „spoljašnjeg sveta“ koji je sve više uslovljen svrhovitom racionalnošću. Žena ne treba samo da služi kao primerena domaćica, već treba muškarcu putem svog prisustva, brige i nege da olakša život. Ovi zadaci predstavljaju jedan novum (up. Hausen 1978). Ovde se vidi koliko je vrednosno-formna, patrijarhalna racionalnost od vremena antike, gde je muškarac pronalazio svoj užitak u javnoj sferi, postala u međuvremenu otuđena od samog muškarca i okrenuta protiv njega, što ga je sve više činilo zavisnim od „domaćinskog užitka“ o kojem se brinula žena.

## 10.

U 19. veku građanski „majčinski poziv“ žene je još više zauzeo centralno mesto. Sfere proizvodnje i reprodukcije su sve više postale odvojene. Rodne kategorizacije su postale poziv: ženi su „primerene“ aktivnosti koje se tiču ličnih odnosa, dok muškarcu proizvodne aktivnosti u u nauci, tehnici i kulturi:

„Što se brže i dublje spoljašnji svet menja... time je profesionalna i javna aktivnost muškaraca brža i životnija, time postaje sve jasnija razlika između ženske porodične egzistencije i muškog profesionalnog života. Dok je muškarac igrao ulogu ponosnog i progresivnog transformatora sveta, građanska žena je imala zadatak da očuvava ravnotežu u porodici, da na dnevnoj bazi vrši domaćinske zadatke i da funkcioniše kao časovni mehanizam“ (Frevert 1986, str. 65).

Brak i majčinstvo su postali jedino društveno mesto u kojem se (građanska) žena mogla kretati: ona je u potpunosti bila zavisna od svog muža. Domestifikacija žene je u 19. veka dostigla takve razmere, da su joj čak oduzeti i seksualni nagoni, koji su joj dugo vreme bili pripisivani. Pojavile su se apsurdne „prirodno- naučne“ muške debate o tome da li je žena uopšte sposobna za seksualne osećaje. Domestifikacija žene se time pretvorila u tendenciju ka njenom potpunom deseksualiziranju (up. Frevert 1986, str. 128).

19. vek je doneo i prve ženske pokrete čiji počeci sežu do Francuske revolucije. Poziv prosvetiteljstva na samoodređenje, koji se u svojoj apstraktnosti odnosio na muške subjekte robnog podruštvljenja, bio je sada upućen i ženama (u okvirima njoj odgovarajuće društvene pozicije). Izolacija u domaćinstvu je postala predmet kritike. U toku revolucije 1848. god. Luiza Oto je zagovarala pravo žena „na samostalnost i samoodređenje u državi“. Nakon zabrane ovih pokreta, osnovao se 60. godina 19. veka jedan građanski ženski pokret. Na prvom mestu su se u njemu zagovarali bolje obrazovanje za devojčice i pravo na rad, gde se pre svega mislilo na poslove koji odgovaraju ženskoj „prirodnoj suštini“ (trgovački i učiteljski rad, kasnije i poslovi u oblasti socijalne pomoći). Jedan važan razlog za zagovaranje prava na rad je bila činjenica da je sve više građanskih žena ostajalo neudato. Tokom druge polovine 19. veka se promenila i struktura porodice: mnogo toga što je ranije samostalno proizvedeno se sada moglo kupiti, pa se značaj domaćinstva time umanjio (Frevert 1986, str. 73 i str. 174).

Ženska reproduktivna aktivnost se na ovaj način želela preneti u sferu rada. Mnogima u ženskim pokretima nije bila značajna ravnopravnost kao takva. „Majčinstvo“ je kao „prirodni poziv“ žene već bilo interiorizovano, a navodne „prirodne razlike rodova“ se nisu smele dovoditi u pitanje. Društveni cilj ženskih pokreta bio je da se domestifikovana ženskost društveno transplantira: brutalni svet stvoren od strane muškarca bi uvođenjem „prirodnog majčinstva“ trebalo da postane humaniji (up. Frevert 1986, str. 124). Pored ovih građanskih ženskih pokreta postojala je i mala radikalna manjina, koju je zastupala Helena Steker u svojoj „Novoj etici“. Ova pozicija je temeljno dovodila u pitanje patrijarhalni model domestifikacije i zagovarala pravo žena na seksualnost kao i ukidanje braka koji bi trebalo da se zameni slobodnim odnosima. Pokret je bio pozicioniran protiv pravnih i društvenih stigmatizacija vanbračne dece i agresivno je zagovarao, protiv umerene većine, pravo žena na glasanja (up. Šenk 1980, str. 32).

Uprkos ovim pokretima, pozicija radnica se nije izmenila. Sve do kasno u 20. vek, radnice, industrijalizacijom nastale radničke klase, su bile strano telo unutar građanskog društva i svesno izopštene iz njega. Među radnicama je domestifikacije žena bila slabija, ali je sa druge strane to vodilo do uništenja starih agrarnih uloga žene, na čije mesto je došao brutalni rad žena i dece u fabrici. U ovo doba su postojale organizacije žena koje su štatile interese radnica i koje su zbog konkurencije sa sumnjom posmatrane od strane novonastalih muških radničkih pokreta (Šenk 1980, str. 48). Pošto je osnovna tendencija radničkih pokreta bila da u potpunosti uvuče radničku klasu u proces vrednosnog podruštvljenja, ovi pokreti su morali da reprodukuju modele građanskih rodnih uloga. „Žensko pitanje“ je supsumirano pod „klasno pitanje“, a protivrečnosti koje su nastale iz ovog procesa su ostale nerešene. Tako je npr. socijalna demokratija zahtevala pravo žena na glasanje i poboljšanje u sferi zapošljenja, dok se sa druge strane borila za nadnicu muških radnika koja bi mogla da „nahrani porodicu“, čime se pretpostavljala građanska domestifikacija radne žene. Ova protivrečnost je pratila i proleterske ženske pokrete, koji su uprkos zahtevima za pristup sferi rada, dobrim delom afirmisale majčinstvo kao „prirodni poziv“ žene (up. Frevert 1986, str. 134). Ova protivrečnost se još više zaoštrila krajem 19. i sredinom 20. veka.

Povećana integracija žena u najamni rad je dostigla svoj zenit tokom Prvog svetskog rata, pošto su žene morale da zamene muškarce koji su masovno služili vojsku. Ali ovaj proces nije bio linearnog karaktera. Nakon kraja rata i u uslovima svetske ekonomske krize, žene su bile posebno pogođene nezaposlenošću („nazad u kuhinju“). Nasuprot propagiranom idealu domaćice i majke u fašizmu je došlo do povećanog stepena ženskog zapošljenja, posebno tokom pripreme za rat od 1935. god., (up. Dojbler-Gmelin 1977, str. 28). Ali uprkos svim promenama u zapošljenju žena, model rodnih uloga je ostao isti. Umereni ženski pokret, koji je propagirao majčinski ideal nestao je 1933, kada su nacisti preuzeli moć. Može se sa pravom pretpostaviti da je ovaj pokret sa ideologijom majčinstva doprineo fašističkoj slici žene.

## 11.

U drugoj polovini 20. veka rodni odnos se, čini se, još jednom temeljno izmenio. Nova problematika se može prikazati na osnovu popularne „teze o individualizaciji Ulriha Beka. Pod „individualizacijom“ Bek razume oslobođenje ljudi od svojih interiorizovanih rodnih uloga koje im je nametnulo „industrijsko društvo“. Ljudi sada moraju, često i protiv porodičnih veza osigurati svoj život putem tržišta rada, obrazovanja i mobiliteta (Bek/Bek-Gernshajm 1990, str. 13, up. u daljem Bek, 1990). Ovaj razvoj ima svoje početke u periodu nakon Drugog svetskog rata, kada se javlja povećana stopa zapošljenja žena. Ovim nastaje jedna nova protivrečnost. Sa jedne strane, po Beku, nuklearna porodica i njene rodne uloge su osnova industrijskog društva, dok, sa druge strane, talas individualizacije koji nastaje iz slepih mehanizama tržišta zahvata sve više i ženu, i time stavlja u pitanje dosadašnju podelu uloga.

U ovom procesu slabljenja rodnih uloga takođe su bile od značaja pojave kao što su mogućnost kontracepcije, racionalizacija procesa u domaćinstvu, itd. Istovremeno je sa druge strane žena ostala vezana za svoje tradicionalne uloge putem daljnjeg pripisivanja majčinske uloge kao i činjenice da su žene tokom masovne nezaposlenosti više pogođene nego muškarci:

„Mi se nalazimo dakle - sa svim suprotnostima, šansama i protivrečnostima - tek na početku oslobađanja od „staleškog“ pripisivanja rodnih uloga. Svest žena se nalazi ispred postojećih odnosa. Malo je verovatno da se ova svest može unazaditi. Mnogo toga ukazuje na jedan dug konflikt: nadolazeće godine će biti određene konfliktom rodova“ (Bek 1990, str. 24).

Bek empirijski opisuje različite pozicije muškaraca i žena, koje su vezane sa protivrečnim tendencijama u emancipaciji žena. Tako su npr. žene po broju završenih studija na istoj ravni sa muškarcima, dok je istovremeno spremnost ka studiranju kod žena manja. Mlade žene su danas bolje obrazovane od njihovih majki, ali često biraju studije sa kojima se teško nalazi posao, kao što su oblasti jezičkih, društvenih i pedagoških nauka, tj. idu putem ne-akademske poziva koji su ponajviše pod pritiskom racionalizacije (npr. sekretarica). Uopšte važi da su žene u dominantnim oblastima društva (politika, ekonomija, nauka, mediji) prisutne na nižim nivoima. Muškarci reaguju na pojavu visokokvalifikovanih žena tako što se pozivaju, često i putem bioloških objašnjenja, na stare rodne odnose.

Po Beku je upravo bolje prilagođavanje muškaraca i žena na procese individualizacije razlog koji vodi do osveščivanja postojećih asimetrija. Ko odgaja decu, ko hrani porodicu, ko prati partnera pri poslovnim selidbama, da li se deca odgajaju unutar ili van porodice - sve ovo više nije tako jasno i određeno: "U svim dimenzijama života se javljaju mogućnosti izbora i prisilnih izbora. Planovi i dogovori koji su tu neophodni se principijelno mogu menjati. Nejednakosti u ovim

dogovorima i planovima moraju sada biti legitimisane. U ovim dogovorima i sukobima se sve više pojavljuju rizici i posledice kako za muškarce tako i žene“ (Beck 1990, str. 52).

Ova duboko konfliktna konstelacija ipak ne vodi odmah i isključivo do razvoda i samoće.

Nada u partnerstvu je jedina meta-dimenzionalna zajednica, koja je preostala modernoj privatnoj osobi izopštenoj iz tradicije i ostavljenoj u stanju manjkave društvenosti. Na ovom mestu i možda samo na ovom mestu je čoveku ostalo iskustvo zajedništva, pošto van njega se nalazi društvo, čiji su stvarnost, konflikti i opasnosti postali apstraktni i time otuđeni od čulnih percepcija i sudova.“ (Bek 1990, str. 21)

Po Beku se dakle može govoriti o jednoj „emancipaciji za porodicu“, pošto mehanizmi individualizacije prodiru u porodicu i menjaju forme zajedničkog života čineći ih nestabilnim. Odnos individualnog života i porodice se menja. Porodica i dalje postoji, ali ona više nema sigurno tlo na kojem muškarci i žene grade svoj ceo život. Umesto toga pojavljuje se vremenska sukcesija različitih formi života: od porodice, preko single i partnerstva, ponovo porodice, itd. kroz koje svi muškarci i žene prolaze. Svako mora svoj život organizovati na prekarnim osnovama. Nije slučajno da za Beka tek u kasnoj moderni rodni odnosi postaju konfliktni (on ovde vidi jedan „vekovni konflikt“), pošto tek tada klase postaju oslobođene tradicije, čime apstraktna racionalnost industrijskog društva polako prodire u privatnu sferu braka i porodice.

Bekovo istraživanje može dobro da posluži za oslikavanje empirijskih transformacija u rodnim odnosima u poslednje dve decenije, tj. njihove predistorije od Drugog svetskog rata. Patrijarhalna struktura postaje prekarnija što se više žene putem društvenog razvoja mogu distancirati od svojih uloga, koje time ipak ne bivaju ukinute.<sup>6</sup> Ali uprkos tome je po mom mišljenju teorijski okvir Bekove analize pogrešan. Iako Bek u teorijskom okviru govori o tome da su date rodne uloge „osnova industrijskog društva“, on pažljivo izbegava pojam patrijarhata.

Isto tako Bek ne povezuje indirektno navedeni patrijarhat sa vrednosnim podruštvoavljenjem, pošto uopšte to ne misli. On govori neodređeno o „moderni“, „industrijskom društvu“... i time ne dolazi do određenja društva na osnovu androcentrično-vrednosno-formnog procesa razvoja. Na kraju su za njega patrijarhalni rodni odnosi i mehanizmi pripisivanja uloga uopšte samo „fenomeni“ koji se empirijski mogu konstatovati. On u tome vidi samo jedan problem među mnogima unutar „društva rizika“ (up. ovde takođe Bek 1986).

Pošto se Bek u poslednjoj instanci poziva na rodno-neutralni teorijski okvir („industrijsko društvo“), on svodi empirijsku transformaciju rodnih odnosa na apstraktno-univerzalistički pojam „individualizacije“, koji ima „teorijski status“ u njegovoj analizi. Na pojmovnoj ravni to vodi do toga da asimetrični rodni odnosi stoje pod rodno-neutralnom kategorijom. „Istinski“ dublji problem je „individualizacija“, a ne problematika roda. Bekova argumenatcija je ovde srodna dosadašnjem rodno-neutralnom pojmu „apstraktno individue“ iz kritike vrednosti KRISIS grupe. Sa ovakvim pojmom se ne može doći do uvida da je „apstraktno individua“ upravo u svojoj vrednosno-formnoj konstituciji zavisna od rodnih odnosa, pošto je vrednost kao takva (robna forma društva) sama rodno konstituisana.

---

<sup>6</sup> R. Gildermaister govori o posledicama za ženski društveni karakter koje proizilaze iz analize društvene transformacije o kojima Bek govori. Po njoj se pojavljuje „pored učenja rodno-određenog modela delovanja isto tako i mogućnost spoznaje njegovog relativiteta“. Ovo se dešava „bez toga da se osnovni binarni princip konstrukcije rodnih odnosa stavi u pitanje“. Time „obrazovanje rodnog identiteta...danas očigledno vodi ka većem kapacitetu za konflikt kod žena, koji se u velikom broju pokušaja pozitivnog određenja „ženskog društvenog karaktera“ nedovoljno reflektuje“. Oslanjajući se na Hageman-Vajt, Gildermaister smatra da je „...ženski društveni karakter ambivalentan“. U njemu se pojavljuje „tenzija“ (Gildermeister 1992, str. 235)

Sve dok se ova veze na dovede na pojmovno-teorijski nivo, argumentacija nužno završava u pukoj sociološkoj konstataciji konfliktnog karaktera rodnih uloga kao što je slučaj kod Beka. Ovakva argumentacija bi čak mogla da vodi ideji „ukidanja“ rodnih uloga<sup>7</sup> i patrijarhalnih određenja već „u“ vrednosnom područjavanju, koji onda „napokon“ preostaje kao jedini, rodno-neutralni i „pravi“ problem moderne (to je slučaj npr. kod Tirkea, 1991). Nasuprot ovome se mora problematizovati patrijarhalna konstitucija odnosa vrednosti kao takva, tj. rodno-patrijarhalna pretpostavka robne proizvodnje i razmene, koja je već uvek prisutna u vrednosno-formnom područjavanju i koji se ne može shvatiti u kratkim „sociološkim“ objašnjenjima.

## 12.

Što se ljudski odnosi sve više pojavljuju postvarenim i što je a-subjektivni patrijarhalni odnos vrednosti razvijeniji, time patrijarhalne dihotomije, koje danas više nemaju samorazumljivost muško-ženskog odnosa, postaju ne samo individualni već i društveni problem, tj. politički problem. „Novi društveni pokreti“, koji se pojavljuju 70-ih i 80-ih godina 20. veka na društvenoj sceni se obično shvataju kao protiv-pokreti anonimizaciji i apstrakciji društvenih odnosa. Kada se obrati pažnja na teme koje su bile u centru ovih pokreta, vidi se da su oni dobrim delom pod uticajem patrijarhalnog pripisivanja „ženskih“ uloga.

Problematizacija mirovnih, eko- i psiho- pokreta u skladu je sa predstavom žene kao prirodnim bićem. Žena je više naklonjena miru i emocijama nego muškarac. „Žensko pitanje“ je takođe prisutno u alternativnim pokretima zavisno od mere u kojoj se oni okreću protiv apstraktnog rada, sfere koja je uprkos svim promenama u zapošljavanju žena još uvek jednoznačno muška: kućni rad i dalje važi za protiv-sferu apstraktnom radu. Nije čudno što se u ovim okolnostima unutar ovih pokreta javljaju i ženski pokreti.

Kada potlačeni i izopšteni deo društva počne da se bori za svoja prava onda je nužno da i društveni nosioc potlačenih, „žena“, pruži otpor. Postvoreni mehanizmi patrijarhalnog vrednosnog područjavanja su ti koji vode ne samo do stvaranja distance između žene i njenih uloga (i time do uslova mogućnost njene emancipacione borbe), već isto tako ti koji vode do nužnosti kritike „potencijala uništenja čulnosti“ putem društvenih i ekoloških katastrofa. Utoliko je moguće tvrditi da su protestni pokreti 70-ih i 80-ih godina idealna „totalna žena“ [Gesamtfrau], čak i ako žene koje su bile u ovim pokretima nisu nužno to na takav način posmatrale i čak ako se rodna borba naravno u ovim pokretima brzo širila. Po K.V. Brand „novi društveni pokreti ne stoje više u tradiciji radničkih pokreta“. Umesto toga „oni se pojavljuju prvenstveno koncentrisani oko problema društvene reprodukcije... sa jedne strane neprestanog industrijskog uništenjaprirodnih i društvenih životnih prostora, sve veće koncentracije tehnokratske kontrole i sistema prinuda, povećanja opasnosti od atomskog rata, a sa druge strane pokušaja autonomne organizacije životnih veza orijentisanih na svoje potrebe, individualnog samooblikovanja i proširenja političke participacije.

---

<sup>7</sup> Gildermeister takođe problematizuje jednu takvu interpretaciju na osnovu „tendencija individualizacije“: „Fleksibilizacije rodnih uloga na površini nije u odgovarajućoj meri usklađena sa stvarnim otvaranjem prostora za delovanje. Trendovi individualizacije se pojavljuju kao deo društvenog razvoja, u kojem pogled na društvene činjenice biva delimično obkuren vladajućim realitetom asimetričnih rodnih odnosa. Time i proces emancipacije postaje zamka: reproduktivne aktivnosti se sve više pripisuju ženi. Polarizacija rodova u ovim uslovima nužno vodi ka daljnjoj politizaciji rodnih razlika“ (Gildermeister 1992, str. 236). Iako naravno Gildermeister ne deli moju društveno- teorijsku poziciju, ipak je pokazala da ne može biti govora o savremenom „ukidanju“ rodnih uloga.



To su teme koje se nalaze u centru kontra-kulturnih i političkih protestnih pokreta“ (Brand 1984, str. 9).

Ovde bi se mogla uputiti kritika da ovi pokreti i teme kojima se oni bave uopšte nisu novi. Kao i ženski pokreti, i oni imaju svoje istorijske preteče. Celokupni proces modernizacije od 19. veka bio je praćen pojavom struja koje su se oko sličnih tema kritički odnosile prema civilizaciji. U slučaju Nemačke ovde se mogu spomenuti npr. pokreti za reformu života koji se javljaju u drugoj polovini 19. veka, kao i omladinski pokreti s početka 20. veka.

„Pokret za reformu života se sastojao iz više manjih pokreta... čiji je zajednički cilj, uprkos svom heterogenitetu, bio uspostavljanje jedinstva prirode i čoveka. Zdrava ishrana, život u prirodnom okruženju, lečenje putem prirodnih metoda, telesni kontakt sa prirodnim elementom svetlosti, vodom i život u zajednici bili su glavne tačke ovakvog razumevanja života“ (Raške 1985, str. 44).

Omladinski pokreti su isto tako pokušavali da uspostave „prijateljski pristup prirodi“ putem šetnji i grupnih iskustava. U izvesnom smislu „prijateljski pristup prirodi“ zvuči slično onom koje su žene / veštice imale u srednjem veku. Prirodni životni prostori su isto tako traženi u navodno van-industrijskim sferama.

Ipak ovde upada u oči da su ovi anti-civilizacijski pokreti imali veoma snažnu naklonost ka „muškom“, ne samo u pogledu pola članova ovih grupa, već i time što su zahtev za novim odnosom sa prirodom izražavali u takoreći falično izvrnutoj formi. Na primer u ovim omladinskim pokretima, koji su se u početku distancirali od patriotizma i nemačkog šovinizma, pojavili su se snažni anti-semitski, rasistički i nacionalistički elementi. „Združena omladina“ koja se razvila iz omladinskog pokreta se borila za „transformaciju nacije na osnovu organizacije mladih. Iz zajednice šetačke grupe treba se razviti zajednica naroda, iz vodiča grupe, vođa naroda. Drugarstvo, lojalnost i pripadnost su prešli u vojne i opšte-vezivne političke vrline“ (Raške 1985, str. 49).

Razlozi za ovo mogu se delimično pronaći u tadašnjoj heterogenizaciji srednjeg staleža, koji je postao žrtva širenja apstraktnog rada. Upravo su muški „gubitnici“ ovog vremena bili u opasnosti od procesa modernizacije, pa su reagovali „regresijom“.

U starim mirovnim pokretima, koji su počeli da se formiraju 1890-ih godina, broj žena je bio relativno visok i bilo je ličnih presecanja sa ženskim pokretima (up. Raške 1985, str. 42). Ali i u ženskim pokretima mogle su se pronaći anti-civilizacijske ideje. Stereotipizacija, otuđenje i postvarivanje su kod njih shvaćeni kao rezultat muške racionalnosti, ali ženski pokreti su se borili protiv ovih negativnih pojava putem „duhovnog majčinstva“. Ova kritika je u nekim tekstovima ženskog pokreta bila u potpunosti isprepletena sa „narodnjačkim“ shvatanjima. Kritika muške racionalnosti nimalo nije bila oslobođena „falične identifikacije“ (Has, 1988, str. 85). Za ilustraciju može se citirati jedno mesto iz teksta Gertrude Baumer iz 1914. godine:

„Šta je zapravo ovo vreme učinilo od nas?... Kako nas je izmenilo?... Najjače, najopštije i najveće iskustvo je otkriće naše narodne svesti. Ne, mi nismo pojedinci, uprkos svim podelama,... danas nismo jedinke, danas smo narod, jedinstvo krvi i porekla, mentaliteta i kulture“ (Baumer, cit. po Has 1988, str. 84.).

Moglo bi se reći da se na određenom razvojnom stupnju patrijarhata potisnuta veštica, noseći falično ruho, vratila u ženskim pokretima. Potisnuta čulnost, koja je društveno bila usađena u ženi i time osuđena na lomaču, pojavila se u ovo vreme u faličnom obliku unutar onog narodnog i štaviše u bratsko- vojnim pokretima. U ovoj paradoksalnoj transformaciji se može videti da potisnuta čulnost, emocionalnost i neposrednost... ne predstavljaju naprosto „ženstvene“ karakteristike. One su zapravo izopšteni momenti unutar društveno- istorijske rodne suštine, koji se takođe bizarno mogu pojaviti i na suprotnom polu rodnog dualizma. Moguće je sa velikom sigurnošću

tvrditi da su kako majčinske ideologije prvih ženskih pokreta tako i uopšte civilizacijsko-kritični pokreti s kraja 19. veka doprineli pripremanju terena za fašizam (iako ovde treba diferencirati posebne pokrete, kako bi se izbegle paušalne generalizacije). Ali iako je to slučaj, tematizacija društveno-istorijski potisnutog po sebi nije bila loša, niti je nužno vodila u katastrofu, već je za to kriva bila svesna, falično izobličena forma u kojoj se ova tematizacija pojavila.

Pred ovom istorijski reflektovanom pozadinom se mora uvideti da kada se u „novim društvenim pokretima“ već od 70-ih godina 20. veka kritikuju „krv i tlo“ ideologije, onda se takođe kritikuju i feministički elementi prisutni u njima. Ova kritika postaje nejasna i pogrešna, kada u svojoj neposrednosti ne tematizuje patrijarhalne, vrednosno-formne strukture kao takve, kao ni njihov istorijski razvoj. Da se zagovaranje prirode i čulnosti sve do fašizma pojavila u falično izopačenoj formi, stoji, po mom mišljenju u vezi sa tim da je tada muški princip apstraktnog „rada“ još uvek bio u usponu. Kada je izopštenje na liniji muško- ženskog odnosa od 70-ih i 80-ih godina tematski nanovo dobilo na značaju, sa tim je bio povezan u međuvremenu umanjeni značaj apstraktnog „rada“.

Iz ove izmenjene istorijske situacije pojavljuju se uprkos svim sličnostima u sadržaju bitne razlike između tadašnjih i savremenih civilizacijsko-kritičnih pokreta. Savremeni pokreti u drugoj polovini 20. veka se ističu jakim anti- rasizmom i anti-nacionalizmom; oni se fokusiraju na vrednosti kao što su samo- realizacija i ravnopravnost. Autoritarne strukture vođe (uprkos njihovoj pojavi u npr. psiho-sektama) nisu prisutne, dok je sam broj žena u ovim pokretima mnogo veći. U celini su noviji pokreti „nežniji“ od starijih. Ove razlike se ne smeju prevideti.

Isto tako je pogrešno kritikovati iracionalnost kako starijih, tako i novijih civilizacijsko-kritičnih pokreta sa pozicije prosvetiteljsko-racionalističkih (dakle opet „muških“) vrednosti i time ih sve skupa odbaciti. U ovom iracionalitetu se upravo pojavljuje u prvi red izopštena i „tamna strana“ patrijarhalnog vrednosnog podruštvljenja i time muške racionalnosti i muškog uma. Civilizacijsko-kritički pokreti nose u sebi u izobličenoj formi elemente istine, posebno kada se putem iracionalnih, neposrednih protesta okreću protiv „privredničke utilitarne logike“ i apstraktne „posrednosti“ novca. Ali fašizam pokazuje kako takav jedan nesvesni, izobličeni protest može da završi. U svojoj lažnoj neposrednosti ovi pokreti imaju potencijal za varvarizam, čak i ako se danas to pokazuje u drugačijoj formi.

Ne treba naprosto slaviti civilizacijsko-kritičke pokrete, čak i u njihovoj savremenoj i izmenjenoj formi. Jedan puki „povratak prirodi“ nije samo nemoguć, već je reakcionaran i varvarski. Heuristički konstrukt „represije unutrašnje i spoljašnje prirode“, koji je glavna karakteristika patrijarhalne strukture mora se istorijski pojmiti. Čovek (kako muškarac tako i žena) su deo prirode. Danas je neophodno shvatiti ovu banalnu činjenicu. Uprkos tome ne postoji naprosto tako nešto kao priroda, pošto su predstave o njoj uvek kulturno-istorijski uslovljene. Točak istorije se ne može naprosto „okrenuti“. Patrijarhalna evropska kulture sa sobom nije donela samo potencijal za uništenje, već isto tako elemente progresa u potpuno pozitivnom smislu, npr. proširenje potreba, napredak u medicini, itd.

Iz ovog razloga svrha kritike nije da se padne na niži stupanj civilizacije. U tom smislu neposredni civilizacijsko-kritički pokreti predstavljaju u svojoj današnjoj, izmenjenoj formi u najboljem slučaju jedan prelazni stadijum. Ali promena u zahtevima novih društvenih pokreta bi mogle da bude šansa da se pođe sa pozicije koja ne ide unazad prema vrednosno-formnom patrijarhatu, nego u smeru njegovog prevazilaženja.

Momenti društvene reprodukcije koji se u vrednosno-formnom patrijarhatu pripisuju „ženi“, sadrže u sebi „uvek već“ suštinske probleme, koji se neizbežno i često vidljivo pojavljuju u pos-

lednjoj fazi vrednosnog podruštvljenja. Ovaj uvid je moguć tek danas. Iako su se u dosadašnjoj historiji sve dihotomije mogle problematizovati: odnos gospodara i roba, vlastelina i kmeta, kapitaliste i proletarijata; sve one su se nalazile na ravni odnosa muškarac - muškarac. Tek nakon sredine 20. veka je postalo moguće problematizovati osnovnu problematiku vrednosno-formnog patrijarhata, izopštenje na liniji odnosa muškarca i žene. Tek sada se problematizuje jezgro ovih odnosa, pošto svi patrijarhalni mehanizmi vrednosnog podruštvljenja nužno na svim nivoima vode u apsurd. Iako je „žensko pitanje“, kao navodno izoliran problem, bio vidljiv već u 19. veku, on je (prvenstveno putem „pitanja klase“) u nižem stupnju vrednosnog podruštvljenja uvek bio sekundaran. Tek kada je staro pitanje klase samo postalo sekundarno i kada se ovo pitanje pokazalo kao imanentni problem vrednosno-formnog patrijarhata, moguće je staviti patrijarhat i time vrednost kao takvu u centar kritike.

Novi protestni pokreti su u svojoj dosadašnjoj formi lažne neposrednosti (koju ne treba oplakivati) već dugo vreme u povlačenju i delimično su isparili.

Njihova sadržina je prodrla u celokupnost društva što je pridnelo njihovoj de-radikalizaciji. Ali teme koje su bile u centru ovih pokreta će veoma verovatno postati motor za pojavu novih društvenih pokreta. Problematike ekologije, mira i rodno odnosa, kao i ekonomska kriza apstraktnog „rada“ na svetskom planu će se radikalizovati, što više „kolaps modernizacije“ (Kurz 1991) i kriza vrednosno-formnog patrijarhata postanu vidljivi.

### 13.

„Vrednost je muškarac“, ne muškarac kao biološko biće, već muškarac kao istorijski nosilac vrednosno-formne reifikacije. Muškarci su bili skoro isključivo ti koji su inicirali i sačinjavali vrednosno podruštvljenje. Oni su pokretali, naravno bez svog znanja, fetišističke mehanizme, koji su onda iza njihovih leđa (i naravno leđa žena) sve više zadobijali samostalni život. Pošto je žena u ovom procesu postavljena kao objektivna suprotnost apstraktnom „radniku“, koja je morala da vrši „ženske“ pomagačke poslove u jednoj prikrivenoj i inferiornoj poziciji, vrednosno-formna konstitucija fetiša je već u svojoj osnovi rodno asimetrična i ostaće takva do svog kraja. Danas smo čini se došli do tačke u kojoj možemo nazreti ovaj kraj, pošto muškarac više ne može da kontroliše monstruma kojeg je sam stvorio, niti time sebe samog. Muškarac je učenik magije kome magija izmiče iz ruku, samo što u međuvremenu više nema patrijarhalnog učitelja koji bi mogao da „popravi“ situaciju.

Georg Simel je već početkom 20. veka primetio da je „naša“ (oficijelna) kultura asimetrično utemeljena na principu muškosti. Koliko muški društveni karakter ima za svoju osnovu apstraktni „rad“ Simel pokazuje esejistički: „... Specijalizacija, koja karakteriše naše poslove i našu kulturu, je u potpunosti muškog karaktera. Ona uopšte nije nešto spoljašnje, već je moguća samo putem najdublje psihološke moći muškog duha. Ova moć se sastoji u sposobnosti da se jednostrana aktivnost razvije u razlici spram celovite osobe tako da stvarnosno-specijalizovana aktivnost i subjektivna osoba vode dva nezavisna života.“ (Simmel 1985, str. 162)

Iako danas nisu samo muškarci ti koji su integrisani u sferu apstraktnog „rada“, patrijarhalna baza i pretpostavka odnosa vrednosti nije ukinuta, već je postala prekarog i konfliktnog karaktera. Uprkos svim mogućnostima zapošljavanja, apstraktni „rad“ do danas za ženski identitet nema isti konstitutivni značaj kao za muški. Fetišizam „rada“ je kao „tautološka samosvrha“ i time vezani kriterijum uspeha ukorenjen u ličnosti pojedinačnog muškarca. To ponajviše važi za

nosiocice političko-ekonomskih i kulturnih institucija, u prvom redu za muške teoretičare (ovo je razlog zašto žene u ovoj oblasti stoje pod velikim pritiskom da usklade svoj život i karijeru).

Raskol između specijalizovane aktivnosti koja biva integrisana u nadpersonalnu strukturu sa jedne strane i izolovane subjektivne ličnosti, koja ostaje u okvirima „privatne sfere“ sa druge, ima pandan upravo na ovom nivou društvenog određenja forme. Kao što muškarac u svojoj specijalizovanoj aktivnosti apstrahira od sebe kao privatnog subjekta, tako su i proizvedene robe kao „društvene stvari“ nešto drugo od čulno-materijalnih predmeta, već postaju, što je Marks nazvao „avetinjske“ apstrakcije. U oba slučaja čulna komponenta biva izopštena iz društvenog odnosa i subjektivno-empirijski supstrat odbačen. Simmel ide do te mere da, naravno bez pozivanja na analitički kontekst kritike vrednosti, momente „od-sopstvenja“ izjednači sa muškom individuu. On ukazuje na to do koje mere „od-sopstvenje“ muškarca rezultira u jednom „neurotičkom dobitku“: moć i (navodni) „suverenitet“ (up. Simmel 1985, str. 207).

Simmel naravno uzima postojeće rodne nejednakosti, ne samo biološke, za „prirodno date“. Nasuprot podvojenom i ne-identičnom muškarcu on vidi ženu skoro kao „po sebi“ celovitu individuu, koja putem industrijskog razvoja biva pokradena od svoje sposobnosti društvenog delanja. Time on opstruira svako kritičko rešenje za asimetrični i fetišistički rodni odnos. Uprkos njegovom briljantnom opisu rodnog odnosa s početka 20. veka, Simmel ne vidi (naravno takođe u duhu svog vremena) da su pripisane sposobnosti, karakteristike i načini ponašanja muškaraca i žena proizvod dugog istorijskog razvoja vrednosno-formnog patrijarhata. Žena nije „celovita individua“, već samo druga, inferiorno postavljena strana patrijarhalnog izopštenja, i zbog toga u najmanju ruku isto tako reducirana suština čoveka.

Tek pred ovom strukturalnom i istorijski osvetljenom pozadinom je moguće uvideti da je pogrešno žene afirmisati u njihovom postalom stanju i tu redukciju slaviti kao društvenu alternativu, kao što je slučaj u mnogim feminističkim strujama. Kristina Tirmer-Ror je u njenoj analizi „teze o sudelovanju“ prikazala ovo otuđenje žene. Ona kritikuje uvek već društveno uslovljenu spremnost žena da se usklade u patrijarhalni realitet putem identifikacije sa svojim redukovanim bićem (up. Tirmer-Ror 1989, str. 143, i isto 1987, str. 42) (Isto tako Hajdemari Benent kritikuje u ovom kontekstu predstave emancipacije prisutne kod Markuzea ili Rihtera, koje i u novije vreme „ženu“ smatraju za manje otuđeno biće od muškarca i time pretvaraju u spasiteljicu čovečanstva).

Upravo tu se onda pojavljuju negativne strane tradicionalnog ženskog društvenog karaktera. Glavni pojmovi koji stoje u centru su: senzibilitet, koji treba da ostane izolovan u privatnoj sferi, prema motu: moj interes mi je najbitniji; dok je istovremeno na delu nedovoljno obrazovanje intelektualno-umnih sposobnosti; zatim umeren konzumerizam, čime se kompenzuje izopštenje iz javne sfere; „nesebičnost“, kako bi se nadoknadilo otuđenje muškarca u sferi rada; nagon ka konzervativizmu i afirmaciji postojećeg putem izolacije i neobrazovanja (up. Benent 1985, str. 227). Idealizacija ženskog društvenog karaktera kao navodne alternative u potpunosti previđa da je ovaj karakter postao ambivalentan u društvenim promenama poslednjih godina. Uprkos tome po mom mišljenju treba naglasiti, da neurotične „prednosti“ koje bi žene trebale da oslobode od njihovih uloga imaju svoje granice u činjenici da su i žene danas u mogućnosti da se distanciraju od svojih uloga. Žene su upravo te koje u objektivno-društveno nastalim rodnim konfliktima uzimaju inicijativu, kao što se to može videti u mnoštvu nastalih ženskih pokreta.

Proces koje je pokrenuo i održavao muškarac sa dominantnih pozicija, i koji se iza njegovih leđa osamostalio, danas doprinosi njegovoj sopstvenoj „kastaciji“. Vrednosno-formni patrijarhat je bio prisiljen da sebi stvori sigurno mesto na kojem će se od samog sebe zaštititi. Ovo mesto je bilo apstraktna privatnost porodice, koja još uvek važi za glavnu oblast ženske aktivnosti. Od

strane muškarca nesvesno stvoreni mehanizmi sada prete i ovom sigurnom mestu i time gubljenju njegovog statusa (patološkog) „užitka“, kao i prisiljavanju žena da iz razloga distance prema svojim ulogama zahtevaju promene. Ženina nova integracija u apstraktni „rad“ ne znači samo novo („muško“) otuđenje, već istovremeno i veću nezavisnost u odnosu na dosadašnje tradicionalne uloge.

Opasnost od „kastacije“ isto tako dolazi od samog apstraktnog „rada“ koji je do sada bio konstitutivni element muškog identiteta. Talasi racionalizacije koji nas prate u poslednjih par decenija putem novih tehnologija i globalizacije tržišta pogađaju ne samo u prvom redu radne žene, već isto tako muškarce. Pošto se ovde ne radi o „cikličnoj“, već strukturalnoj nezaposlenosti, ovi procesi dobijaju nov kvalitet. Na dnevnom redu je isto tako subjektivna i objektivna (ekološka kriza) ukidanja čulnosti i destruktivne moći apstraktnog „rada“. Tehnološki i strukturalni razvoj čine svaku specifičnost vrednosno-formnog patrijarhata, koja je imala ulogu da uspostavi muški identitet, suvišnim. Na svim poljima su i muškarci prisiljeni da preispitaju svoj tradicionalni identitet, kako na subjektivno-ličnom, tako i totalno-društvenom planu. Apstraktni „rad“ ne može više služiti kao teren na kojem se gradi muški identitet. Zapravo, već postojeći muški pokreti stavljaju u pitanje dosadašnje tačke identifikacije.

Problemi koji su sadržani u „ženskom pitanju“ se ne smeju naprosto prevesti u apstraktne, muško-univerzalističke „principe“. Mnoštvo (npr. od strane sociologa kao Ulricha Becka) procesa „ukidanja čulnosti“ se ne može adekvatno pojmiti i kritikovati kada se osnovni problem patrijarhalnog izopštenja, koji determiniše vrednosno-formno društvo ne stavi u centar kritike. Savremena problematika društva je, kao što je pokazano, proizvod duge patrijarhalne, hrišćansko-evropske istorije vrednosnog podruštvoavljenja. Ali zastarela forma ovog procesa se ne može prevazići, a da se ne slomi sam muški identitet. Svaki (otvoreni ili prikriveni) pokušaj, da se ovaj zahtev previdi i da se kritika vrednosti pozicionira u rodno-neutralne kategorije, je od starta propao.

Iz ove činjenice, da je „žensko pitanje“ sve drugo do „samo žensko pitanje“, proizilazi sa druge strane nužnost odbacivanja pokušaja da se (sociološki shvaćena) „grupa“ žene shvati kao puki „interesni subjekt“ pored drugih društvenih grupa i tako razume kao „marginalna grupa“ ili kvazi-„klasa“ (odnosno zamena za klasu za staro-marksistički inspirisane). Ovo nije samo zato što žene sačinjavaju polovinu čovečanstva (što je već dovoljan razlog po sebi), već i zato što se u ženskom pitanju danas ispoljava krizna problematika društva uopšte. Društvena i ekološka svetska kriza je proizvod savremenog destruktivnog „potencijala ukidanja čulnosti“, tj. proizvod vladavine forme vrednosti, koja proizilazi iz patrijarhalnih mehanizama izopštenja. Ovaj mehanizam prethodi istorijski i strukturalno odnosu vrednosti kao takvom.

Kako bi se dostigao jedan „čulni um“ i odgovarajuće shvatanje društva koje više nije robno-formno strukturirano, neophodno je prevazići dosadašnju civilizaciju. Neophodno je ponovo „uvući“ u rodnu suštinu ono što je patrijarhalno izopšteno. Kako bi se produktivno delovalo protiv krize, neophodna je izgradnja jedne „feminističke levice“, koja je svesna mehanizma izopštenja kako na subjektivno-ličnom, tako i objektivno-društvenom nivou. Jedan feminizam u ovom smislu ne može ostati ograničen na žene i ženske pokrete. Muškarci i žene moraju uvideti da je i kako je „naše“ društvo patrijarhalno i vrednosno-formno određeno.

To ne isključuje neophodnost samo-organizacije žena, kao i muški uvid u svoje sopstveno stanje. Patrijarhat ne stoji „mehanički“ nad nama, već smo mi sami, muškarci i žene, patrijarhat. Direktni rodni sukob je centralni momenat njegove krize. Uz to je neophodna feministička borba oba pola protiv totalno-društvenih, objektivizujućih i postvarujućih formi vrednosno-formnog, patrijarhalnog izopštenja. Prevazilaženje patrijarhata je istovremeno ukidanje fetišističke robne

forme, pošto patrijarhalno izopštenje jeste temelj ove forma. Revolucionarni cilj je time jedan viši stepen civilizacije u kojem muškarci i žene mogu da pišu sopstvenu istoriju van okvira fetišizma i njegovih rodno-specifičnih determinacija.

## Literatura

- Arbeitsgruppe Ethnologie Wien: Einleitung. In: Arbeitsgruppe Ethnologie Wien (Hrsg.): Von fremden Frauen. Frankfurt/Main, 1989.
- Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main, 1986.
- Beck, Ulrich: Freiheit ohne Liebe. Vom Ohne-, Mit- und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und außerhalb der Familie. In: Beck, Ulrich und Beck-Gernsheim, Elisabeth: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt/Main, 1990.
- Beck, Ulrich und Beck-Gernsheim, Elisabeth: Einleitung. In: Beck, Ulrich und Beck-Gernsheim, Elisabeth: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt/Main, 1990.
- Becker, Gabriele u.a.: Zum kulturellen Bild und zur realen Situation der Frau im Mittelalter und in der fruhen Neuzeit. In: Becker, Bovenschen, Brackert u.a.: Aus der Zeit der Verzweiflung. Frankfurt/Main, 1977.
- Beer, Ursula: Objektivitat und Parteilichkeit - ein Widerspruch feministischer Forschung? Zur Erkenntnisproblematik von Gesellschaftsstruktur. In: Beer, Ursula (Hrsg.): Klasse Geschlecht. Bielefeld, 1989.
- Bennent, Heidemarie: Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur. Frankfurt/Main, 1985.
- Bovenschen, Silvia: Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos. Die Hexe: Subjekt der Naturaneignung und Objekt der Naturbeherrschung. In: Becker, Bovenschen, Brackert u.a.: Aus der Zeit der Verzweiflung. Frankfurt/Main, 1977.
- Bovenschen, Silvia: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Prasentationsformen des Weiblichen. Frankfurt/Main, 1980.
- Brackert, Helmut: Daten und Materialien zur Hexenverfolgung. In: Becker, Bovenschen, Brackert u.a.: Aus der Zeit der Verzweiflung. Frankfurt/ Main, 1977.
- Brand, Karl-Werner: Einleitung. In: Brand, Karl-Werner (Hrsg.): Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA. Ein internationaler Vergleich. Frankfurt/Main, 1984.
- Brehmer, Ilse: Koedukation aus der Sicht der Lehrerinnen. In: Pfister, Gertrud (Hrsg.): Zuruck zur Madchenschule? Pfaffenweiler, 1988.

- Bublitz, Hannelore: Rationalisierung und Geschlechterverhältnis. In: Krull, Marianne (Hrsg.): Wege aus der männlichen Wissenschaft. Pfaffenweiler, 1990.
- Daubler-Gmelin, Herta: Frauenarbeitslosigkeit oder Reserve zurück an den Herd! Reinbek 1977.
- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde. Frankfurt/Main, 1976.
- Frevert, Ute: Frauengeschichte zwischen bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit. Frankfurt/Main, 1986.
- Gildemeister, Regine: Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit. In: Ostner, Ilona und Lichtblau, Klaus (Hrsg.): Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen. Frankfurt/Main, 1992.
- Gilligen, Carol: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. München, 1984.
- HaB, Ulrike: Zum Verhältnis von Konservatismus, Mutterlichkeit und der neuen Frau. In: Schaeffer-Hegel, Barbara: Frauen und Macht. Pfaffenweiler, 1988.
- Haug, Frigga: Tagtraume eines sozialistischen Feminismus. In: Gerhard, Ute u.a. (Hrsg.): Differenz und Gleichheit. Frankfurt/Main, 1990.
- Hausen, Karin: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, W.: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart, 1967.
- Heinemann, Evelyn: Hexen und Hexenangst. Frankfurt/Main, 1989.
- Heintz, Bettina und Honegger, Claudia: Zum Strukturwandel weiblicher Widerstandsformen im 19. Jahrhundert. In: Heintz, Bettina und Honegger, Claudia (Hrsg.): Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen. Frankfurt/Main, 1981.
- Hoher, Friederike: Hexe, Maria und Hausmutter - Zur Geschichte der Weiblichkeit im Spätmittelalter. In: Kuhn, Annette und Rusen, Jorn (Hrsg.): Frauen in der Geschichte III. Düsseldorf, 1983.
- Honegger, Claudia: Die Hexen der Neuzeit. Analysen zur Anderen Seite der okzidentalen Rationalisierung. In: Honegger, Claudia (Hrsg.): Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters. Frankfurt/Main, 1978.
- Klein, Peter: Demokratendämmerung. Das Ende von Freiheit und Gleichheit. In: Krisis 11. Erlangen, 1991.
- Kofman, Sarah: Die Ökonomie der Achtung. Kant. In: Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.): Feministische Philosophie. Wien, 1990.
- Kurz, Robert: Der Kollaps der Modernisierung. Frankfurt/Main, 1991.
- Lerner, Gerda: Die Entstehung des Patriarchats. Frankfurt/Main, 1991.

- List, Elisabeth: Theorieproduktion und Geschlechterpolitik. Prolegomena zu einer feministischen Theorie der Wissenschaften. In: Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.): Feministische Philosophie. Wien, 1990.
- Lohoff, Ernst: Bruderchen und Schwesterchen. In: Krisis 11. Erlangen, 1991.
- Nadig, Maya: Frauen in der Kultur - Macht und Ohnmacht. In: Schaeffer- Hegel, Barbara (Hrsg.): Frauen und Macht. Pfaffenweiler, 1988.
- Nolleke, Brigitte: In alle Richtungen zugleich. Denkstrukturen von Frauen. Munchen, 1985.
- Norwood, Robin: Wenn Frauen zu sehr lieben. Die heimliche Sucht, gebraucht zu werden. Reinbek, 1986.
- Pauli, Wolfgang: Die weltanschauliche Bedeutung der modernen Physik. In: Durr, Hans Peter (Hrsg.): Physik und Transzendenz. Bern, 1990.
- Pommeroy, Sarah B.: Frauenleben im Klassischen Altertum. Stuttgart, 1985
- Raschke, Joachim: Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß. Frankfurt/Main, 1988.
- Reinsberg, Carola: Ehe, Hetarentum und Knabenliebe im antiken Griechenland. Munchen, 1989.
- Richter, Horst-Eberhard: Der Gotteskomplex. Reinbek, 1979.
- Rousseau, Jean-Jacques: Emile oder Uber die Erziehung. Stuttgart, 1986.
- Schenk, Herrad: Die feministische Herausforderung. Munchen, 1980.
- Schormann, Gerhard: Der Krieg gegen die Hexen. Gottingen, 1991.
- Simmel, Georg: Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter. Frankfurt/Main, 1985.
- Sohn-Rethel, Alfred: Warenform und Denkform. Frankfurt/Main, 1978.
- Thurmer-Rohr, Christina: Vagabundinnen. Berlin, 1987.
- Thurmer-Rohr, Christina: Mittaterschaft und Entdeckungslust. Zur Dynamik feministischer Erkenntnis. In: Studienschwerpunkt „Frauenforschung“ am Institut fur Sozialpadagogik der TU Berlin (Hrsg.): Mittaterschaft und Entdeckungslust. Berlin, 1989.
- Trenkle, Norbert: Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit. In: Krisis 11. Erlangen, 1991.
- Turcke, Christoph: Sexus und Geist. Philosophie im Geschlechterkampf. Frankfurt/Main, 1991.
- Weisshaupt, Brigitte: Selbst-loses Selbstsein. Zur Dialektik eines produktiven Mangels. In: Krull, Marianne (Hrsg.): Wege aus der mannlichen Wissenschaft. Pfaffenweiler, 1990.



- Woesler de Panafieu, Christine: Feministische Kritik am wissenschaftlichen Androzentrismus. In: Beer, Ursula (Hrsg.): Klasse Geschlecht. Bielefeld, 1989.
- Wunder, Heide: Überlegungen zum Wandel der Geschlechtsbeziehungen im 15. und 16. Jahrhundert aus sozialgeschichtlicher Sicht. In: Wunder, Heide und Vanja, Christina (Hrsg.): Wandel der Geschlechtsbeziehungen zu Beginn der Neuzeit. Frankfurt/Main, 1991.

Anarhistička biblioteka  
Anti-Copyright



Roswitha Scholz  
Vrednost je muškarac  
Teze o vrednosnom podružtvljavanju i rodnom odnosu  
1992

Roswitha Scholz, Der wert ist der mann u: KRISIS 12 - Beitrage zur Kritik der  
Warengesellschaft, Bad Honnef, 1992.

Preveo sa nemačkog: Đorđe Hristov. Izvor prevoda: časopis Stvar, br.8, 2016.

**[anarhisticka-biblioteka.net](http://anarhisticka-biblioteka.net)**