

Religiozna vrednost i uopšte kulturna vrednost »tajne« još uvek su nedovoljno proučene. Sva velika otkrića i izumi — ratarstvo, topljenje metala, razne veštine i umetnosti, itd. — podrazumevale su u početku tajnu: samo su »posvećeni« u tajne zanata bili ti koji su držani za jemce uspeha radnje. Vremenom su posvećivanja u područja pojedinih drevnih veština postala dostupna čitavoj zajednici. Ipak, te veštine nisu sasvim izgubile svoj sakralni karakter. Primer poljoprivrede je posebno poučan: nekoliko vekova posle širenja po Evropi, poljoprivreda je sačuvala još uvek obrednu strukturu, ali »tajne zanata«, tj. proslave s namenom da obezbede obilje letine, bile su sada sveopšte dostupne posredstvom jednog elementarnog »posvećivanja«.

Može se prihvatiti da su Eleuzinske misterije bile zajedničke s ratarskom mistikom, i verovatno je da je svetost seksualnog čina, plodnosti bilja i hrane, oblikovala bar delimično scenario posvećivanja. U tom slučaju valja pretpostaviti da je bila reč o upola zaboravljenim *sacramentima*, koji su pogubili svoja prvobitna značenja. Ako je eleuzinsko posvećivanje omogućavalo takva »iskonska« iskustva koja su otkrivala misteriju i svetost hrane, polnog čina, rađanja, obredne smrti, Eleuzina je s pravom zasluživala ugled »svetoga mesta« i izvora »čuda«. Međutim, teško je poverovati da se vrhunsko posvećivanje ograničavalo na anameziju sakramenata iz starine. Eleuzina je sigurno otkrila novu religioznu dimenziju. Misterije su naročito bile čuvene zbog nekih »otkrovenja« koja su se ticala dveju boginja.

Elem, slična »otkrovenja« tražila su »tajnost« kao uslov *sine qua non*. Drukčije se nije postupalo ni prilikom raznih posvećivanja potvrđenih u drevnim zajednicama. Ono što čini jedinstvenom eleuzinsku »tajnu« jeste činjenica što je ona postala primerni uzor za misterijske kultove. Religiozna vrednost »tajne« biće uznošena u helenističkom razdoblju. Mitologizacija tajni posvećivanja i njihova hermeneutika ohrabriće kasnije bezbrojne spekulacije koje će na kraju uobičiti stil čitave jedne epohe. »Sama tajna povećava vrednost onoga što se kazuje«, pisao je Plutarh (*O Homerovom životu i poeziji*, 92). I medicina je podjednako kao i filozofija čuvena zbog čuvanja »tajni posvećivanja«, koje razni pisci upoređuju s eleuzinskim vidovima.<sup>11</sup> U doba novopitagorejaca i novoplatonovaca, jedan od najkorišćenijih klišeja bilo je upravo zagonetno pismo filozofa, misao da učitelji otkrivaju njihovo pravo učenje samo posvećenima.

To strujanje ideja našlo je svoju najbolju podlogu u eleuzinskoj »tajni«. Većina savremenih kritičara ne pridaje mnogo značaja alegorijskim ili hermetičkim tumačenjima što su ih ponudili brojni pisci pozne antike. Ipak, uprkos njihovoj neblagovremenosti, takva tumačenja ne oskudevaju u filozofskom i religioznom interesu; ona nastavljaju, u stvari, napore starijih pisaca u cilju tumačenja Eleuzinskih misterija, a da se pri tom njihova tajna ne oda.

Na kraju svega, pored glavne uloge koju su Eleuzinske misterije igrale u istoriji helenske religije, one su dale poseban značajan prilog istoriji evropske kulture, a naročito tumačenju tajni posvećivanja. Njihov ugled je na kraju stvorio od Eleuzine simbol paganske religioznosti. Požar u svetilištu i ukidanje misterija označavaju »zvanični« kraj paganstva.<sup>12</sup> Što, uostalom, ne podrazumeva gašenje paganstva, već samo njegovu okultaciju. Što se tiče eleuzinske »tajne«, ona i dalje uznemirava maštu naučnika.

preveo: Miograd RADOVIĆ

#### NAPOMENE:

\* Prevedeno iz knjige: M. ELIADE, *Historie des croyances et des idées religieuses*. De l'âge de la pierre aux Mystères d'Eleusis. — Tom I, str. 302—315. (Prim. prev.).

<sup>1</sup> Reč je o široko rasprostranjenoj mitskoj temi: onaj koji okusi jelo Donjega sveta ne može više da se vrati među žive.

<sup>2</sup> Kad je u IV v. pre n. e. Isokrat hteo da pohvali vrline Atinjana, on je podsetio da je u njihovoj zemlji Demetra dodelila najvažnije darove: poljoprivredu, kojom se »čovjek uzdiže iznad životinja« i posvećivanje, koje donosi nadu s obzirom na »kraj života i na svu večnost« (*Panegirik*, 28).

<sup>3</sup> Ali Aristotel (Nikomahova etika, III, 1, 17) podseća da Eshil umalo nije izgubio život zato što su Atinjani mislili da je u svojim tragedijama odao neke tajne (navodili su *Strelce*, *Hiketide*, *Ifigeniju* i *Sizifa*).

<sup>4</sup> Značenje izraza *gephyrismoí* je protivrečno. Eruditi su naročito isticali apotropijsku funkciju raskalašnih izraza.

<sup>5</sup> Seneka, *Mahniti Herakle*, 364—366; *Hipolit*, 105—107; v. takođe Minucius Felix, *Octavijus*, 22, 2, itd.

<sup>6</sup> Foucart, *Mystères*, str. 392. Platon u *Fedonu* (69 C) zastupa mišljenje da je kazne grešnika u Hadu i sliku poljane za pravednike uveo Orfej koji se za to nadahnuo egipatskim pogrebnim običajima.

<sup>7</sup> To ne isključuje prisustvo podzemnog simbolizma, jer je postojala jedna pećina — Plutonion — koja je označavala ulaz u onaj svet i verovatno je da se *omphalos* (pupak sveta) nalazio tu; v. Kerenji, *op. cit.*, str. 80.

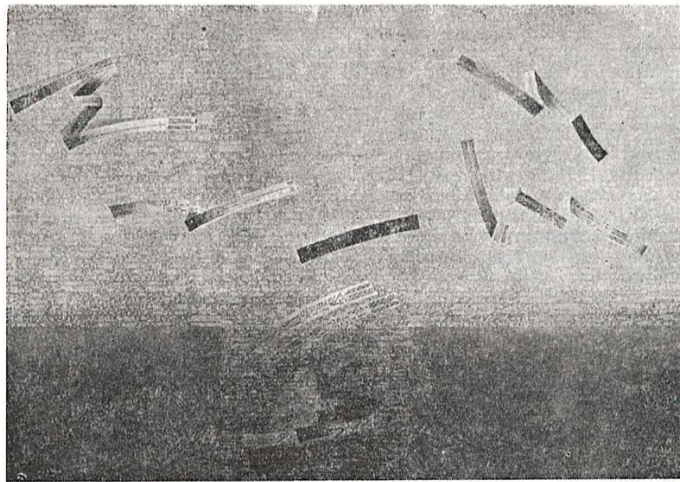
<sup>8</sup> *Engomion pour les Saints Martyrs*, u *Patrologia graeca*, vol. 40, col. 321—24.

<sup>9</sup> Zna se i za druge odgovarajuće slučajeve; na primer, Dionizis ili Asklepije, rođen u pogrebnoj lomači Koronisa, koga je iz leša njegove majke izvadio Apolon; v. Kerenji, *op. cit.*, str. 92.

<sup>10</sup> Guthrie (*The Greeks and their Gods*, str. 292—3) podseća na jednu epizodu iz *Axiokusa*, dijaloga koji se pogrešno pripisuje Platonu: Sokrat uverava Aksiokusa da ne treba da se plaši smrti; naprotiv, pošto je posvećen u Eleuzinske misterije, on je postao srodni (*genetes*) bogovima. Gitri smatra taj tekst kao dokaz božanskog usvajanja. Ali izraz *genetes* označava prevernost: »ti koji si jedan od vernika boginje«. Što, uostalom, ne isključuje ideju duhovnog srodstva.

<sup>11</sup> Vidi, na primer, Galien, *De usu partium*, VII, 14; Plotin, *Eneade*, VI, 9, 11, itd.

<sup>12</sup> Vidi II tom M. E., *Historie des croyances et des idées religieuses*.



## NEVIDLJIVI PATRIJARHAT

rada iveković

Indija: Nije nimalo čudno, u kontekstu tako patrijarhalne kulture, pa dakle i patrijarhalne mitologije, filozofije itd., što *puruša* znači doslovno »muškarac« (i imenica je muškog roda), a *prakrti* (upravo »pra-djelatnost«, slijeпа predjelatnost) je *priroda* i ženskog je roda, kao i u našem jeziku. U jezicima koji imaju rodove, priroda je redovno ženskog roda; ona je, i ne samo u indijskoj filozofiji nego i u grčkoj itd., nemisaona, slijeпа, bezumna, sama maternica ili zemlja u koju se sadi sjeme uma i duha, obavezno muškog roda. I Hegelov apsolutni duh, kao i *puruša* (koji, pod »čovjek«, misli prvenstveno muškarca, jer je žena »druga vrsta«, kao i u našem stereotipu »čovjek i žena«), kao i vedantski *atman* (»sopstvo«, »duh«), mogu biti samo muški i, dakle, višeg stupnja humaniteta, umnosti, duhovnosti i tome slično, od prirode koja je, uzeta sama za sebe, kaos. Priroda je i bila kaos u prethistoriji, prije početka proticanja vremena (trenutka tako dragog Nitzscheu, Jungu, Eliadeu). Ona je to bila sve dok je duh, um, nije sredio/uradio. Kaos ostaje u patrijarhalnom mentalitetu strah i trepet od *povratka matrijarhatu*, od nereda i opće gungule, bezvlašća (normalno, jer vlast ne može biti ženska), propasti i dekadencije (vidi Dragoša Kalajića, dobar primjerak »muškog« duha). Jedno čitanje cjelokupne historije filozofije u ključu muško/žensko dalo bi, i daje, začuđujuće rezultate i učinilo bi (učiniti će) da splasne samozadovoljstvo svih *puruša*.

Filozofija škole *sāmkhya* osobito dobro (uz nju još naročito *vedānta* i tartrizam) prikazuje paradigmatičan odnos muškog i ženskog principa u indijskoj misli (koji, međutim, vrijedi i za zapadnu). Klasični tekst ove škole je *Sāmkhya-kārikā*, »Strofe o *sāmkhya*«, koje je sastavio Išvarakršna početkom naše ere. Navodim nekoliko tih »strofa« u prevodu:

»Naklon Kapili koji je, potaknut samilošću prema ovome svijetu utonulom u more neznanja, sagradio lađu spasa *sāmkhye*. Za dobrog učenika ja ću ukratko i jasno izložiti ovaj nauk, objasniš mi uzroke, zaključke i dokaze.

21. Spoju *puruše* s prirodom cilj je uviđanje, dok je spoj prirode s *purušom* cilj izdvajanje. Veza to dvoje slična je onoj između šepavog i slijepog; iz takvog spoja je zatim nastao stvaralački tok.

37. Kako razum, štogod pribavio, pribavlja za dobro *puruše*, znači da on, razum, razlikuje tananu razliku između prirode i *puruše* (duha).

45. Od otuđenja (duha) (nastaje) razgrađivanje prirode; od strastvene vezanosti — transmigracija;<sup>2</sup> od moći — odsustvo prepreke;<sup>3</sup> od suprotnog ovome — suprotan efekt.

59. Kao što plesačica prestaje da pleše nakon što se prikazala, tako i priroda prekida svoje djelovanje nakon što se manifestirala *puruši*.

60. Priroda, koja je velikodušna<sup>4</sup> i snabdjevena kvalitetama, mnogobrojnim sredstvima i bez ikakve lične koristi<sup>5</sup>, izvršava ono što je korisno *puruši*<sup>6</sup> koji je sâm lišen (takvih) kvaliteta<sup>7</sup> i ničim ih ne uzvrća.

65. Zato *puruša*, koji se nalazi povučen u se na vlastitom mjestu kao gledalac<sup>8</sup>, gleda prirodu koja je prestala da bude produktivna i koja je stogao oslobođena od sedam formi (svojih uobličjenja), jer je konačno izvršila svrhu *puruše*<sup>9</sup>.

66. (*Puruša*), jedan jedini<sup>10</sup>, jest ravnodušan kao gledalac na predstavi; priroda, koja je jedna<sup>11</sup>, prestaje sa svojom aktivnošću kada zna da je viđena. Uprkos kontaktu koji među njima postoji, nema (prvog) pokretača stvorenoga (svijeta).

68. Kad je obavljeno odvajanje od tijela i kad je priroda — pošto je njena svrha ispunjena — završila djelovanje, *puruša* postiže apsolutnu i konačnu izolaciju (= oslobođenje)<sup>12</sup>.

Stvar bi se mogla ovako »prevesti«: postoji priroda (ženska) koja je glupa. Ona dobije inicijativu, probudi se, oživi kada sretnu duh (muški) koji joj daje *smisao i svrhu*. I svrhom joj postaje njegova korist, *njegov cilj*. Taj cilj je *njegovo* izbavljenje, a ono je samotno, u njemu nema mjesta za nju. To je njegov duhovni mir, njegova sebična zadovoljenost, samodovoljnost, sloboda. Zato on i može biti ravnodušan (65) prema svim onim njenim aktivnostima koje ne služe njegovoj svrsi, pod uvjetom da je *njegove* poslove obavila. Ona tada može i da ljenu, nje ga se to više ne tiče. Kad je njegov cilj postignut, on stiže u više sfere, a ona propada u kaos, i njen svijet za njega ne postoji (45). Na svu sreću i po logici stvari, njemu ništa ne stoji na putu, jer on ima moć. I zlo se piše suprotno djelujućem — taj se oslobodit neće, i neće dospjeti s onu stranu dvojstva — do zadovolj(e)nog užitka u samome sebi. *Otuđenje* od prirode, materijalnog svijeta čulnosti, života itd., ideal je a ne zlo. Dakle, priroda ostaje u području nižeg, neoslobođenog, i poprima negativnu konotaciju, koja je karakteristična istovremeno (i ne slučajno) i za svijet žene i njenih aktivnosti, koje su, upravo, svjetovne i usmjerene na održavanje života. Asketizam i teorije duhovnog izbavljenja su redovno muškog porijekla. Ženi tako nešto nije moglo padati na pamet, pogotovo ne historijski nastaloj ženi — jer je njena uloga ne *produkcija*, u ekonomskom i svim odatle izvedenim smislovima, nego isključivo *reprodukcija*, tj. rađanje i obnova čovjeka, muškarca, za produkciju. I nema »ženske« filosofije u kojoj je ideal oslobođenje *prirode* od tiranije manje ili više apsolutnog duha. Svi takvi pokušaji su nedonošad, jer priroda bez duha nije *čovjekova* priroda i nije njegova sredina. Oni su samo *izraz* tiranije »djelomičnog« duha, a ne i spas iz nje. Doista, zašto i kako uopće pretpostaviti da je filosofija mogla izmaći, mogla biti imuna na patrijarhalni duh koji ju je prožimao, koji je od nje prvotniji?

O ženi kao »prirodi« stereotipi su duboko usađeni u podsvjest (i u svijest), i na Istoku i na Zapadu bez razlike. Oni se manifestiraju kada je to potrebno, a inače se podrazumijevaju i ne primjećuju posebno. I oni su nam »prirodni« kao zrak koji dišemo. Ispoljavaju se u gotovo cjelokupnoj filosofiji svih razdoblja, s neznatnim izuzecima. U svakodnevnom životu, potvrđuju se na svakom koraku, pogotovo kod pojedinaca koji se izražavaju spontano i prenose bez problema svoj model života u idealnu sferu (da bi dokazali kako je njihov život idealan). Pogledajmo šta o tome kaže jedan tipičan primjerak ove vrste, inače fudbalski trener (tek usput, govoreći o vlastitoj slavi):<sup>13</sup>

»Žena je spokojstvo i savest muškarca. Ona je njegova suština i, za mene, najbolji *prirodni dar*<sup>14</sup>. Zato joj treba pomoći u borbi za potpunu emancipaciju i ravnopravnost (*sic!* R. I.) koja je lebdela na usnama revolucionarne E. Pankhurst i njenih kćeri još na samom početku ovoga veka<sup>15</sup>. Majka — najsvetija *stvar*<sup>16</sup> u mom životu, sestra — nežnost i žena — životni partner, tri su ljubavi i sve tri različite<sup>16</sup>. Nikada ženu nisam potcenio, ali nikada ni precenjivao. Uvek je bila ravna meni, a i ja njoj<sup>17</sup>. Smatram je svojim sastavnim delom<sup>18</sup>, svojom drugom polovinom i kompenzacijom<sup>19</sup>, a ne samo biološkim i seksološkim bićem. Za muškarca koji se bavi javnim poslovima, prava žena<sup>20</sup> je velika pomoć<sup>21</sup>. U trenutku velike odluke o zajedničkom životu, bio sam još samo ime. Prezime sam stekao kasnije i ujedno bio pošteđen sumnji i strepnji koliki je udeo popularnosti u ljubavi. To je razlog što sam uvek želeo da se moji igrači žene pre nego što će postati popularni.«

Miljanićevo razmišljanje potpuno odgovara istini i stvarnom stanju stvari: upravo tako još uvijek živimo. Naravno: žena je *prirodni dar muškarcu, stvar*. Ona je, prije svega, majka, sestra, žena i kćerka, dakle predstavlja neki rodbinski odnos i obavlja neke vrste funkcija za njega. Miljanićeva izjava bi mogla pretpostaviti da je, kao što je on doslovno rekao, sa svoje strane muškarac tek »sin, brat, muž i otac«. Naprotiv, on, prije svega, ima neki javni identitet, zanimanje (npr. fudbaler). Svodeći ženu na njenu (obiteljsku) funkciju, uobičajeni stereotipi znače prihvaćanje vladajućeg patrijarhalnog nagona koji nije slučajni dodatak ili preostatak klasne strukture, nego njen konstitutivni

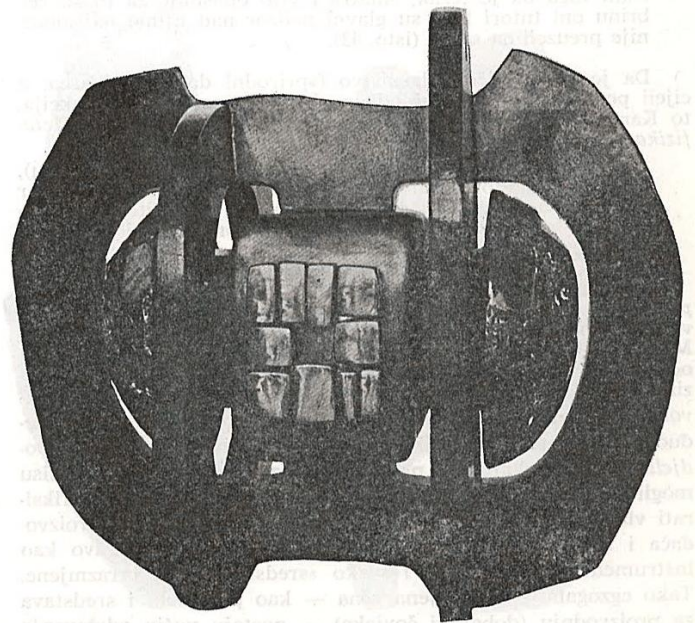
dio. Patrijarhat je bio historijska ekonomska nužnost, a ne tek običan hir. Taj poredak, uostalom, osim Marije (koja je majka i »najsvetija stvar«, i supruga ili »životni partner«), sadrži još i Magdalenu, koja je prostitutka, koju taj isti patrijarhat proizvodi i treba. A zašto žena ne bi bila naprosto — čovjek? I kako je u ovom vidokrugu shvaćena ljubav? Potpuno statično, kao nešto jednom zauvijek osvojeno. Ne bi li, bar u principu i prema logici, popularnost mogla zapravo i *kasnije* da intervenira na bilo koji način (pozitivno ili negativno) na ljubav? Odgovor je kategoričan: ljubav je nešto sigurno dato, poistovjeđeno s brakom (kao da i monogamni brak nije tek historijska tvorevina), što se vezuje za muškarčevu *ličnost*, dok žene oko sebe spominje jedino kao određene funkcije i kao takve želi da ih zadrži. Brak i porodica su, dakle, tajna održavanja ravnoteže i integriteta muškarca koji se bavi »javnim poslovima« (i jesu). A brak, kako je još uvijek shvaćen, predstavlja osnovu, tvrđavu patrijarhalnog uređenja (zato se i može reći da je ona *spokojstvo* muškarca: i samâ je garancija patrijarhata)<sup>22</sup>. Drugim riječima, načelno je žena čovjek, ona je »ravnopravna« muškarcu. U praksi, svaka tvrđnja da žena još nije »očovječena« ni koliko muškarac (i pored naprednog zakonodavstva) nailazi na ogroćeni otpor i biva pobijana ne primjerima iz konkretnih situacija (mada ponekad i to — izuzecima), nego načelnim stavom o »ravnopravnosti«. To čak ni logički ne stoji, pa su izjave kakva je Miljanićeva same sebi kontradikcija. Ovakav način razmišljanja nije različit od nekih najkonzervativnijih ili najtradicionalnijih, uprkos pozivanju na »svetinje« i deklarativnosti. Primjera ima svuda oko nas, dovoljno ih je znati ili htjeti očitavati. Ali, vratimo se filosofima.

Platon je bio jedan od onih koji su *načelno* navodno postulirali ravnopravnost žena i muškaraca, ali su je u izvedbi praktično negirali. On kaže (*Država*, Beograd, 1969, 157):

»Ako bi se pokazalo da muški i ženski pol pokazuju različite sposobnosti za neki zanat ili neki drugi poziv, onda ćemo reći da svakome od njih moramo odrediti onaj za koji je sposoban. Ali ako se oni razlikuju samo po tome što ženski rod rađa a muški oploduje, onda ćemo reći da time nije dokazano ništa što bi bilo protivno smislu našeg tvrđenja o različitosti između muškarca i žene, pa ćemo i dalje verovati da naši čuvari i njihove žene<sup>23</sup> treba da obavljaju iste poslove.«

Dovde, recimo da je uredu Platon se »zalaže« za ravnopravnost, doduše samo među radnim stanovništvom. Ali odmah nakon toga, on bolje muškarce *nagrađuje* ženama (»najlepši prirodni dar«?) i slično:

»Mi smo već rekli da je za vrlo mladića pripremljeno više brakova nego za druge kako bi ovakav čovek imao što više potomstva« (žena-kvočka primj. R. I.) (*Država*, 175). *Dalje*: »Dobro, Glaukone, mi smo se već složili u tome da država kojom se savršeno upravlja treba da ima i u miru i u ratu *zajednicu žena*<sup>24</sup>, zajedničku decu i zajedničko vaspitanje« (*Država*, 263). I *konačno*: »Hoću, naime, da kažem kako pravični ljudi, čim zađu u godine, mogu, ako žele, da vladaju u svojoj državi, mogu da uzimaju žene iz koje kuće hoće, i da udaju kćeri za koga hoće« (*Država*, 535.)



Ovdje nije ni potreban komentar. U raspolaganju ženama kao stvarima (najsvetijim?) (ali zašto ne, kad postoje i robovi), Platon je zakopao njihovu proklamiranu »ravnopravnost«. Što dalje od vlasti koja znači Red. Ako dođu žene, ona se pretvara u »Nered«, pa se tako i dobro zamišljeno državno uređenje pretvara u svoju suprotnost, tj. opće rasulo:

»Opšta sloboda koja u takvoj državi dostiže svoj vrhunac, o prijatelju, kad već kupljeni robovi i robinje nisu više ništa manje slobodni nego što su oni, njihovi kupci. Ali sam gotovo zaboravio da kažem kolika ravnopravnost i sloboda nastaju za žene u njihovom odnosu prema muškarcima i u odnosu muškaraca prema njema. — Znači da ćemo, kao Eshil, reći upravo ono što nam je na vrh jezika. — Jeste. Ja to i kažem. Jer onaj ko to nije video ne može da veruje koliko su ljudima podložne životinje slobodnije ovde nego ma gde. Po onoj poslovici: »Kakve su gospodarice, takve su i kučke...« (Država, 288).

To o držanju žene daleko od vlasti starima je bio imperativ kulture. Ni Aristotel nije mislio drugačije (Politika, 24/25):

»Jer muškarac ima vlast nad ženom i decom kao nad slobodnim bićima, ali je ta vlast dvojaka: vlast nad ženom je kao nad sebi ravnim<sup>25</sup>, a vlast nad decom slična je kraljevskoj vlasti. Muškarac je po prirodi sposobniji da vlada nego žena<sup>26</sup>, osim u slučajevima gde je, protiv prirode, uspostavljen obrnut odnos«. I dalje (Politika, 26): »Tu treba odgovoriti na opšte pitanje (o prirodi žena i muškaraca, primj. R. I.): da li i onaj ko je po prirodi određen da se potčinjava i onaj ko je po prirodi određen da vlada imaju iste ili različite vrline? Jer ako i jedni i drugi treba da budu savršeni, otkuda to da jedni treba uvek da vladaju (muškarci, primj. R. I.), drugi uvek da se potčinjavaju? Jer tu merilo ne može biti da li je neko u većem ili manjem stepenu savršen. Pokoravanje i vladanje razlikuju se po suštini, a stepen tu ne igra ulogu.«

Čini se gotovo kao da nastavlja isti autor, kada Kant, taj pobornik pravde i zakonitosti, mnogo stoljeća kasnije, kaže (zbirka članaka Um i sloboda, izd. »Ideja«, 106):

»Onaj koji ima pravo glasa u ovakvom zakonodavstvu, sada se naziva građaninom. (...) Jedini kvalitet za to potreban, pored prirodnog (da nije dete i žena), jeste: da je čovek u pitanju svoj sopstveni gospodar i da pri tom ima nekakvo vlasništvo od koga se izdržava.«

Razumljivo je da žena ne ispunjava taj jedini uvjet i da nije sopstveni gospodar, upravo zato što nema nikakvog »vlasništva od koga se izdržava«. U svojoj legalističkoj pedanteriji, uostalom, Kant samo rezimira »idealnu« situaciju još idealnog građanskog društva svoga vremena. I nije čudno što se filozofija patrijarhalne epohe pokazuje do srži patrijarhalnom. Manje je shvatljivo kad se nastoji dokazati da je ona stvar prošlosti. Trebalo je da se pojave žene filozofi da uopće zapaze mizoginiju mnogih filozofa i mnogih filozofija. Ali neka Kant nastavi: situaciju koja je nametnuta ženama bez izuzetka, on obrće protiv njih samih kao argument i njihovu stvarnu prepreku:

»Veoma je udobno biti nezreo. (...) Nema potrebe da mislim kad mogu da platim (ako mogu da platim, primj. R. I.); neko drugi će već za mene preuzeti mrski posao. Da najveći deo ljudi (među kojima ceo lepsi pol) korak ka zrelosti, osim toga da je težak, smatra i vrlo opasnim, za to se već brinu oni tutori koji su glavni nadzor nad njima najljubaznije preuzeli na sebe« (isto, 43).

Da je žena obično vlasništvo (»prirodni dar«) muškarca, a cijeli porodični i afektivni odnos obična trgovinska transakcija, to Kant smatra najboljom garancijom održanja poretka (Metafizika čudreda, Sarajevo 1967, 82):

»Sticanje je, prema onom zakonu (tj. privatnom pravu), s obzirom na predmete, trojako: muškarac stiče ženu, par stiče djecu i porodica stiče družinu (tj. slugu, itd.). Sve što se daje steci ujedno je neotuđivo, a pravo posjednika tih predmeta je najosobnije.«

Vlasnik par excellence je muškarac. Ali vlasnik nije samo posjednik. On je, kako sama riječ kaže, onaj koji ima vlast, vladar, što je, uostalom, u skladu i s ekonomskom logikom. Muškarac kao vlasnik i vladalac mogao je to postati samo pod određenim historijskim uvjetima. On to nije po prirodi, bez obzira na mišljenje svih starijih i novijih filozofa. Između proizvodnje dobara i proizvodnje i obnove čovjeka postoji nužna međuovisnost puna kontradikcija, karakteristična za ovu prvu podjelu rada. Muškarci su prisvojili proizvodnju dobara, ali nisu mogli neposredno prisvojiti rađanje, koje su ipak uspjeli fiksirati vlašću nad ženama. Žena je sredstvo reprodukcije proizvođača i utoliko postaje bitna i za proizvodnju, ali upravo kao instrument podređen kao i svako »sredstvo« rada i razmjene. Tako egzogamija i razmjena žena — kao predmeta i sredstava za proizvodnju (dobara i čovjeka) — postaju način održavanja

demografske i proizvodne ravnoteže među plemenima u starim društvima. A korišćenja porodice kao mjesta proizvodnje i reprodukcije radne snage nastavlja se i unutar klasnog, sve do u kapitalističko društvo. Da bi to bilo moguće, nužno je ženu držati daleko od svake vlasti (i doista, nova istraživanja pokazuju da matrijarhata nikad nije bilo i nije ni moglo biti), nužno je eksploatirati njeno tijelo i seksualnost<sup>27</sup>, jer bi ona, vladajući njima, imala moćno sredstvo ucjene, promjene, subverzije, klasne borbe. Nužno je, iz istih razloga, ženi oduzeti i vlast nad jezikom i sposobnost govora itd.

U knjizi Žene, ambari i kapitali, govoreći o Africi, Claude Meillassoux kaže<sup>28</sup>:

»Kada (žena) umre, njen pogreb često prolazi neprimijećen, jer ona ne umire nego jednostavno nestaje bez da pristupi, osim izuzetno, rang predaka.

Podređenost muškarcu reproduktivnih sposobnosti žene, to što se njoj oduzima njeno potomstvo u korist muškarca, i njena nemogućnost da stvori rodne (filijacione) odnose, praćeni su identičnom nemogućnošću s njene strane da stekne neki društveni status pošavši od odnosa u proizvodnji. Uprkos dominantnom položaju koji ona katkada zauzima kako u poljoprivredi tako i u domaćim poslovima, žena nema pristupa statusu proizvođača.«

Na istu temu kaže Ida Magli<sup>29</sup>:

»Neophodno je razmjenjivanje žena da bi društveni život grupa postojao, pa čak i da bi bio moguć. Zabrana incesta, na kojoj je zasnovana nužnost udavanja ili ženjenja van grupe, nije nikako »prirodni« fenomen, već samo neophodan uslov za kruženje i razmenu žena između grupa. (...) Problem odnosa žene prema »reči« tu se rađa, iz tog korena koji prethodi formiranju kulture. U stvari, ako se razmena oformljuje sa kruženjem žena, ona omogućava i komunikaciju među grupama, efektivnu »participaciju« putem darivanja individua i grupa među sobom. (...) Drugim rečima, dar je komunikacija. (...) Žena je ta »vrednost« koju su svi muškarci odmah prihvatili kao takvu i, dakle, darivanje žena je osnova simboličke strukture komunikacije. Žena je prvi znak, a istovremeno i »zlatna rezerva«, garantujući među grupama »supstancu« njihova govora, njegovu vrednost i istinu. (...) Žena je, dakle, reč nad rečima, znak i simbol komunikacije među muškarcima, konstitutivni sadržaj svih njihovih reči, svih njihovih »sporazuma« koji bi postali »prazni« samo u jednom slučaju: onom kada bi žene odbile da budu »znaci« za muškarca. Reč je, samim tim, uvek i »čin«. (...) Otad se bolje može objasniti zašto je žena tako očigledno i eksplicitno isključena iz reči. (...) Rukovanje rečju, u stvari, čini moćnim, no, žena je i sama znak koji predstavlja sastavni deo snage reči; kad bi se žena služila moćnom rečju, postala bi i sama suviše moćnom poput božje moći. (...) Dakle, neka žena bude nema, odnosno, kao što to primećuje Lévi — Strauss, »začepljena odozgo«, zbog te korelacije, koju smo pokušali da razjasnimo, između seksualnosti i govora.«

Problem eksproprijacije jezika i govora ženama je osjetljiv zato što je teško uočljiv. Ali, samo na prvi pogled, jer već nekoliko najobičnijih činjenica podsjetit će nas da on postoji kako u odnosu na ženu — subjekt, tako i u odnosu na ženu — objekt. I sama apstraktna struktura sistema znakova, kakav je jezik, pokazuje da je već prije nje, kao njen osnov, diskriminacija muško-žensko bila sprovedena. To što je u svim jezicima koji posjeduju rodove, bez izuzetka, muška rod gramatički jači i rukovodeći, to nedvojbeno dokazuje. Pokazuju to i kulturni stereotipi karakteristični za planetarni patrijarhat i izraženi u svim jezicima svijeta. Pokazuje to i zabrana riječi za djevojčice i žene u patrijarhalnom odgoju (a s njom i mita, mišljenja itd.), ali ne — sasvim — uspjela zabrana, jer su žene uvijek imale svoju paralelnu subkulturu. Poslovica »ženi je čutanje zlato«, to savršeno pokazuje. S pojavom jezičnog problema u vezi sa ženama, pojavili su se i razni predlozi rješenja, bar tri osnovna, u neofeminističkoj teoriji: 1. Odbaciti »muški« jezik, koji nije omogućio komunikaciju među spolovima, i razvijati »ženski« izraz, kreativnost. 2. Prihvatiti i naučiti jezik kakav jest, ne priznajući problem. 3. Razvijati ili izraziti u jeziku i stvaralaštvu uopće žensku senzibilnost, koja je uvijek ostala neizrečena, i istovremeno učiti, osvajati, vladajući jezik koji kroz povijest jeste bio pretežno muški, ali nema razloga da to zauvijek i ostane. Razumljivo je da je ovaj treći put jedini moguć, ali on će tražiti svoje vrijeme i zavisit će od općeg razvoja, a ne samo od volje malobrojnih oslobođenih pojedinaka. No, valja reći da je prvi stav (koji ima svoje korelate u ostalim sferama mišljenja, a ne samo u mišljenju o jeziku) bio posljednjih godina neobično plodan i da će to i dalje biti. Ne može se, doduše, predložiti rješenje posebnog ženskog jezika ili, uostalom, svijeta, ili ženske filozofije (iako je postojala muška). Amazonke ostaju stanovnice mita. Ali se mogu, kritičkim zahtjevom za izražavanjem, govorom žene, otkrivati sva ona područja — zatamljena

i samim ženama — otuđenja njihovog društvenog i intimnog bića i njihovog jezičnog bića. Bez obzira da li se radi o historijskim, dakle stečenim, ili »prirodnim« momentima. Kod žene je, kao i kod čovjeka uopće, ono prirodno i ono povijesno, društveno, nerazlučivo vezano, što se najčešće zaboravlja (uvijek se govori o »prirodnim funkcijama« žene, njenoj biologiji itd., ali nikad o »prirodnim funkcijama« muškarca. Možda ih on nema?). Dakle, kao kritika, kao analiza (iako ne kao cilj), takvo insistiranje na stvaralaštvu, na spontanosti, na izričaju žene može biti dragocjeno jer joj pribavlja oružje i oruđe koje nije nikad imala, a koje je nužno. Da bi se zlo identificiralo i tuklo, potrebno je prije svega moći ga identificirati, uočiti, imenovati. U tom smislu je doprinos onih (žena) koje istražuju i naglašavaju ženski izraz posebno značajan. Tako Luce Irigaray kaže u bilješki na kraju svoje prve knjige:

»Precizne reference u bilješki ili među navodnicima da bi se označio citat često su izostavljene. (Jedna) žena koja u odnosu na teorijsku elaboraciju ispunjava dvostruku funkciju, *nijeme vanjštine* u podršku svake sistematičnosti i (opet) majčinskog šutljivog tla na kojemu se hrani svaka osnova, ne mora da izvodi reference već u kodificiranim formama teorije. Značilo bi to pomiješati još jednom imaginarnost »subjekta« — u njegovim muškim konotacijama — s onim što bi bilo, možda, od »ženskog«. Neka svako (a) živ ili mrtav u ovome sebe prepozna (kao) isto u skladu s vlastitom željom, s vlastitim zadovoljstvom, čak i u majuskulama koje su za parodiju. Ali, ako bi se nekome desilo da osjeti, u otporu da se (ponovo) pronade, nelagodnost jednog iskrivljavanja, makar i ireduktibilnog — tada bi moglo biti, možda? — da se nešto od razlike u spolovima desilo također i u jeziku.«<sup>30</sup>

Žena je kroz historiju bila nijema, jer Riječ ima samo ko je na vlasti, i taj je ne pušta. A kada je govorila, radilo se o njenom mikro-svijetu, o getu njenog zatočjenja. Ne samo da tradicija nije dozvoljavala da se žena školuje ili da izabere neko zanimanje, nego (baš zato) žena nije imala jezika kojim bi te oblasti života makar jezički prisvojila. Kao što ni leksički fond ne predviđa ženska zanimanja, osim njih nekoliko (redovno nižeg statusa): filozof, lingvist, biolog, tehnolog, da ne govorim o zanimanjima fizičkog rada, ali: sekretarica (sekretar je nešto drugo), medicinska sestra, kućna pomoćnica. Nikad ne kažemo »ona je filozofkinja« itd. Žena nema riječi za javni život (tek ih polako stiže), a jezik nema riječi za ženu u javnom životu. To, dakako, ne znači da danas moramo pokušati silom »feminizirati« jezik, nego, naprotiv, da mijenjamo ono *prije i iza jezika* što ga je takvim učinilo. Praktično danas postoje dva (ili više) jezika koji se međusobno isključuju, kao što postoje dva (produkcioni i reprodukcioni) ili više svijetova koji se međusobno ignoriraju, bez obzira što žena često (ali na različitim razinama) učestvuje u oba. A čovjekovom svijetu odgovara (i pripada) i njegov jezik. Ili: jedan dio jezičnih sadržaja (pa i formi) odnosi se na jednu grupu, žensku, a drugi na drugu, mušku. Svi znamo koje su »ženske« a koje »muške« teme razgovora, a postoje jezici gdje se čak ženska i muška jezična forma bitnije razlikuju među sobom nego u našem, nastranu praktičan *govor* (u kojemu također postoje razlike). Žena, na primjer, može da govori nešto što za muškarca nema nikakvog smisla, recimo da je to (primjera radi) trudnoća ili štrikanje. I obrnuto. Praktično, to je kao da ne govori ništa. Sadržaj njenih riječi za njega je ravan nuli, jer ne odgovara baš nikakvom iskustvu u njegovom životu. Kao što je žena za njega *nijema*, tako je on *gluh* za nju. Obrnuto nije u jednakoj mjeri tačno: žena egzistencijalno ovisi o svijetu muškarca dublje nego on o njenom, i zato ga »sluša« (u pravom i u izvedenom smislu riječi). Muškarac nije imao uši za riječi žene. To je sistem komunikacije koji kod istog koda, i čak istog prigodnog sklopa, ne mora uopće da urodi komunikacijom ako govornici nisu sa-govornici (naravno da to vrijedi i za druge grupe). Nemamo poteškoće da shvatimo stvarne dimenzije problema jezika i žene, ako se sjetimo da se taj problem pojavljuje sa svakom marginalnom grupom i promjenom sredine. Svega nekoliko primjera: Romi, djeca (dok ne nauče govoriti), profesionalni žargoni; sukob generacija izražen u jeziku.

Ako žena nema jezik da izrazi neke stvari, nije čudo što ih ne izražava. Ako nema šta da kaže — jer sve što god bi rekla vezivalo bi je suštinski za cijeli sustav — nije čudo što ništa i ne govori. Ako je filozofija traganje za smislom egzistencije, a žena nema vlastite egzistencije, ili, pak, njena egzistencija nema smisla, nije čudo što žena ne filosofira.

»(...) Relativizacija logičke, etastičke i porodične jedinice razuzdava u prvom planu društveno-historijske scene jedan suštinski aspekt onog što socijalne cjeline odaginju da bi se zašile: manje se radi o odnosima reprodukcije a više o onome što se od zadovoljstva i užitka u njima artikulira, i što je, u društveno-simboličnom potvrđivanju, pripisano drugom spolu, toj drugoj rasi, ženama. Kada nije zahtjev za racionalizacijom ekonomije, tada borba žena vodi u srce simbolizma i društvenosti jéke njihovog nezirečenog: neizraziv ritam, muzika semiotizirajućeg tijela, ne još, ne dovoljno znak i društvo, vrtoglavica struktura. (...) Mi se tražimo, žene, svi željni, i jedne i drugi, i jedne i druge (aku-

zativi, primj. R. I.), da zamijenimo ponor što razdvaja splove jednim činom (*torsade*) koji bi se odigrao u svakome, u svakoj, i koji bi vezivao njega/nju, vani/unutra, realnost/znak«<sup>31</sup>. I dalje: »Muškarac« i »žena«, subjekt poetskog govora (*langage*) izgleda da je mjesto gdje se ostvaruje ne razlika (*la différence*) nego *spolna diferencijacija (la différenciation)*: u tom smislu je on možda jedino mjesto prolazeći od kojeg se genitalnost (u smislu onostranog falusu i Edipu) može izreći u govoru (*langage*)«<sup>32</sup>. »Žene, sudbina nam je da izvlačimo »korist« iz jedne biološke partikularnosti da bismo dale ime onome što, u kapitalističkom monoteizmu, ostaje s ove strane praga izraza: bez glasa, nijemo tijelo, uvijek strano društvenoj koheziji. *Zasluzena* sudbina, jer, doista, u cijeloj historiji klasnih i/ili patrijarhalnih društava ženski spol mora preuzeti odbačenu ulogu ili ulogu radničke pozadine u proizvodnim odnosima i diskursu koji ih izriče.«<sup>33</sup>

Položaj žene u društvu, u kulturi, u intimnosti, mora se analizirati sa svih aspekata čovjekove djelatnosti i s obzirom na sve. Najveći i temeljni ženin *handicap* je svakako njena isključenost iz svijeta proizvodnje. Ali analizirati *samo* taj aspekt nije ni iz daleka dovoljno. Budući isključena iz proizvodnje, dakle iz »glavnih« tokova svjetskog događaja, žena očigledno mora da opstoji u nekim drugim sferama, koje za egzistenciju i bit čovjeka zapravo nisu manje važne: to je sav onaj potisnuti, nevidljivi, neizrecivi i nijemi svijet — široko uzevši — reprodukcije čovjeka. U tom ambijentu se odvija (sub)kultura žene, eventualni smisao njenog života koji je život za druge, život u ogledalu, život zahvaljujući... Kada teorija o društvu ne priznaje taj svijet žene kao poseban, što se, uostalom, sve rjeđe dešava, onda ona upravo na magistralan način potvrđuje njegovo postojanje isključujući ga iz svog vidokruga, koji je izraz vladajućih ideja. Takva je onda društvena teorija glas i potvrda »muškog« (ne u genetskom smislu, nego u smislu vlasti) patrijarhalnog sustava. Ne vidjeti taj svijet znači ne moći se distancirati, znači brkati ono što se studira (patrijarhat) s vlastitim stavovima (patrijarhalnim). Historija žene može se pojaviti kao istinska znanost tek onda kada se na povijest žene prestane gledati samo kao na negativ, ili samo *negativno*, kao na njeno isključenje iz sfere proizvodnje u klasnom društvu. Jer to isto isključenje iz proizvodnje uključuje je u »ne-proizvodni« svijet reprodukcije (uzet u svoj širini ovog pojma), koji je *zatim pozitivno* karakterizira, određuje, potiče, izaziva, *neposredno*, kao njen ambijent. Zašto žena nema historije u klasno-patrijarhalnom društvu, u proizvodnji, zašto nije nikad subjekt historije, stvaralaštva, rada, politike, vlasti itd. (osim kao izuzetak)? Zato što je odsutna iz tog svijeta, a prisutna u onom drugom, nepostojećem, nevidljivom, koji je sa stanovišta vladajuće kulture (klasno-patrijarhalne) NISTA. Život u ovom svijetu se ne bilježi (osim kao historija hysterije, ludila, skretanja, vještica; anegdota...), ne kronologizira, ne uzima ozbiljno, jer ne proizvodi direktno dobra, a neposredno ne stvara ni nadgradnju. Boravak žene u toj sferi (na koju, na sreću, nije osuđena) nije historija, nije vremensko, to je trajna sadašnjost bezuzročnosti, nema kauzaliteta. Zato feministkinje (ovaj termin, koji u savremenoj kulturi ima precizno određenje, ja upotrebljavam bez negativne konotacije) mogu da se poigraju riječima i da kažu: historija (*his-story*, njegova povijest) ženu isključuje, moramo izraziti povijest žene (*her-story*, njena povijest). Sheila Rowbotham, u *Dijalektičkim pometnjama*, kaže:



«Ključna novina u marksizmu u sklopu XIX veka bila je u tome što je pružio monumentalnu razradu nužnih odnosa radničke klase prema konačnom raspadu kapitalizma i stvaranju novog komunističkog društva. Marks je još četrdesetih godina shvatio filozofski smisao suštinske povezanosti između praktične djelatnosti radničke klase i sredstava slamanja moći privatnog kapitala. Radnička klasa se vidi kao snaga ljudskog oslobađanja, kao nosilac emancipacije svih klasa putem sopstvenih napora u kontroli nad spoljašnjim svetom rada. Specifično ugnjetavanje žena nikada nije izučavano na iscrpan način koji je Marks primenio na eksploataciju radnika. On jedva da je i doticao pitanje položaja žena. Uvidanje snage žena u revolucionarnoj promeni ne postoji u meri u kojoj se uviđa snaga radnika. Umesto toga, u Marksovima spisima nailazimo na nekoliko pristupa analizi ugnjetavanja žena, za kojima slede pokušaji Engelsa, Bebela i drugih revolucionara XIX veka, njihove sinteze i razrade.»<sup>34</sup> »Iako se izraz 'čovjek' upotrebljava u uopštenom smislu za ljudsko biće, još ne postoji ideja o istorijskoj snazi žena. Žena je i dalje drugo, deo sveta izvan onoga kako ga opaža, shvata, kontroliše, muškarac. Nije jasno kako će žena izvesti taj čin izlaženja iz svog naročitog vida prostitucije. Žena se javlja kao označitelj stanja društva, a ne kao društvena grupa u pokretu, kao rastuća svest o istoriji. Žena (žensko) je, u stvari, primarno očišćenje čovjeka u odnosu prema prirodi»<sup>35</sup>. »Odlučujući činioci istorijske promene se vide kao proizvodnje materijalnih stvari koje omogućavaju ljudskim bićima život; stvaranje novih ljudskih potreba u procesu zadovoljenja starih i u procesu reprodukcije. 'Proizvodnja života, kako sopstvenog kroz rad, tako i novog života rađanjem, sada se javlja kao dvojni odnos, s jedne strane kao prirodni, a s druge kao društveni odnos'. Iz toga, dakle, sledi da je izučavanje društvenih odnosa reprodukcije jednako bitno za istorijsko razumevanje uslova ljudskog življenja kao i izučavanje društvenih odnosa proizvodnje. Umesto toga, Marks se bavio ispitivanjem potonjih i u tome su ga sledili marksisti posle njega. Međutim, Engels je u *Poretku porodice* ponovo preuzeo tu ideju»<sup>36</sup>.

Naravno da se Marxu ne može zamjeriti što nije stigao da se bavi i ženama. Nije, uostalom, stigao ni mnoge druge stvari. Osim toga, neki problemi postaju zreli s vremenom, i problem potlačenosti žene je danas nesumnjivo zreliji, na Zapadu, nego što je to bio u njegovo vrijeme. Danas se postavlja slijedeće pitanje: *U čemu je specifičnost žene kao potencijalnog revolucionarnog subjekta, i da li takva specifičnost žene uopće postoji?* Mislim da ona danas postoji, iako je jasno da se načelno mora postepeno gubiti sa stvarnim napretkom i pobjedom revolucije. Ali dok je ima, znači da je i revolucija daleko od toga da bude završena i savršena. Ona to, uostalom i na sreću, nikad i nije. Specifičnost žene kao potencijalnog i konačno stvarnog revolucionarnog subjekta je nešto što će ubuduće sve više dolaziti do izražaja, a nikako neće zamirati.

Ta specifičnost danas leži u ženinoj vitalnoj, hitnoj potrebi da promijeni ne samo odnose u proizvodnji nego i u onome što (nedijalektički je razdvajajući) običavamo nazivati nadgradnjom, u odnosima među spolovima i u sferi reprodukcije, u »privatnom«, u mentalitetu itd. To je smisao revolucije same, i bez potrebe da se toga žene sjetu. Ali takav prevrat, takva promjena, takva revolucija je za žene širom svijeta (a osobito na Zapadu, gdje je situacija u pogledu ženske svijesti zrelija) danas hitnija, akutnija, ključnija nego za muškarce. Onoga trenutka kada muškarac shvati da je to i njegov problem, postaje to i njegovog bitka. Ali, dok on još ima privilegija pred ženom — a u patrijarhatu ih ima — ima on u takvom prevratu više i da izgubi (upravo u privilegijama). Otud nerijetko tako podmukli otpor prema emancipaciji žena i kod klasno svjesnih i borbenih pojedinaca (muškaraca i žena). Muškarac, dakle, svijest o potrebi svestranije promjene (ne samo u sferi proizvodnje) može duže da zatomi, odlaže, dok žena više ne može. Revolucija u kojoj žena učestvuje, za koju se bori u punoj mjeri, jest revolucija na svim frontovima, prava kulturna revolucija u najsveobuhvatnijem smislu. Za ženu, dakle, nema poluistina ni polovičnih oslobođenja, i nema manje hitnih poslova. Nema kompromisne emancipacije u očekivanju slobode: ništa se ne smije zanemariti. Utoliko je žena u patrijarhatu uvijek subverzivan element (subverzivan za patrijarhat, pojam koji je, uostalom, potrebno reinterpretirati), i zato uvijek sputavani element.

Pa zašto se taj potencijalni subjekt svjetske revolucije ne pomakne u značajnijoj mjeri? Kao što su mnogi primijetili, misleći da time opovrgavaju specifičnost ženskog pitanja — žene nisu klasa (iako ima i ko tako misli). Lijepo. To još ne dokazuje da one nisu poseban potencijalni revolucionarni subjekt, već samo to da nemaju, niti mogu imati, svijest o sebi kao posebnoj klasi. Žene su razbacane kroz sve klase i klasno se identifikuju s muškarcem kojemu pripadaju i od kojega ovisu u klasnom-patrijarhalnom društvu, i ne samo ekonomski. Ono, dakle, što sprečava stvaranje zajedničke svijesti žena o njihovoj posebnoj eksploataciji i njihovim zajedničkim interesima, to je upravo njihov klasični položaj, pa i klasna svijest koja je, u njihovom slučaju, jednim dijelom i poseban vid otuđenja. Za žene je karakteristična maksimalna disperzija kroz sve klase, sve slo-

jeve, sve kaste, koja je odgovorna za odsustvo ženske solidarnosti.<sup>37</sup> A upravo uviđanje posebnosti njihove situacije može da ih revolucionira. Stjecanje takve svijesti, pošto se sve do nedavne pojave masovnih feminističkih pokreta (bez negativne konotacije) na Zapadu obavljalo individualno, u najmanju ruku je vrlo teško. No, postojanje jakih ženskih pokreta u zemljama u kojima su klasno-patrijarhalne kontradikcije najizraženije, sada mijenja i ovu perspektivu, i solidarnost igra sve veću ulogu. Jedno je sigurno: žena, po samoj pretpostavci svoje stvari, ne može da se bori ni za kakvu svoju, žensku, separatističku isključivu »revoluciju«. Njena je revolucija nužno revolucija svih i za sve. Tu snagu žene valja prepoznati, uzeti u obzir.

U knjizi *Žensko pitanje — Antologija marksističkih tekstova*, Jovan Đorđević na jednom mjestu (75) ispravno primjećuje: »Žena je danas u protivrečnoj situaciji. Svaki korak u njenom oslobođenju može se završiti sa njenim novim otuđenjem.«<sup>38</sup> Istina je samo to da je žena u protivrečnoj situaciji (ali ne iz dalje navedenih razloga). Kako može korak ka oslobođenju, ako se o oslobođenju radi, da završi s novim otuđenjem? Otudnjem od kakvo shvaćene »ženske prirode«? Autor dalje spominje »prirodne funkcije« (opet). U čemu se sastoje »prirodne funkcije« muškarca?

#### BILJEŠKE:

- 1 Prema S. S. Suryanarayana Sastri, THE SAMKHYAKARIKA OF ISVARAKRŠNA (sanskritski tekst, engl. prev.), Madras 1942; usp. ital. prev. C. Pensa, LE SIKROFE DEL SAMKHYA, Torino 1960.
- 2 Ovdje valja reći da je cilj filosofije *sāmkhye* izbjavljenje od egzistencije, dakle transmigracije, u potpunog samotnosti, čistoti, izdvojenosti duha.
- 3 Naravno: ko ima moć i vlast ne nailazi na prepreke.
- 4 Tj. koja radi za druge, kao žena koja je očišćenje nesebične i obilne, ali njene prirode.
- 5 Žena je nesebična.
- 6 Muškarcu, ne zaboravimo.
- 7 Klasična domaća situacija: »Ti to znaš bolje, draga« (oprati čarape, npr.).
- 8 Usporedba s podjelom rada, osobito u privatnom životu, između žene i muškarca je neodoljiva. Muškarac sjedi i gleda (on »misli«), a žena radi za njega i time ga obnavlja. Naravno da je takvo mitsko uvjerenje čvrsto usadeno u našu podsvijest iz našeg praktičnog života, projicirano u ovu strofu (i druge filosofije), a ne obrnuto.
- 9 Sada ima pravo na odmor.
- 10 On je u svim patrijarhalnim sistemima jedan-jedini, bio apsolutni duh ili bog-otac: padre-padrone-patriarca-padreterno ... (= ? madre — matriarca — madreterna?).
- 11 Ona je jedna, a za *purušu* se, jednog, *umnaža*, razlaže.
- 12 Nije važno šta je s prirodom, materijom: ona se vraća u stanje nediferenciranog kaosa.
- 13 »Bazare« br. 376, XVI, 21. VI 1979, M. Miljanović, »Savest svakog muškarca«.
- 14 Podvukla R. I.
- 15 Ovo je lijepo. Na žalost, muškarac koji ženu smatra makar i najljepšim prirodni darom teško da će joj mnogo pomoći u tome. Kako se može potpuno emancipirati jedan dar, jedna stvar?
- 16 Uobičajeni stereotipi prisutni u patrijarhalnoj podsvijesti.
- 17 O tome bi trebalo nju pitati, kao što bi trebalo ispitati kako on shvaća tu ravnopravnost.
- 18 Naravno, kao neki organ, makar kako velik (čak do polovine!). Jedna žena je jedna polovina. Dvije žene su jedna cijela žena. Muškarac i žena su jedna žena (zašto ne?). Dva muškarca nisu ništa itd.
- 19 To je ono kada priroda, *prakti*, pomaže *puruši* da postigne svoj cilj.
- 20 Kakva je to »pravna« žena? Možda ona polovica? To je ona koja služi njegovoj svrsi, *njegovim* (a ne svojim) javnim poslovima.
- 21 Svakako.
- 22 Izjava me zanima samo kao ilustracija jednog načina razmišljanja, a ne kao Miljančeva izjava. Dok mi slučajno nije zapeo za oko bombastičan naslov intervjua s njim, nisam čak nikad čula njegovo popularno prezime.
- 23 Je li to isto kao i »naše čuvarice i njihovi muževici«?
- 24 Podvukla R. I.
- 25 Podvukla R. I. Ali kakva je »vlast nad sebi ravnim«? Nemoguća zamisao, sama sebi kontradiktorna.
- 26 Podvukla R. I.
- 27 U nekim dijelovima Afrike, sve do danas, ženama se i fizički omogućava spolni užitak i inicijativa okrutnim odsijecanjem klorisa. U drugim civilizacijama to se postizalo i postiže strogim društvenim normama. Freudova teorija o ženskoj seksualnosti kao promašenoj muškoj, samo je našem podneblju i njegovom vremenu prilagođeni izraz istog mentaliteta. Freud, dakle, nije izmislio svoju teoriju o ženskoj seksualnosti, nego je samo kodificirao već postojeću.
- 28 *Femmes, greniers & capitaux*, Paris, Maspero, 1975, citirano prema italijanskom izdanju Bologna, Zanichelli, 1978, 93.
- 29 Preuzeto iz ciklostiliranog materijala koji je oktobra 1978. izdao SKC u Beogradu, *Drug-ća žena, Žensko pitanje — novi pristup?*, *Žena i kultura* I, str. 3 i d, »Moć reči i ćutanje žene«.
- 30 *Speculum — De l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974, citirano prema ital. izdanju, Milano, Feltrinelli, 1975.
- 31 Julia Kristeva, *La traversée des signes*, Paris 1975, 15—16.
- 32 Isto, str. 21.
- 33 Julia Kristeva, *Des Chinoises*, Paris 1974, citirano prema ital. izdanju *Donne cinesi*, Milano 1975, 12. Dalje, str. 13: »Erazmo danas ne bi pisao pohvalu ludosti, nego kritiku ovog negativna društvenog dogovora, ove vječne ironije zajednice — kakva je žena. Bez ove perspektive, pokret žena će, u najboljem slučaju, proizvesti Državni sekretarijat za položaj žene, tj. ubrzanu racionalizaciju kapitalizma, što je već nešto, ali ...«
- 34 Iz spomenutih materijala šapirografiranih u jesen 1978. u SKC u Beogradu, *Žena, kapitalizam, društveni preobražaj*, III, str. 31.
- 35 Isto, str. 37.
- 36 Isto, str. 37.
- 37 Govorim o Zapadu u opreci prema vanevropskim i vanameričkim civilizacijama (tu nam nedostaje jedna riječ), npr. Aziji, a ne u opreci prema istočnoj Evropi ili nama (tu smo mi Zapad). Čini mi se da problem žene postaje svjesnije proživljavan u urbaniziranim, industrijaliziranim, opismenjenim sredinama. To ne znači da on nije dramatično akutan (iako prolazi nezapažen) na periferiji, u bivšim kolonijama gdje su proturječnosti i inače najizraženije.
- 38 Vidi o ovome knjigu raznih autora, *La coscienza di sfruttata*, Milano, Mazzotta, 1972; radi se, koliko se meni čini, o jednoj od najboljih marksističkih analiza položaja žene posljednjih godina.
- 39 Neću dalje citirati iz uvodne studije ove knjige da je poštediti od ukazivanja na kontradikcije i neodrživosti, jer se ipak radi o prvom pokušaju, u nas, analize ženskog pitanja u novije vrijeme (Beograd, 1975) sa solidnim standardnim izborom tekstova.