

Egzistencijalističko poimanje "drugosti" kod Simone de Beauvoir

Rukavina, Martina

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:899642>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-04-01**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Filozofski fakultet u Zagrebu

Diplomski studij Filozofije

Martina Rukavina

**EGZISTENCIJALISTIČKO
POIMANJE „DRUGOSTI“ KOD
SIMONE DE BEAUVOIR**

Diplomski rad

Mentorica:

izv. prof. dr. sc. Ankica Čakardić

Zagreb, 2021.

Sadržaj

1. Uvod.....	5
2. Značenje kategorije „drugosti“	7
3. Sloboda kao posredovanje.....	9
4. Značaj cijepanja običajnosnog supstancijaliteta i njegove implikacije	11
4.1. Dijalektički odnos gospodara i roba.....	14
5. (Re)definiranje pojmova – rod, spol i čovjek.....	17
6. Isključenost žena iz povijesti.....	21
6.1. Značaj bioloških podataka.....	22
6.2. Psihoanalitički uvid u ženski položaj	23
6.3. Gledište historijskog materijalizma.....	23
7. Patrijarhat – povijesni pristup.....	27
8. Značaj privatne i javne sfere.....	32
8.1. Uloga socijalne reprodukcije u analizi opresije	33
9. Egzistencijalistička analiza ključnih faza u životu žene	36
9.1. Proživljeno iskustvo – od djevojčice do žene.....	36
9.2. Položaj majke.....	39
9.3. Žena u fazi zrelosti	40
10. Zaključak.....	42
11. Literatura.....	44

Sažetak

U ovom radu izvest ćemo egzistencijalističku analizu kategorije „drugosti“ kako ju je koncipirala filozofkinja Simone de Beauvoir. Cilj rada je dati odgovor na pitanja zašto se žena svrstava u kategoriju „Druge“ te koji su to točno povijesni, društveni i religijski faktori koji utemeljuju njezinu subjektivnost. Budući da, kako ćemo to u radu demonstrirati, iz metafizičke pozicije pristup „ženskom pitanju“ nije validan, pokušat ćemo problematici pristupiti preko Hegelove dijalektičko-spekulativne metode, kako je to činila i de Beauvoir. Međutim, u potpunosti smo svjesni kako Hegelovo cijepanje običajnosnog supstancijaliteta ženu zatvara u porodicu i time apsolutizira biološke spolne razlike, izdižući ih na apstraktno-pravnu razinu. Upravo na tom tragu Blaženka Despot u svojoj iscrpnoj analizi Hegela otkriva probleme s kojima se susreću feminističke struje pri pokušajima prevladavanja Hegelove fenomenologije, ali i detektira slabe točke njegove filozofije u slijeđenju vlastite filozofske nauke. Simone de Beauvoir u dvotomnoj knjizi *Drugi spol* navodi brojne primjere koje možemo čitati kao „zamke“ u koje žena upada uslijed društvene uvjetovanosti vlastitog spola, ali i nepravde s kojima se susreće tijekom života isključivo iz razloga vlastite spolne određenosti. Judith Butler u raspravi *Nevolje s rodom* ističe nemogućnost aktualiziranja ženske emancipacije u danom društveno-političkom okviru jer političke strukture koje tvore ženski subjekt mu ujedno i određuju razvojni smjer. Na tom tragu, Jasenka Kordnja i Lino Veljak u svojim analizama problematiziraju privid univerzalnosti pojma čovjek i konzekvence koje iz njega slijede. Naposljetku, Simone de Beauvoir, oslanjajući se na egzistencijalistički pristup stvarnosti, nudi potencijalna rješenja za „ženski odmak“ od upisanosti u kategoriju „drugosti“.

Ključne riječi: egzistencijalizam, feminizam, rod, spol, kategorija „drugosti“, Drugo, žensko pitanje

Abstract

In this paper, we will present an existentialist analysis of the category of "otherness" as it was stated by the philosopher Simone de Beauvoir. The aim of this paper is to answer why is a woman placed into the category of "otherness" and what exactly are the historical, social and religious factors that underlie her subjectivity. Since, as we will demonstrate in this paper, the philosophical approach of the "women's question" from metaphysical position is not valid, we will try to approach the problem through Hegel's dialectical-speculative method – as the Simone de Beauvoir did. However, we are fully aware of how Hegel's splitting of customary substantiality positions a woman into a family and thus absolutizes biological gender differences on a legal level. Blaženka Despot in her comprehensive analysis of Hegel states the problems that feminists face when trying to overcome Hegel's phenomenology. Despot also detects the weak points of Hegel's philosophy. Simone de Beauvoir in her two-volume book *The Other Sex* states numerous examples that we can understand as "traps" that a woman falls into due to the social conditioning of her own gender, but also the injustices she encounters with during her life solely for the sake of her own gender. In the discussion *Troubles with Gender*, Judith Butler emphasizes the impossibility of actualizing women's emancipation in a given socio-political framework, because the political structures that create the female subject also determine its developmental direction. Furthermore, Jasenka Kordnja and Lino Veljak in their analyzes problematize the illusion of universality of the concept of a man and the consequences that arise from it. Finally, Simone de Beauvoir, relying on an existentialist approach to reality, offers potential solutions for the "female departure" from being inscribed in the category of "otherness."

Key words: existentialism, feminism, gender, sex, category of otherness, other, women's issue

1. Uvod

U prvom tematskom djelu rada naglasak je stavljen na Hegelovu dijalektičko-spekulativnu metodu kojom ženu svrstava u kategoriju „drugosti“. Implikacije tog čina ključne su za sveprisutnu apsolutizaciju bioloških spolnih razlika na pravnoj razini. Mitovi, religija i povijest kao „muške strukture moći“ kreiraju „žensku stvarnost“ tvoreći rodne stereotipe o „vječnoj pripadnosti“ žena kategoriji „drugosti“. Takva ontološka određenja, smatra De Beauvoir, nemaju temelje u stvarnim egzistencijalnim uporištima.

De Beauvoir navodi kako nijedan biološki razlog nije dostatan za svrstavanje žene u kategoriju „Drugosti“ (De Beauvoir 2016, 56). Budući da, kako to tumači Blaženka Despot, filozofski odnos prema „ženskom pitanju“ iz metafizičke pozicije nije moguć, Despot smatra kako je nužno izvršiti analizu Hegelove dijalektičko-spekulativne metode kojom Hegel uvodi ženski subjekt u filozofsku raspravu. U Hegelovoj fenomenologiji cijepanje običajnosnog supstancijaliteta na ono prvo i na ono drugo je moment koji dovodi do apsolutizacije bioloških razlika između spolova koje se podižu čak i na umno-pravnu razinu (Despot 1987, 21). Tim činom žena pravno postaje ono *Drugo*. Ženi zarobljenoj u imanenciji, kako ističe Beauvoir, s nemogućnošću transcendiranja vlastite podređenosti preostaje tek pasivna uloga odgajateljice i supruge, dok se muškarcu kao djelatnom procesu otvaraju sve granice transcendencije (De Beauvoir 2016, 82).

U drugoj tematskoj cjelini analizira se zahtjev feminističkog subjekta za emancipacijom u činu u kojem je reguliran posredovanjem političkog sustava koji mu emancipaciju ne dozvoljava. Judith Butler u raspravi *Nevolje s rodom*, nadovezujući se na tvrdnju de Beauvoir o rodu kao društvenom konstrukt, tvrdi kako je nužno izvršiti cjelokupnu rodnu rekonstrukciju. Iz prizme poststrukturalizma, Butler mogućnost pojave ženske emancipacije u zadanim okvirima temeljenima na spolnoj, ali i ontološkoj hijerarhiji spolova, smatra malo vjerojatnom (Butler 2000, 18). Butler tvrdi kako politički sustav regulira emancipaciju feminističkog subjekta kojeg je sam stvorio (Butler 2000, 19). Na istom tragu Jasenka Kodrnja problematizira privid univerzalnosti definicije čovjeka (Kodrnja 2008, 9), dok Lino Veljak predlaže uvođenje novog, pluralno diferenciranog identiteta kao rješenja za sveprisutni antropološki androcentrizam (Veljak 2005, 777).

Treća tematska jedinica tematizira nepostojeću zajedničku povijest i ekonomsku ovisnost o muškarcima koje kod žena ne potiču stvaranje subjektivne svijesti i autentičnog autonomnog stava. Egzistencijalistička perspektiva koju de Beauvoir iznosi nakon nezadovoljavajućeg odgovora biologije, psihologije i historijskog materijalizma na postojanje ženske podređenosti poručuje kako je sveukupnost ljudske zbilje dovela do prevlasti muškog spola – od njegovog ovladavanja poslovnim svijetom, začetka religije, mita i znanosti, do vođenja patrijarhalne porodice. Na taj način filozofkinja prikazuje kako se događa(o) napredak svekolikog čovječanstva nauštrb žene (De Beauvoir 2016, 56). Samim time, i naizgled nezavisna žena je uvijek podijeljena između svojih profesionalnih interesa i brige za obitelj. Nadalje, u radu je naglašena i značajna uloga odgoja putem kojih se oblikuje pojedince u skladu sa zahtjevima političkih struktura.

Cilj rada je ukazati na problematiku društvenog konstruiranja ženske sudbine svrstavanjem žena u kategoriju „drugosti”. Biološki esencijalizam s uporištem u metafizičkom poimanju spolnih razlika (pred)određuje ljudske sudbine iako je odavno nedostatan za dublju egzistencijalističku analizu kompleksnosti ljudskog života. Kompletnost transcendencije ženskog subjekta ne smije biti promatrana tek kroz zadobivanje apstraktnih prava žena ili značajan napredak na ekonomskom polju. Kako bi sloboda u djelovanju bila ostvariva, potrebno je izvršiti transformaciju svijesti i revalorizaciju naslijeđenih odgojnih metoda, običaja, zakona, tj. cjelokupnog društvenog konteksta koji oblikuje autonomne subjekte, kako nas upozorava de Beauvoir (De Beauvoir 2016, 757). Ženski subjekt kao ukupnost bića u sebi, čiji su zahtjevi neodvojivi od društva, u borbi protiv ekonomskih interesa i davno donesenih zakona, konstantno se vraća na razinu objekta koji ne stvara već samo reproducira zatečeno stanje. Potpuna emancipacija žena, u egzistencijalističko-feminističkom ključu, tako zahtjeva i potpunu emancipaciju muškaraca. To ujedno znači da sukob dviju transcendencija, jednako kao i patrijarhalni temelji, moraju biti privedeni svom kraju, kako nas upozorava Simone de Beauvoir (De Beauvoir 2016, 767). Današnji duh vremena zahtjeva autentično žensko postavljanje sebe kao subjekta jer će u suprotnom muška mišljenja i dalje oblikovati žensku (podređenu) stvarnost.

2. Značenje kategorije „drugosti“

U samoj srži primarnih pitanja o identitetu nalazi se i pitanje o „drugosti“. Iako je temu „drugosti“ obrađivao još Platon, služeći se izvornim antagonizmom prisutnim između istog i drugog (Platon 1959, 139), kategorija „drugosti“ je tek u modernoj filozofiji s Hegelovom dijalektikom i Marxovim otuđenjem došla pod filozofsko povećalo. Hegel u *Fenomenologiji duha* navodi kako subjekt spoznaje istinu tek kada napusti vlastitu supstancijalnu egzistenciju te to čini na način da subjekt „sam sebi postaje drugo“ dok sam sebe reflektira kroz drugo bivstvo (Hegel 1986, 10). Na tom tragu Marx tvrdi kako sva otuđenja koja su prethodila (otuđenje od proizvoda rada, samootuđenje i otuđenje od roda) posljedično dovode do najradikalnijeg otuđenja, otuđenja čovjeka od čovjeka (Marx 1985, 253).

U filozofiji tema spola, kao temeljna onto-povijesna razlika na temelju koje kategorija „drugosti“ zadobiva spolni sadržaj, nije analizirana do pojave egzistencijalističke filozofije Jean-Paula Sartrea, Michela Foucaulta, Simone de Beauvoir i drugih. Blaženka Despot navodi kako „unutar filozofije prije Hegela, žensko pitanje ne može se ni postaviti, niti žene mogu postaviti pitanje slobode, jer kao spol u njoj ne učestvuju“ (Despot 1987, 8). Despot, kako bi potkrijepila navedenu tezu, vrši kritičku analizu Hegela i njegove dijalektičko-spekulativne metode koja, na jednak način kao i metafizika, apsolutizira nemogućnost postavljanja „ženskog“ pitanja (Despot 1987, 9).

De Beauvoir ističe povijesni utjecaj biološkog esencijalizma u definiranju bioloških spolnih razlika te njegove instance u društvenoj praksi gdje uvelike koči mogućnost odvijanja ženske emancipacije (De Beauvoir 2016, 56). Analizu kategorije „drugosti“ de Beauvoir vrši služeći se metodom egzistencijalističke filozofije. Prema toj metodi postojanje prethodi biti, a ne suprotno, kao što su to tvrdile metafizika i mnogi drugi filozofski pravci koji prethode egzistencijalizmu. Iz navedene teze proizlazi kako bit nije vječna kategorija koja kreira našu stvarnost već smo mi ti koji formiramo bit učestvovanjem u egzistenciji. Drugi društveno svrstani u kategoriju „drugosti“ u njoj se (najčešće) nalaze zbog kulturoloških razlika kao što su to boja koža ili određena vjeroispovijest dok žena kategoriji „drugosti“ pripada isključivo zbog fundamentalne „drugosti“ vlastitog spola. De Beauvoir smatra kategoriju „drugosti“ iskonskom kao i svijest samu - ona je fundamentalna kategorija ljudskih misli (De Beauvoir 2016, 14).

U tom svjetlu Gordana Bosanac navodi probleme koji se javljaju pri težnji za rasvjetljivanjem kategorije „drugosti“ iz prizme spolnosti (Bosanac 2010, 79). Referirajući se na Hegela, Bosanac navodi čin cijepanja roda kojim se rod odjeljuje na dvije polovice, ali i čin cijepanja samog bića iz kojeg slijedi da ženski spol, iako biološki pripada čovječanstvu, u isto vrijeme mu ne pripada na jednak način na koji mu pripada muški (Bosanac 2010, 80). Iz navedene ontološke diferencijacije spolova proizlazi općeljudski odnos prema ženi kao prema biću koje nije nadvladalo svoj spol. Razlika koja nastaje cijepanjem bića usađuje se u njenu bit i diktira daljnji smjer razvitka života žene.

Nemogućnost djelovanja iz vlastite neodržive i ograničene pozicije ženu potiče na potragu za vlastitim mjestom „pod suncem“ u vidu izlaska iz imanencije i ulaska u (zabilježenu) povijest aktivne ljudske svijesti, transcendencije i smislenog djelovanja. Problem se javlja kada se žena ne može naći u povijesti ljudske svijesti. Na tragu de Beauvoir i njenih teza o društvenoj uvjetovanosti položaja žene, Blaženka Despot u raspravi *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* problematizira ranije navedene implikacije biološkog esencijalizma. Despot raspravu započinje tezom kako su vladajuće misli ujedno i misli vladajućeg spola – muškog (Despot 1987, 7). Drugim riječima, ljudska spoznaja je uvelike društveno-povijesno uvjetovana. Muško mišljenje se na taj način samopostavlja kao autoritet i (jedini) filozofski odraz zadane društveno-političke situacije. Čovječanstvo svodeći cjelokupnosti svih ljudskih bića pod muški nazivnik ženu definira u odnosu prema sebi. Kako bi se žensko mišljenje oformilo na relevantan način na koji se kroz čitavu ljudsku povijest potvrđuje muško, navodi Despot, rekonstrukcija društvene hijerarhije moći i njenih filozofskih temelja koji uvijek idu u prilog samo jednom spolu javlja se kao prijevremena potreba.

3. Sloboda kao posredovanje

Kako bi bilo jasnije Hegelovo smještanje žene u kategoriju „drugosti“ na temelju spola, nužno je najprije objasniti odnos pojedinca i države te slobode koja nastaje (jedino) iz takvog posredovanja. De Beauvoir kada razlaže uvjete koje je potrebno ispuniti kako bi došlo do kolektivne emancipacije žena tj. ljudskih bića, ona uvijek navodi kako to oslobođenje nužno tražiti i ostvariti u državi tj. na području slobode i prava. Despot navodi kako je, prema Hegelu, prva karakteristika duha njegova supstancija – sloboda (Despot 1987, 10). Najprije valja istaknuti da je, prema Hegelovom shvaćanju, i sama svjetska povijest umna. Ukratko, umnost svjetske povijesti ispoljava se na tlu duha te se karakterizira kao napredovanje u svijesti o slobodi. Apsolutna filozofija koju Hegel izlaže mora se posredovati, a to se odvija (umnom) povijesnošću po duhu koji je sloboda. Izlazak iz prirodnog stanja u kojemu nema svijesti o slobodi Hegel smatra preduvjetom za spoznavanjem slobode u građanskom društvu. Pojedinci su za Hegela tek instrumenti slobode na kojima je da se bore protiv strasti dok je ideja ta koja sa strane pasivno promatra borbu (Hegel 1964, 45). Prema Hegelovom fenomenološkom poimanju slobode, ljudi su čudoredni i slobodni tek nakon što su instrumentalizirani od slobode (Hegel 1964, 45). Jednako tako, država je ta u kojoj se objedinjuju umna volja i sloboda (Hegel 1964, 371). Drugim riječima, subjektivna volja ne zna što hoće i nije ništa bez države u kojoj se objedinjuju objektivna istina i objektivni duh.

Despot smatra kako je za „žensko pitanje“ ključan gore opisani odnos individue i države. Pojedinaac koji teži slobodi i autonomiji ujedno želi i od strane države biti priznat kao transcendencija. U narednim poglavljima bit će razjašnjeni razlozi (kolektivnog) nijekanja ženske transcendencije i, shodno tomu, njene pripadnosti kategoriji „drugosti“. Despot smatra kako se Hegel služi upravo opisom odnosa individue i države kada teoretizira praktičnu mogućnost slobode (Despot 1987, 12). Prema Hegelu, sloboda nikome nije dana na dar, već ju je nužno steći, a to je moguće ostvariti samo posredovanjem prava (Despot 1987, 15). Subjektivna samovolja kojom se pojedinac nerijetko diči puki je izraz ropstva jer, prema Hegelu, sloboda kao filozofsko-društveni koncept ne postoji ako nije pravno posredovana. Samo iz ograničenja subjektivne volje može slijediti sloboda. S obzirom na navedeno, Despot zaključuje kako je borba žena za slobodu bez posredovanja prava borba za neumne strasti (Despot 1987, 13). Svaka jedinka mora, ukoliko želi biti slobodna, u svojoj subjektivnoj volji biti ukinuta u ime cjeline (Despot 1987, 14).

Hegel, navodi Despot, smatra kako je dužnost svake individue stupanje u brak jer je jedino na taj način moguće ukidanje subjektivne slobode i spolnosti u ime porodice (Despot 1987, 15). De Beauvoir ističe banalnost vršenja usporedbi ženskog i muškoga položaja jer se razlikuju u samom temelju. Muškarac živi slobodu u njenom punom značenju, dok ju žena, koja je dosad spoznala tek njenu puku apstraktnost, tek nastoji dostići.

4. Značaj cijepanja običajnosnog supstancijaliteta i njegove implikacije

U prethodnom poglavlju navedeni su uvjeti koje je potrebno ispuniti kako bi pojedinci iz stanja prirodne (ne)jednakosti stupili na tlo slobode. Kao što je navedeno, muškarac i žena moraju pribjeći od instrumentalizacije slobode da bi ju (do)živjeli u punom smislu. U tekstu koji slijedi bit će pojašnjeno na koji način se u državi pravno posreduje žena, a na koji muškarac, te koje su to sve posljedice koje rezultiraju iz podijele ljudskog totaliteta na ono prvo i ono drugo.

Spolna razlika je ta koja, prema Hegelu, proizvodi rascjep ljudskog totaliteta (Hegel 1964, 297). Hegel ontološku hijerarhiju spolova temelji na biološkoj razlici zbog koje i dolazi do cijepanja običajnosnog supstancijaliteta. Cijepanje običajnosnog supstancijaliteta, kako navodi Despot, u sebi na ono prvo i na ono drugo postavlja ženu kao ono drugo - prirodno i pasivno s „prirodnim“ položajem u pijetetu. U isto vrijeme, muškarac shvaćen kao ono prvo i aktivno posjeduje mogućnost posredovanja vlastite slobodu u državi (Despot 1987, 2). Prema Hegelovom shvaćanju, cijepanje običajnosnog supstancijaliteta dovodi do pravne apsolutizacije prirodne razlike spolova i posljedice u vidu nejednakosti ljudi u građanskom društvu (Hegel 1964, 297). Prirodna (p)određenost spola u državi dobiva svoju umnost iako je spolnost, navodi Despot, tobože ukinuta u duhovnoj vezi (Despot 1987, 3). Spolnost je ukinuta činom odricanja oba spola od svoje subjektivne volje i spolnosti u zamjernu za zakonski uređenu pravnu državu u kojoj se mogu ostvariti kao ljudska bića. Jedina je zamka, kao što ćemo imati priliku vidjeti, što se ženi put prema transcenciji zatvara upravo zbog spola kojeg se, tobože, odrekla. Jedno kao duhovno, moćno i djelatno bitkuje za sebe kao samostalnost i samosvijest čiji je zbiljski i supstancijalni život u državi, dok drugo kao pasivno i prirodno (p)određuje se (samo) u odnosu prema prvome. Ženu se potiskuje u porodicu u kojoj ima svoje supstancijalno određenje u obliku konkretne pojedinačnosti i osjećaja.

U tom svjetlu, bilježi Despot, žena teži porodici i braku jer joj je on jedina mogućnost duhovnosti - izvan njega je tek puki spol (Despot 1987, 35). Suprotno tomu, muškarac kao društveno i djelatno biće, biće povijesti, znanstveno kroji svijet prema sebi, ali i utemeljuje iracionalnu i emocionalnu prirodu žene.

Građansko društvo je to koje nameće nepovijesnost prirode čineći biološke razlike između

„ženske“ i „muške prirode“ ključnima za održavanje ženskog položaja „na mrtvoj točki.“ Umnošću podjele rada i građanskog društva sa svoji temeljima u rascjepu ljudskog totaliteta, opravdava se nejednakost položaja ljudi u građanskom društvu (Despot 1987, 34).

Ženski položaj se tako oblikuje (i uvjetuje) utvrđenim i naslijeđenim društvenim odnosima temeljenima na patrijarhalnom sustavu. Država se najčešće ustručava dirati u patrijarhalnu porodicu jer je ona njen prirodni temelj i bez nje država ne bi imala ustroj i moć nad pojedincima koji zahvaljujući njoj ima. Ukratko, žena (p)ostaje majka i vladarica imanencije, a muškarac gospodar povijesti i transcendencije. Upravo iz tog razloga Hegel u *Filozofiji prava* piše:

„Mužu je stoga i zbiljski supstancijalni život u državi, znanosti i slično, te inače u borbi i radu sa spoljašnjim svijetom i sa sobom samim, tako da on samo iz svog razdvajanja zadobiva samostalnu slogu sa sobom, čiji mirni zor i osjećajnu subjektivnu običajnost ima u porodici, u kojoj žena ima svoje supstancijalno određenje, a u tom pijetetu svoje običajnosno uvjerenje“ (Hegel 1964, 299).

U navedenom citatu sadržana je srž prirodne određenosti spolova i njihovog razlikovanja. Na taj način ontološka diferencijacija spolova temeljena na njihovoj biološkoj razlici zadobiva svoju umnost u državi. Muškarac koji se u ime porodice odriče vlastite spolnosti i subjektivne volje zauzvrat otkriva sve čari transcendencije i slobode u državi, dok ženi ne preostaje drugo nego „usrećiti“ se brakom i obavezama koje iz njega proizlaze.

Na tom tragu, de Beauvoir žensko tijelo naziva „kapitalom koji se kupuje“ i s kojim proračunato ulazi u brak kao pri odabiru zanimanja – što profitabilnije, to bolje (De Beauvoir 2016, 444). Jedino joj ta „poslovna draž“ preostaje kad se već ne može kao muškarac pravno posredovati i djelatno ostvariti izvan braka. Žena se tako odriče ljubavi u zamjenu za (ekonomsku) stabilnost. Iz takve asimetrije moći u kojoj muškarac posjeduje svu ekonomsku odgovornost za par ne može slijediti bračna ravnopravnost. Na istom tragu je i Hegel kada u *Osnovnim crtama filozofije prava* navodi kako odnosi majke i žene posjeduju pojedinačnost kao nešto prirodno, negativno i slučajno što je lako zamjenjivo drugom pojedinošću (Hegel 1964, 295).

Interpretacijom navedenog Hegelovog stava možemo zaključiti kako, prema Hegelu, žene nisu nužne nezamjenjive transcendencije kao što su to muškarci, već tek čuvarice djece, imanencije i obiteljskog „osjećaja“ koji u porodici prevladava. Ako i predstavljaju nosive stupove porodice, u muškom oku su tek sredstva koja je nužno transcendirati.

Iako se sa sve boljim ekonomskim prilikama za žene umanjuje tradicionalni značaj bračne zajednice, feministički pogled na moderni brak otkriva kako je narav braka i dalje „tranzicijska“. Brak je sazdan na patrijarhalnim temeljima koji etabliraju našu društvenu stvarnost i upravo stoga njegove regresivne temelje nećemo moći lako iskorijeniti. Prirodu institucije braka de Beauvoir smatra ostvarenjem kolektivnog interesa ekonomske zajednice muškarca i žene, a ne osiguranju njihove pojedinačne sreće. Iako se, kao što je već navedeno, tradicionalni oblik braka mijenja, on i dalje u svom obliku predstavlja opresiju (De Beauvoir 2016, 517). U braku je, smatra de Beauvoir, naglasak stavljen na prava i dužnosti instrumentaliziranih tijela koja više ne znaju za spontani elan (De Beauvoir 2016, 456). Tradicionalni brak, prema de Beauvoir, ne daje ženi mogućnost transcendencije s djelatnim muškarcem prema totalitetu svemira i beskonačnosti budućnosti jer ona sama, kako navodi Hegel, nije djelatni princip.

Usprkos svemu navedenom, de Beauvoir tvrdi kako žena u braku nalazi životnu snagu i smisao života – kao matica u svojoj košnici (De Beauvoir 2016, 486). Ta košnica postaje cijeli njen svemir s kojim se iluzorno poistovjećuje, dok se muškarac ostvaruje (isključivo) izvan nje.

De Beauvoir navodi kako brak umanjuje muškarca, no gotovo uvijek poništava ženu (De Beauvoir 2016, 518). Nastojanje ljudskog bića da se upotpuni drugim u braku je osuđeno na propast jer se dvije slobode ne priznaju dokle god nisu autentične, a kako je već navedeno, one ni ne mogu biti autentične jer ih samo rođenje u određenom spolu fundamentalno (pred)određuje i otuđuje. Iz navedenog slijedi kako je zahtjev za propitivanjem teorije biološkog esencijalizma potreban, ali i nužan jer on, kako se za sada čini, nema nikakve temelje u egzistencijalističkim uporištima.

Značaj filozofskog stvaralaštva Blaženke Despot u kontekstu glavne teme ovoga rada je neupitan i o tome će više biti riječ u nastavku rada. Pokušat ću uz analizu Gordane Bosanac i njenu interpretaciju Despot iznijeti kritičke točke filozofije slobode i Hegelove dijalektičko-

spekulativne metode, kojom on ženi zatvara vrata transcendencije i smješta je u kategoriju „drugosti“.

Gordana Bosanac u članku *Mjesto i značenje Blaženke Despot u suvremenoj hrvatskoj filozofiji* opisuje filozofsku i političku klimu u kojoj djeluje Blaženka Despot. Autorica navodi kako je u „najturbulentnijem i najznačajnijem vremenu u razvoju hrvatske filozofije u novijoj povijesti“ analizom tekstova Karla Marxa i G. W. F. Hegela Blaženka Despot uspjela ući u srž problematike filozofije slobode te ukazati na njihove propuste glede ljudskosti žene i njenoj ulozi u dijalektičkom krugu (Bosanac 2008, 625). Taj pothvat je od iznimne važnosti iz razloga što se u hrvatskoj filozofiji do tada nije vršila feministička analiza Hegelove dijalektičko-spekulativne metode kojom Hegel ženi nije čuo mogućnost transcendencije. Usprkos tomu, žena bi, smatra Despot, teoretski trebala imati mogućnost izlaska iz dijalektičkog kruga napuštanjem vlastite spolnosti kao sudbine jer je, prema Hegelovoj teoriji, spolnost ukinuta uspostavljanjem subjekta (Despot 1987, 26). Upravo kritikom Hegelove teorije Despot stvara prostor za nova iščitavanja i analize zastarjelih koncepata o biološkom esencijalizmu na temelju kojeg se ženu svrstava u kategoriju „drugosti“ i kojim joj je zapriječen put do transcendencije.

Zaključno, žena se nikako ne može osloboditi spola jer nije slobodna osoba koja bi se mogla uspostaviti kao subjekt (De Beauvoir 2016, 33). Kao što je ranije navedeno, žena, iako se odriče spolnosti u ime porodice, ne odriče se tereta spola koji joj osigurava pasivnu i prirodnu ulogu u imanenciji. Nema poveznice ni sa slugom – „sluga ima povijest i može vlastitim radom učiniti gospodara ovisnim o sebi“ (De Beauvoir 2016, 33). Pomoću analize dijalektičkog odnosa gospodara i roba utvrdit ćemo ključne uzroke podređenosti žena muškarcima.

4.1. Dijalektički odnos gospodara i roba

Kako bi bilo jasnije što točno čini poziciju žene zavisnom i neautonomnom, usporedit ćemo njen status sa statusom roba te ćemo iz te analogije nastojati izvući korisne zaključke o egzaktnim razlozima njene pripadnosti kategoriji „drugosti“. Analizu spomenutoga problema ćemo izvršiti na temelju filozofskih uvida de Beauvoir i Hegela.

Kao što je već navedeno, svrha čovjeka kao povijesnog bića, prema Hegelu, nalazi se u dohvaćanju slobode (Hegel 1964, 78). Upravo će koncept samosvijesti Hegel koristiti kako bi utemeljio sve ljudske napore i težnje za dostizanjem apsolutnog duha i slobode, ali i izvorno neprijateljstvo prema svakoj drugoj svijesti (De Beauvoir 2016, 5). U činu samopostavljanja subjekt sam sebe čini onim esencijalnim, dok drugog kojeg podređuje čini objektom. Problem se javlja kada se u analizu dinamičnog odnosa subjekta i objekta tj. gospodara i roba uvede teza o podređenom objektu kao biću koje je nositelj jednakih antagonističkih težnji o podčinjavanju druge svijesti – tzv. subjekta. Ukratko, težnja svakog subjekta za afirmacijom i podčinjavanjem navodi ga na potiskivanje svake druge (neprijateljske) svijesti u ropstvo, dok ta ista „druga“ svijest gaji iste napore da podredi (drugu) neprijateljsku svijest.

Ako se vratimo na slučaj gospodara i roba, primijetit ćemo kako je gospodar priznat od roba, samosvijesti koju on sam ne priznaje (De Beauvoir 2016, 17). Rob, iako zavisne svijesti, teži priznanju druge svijesti te odlučuje preobraziti svoju svijest čineći pritom gospodara ovisnim o svojem doprinosu – radu i poslušnosti. De Beauvoir navodi kako se u odnosu gospodara i roba uviđa postojanje određenog reciprociteta, reciprociteta koji, nažalost, nije prisutan u odnosu muškarca i žene (De Beauvoir 2016, 17). Sukob dvaju transcendencija od kojih jedna nameće vrijednosti unutar kojih se druga ne može ostvariti ne može dovesti do slobode, prihvaćanja i tolerancije, već samo do veće diskrepancije između njihovih pojedinačnih težnji.

Istu alegoriju problematizira Gordana Bosanac u raspravi *Metafizika drugoga u horizontu rodno/spolne nejednakosti* u kojoj ističe glavne razlike između naravi drugosti žene i roba (Bosanac 2010, 96). Dok rob izvan okvira egzistencije nema potrebe za gospodarom, žena je za „gospodara slijepljena“ kao njegova negacija (Bosanac 2010, 97). Iako ženu odlikuje samosvijest, ona je u njihovom odnosu svedena na objekt. U najboljem slučaju, navodi de Beauvoir, žena popunjava ulogu posrednika između prirode i njegove sličnosti koja ipak nije on (De Beauvoir 2016, 163). Svijest žene teži transcendenciji, ali u sudaru s drugim subjektima oformljuje se kao ono *drugo*. Ženu takav rasplet situacije pretvara u ono neesencijalno.

O nemogućnosti samopostavljanja žene piše i Milan Polić u raspravi „Zašto ravnopravnost spolova nije moguća“ u kojoj također problematizira implikacije apsolutiziranja bioloških

razlika na umno-pravnoj razini koje dovode do nemogućnosti (samo)postavljanja žene i ostvarenja njene stvarne ravnopravnosti izvan kategorije „drugosti“. U ovoj raspravi Polić nudi solucije za povijesno prevladavanje spolne diskriminacije i historijskih stereotipa. Opće prihvaćena sintagma „ravnopravnost spolova“ je, prema Poliću, čisti *contradictio in adiecto* jer su, kako smatra, spolovi po definiciji nužno nejednaki (Polić 1990, 38). Jednako tako, Polić navodi kako je nužno postaviti pitanje na koji način zbiljski biološki nejednake ljude učiniti jednakima (Polić 1990, 38). Prema autotorovom shvaćanju ljudi mogu biti pravno (ne)jednaki samo kao građani, dok ravnopravni ne mogu biti kao ljudi, već samo kao građani (Polić 1990, 38). Na istom tragu je kao i Hegel koji tvrdi kako je sloboda moguća jedino u državi među slobodnim građanima – u suprotnom je riječ tek o pukoj samovolji (Hegel 1964, 71). Dostizanje slobode se i ovdje navodi kao ključni preduvjet za ostvarenje stvarne ravnopravnosti (Polić 1964, 44). S obzirom na navedeno, Polić zaključuje kako muškarci i žene ne bi trebali biti ravnopravni kao (isključivo) pripadnici određenog spola jer to smatra nemogućim, već kao jednakopravni i slobodni građani (Polić 1964, 42). Kolektivnim ciljem društva Polić smatra omogućavanje ljudima da se, usprkos očigledno prisutnoj različitosti između njih, ostvare najviše što mogu (Polić 1964, 44).

Kao rezultat povijesno-filozofskih previranja oko kategorije „drugosti“ i (ne)mogućnosti da, prema Poliću, postane slobodan i jednakopravan građanin, u ženi se javlja „nesretna svijest“. De Beauvoir uvođenjem navedenog izraza želi naglasiti antagonizam koja se javlja unutar njenog bića kada se u općeljudskom naletu prema transcendenciji sudara s drugim svijestima koje ju svrstavaju u kategoriju „drugosti“ (De Beauvoir 2016, 164). Žena se, usprkos društvenoj, pravnoj, ekonomskoj, ali i filozofskoj uvjetovanosti vlastitog položaja i svrstavanja u „drugost“, osjeća i želi bivstvovati kao potpunost bića u sebi. Na svakom koraku puta prema transcendenciji ontološki status joj se osporava ili bar propitkuje. Feministički pokreti nastali u građanskom društvu koji se zalažu se za jednaka prava žena i muškaraca uviđaju činjenicu kako je država kao takva utemeljena na zbiljskoj prirodnoj nejednakosti među ljudima. Uzrok je u tomu, ali i svim ženskim patnjama, apsolutizacija bioloških razlika između spolova na umno-pravnu razinu gdje je žena i pravno postala ono *Drugo*.

5. (Re)definiranje pojmova - rod, spol i čovjek

U prethodnim poglavljima filozofskom analizom je utvrđena dihotomija koja se javlja pri pokušaju mirenja izvanjske kategorizacije vlastite spolnosti žene i njene unutarnje, inherentne joj duhovne težnje za transcendencijom i samoostvarenjem svojstvene svakom ljudskom biću. De Beauvoir se pita zašto se pri ustanovljenju spolne hijerarhije, čije je uspostavljanje moglo rezultirati recipročnošću ili superiornošću s bilo koje strane, dogodila baš prevlast muškog spola (De Beauvoir 2016, 18). U narednom poglavlju prikazat ćemo u kojoj mjeri društvene konstrukcije pojmova roda, spola i čovjeka utječu na (žensko) poimanje stvarnosti i „svog mjesta“ u spolnoj hijerarhiji. Krenut ćemo od društveno poimane definicije roda.

Rodu se, općenito, pristupa kao pojmu koji društveno interpretira biološku diferencijaciju spolova. U pozadini pojma rod skriva se legitimacija metafizičkih kategorija *Prvog* i *Drugog* putem kojih se određuje smjer kretanja i razvoja društvenih odnosa, ali i reproducira superiornost muškog spola nad ženskim. Unatoč tomu što društvena konstrukcija roda apsolutizira spolne razlike, ona istovremeno licemjerno projicira lažnu ravnopravnost tvoreći još veću i čvršću mrežu odnosa moći.

Na tom tragu Judith Butler u raspravi *Nevolje s rodom* ističe nemogućnost aktualiziranja ženske emancipacije u danom društveno-političkom okviru (Butler 2000, 18). Butler navedenu tezu argumentira tvrdnjom kako emancipaciju diktiraju političke strukture koje i drže ženu u (spolnom) ropstvu (Butler 2000, 141). Uzevši u obzir već iznesenu Hegelovu dijalektičko-spekulativnu metodu po kojoj je ženu „izbačena“ iz povijesti i cjelokupnosti ljudske stvarnosti, ne čudi izostanak mogućnosti za pravu pobunu ženu i, shodno tom, njihovu emancipaciju. Pasivni, društveno (de)formirani principi – muški i ženski – popunjavaju određenu dodijeljenu poziciju bez mogućnosti činjenja stvarne strukturalne promjene. Butler iz navedenog zaključuje kako su spolne uloge socijalno naučene u svrhu očuvanja zatečene društvene hijerarhije (Butler 2000, 146). Feminističkom subjektu, ženi, sloboda je uvijek izvan dosega. Butler negira tadašnje feminističke teorije prema kojima je rod kulturna interpretacija spola i otvara mogućnost novih promišljanja o spolno-rodnim odnosima i njihovoj (ne)uvjetovanosti. Dekonstrukciju roda koju vrši Butler temelji na njegovim glavnim karakteristikama, promjenjivosti i nekonstantnosti.

Za razliku od de Beauvoir koja rod smatra društvenom konsekvencijom spola, rod je, prema Butler, nefiksiran i nastaje neprestanim činjenjem (Butler 2000, 23). Butler time što rod lišava sudbine i ontološke zadanosti otvara mogućnost novog rodnog ženskog samopostavljanja. Identitet nije pojedincu dan na dar, već ga stvara i oblikuje nizom činjenja. Prema Butler, rod koji se performativno konstituira neprestanim izvođenjem u različitim povijesnim kontekstima gdje ga oblikuje cjelokupni društveni kontekst, od društva i politike do religije, može se i rekonstruirati.

Rod je taj koji konstituira subjekt koji trpi pod ograničenjima rodnih regulatornih principa (Butler 2000, 33). Tijelo je tako, prema Butler promjenjiva situacija kreirana pod utjecajem kulture i društva. Kontroverzna teza po kojoj dani spol ne mora nužno postati dani rod utabala je put trećem valu feminizma u kojemu će se upravo osporavati međusobna uvjetovanost spola i roda. Butler navodi kako političke strukture vrše i čin govorno-simboličke manipulacije govorom tj. jezikom koji sam upisuje rod na tijelo dok je subjekt pasivan.

O tome svjedoči i Monique Wittig koja ide korak dalje tvrdeći kako je i spol promjenjivo obilježje ljudskog tijela kojim se politički manipulira s ciljem uspostave dominacije i prisile (Wittig 1992, 5). Kategorija spola odnosi se isključivo na ženski spol, smatra Wittig, te se isti ne može niti promišljati bez njega (Wittig 1992, 8). Opresija, prema Wittig, pomoću političkih struktura stvara spol, a ne suprotno. Uzrok opresije se ne može se naći u spolu samom ili u prirodnoj podjeli na spolove, kao što je to razložio Hegel u svojoj filozofskoj teoriji (Wittig 1992, 2). Time što razlog opresije žene nije ni na koji način biološki potkrijepljen nudi se mogućnost njegovog iskorjenjivanja. Ulogu jezika Wittig razmatra na sličan način kao i Butler. Ona smatra da jezik u službi političkih struktura kreira društvenu stvarnost kroz govorne subjekte koji reproduciraju zatečenu onto-povijesno utemeljenu hijerarhiju spolova (Wittig 1992, 30). Političke strukture su te koje diskurzivno oblikuju subjekt. njegov govor i zbiljsko.

U prethodnim redcima analizom društvenog poimanja kategorija spola i roda može se utvrditi kako ne postoji fiksiranost pojmova ili biološka datost koja bi u dovoljnoj mjeri podređivala ženu kategoriji „drugosti“. Narednom analizom utvrdit ćemo kako ni opće prihvaćena definicija pojma „čovjek“ nije neutralna.

Prividnu univerzalnost čovjeka problematizira Jasenka Kodrnja u raspravi *Žene zmije – rodna dekonstrukcija*. Kodrnja vrši pojmovnu analizu pojma čovjek referirajući se pritom na definicije u rječniku, ali i na govorno-simboličke konzekvence takve definicije (Kodrnja 2008, 9). Prema Kodrnji, Anić čovjeka definira kao „odraslog pripadnika bilo koje rase ili spola“, muškarca kao „odraslu osobu muškog spola“, no ženu kao „osobu po spolu suprotnu muškarcu“ (Kodrnja 2008, 9). U navedenoj definiciji nalazi se ključan moment koji uzrokuje feministička previranja. Žena nije definirana po sebi kao što što je to muškarac, već kao njegova suprotnost. Iz navedenih definicija čovjeka proizlazi kako pojam čovjeka u sebi krije šire i uže značenje. Širi pojam čovjeka podrazumijeva ljudsko biće - čovjeka u širem značenju, dok uže značenje podrazumijeva muškarca. Dok se jedna (muška) sastavnica širi prema univerzalnom, druga (ženska) sastavnica subordinirana je muškoj (Kodrnja 2008, 10). S obzirom na navedeno, Kodrnja lako dolazi do zaključka kako u samoj srži pojma čovjeka pronalazimo hijerarhiju i asimetriju (Kodrnja 2008, 16). Običajno-duhovna realnost oblikuje spolnu hijerarhiju koja se manifestira, kako u rječnicima i zakonima, tako i na govorno-simboličkoj razini. Muškarac ulazi u pojam čovjeka jer je muškarac, dok žena u pojam čovjeka ulazi jer je čovjek, a ne jer je žena (Kodrnja 2008, 26). Kodrnja navodi kako je i sama ljudska percepcija Boga muškog roda, što i ne čudi s obzirom na definicije pojma čovjeka (Kodrnja 2008, 44).

O apsolutizaciji spolnih razlika na ontološkoj razini piše i Lino Veljak. Veljak za patrijarhalno utemeljenje hijerarhizacije ljudskih bića uzrok nalazi u klasičnoj metafizici. (Veljak 2005, 772). Vječni i nepromjenjivi bitak je, smatra Veljak, glavni uzrok rodne neravnoteže (Veljak 2005, 772). Nadalje, Veljak zaključuje kako poistovjećivanje definicija pojmova čovjek i muškarac seže iz povijesti filozofije u kojoj je klasična metafizika „zapečatila“ zatečenu hijerarhiju ljudskih bića (Veljak 2005, 774). Bitak kao vječan i nepromjenjiv od tada pa na dalje dostupan je isključivo *anthrôposu* – čovjeku, muškarcu kao nositelju bitka (Veljak 2005, 772). Apsolutizacija zatečenih bioloških i rodnih razlika na metafizičkoj razini etablira patrijarhalno uređen društveni sustav koji se legitimira u odgoju, običajima, ali i zakonima.

U sličnom tonu piše i Jasenka Kodrnja:

„Pojam „čovjek“, dakle, lažno je univerzalan, jer su u njemu prisutni aspekti asimetrije i hijerarhije. On je ishod europocentričkih i patrijarhalnih odnosa i simbola, te znači

prije svega Europljana, bijelca i muškarca (Kodrnja 2008, 16).

Kodrnja kritikom prividne univerzalnosti pojma čovjek želi ukazati na splet raznih političkih, ekonomskih i društvenih okolnosti kojima se određena društvena skupina – bijeli Europljani muškog spola – okoristila nauštrb druge skupine – žena, ljudi druge boje kože i drugih manjine.

Veljak smatra kako je promjenu hijerarhije ljudskih bića moguće izvršiti jedino propitivanjem metafizičkog korijena androcentrične antropologije – vječnog i nepromjenjivog bitka (Veljak 2005, 775). Ukoliko bi se izvršila dekonstrukcija patrijarhalno utemeljenih podjela rodova, utoliko bi pluralitet raznih identiteta (uključujući i rodnog) došao do izražaja (Veljak 2005, 777). Stare, zatečene, pa potom i naslijeđene vrijednosti su i dalje prisutne te su upravo one te koje podređuju žene. Subjekt je uvijek pisan u muškoj formi, *man*, čak i onda kada se na govorno-simboličkoj razini tvrdi da je neutralan. Veljak izlazak iz zatvorena kruga metafizike vidi u novom, pluralno diferenciranom identitetu. Ako postoji izlaz:

„onda bi na razini pitanja o ontologijskoj relevantnosti rodne diferencije bilo nužno (i na razini mišljenja i na razini djelovanja) ustrajati na temeljnoj razlici muškoga i ženskoga, ali istodobno ustrajati i na jednoznačnom isključenju svakog iskušenja da se ta razlika apsolutizira (Veljak 2005, 777).

Veljak smatra kako je ključan bijeg od ontologizacije i svođenja pluralnog bogatstva mnogolikosti identiteta na *Jedno* koje tu diferenciranost ne obuhvaća (Veljak 2005, 777).

6. Isključenost žena iz povijesti

S obzirom na isključenost žene iz „univerzalne“ definicije pojma čovjek, ne čudi ni činjenica kako je (bila) isključena i iz povijesti. Despot tvrdi kako ženi nije učinjena neka posebna nepravda, već „nepravda uopće“ jer ona ostaje zarobljena u prirodi dok istovremeno želi učestvovati u povijesti (Despot 1987, 95). Do početka borbe za ženska prava žena u povijesti ne učestvuje i ne postoji kao subjekt (Despot 1987, 97). Ženski samosvjesni subjekt u sebi nalazi proturječnost vlastite biti i društvene situacije u koju je „bačen“. Svi ženski pokreti su, smatra Despot, utemeljeni na zahtjevu da žena postane biće povijesti (Despot 1987,89). Kroz cijelu povijest se svodi na objekt, na *Drugo* (De Beauvoir 2016, 165). Patrijarhalne strukture moći nameću joj mišljenje o vlastitosti kao o ograničenom biću čime ju navode na internalizaciju nametnutih (muških) vrijednosti.. Sintagma „biće povijesti“ ne smije biti shvaćena kao neki puki, apstraktan pojam, već u vidu samosvjesnog subjekta u borbi za jednakost na svim društvenim poljima. Iako žene učestvuju u proizvodnji života radom, djelovanjem i proizvođenjem, one su i dalje reducirane na biološke odrednice vlastita spola (De Beauvoir 2016, 14). Feministička povijest dugo vremena ostaje „nepovijesna“ jer žene nisu te koje sudjeluju u ratovima i u politici pa ih (muški) autori povijesnih knjiga u njih niti ne uvrštavaju. Despot tvrdi kako je „drugost“ žene u ekonomskom, moralnom, ali i političkom interesu muškaraca jer su istu u mogućnosti održavati kreirajući zakone držeći je pritom u inferiornom položaju (Despot 1987, 38). U muškom svijetu za žene je rezervirano podređeno mjesto u zajednici u koju su integrirane kako bi reproducirale unaprijed postavljene ciljeve i vrijednosti.

Simone De Beauvoir time što u *Drugom spolu* uopće postavlja pitanje: „što je žena?“ anticipira kompleksnost njenog položaja koji se mora definirati što kod muškarca to nije slučaj (De Beauvoir 2016, 14). Filozofkinja navodi kako biološki podaci, koji se najčešće navode kada se objašnjava ženski položaj, nisu ti koji ženi predodređuju sudbinu. (De Beauvoir 2016, 52). Biološki podaci ne uspostavljaju hijerarhiju spolova i ne objašnjavaju zašto je žena *Drugo* (De Beauvoir 2016, 56). De Beauvoir se oštro protivi dotadašnjim tezama o „ženskosti“ kao o neodvojivom dijelu ženske prirode. Napredak znanosti doveo je do konsenzusa po kojem ne postoji fiksiranost entiteta – pa tako ni fenomen ženskosti (De Beauvoir 2016, 11).

Kako bi rasvijetlila problematiku kategorije „drugosti“ i ženske pripadnosti istoj De Beauvoir se u eseju osvrće na stav Aristotela o ženama kojim tvrdi kako „ženka je ženka zbog određenog manjka svojstava“ te sv. Tomu koji ženu smatra „nesavršenim muškarcem“, „usputnim bićem“ (De Beauvoir 2016, 13). Shodno tomu, De Beauvoir tvrdi:

„Ona se određuje i razlikuje u odnosu na muškarca, a ne on u odnosu na nju. Ona je neesencijalno nasuprot esencijalnome. On je Subjekt, on je Apsolut: ona je Drugo“ (De Beauvoir 2016, 14).

U tekstu koji slijedi pokušat ćemo pomoću analize Simone de Beauvoir ukazati na manjkavosti biologijskog, psihoanalitičkog i materijalističkog pristupa pri pojašnjavanju razloga ženske pripadnosti kategoriji „drugosti“.

6.1. Značaj biologijskih podataka

De Beauvoir vršeći analizu biologijskih podataka i njihovog znanstvenog dosega želi istaknuti ključne aspekte koji bi mogli biti odgovorni za svrstavanje žene u kategoriju „drugosti“.

Položaj ženke sisavca de Beauvoir smatra najnezahvalnijim jer od nje iziskuje najveću žrtvu i podređenost tijela majčinstvu (De Beauvoir 2016, 43). Kako bi mogla biti posvećena mladuncima, od ženke se, u velikoj mjeri, očekuje njeno lišavanje individualnost. Nadalje, de Beauvoir tvrdi kako je žena od svih sisavaca najotuđenija jer je, iako svoje tijelo kao što je to i mužjak, njezino tijelo nešto različito od nje (De Beauvoir 2016, 49). Ženski reproduktivni organi s kojima reproducira imanentnu čin rađanja nužno rade protiv njene transcendencije (De Beauvoir 2016, 49). De Beauvoir smatra kako je biologijske podatke, koji sami po sebi ništa ne znače, potrebno rasvijetliti unutar ontološkog, ekonomskog, socijalnog i psihološkog konteksta jer društvo nije vrsta čiji zakoni i običaji proizlaze (isključivo) iz biologije (De Beauvoir 2016, 55). Filozofkinja tvrdi kako je svrha sagledavanja žene kao ženke svođenje žene isključivo na njen spol. Problematika ženskog pitanja je mnogo kompleksnija od bioloških aspekata njene tjelesnosti. Iako biološko određuje ženu u većoj mjeri nego što određuje muškarca, to ne znači da je određuje u potpunosti (De Beauvoir 2016, 56).

Konačno, de Beauvoir zaključuje kako znanost biologija nije dostatna za pružanje odgovora na pitanje zašto je žena. Drugo te predlaže da odgovor potražimo u cjelovitosti ljudskog življenja (De Beauvoir 2016, 56).

6.2. Psihoanalitički uvid u ženski položaj

U ovom poglavlju problematizira se značaj napretka psihoanalize u pogledu razjašnjenja faktora koji utječu na ljudsko ponašanje (De Beauvoir 2016, 57). Taj pomak u mišljenju, smatra de Beauvoir, označava spoznaja da tijelo više nije shvaćeno kao puki objekt opisan od strane znanstvenika, već kao skup subjektivnih iskustava (De Beauvoir 2016, 55). Psihoanalitičari su svjesni kako se ženska spolnost razvila do iste razine do koje se razvila i muška, ali ju kao samostalnu ne proučavaju pa je tako kod Freuda čak i libido suštinski uvijek muški (De Beauvoir 2016, 66). De Beauvoir analizom kastracijskog kompleksa, koji kod Freuda igra ključnu ulogu pri određivanju ženske seksualne uloge, dolazi do zaključka kako ženski kompleks manje vrijednosti nije izričito izazvan nedostatkom penisa, kako to psihoanalitičari tvrde, već zaključuje kako taj kompleks (kao i svaki drugi) proizlazi iz cjelokupne društvene situacije.

Psihoanalitičari ljudsku povijest preplicu s nizom determinirajućih elemenata koji određuju žensku sudbinu. Tim činom oni zapravo niječu postojanje slobodnog izbora i ukazuju na slabost vlastitog sustava (De Beauvoir 2016, 68). De Beauvoir kritiku psihoanalitičkog pristupa temelji se na njihovom shvaćanju spolnosti kroz prizmu seksualnosti kao jedinoj odrednici ljudskog života i svih čovjekovih ciljeva. U nastavku De Beauvoir navodi kako spolnost, iako prožima ljudski život, je tek jedan od mnogih aspekata koji kroje ljudsku egzistenciju. Ukratko, spolnost nije datost, već samo jedan od načina putem kojeg se poima objekt istraživanja (De Beauvoir 2016, 67).

6.3. Gledište historijskog materijalizma

De Beauvoir, osim biološke i psihoanalitičke analize položaja žene, smatra nužnim utvrditi što točno sačinjava socijalističku prirodu žene i određuje njen položaj u povijesti.

De Beauvoir želi istražiti koji su to točno (materijalistički) čimbenici koji ženu smještaju u kategoriju „drugosti“. Prema gledištu historijskog materijalizma, s kojim se slaže de

Beauvoir, čovječanstvo je historijska stvarnost, a ne samo životinjska vrsta čiju bit možemo obuhvatiti pomoću biologijskih podataka i/ili psihoanalize (De Beauvoir 2016, 70). Socijalističku prirodu žene i njenu svijest ponajviše kreira ekonomska struktura društva u kojem se nalazi.

Analizom historijskog materijalizma Despot dolazi do zaključka kako su žene ušle u povijest na „muški način“ (Despot 1987, 97). U proleterskoj revoluciji žene su okupljene kao radnice pod obećanjem da će se „žensko pitanje“ riješiti kada i radničko. Na taj način odgađa se postavljanje „ženskog pitanja“ pod izlikom kako to pitanje može biti riješeno tek nakon što dođe do oslobođenja radničke klase (Despot 1987, 109). Taj čin Despot naziva vulgarnim redukcionizmom „ženskog pitanja“ na isključivo klasno (Despot 1987, 109). Žene predstavljaju ono posebno koje slijedi nakon rješavanja problematike općeg - radničke klase. Rješavanje „ženskog pitanja“ nažalost nikada nije došlo na red (De Beauvoir 2016, 97). Despot posebnost „ženskog pitanja“ iskazuje tvrdnjom kako je žena ispod klase kojoj pripada jer trpi represiju samim time što je žena (Despot 1987, 114).

Na tragu Hegela i njegove ranije navedene teze o privatnom vlasništvu kao činu manifestacije slobode u građanskoj državi, Engels u *Porijeklu obitelji* navodi kako se „veliki povijesni poraz ženskog roda“ skriva u činjenici da privatno vlasništvo određuje muškarca kao gospodara robova, zemlje i žene (De Beauvoir 2016, 71). Tim činom muški proizvodni rad zadobiva veću vrijednost od ženskih kućanskih poslova te, paralelno s time, očinsko pravo zamjenjuje majčinsko. Iz pojave privatnog vlasništva razvija se patrijarhalna obitelj i sve vrijednosti koje ista njeguje, dok se iz ekonomske potlačenosti žena rađa društvena opresija. De Beauvoir smatra kako historijski materijalizam ne daje jednoznačan odgovor na pitanje na koji način privatno vlasništvo dovodi do pojave ženske podređenosti. Kako bi razjasnila probleme s kojima se susreću biologija, psihoanaliza i historijski materijalizam, Beauvoir uvodi ideju izvornosti kategorije drugosti i namjere da se drugim dominira (De Beauvoir 2016, 79).

Žena i muškarac za Beauvoir nisu samo ekonomski entiteti, kako ih zahvaća historijski materijalizam, već su toliko uronjeni u egzistenciju da ih nijedan pojedinačni aspekt (biologijski, psihoanalitički, materijalistički) ne može obuhvatiti kao cjelokupne.

De Beauvoir smatra da je nužno tijelo i ekonomsku stvarnost u kojoj se to tijelo nalazi uroniti

u totalitet ljudske stvarnosti kako bi shvatili vrijednost temeljnog projekta živog bića koje transcendiraju prema bitku (De Beauvoir 2016, 76). Po svemu sudeći, politika ostaje jedino zbiljsko polje mogućnosti emancipacije žena tj. ljudske emancipacije (De Beauvoir 2016, 116). Aktivnim sudjelovanjem u istoj žene sudjeluju u povijesti i u kreiranju vladajućeg mišljenja.

O pojavi privatnog vlasništva, patrijarhalne obitelji, društvenog ugovora i njihove uvjetovanosti diskutira Carole Pateman. Autorica u raspravi *Spolni ugovor* ukazuje na povezanost pojave privatnog vlasništva i osnutka patrijarhalne obitelji. U daljnjem tekstu Pateman navodi pojavu novog društvenog ugovora i njegove logičke konzekvence - moderno uređenog patrijarhalnog društvenog poretka (Pateman 2000, 17). Novi društveni spolni ugovor, prema Pateman, temelji se na muškoj dominaciji nad ženama (Pateman 2000, 18). Iako govor istovremeno uspostavlja slobodu i dominaciju, sloboda je dostupna samo muškarcima (Pateman 2000, 18). Na temelju patrijarhalnog prava muškaraca nad ženama, smatra Pateman, opravdava se legitimacija političkog prava muškaraca nad ženama (Pateman 2000, 17). Shodno tomu, patrijarhat više nije u tolikoj mjeri paternalan jer se novi društveni poredak temelji na podređenosti žena muškarcima općenito. Time si moderni poredak osigurava društvenu sveobuhvatnost. Spolna razlika tim činom postaje politička razlika, a njena legitimacija se vrši s odsustvom ženskog spola. Pateman tvrdi kako su žene isključene iz prvotnog ugovora koji sklapaju muškarci jer žene tada ne posjeduju vlasništvo i samim time nisu slobodne individue (Pateman 2000, 21). U ugovoru su „navedene“ kao predmet ugovora – sredstva. Prirodno pravo muškaraca nad ženama prenosi se u građansko društvo pod krinkom novozadobivene „sigurnosti“. Ono što razlikuje građansko društvo od drugih oblika društvenog poretka je odvojenost privatne od javne sfere.

„Kapitalisti mogu izrabljivati radnike, a muževi supruge, zato što im radnici i supruge ugovorom o zaposlenju odnosno bračnim ugovorom postaju podložni“ (Pateman 2000, 23).

Ova Patemanina tvrdnja iskazuje ukorijenjeni filozofski stav o ženi kao o imovini kojom se vlada u svrhu imovinsko-pravne samoaktualizacije u državi.

Nezanemariv je teret ženskog spola, no nužno ga je izbjeći kao sudbinu. Kako bi se u

potpunosti ostvarila kao individua jednaka muškarcu, ženi mora biti omogućen pristup muškom svijetu i pristup drugome, a u tom zamahu zahtjevi „drugoga“ moraju biti postavljeni simetrično s *prvim*. Jedino što ženi preostaje je probuditi uspavanu svijest o neravnopravnom položaju te kroz rad dostići konkretnu slobodu koja ju jedina može osloboditi od muškarca u ulozi gospodara i skrbnika. De Beauvoir nudi moguće razloge ženskog neosporavanja muške nadmoći (De Beauvoir 2016, 16).

Jedan od njih je nedostatak subjektivnog stava koji, smatra de Beauvoir, odlikuje i druge ugrožene skupine kao npr. proletarijat. (Nepostojeću) žensku potrebu za stvaranjem zajednice de Beauvoir navodi kao također jedan od mogućih razloga stagnacije položaja žene. Nadalje, de Beauvoir konstatira kako su žene disperzirane među muškarcima s kojima su ekonomski i/ili bračno povezane, što također ne ide prilog ženskoj konsolidaciji (De Beauvoir 2016, 17). S obzirom na navedeno, de Beauvoir naglašava nužnost jačanja ženske solidarnosti jer smatra kako su žene često solidarne s klasom kojoj pripadaju, no ne i s ženama generalno (De Beauvoir 2016, 17). One se nikad nisu oformile kao autonomno društvo koje bi moglo krojiti svijet prema vlastitim potrebama.

Kako bi se ostvarili uvjeti potrebni za poboljšanje ženskog položaja i plodno tlo za razumijevanje problematike ženskog pitanja, nužno je zakonski osigurati jednake uvjete te odbaciti predrasude o ograničenosti jednog spola u bilo kojem smislu. Odgoj igra ključnu ulogu u formiranju solidarnosti i zajedništva, ali i mišljenja o emancipaciji žena kao o ključnom čini za emancipaciju svih ljudskih bića. Ideal kojem bi, prema De Beauvoir, ljudska bića trebala težiti bi bilo „bratstvo“ ili „sestrinstvo“ spolova što se čini nemogućim dokle god ne postoji jedinstvo unutar jednog spola (De Beauvoir 2016, 763). De Beauvoir zaključuje:

„Ako joj se otvori budućnost, neće se više grčevito držati prošlosti. Kad se žene konkretno poziva na djelovanje, kad se prepoznaju u naznačenim ciljevima, jednako su neustrašive i hrabre kao muškarci“ (De Beauvoir 2016, 638).

De Beauvoir navedenim želi naglasiti kako ne postoji (dovoljno) značajna razlika između muškaraca i žena zbog koje bi jedan spol bio u podređenom položaju.

7. Patrijarhat – povijesni pristup

Patrijarhat, pojam nastao od grčke riječi patrijarh, *patria* kao pleme i *archos* kao vođa, označava sustav u kojem je većinska ili sva moć u rukama muškaraca. Definiran je kao „oblik društvene organizacije koju obilježava institucionalizirana dominacija muškaraca izražena kroz društvenu praksu i odgovarajuće društvene ideologije“ (Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje, 2021). Patrijarhat se ne zadržava samo u krugu obitelji, već svu svoju moć iz nuklearne jedinice obitelji projicira na cijelo društvo. Pod izlikom (prividne) neutralnosti zagovara ravnopravnost i ide ruku pod ruku s kapitalističkom ideologijom i načinom proizvodnje. De Beauvoir egzistencijalističkim analizom povijesti, mitova i religije ističe značaj ukorijenjenosti patrijarhata u sve društveno-povijesne i kulturološke aspekte.

Religijski patrijarhalni zahtjev za održavanjem žene u podređenom položaju i kategoriji „drugosti“ ni ne pokušava biti prikriven. Inferiornost ženskog položaja u islamu učvršćuje se zahvaljujući knjizi *Kur'an* u kojoj je navedeno kako Bog muškarcima daje ljudsku prednost (De Beauvoir 2016, 96). Sličan odnos prema ženi njeguje i kršćanstvo. S jedne strane kršćanstvo ženi zamjera njezinu putenost, a s druge inzistira na njenom prihvaćanju „urođene“ joj majčinske uloge potkrepljujući taj zahtjev primjerom cijenjene požrtvovne blažene djevice Marije. Kršćanstvo ima značajnu ideološku ulogu u održavanju hijerarhijske strukture patrijarhalne zajednice. Afirmacijom crkvene, „božanske“ hijerarhije kršćanstvo opravdava manipulaciju društvenim, političkim i obiteljskim životom žena držeći žene cijelo vrijeme u duhovnom ropstvu. Crkvene strukture najviše cijene ženu kada je kao majka u potlačenom i podređenom položaju.

De Beauvoir navodi kako se ni drevne civilizacije nisu bolje odnosile prema ženama. U Babilonu i Grčkoj žene su podčinjene, dok je, smatra de Beauvoir, u Egiptu ženama dodijeljena jednaka pravna moć kao što je i muškarcima. Ono što ne čudi, smatra de Beauvoir, je nemogućnost učestvovanja žena u svećeničkim i ratničkim funkcijama. Nadalje, de Beauvoir položaj Rimljanki opisuje apstraktno ravnopravnim jer, iako su slobodnije od Babilonka i Grkinja, i dalje ne posjeduju političku moć i ekonomsku ravnopravnost, već ih Rimsko pravo pod utjecajem kršćanstva čini apsolutno ovisnima o muškarcu i obitelji.

Žena ni u fazi nomadstva, fazi očigledno naprednijoj po pitanju ženskog položaja, nema status subjekta (De Beauvoir 2016, 87). Društvom je vladao muškarac što dokazuje činjenica da je žena i tada bila pravno vlasništvo muškarca (brata, oca ili muža). Žene se nikada nisu postavile za sebe kao ono stvaralačko i djelatno. One ostaju ono prirodno i mistično u bliskoj

svezi sa svime imanentnim – u ovom slučaju s reproduktivnom i hranidbenom ulogom (De Beauvoir 2016, 90). Kada muškarci naposljetku spoznaju zakonitosti agrikulture, pruža im se prilika da se potvrde kao generativna snaga. Robovski rad tada zamjenjuje ženski čime žena gubi ekonomsku ulogu koju je imala u plemenu. Time što muškarac pravo usklađuje sa stvarnošću, on se afirmira i kao subjekt i kao sloboda.

De Beauvoir navodi kako se s protokom vremena položaj žena mijenja nabolje - pogotovo žena u vladajućim klasama. U Italiji renesansa potiče osobni razvitak žena osobnjakinja (kraljica, pjesnikinja i umjetnica), dok druge koje nisu takve sreće oslobođenje traže u razvratu i zločinima (De Beauvoir 2016, 125). Iako u 18. stoljeću dolazi do bujanja individualističkih sloboda i razvoja ženske neovisnosti zahvaljujući demokratskom i individualističkom idealu, usađeni običaji i dostupnost samo osnovnog obrazovanja zadržavaju, ističe De Beauvoir, slobodu žene na apstraktnoj, gotovo negativnoj razini (De Beauvoir 2016, 126).

Povećanje broja strojeva u tvornicama donekle vraća ženi njenu ekonomsku samostalnost dokidajući razliku u tjelesnoj snazi, no ono ujedno i označava sve veću zastupljenost eksploatacije. Opresija kao posljedica patrijarhalnih struktura manifestira se u vidu eksploatacije u poslovnom svijetu, ali i u vidu ženske podređenosti u porodici. De Beauvoir smatra kako se žena ne može emancipirati kroz rad unutar društva u kojem opstaje bračna zajednica jer ju ona veže za skriveni, reproduktivski rad u privatnoj sferi o kojem će biti riječ u idućim poglavljima.

U 19. stoljeću žene stječu određenu razinu kontrole nad vlastitim izborima i tijelom. U tom povijesnom periodu u centru pažnje je žensko aktivno sudjelovanje u proizvodnji što rezultira odmakom od imanentnosti privatne sfere i reproduktivne uloge. J. S. Mill. 1867. godine u engleskom parlamentu prvi izgovara obranu ženskog prava glasa, a nedugo nakon toga javljaju se i prvi sufražetski pokreti.

1893. godine žene su izborile pravo glasa u Novom Zelandu u ograničenom obliku, da bi se tek idućeg stoljeća ženska prava afirmirala diljem Europe i Amerike. Jedan od ključnih povijesnih momenata za žensku borbu je i ulazak Clare Zetkin u stranačko vijeće. Kao posljedica tog istupa javljaju se ženske stranačke radničke udruge i savezi socijalistkinja okupljeni u Federaciju. Suprotno tomu, javlja se fašizam u Italiji i Njemačkoj koji koči

evoluciju feminizma, dok Oktobarska revolucija u Rusiji izjednačava važnost položaja i emancipacije žena i radnika.

De Beauvoir zaključuje kako su cjelokupnu povijest žena pisali i stvarali muškarci. Vrijednosti, običaji i religijski tekstovi prepuni su patrijarhalne i spolne ideologije.

Većina žena se kroz povijest, nažalost, prepušta svojoj sudbini, dok one pojedinke koje se i uspiju izdići ponad spolnih razlika čine to zahvaljujući snažnim društvenim institucijama. Francuski romanopisac 19. stoljeća Stendhal tvrdi kako su „svi geniji koji se rode kao žene izgubljeni za javno dobro“ (De Beauvoir 2016, 155).

Genijima, kao i ženama, postajemo, a ženski položaj do danas to postajanje znatno otežava. Zadobivena prava, nerijetko apstraktna, ženi ne pružaju realnu mogućnost samoaktualizacije. Većina žena se miri s dodijeljenom sudbinom majke i kućanice i/ili s prosječnosti zanimanja koje ne iziskuje prekomjerne napore. Pošto žena nailazi na poteškoće pri pokušaju emancipacije u društvu zasnovanom na patrijarhalnim temeljima, ona se nerijetko služi prednostima koje joj nudi tzv. „ženskost“ ne shvaćajući da na taj način se nikada neće othrvati čvrstom zahvatu imanencije (De Beauvoir 2016, 733). Ideju ženskosti kroje običaji, političke i društvene vrijednosti. Kako bi težnje njene „ženskosti“ bile ostvarene, mora se pretvoriti u objekt, a tim činom se žena odriče zahtjeva sebe kao suverenog subjekta čime dolazi do sukoba između njene stvarnosti i svrhe kao ljudskog bića.

De Beauvoir analizom mitova želi ukazati na necjelovitost muškog zahvata ženske transcendencije i cjelokupnog ženskog položaja. Iako je ona potpunost bića i subjekt, u očima drugog je promatrana kao objekt (De Beauvoir 2016, 163). Kao što je već rečeno, samo iščitavanje povijesnih knjiga otkriva nam svu slojevitost podređenog položaja žene. Njena pripadnost kategoriji „*drugosti*“ kroz zakone, odgoj, mitove i religiju zadobila je na konkretnosti. Držanje žene u podređenom položaju odgovara ekonomskim, ali i moralno-ontološkim težnjama muškaraca (De Beauvoir 2016, 163). Povrh toga, čak i mitovi o Genezi ukazuju na neesencijalističko poimanje ženskog spola – Adamu je Eva tek neesencijalni dodatak kojeg on želi posjedovati kako bi se ostvario (De Beauvoir 2016, 164).

Muškarac tako u ženi, smatra Beauvoir, traži *Drugo* u smislu prirode, ali i kao sebi sličnom. Muškarac traži izvor vlastitog bića koje može podčiniti svojoj volji (De Beauvoir 2016, 167). Prema muškarčevom poimanju, žena sažima prirodu kao majka, supruga i ideja. Od pojave

patrijarhata život u njegovim očima poprima dvostruki aspekt u kojem je on volja, svijest i transcendencija, ali i materija, pasivnost i imanencija. Neugoda koja ga obuzima zbog činjenice da je othranjen i začet čine ga tjeskobnim i stvaraju mu strah od smrti. Njegovo protivljenje tjelesnosti ujedno je i njegova pobuna protiv inercije i pasivnosti. Dvosmislenost muškarčeva bivstvovanja, prema De Beauvoir, proizlazi iz njegove želje za potvrdom svoje egzistencije i oslanjanja na tu esencijalnu razliku i težnje za probijanjem vlastitih granica miješanjem s radom i zemljom (De Beauvoir 2016, 171).

Muškarac želi osvojiti, uzeti i posjedovati ženu. Imati ženu znači pobijediti je. Čak i sam mit o djevičanstvu u muškarcu budi pomiješane emocije – katkad mu je odbojno, a katkad priželjkivano ili čak traženo. S obzirom da je priroda dio žene, on ju želi obuhvatiti i oblikovati po vlastitoj volji. Prema mišljenju Simone De Beauvoir, otkriće žene o predodređenosti vlastite sudbine budi u njoj osjećaj razočaranja i nemoći (De Beauvoir 2016, 314), Muškarčeva povlastica u tako asimetrično postavljenom odnosu krije se u mogućnosti tjelesnog posjedovanja žene i ovladavanja prirodom koja mu se inače čini stranom i mističnom (Despot 1987, 53).

De Beauvoir smatra kako je žena, jednako kao što je to i muškarac, biće uronjeno u prirodu te izjednačavanje žene s prirodom smatra predrasudom (De Beauvoir 2016, 274). Na tom tragu Herbert Marcuse u raspravi *Čovjek jedne dimenzije* problematizira čovjekov eksploatatorski odnos prema prirodi. Marcuse navodi kako novi tehnološki um porobljuje prirodu i čovjeka. Priroda kao ono drugo, inferiorno, ovisi isključivo o čovjekovoj volji i dominaciji. (Marcuse 1984, 274). Zahvaćanje prirode kao pukog instrumentarija odgovara tehničkom aparatu temeljenom na destrukciji i porobljavanju (Marcuse 1984, 174). „Prirodnu hijerarhiju“ zamjenjuje tehnička stvarnost temeljena na „objektivnom poretku“ koji, pod izlikom više racionalnosti, porobljuje čovjeka i prirodu, dok zauzvrat nudi lažnu stabilnost.

Marcuse zaključuje:

„Znanstveno shvaćena i zagospodarena priroda se očituje u tehničkom aparatu produkcije i destrukcije, koji odražava i poboljšava život ljudi podređujući ih gospodarima aparata“ (Marcuse 1984, 158).

Iz navedenog proizlazi da muškarac kao vladar transcendencije, gospodar žene i prirode, porobljuje imanenciju, a to čini kao tvorac vladajućih misli i, shodno tomu, novog

tehnološkog uma.

Osim što želi posjedovati ženu, De Beauvoir tvrdi kako muškarac želi posjedovati i njenu potvrdu o uzvišenosti njegove pozicije. Međutim muškarac je s uma smetnuo, smatra De Beauvoir, činjenicu da se imanentan i transcendentan aspekt životnog iskustva ne može razdvojiti. De Beauvoir navodi kako se muškarac nada poimanju sebe samim time što se ujedinio s drugim kojega je napravio svojim (De Beauvoir 2016, 207). Žena tako postaje drugo u kojem se subjekt nadilazi bez ograničenja, koji mu se suprotstavlja ne nijećući ga. Također, muškarac ne može autentično posjedovati ženu, jer ukoliko bi mogao, utoliko bi je ukinuo. Dvostrukost na koju muškarac osuđuje ženu sastoji se od zahtjeva da žena bude njegova javno, čime je posjeduje na društveno prihvatljiv način, te da mu ostane strana, što čini skriveni zahtjev protivan moralu. Istinskom pobjedom muškarca de Beauvoir smatra priznanje žene kao svoje sudbine.

8. Značaj privatne i javne sfere

Za problematiku ženskog položaja ključno je imati u vidu razlikovanje društvene i javne sfere te mogućnosti učestvovanja žene u njima. Za razliku od privatne koji karakterizira intima i vlasništvo, javnu sferu odlikuje i oblikuje kompletna ljudska povijest u kojoj žena, kako smo ranije utvrdili, ne učestvuje. Cjelokupni svijet žene nalazi se u privatnoj sferi gdje ona obnaša funkcije reproduktivnog rada u vidu kućanskih poslova, brige o djeci, partneru i slično. Milena Karapetović feminističkom analizom ljudske djelatnosti i odnosa rada, proizvođenja i djelovanja, orijentirajući se pritom na filozofska promišljanja Hannah Arendt, ukazuje na višestruku opresiju koju žena trpi samo zbog biološke odrednice svog spola.

Iako je do 19. stoljeća u prvom planu *vita contemplativa*, s Marxovom materijalističkom analizom cjelovitosti ljudskog djelovanja, smatra Karapetović, dolazi do raskida s dogmatsko-teorijskim pristupom ljudskom životu te se naglasak stavlja na *vitu activa-u* (Karapetović 2015, 263). Po Arendt ljudska djelatnost (*vita activa*) sastoji se od 3 aspekta - rada, proizvođenja i djelovanja, a ono što ih sve povezuje, navodi Karapetović, izostanak je povijesne zabilježenosti ženske djelatnosti.

Ženski rad je nerijetko sveden na brigu o obitelji i kućanskim poslovima, a kao takav je, tvrdi Karapetović, još rjeđe prepoznat (Karapetović 2015, 264). Žensko tijelo u privatnoj sferi, na društvenoj margini, proizvodi i stvara za sustav koji njegovo djelovanje ne priznaje. Rad Hannah Arendt definira kao onu vrstu djelatnosti koja je određena samom nužnošću održavanja života, a ukazuje na trošnost ljudskog života i potrebu za njegovim svakodnevnim održavanjem. Proizvođenje Arendt opisuje kao vrstu djelovanja u kojoj su proizvodi rada opipljivi i vidljivi, a karakterizira ga loš, eksploatatorski odnos prema prirodi. Treću vrstu djelatnosti, djelovanje, karakterizira međuljudska suradnja koja se odigrava izravno te „odgovara temeljnom uvjetu pluraliteta, činjenici da ljudi, a ne čovjek, žive na Zemlji i nastanjuju svijet“ (Arendt 1991, 11). S obzirom da se ženu isključuje iz nekih ključnih aspekata djelatnosti rada i proizvođenja, ne čudi činjenica kako najmanje učestvuje u međuljudskom djelovanju. Bez žene se oblikuju složeni međuljudski odnosi u javnom prostoru koji rezultiraju njenom isključenošću iz povijesti i smještanju u podređenu poziciju u hijerarhiji ljudskih bića.

S obzirom da je život žene sveden na granice *vite activa-e*, ona se za ulazak u *vita-u contemplativa-u* mora svojski potruditi. Iz tog razloga razvoj položaja žene obilježavaju konstante borbe u javnoj sferi za prava koja muški spol posjeduje i iz kojih izvlači povlastice već dugi niz godina. Od borbe za pravo glasa do borbe protiv spolne diskriminacije, borba za ženska prava oduvijek se odvijala u javnom prostoru putem političke agitacije i artikulacije nedaća s kojima se žena nosi isključivo zbog svoje spolnosti. Za svaku (realnu) promjenu u vlastitom položaju nužno je da aktivno učestvuju u političkom životu javne sfere jer se samo tamo žene mogu izboriti za svoj boljitak i transcendenciju. Kako bi se žena za nju i izborila, De Beauvoir naglašava važnost korjenitih promjena po pitanju ženske ravnopravnosti jer, kao što je znano, zadobivanje prava glasa i prava na rad ne mijenjaju socijalnu strukturu svijeta koja i dalje ima muško naličje (De Beauvoir 2016, 17).

8.1. Uloga socijalne reprodukcije u analizi opresije

Kao što smo već naglasili, žena obitava u privatnoj sferi i ta sfera za nju predstavlja cjelokupnost njenog ljudskog totaliteta. Već je navedeno kako žena u privatnoj sferi aktivno proizvodi i djeluje u aspektu reproduktivnog rada, no problem se javlja kada se tom radu treba priznati društvena i ekonomska vrijednost. Ženski rad sustavno ostaje nezabilježen iako svakodnevno stvara višak i osigurava uvjete za (muški) rad u javnoj sferi. Tu dihotomiju koju uočavamo u razlomljenom svakodnevnom životu žena, u vidu stvarnog reproduktivnog rada i društveno priznatog, problematizira Ankica Čakardić. Autorica u raspravi *Marx i teorija socijalne reprodukcije* pomoću kategorija roda, seksualnosti i eksploatacije vrši analizu opresije žena shvaćene na klasnoj liniji. U raspravi Čakardić se služi teorijom socijalne reprodukcije kao alatom za analizu specifičnog aspekta produktivnog i reproduktivnog rada koji je u Marxovom *Kapitalu* zanemaren (Čakardić 2018, 112). Cilj teorije socijalne reprodukcije (TSR), prema Čakardić, jest zahvatiti ono nevidljivo i često prevideno – uvjete potrebne za rad u javnom prostoru koji se svakodnevno ostvaruju u kućanstvu. Čakardić naglasak stavlja na nužnost reprodukcije za opstanak i daljnji razvoj cjelokupnog društva.

Reprodukcija je, navodi Čakarić, shvaćena kao proces obnavljanja uvjeta proizvodnje koji omogućuju funkcioniranje društva i obnavljanje ljudske vrste s ciljem proizvodnje viška vrijednosti. Tom reprodukcijom osigurava se pogon i ispravnost strojeva, ali i ljudi koji se hrane, odmaraju ili „umiru“ (Čakardić 2018, 117). Reprodukcijska radnička klase obavlja se izvan „javne“ proizvodne sfere u tzv. „privatnosti“ kućanstva gdje se odnosi na tri povezana

procesa – (1.) regeneraciju radnika i njihovog života, (2.) održavanje ne-radnika (djeca, stariji, nezaposleni) i (3.) rađanje uzeto kao biološka reprodukcija nove radne snage. Problematika seže do same reproduktivne (privatne) sfere društva gdje se odvija čitav niz radnji koje osiguravaju ispunjenje uvjeta za ostanak u „produktivnoj“, javnoj sferi društva za koje politički sustav ne preuzima odgovornost jer bi to zahtijevalo bitnu promjenu odnosa prema tržištu i proizvodnji (Čakardić 2018, 118). Na reproduktivan rad se oslanja kao na samorazumljiv, dan i prirodan iako je itekako klasno i rodno intoniran. Taj skriveni rad svakodnevno troši vrijeme i priječi ženi pristup transcenciji. Skriveni kućni rad je i dalje tihi opresor svih žena.

Na istom tragu je i Clara Zetkin kada navodi kako se odvija dvostruka opresija žena – od strane kapitalizma u javnoj seriji i obitelji u privatnoj (Čakardić 2018, 119). Ako su radnice, žene pripadaju ekonomski oprimiranoj klasi, a ako su u braku, podređene su kućanskim poslovima i skrbi za obitelj. Čak i u situaciji kada žena (prividno) napušta privatnu sferu i ekonomski se osamostaljuje, kućanski poslovi i briga o partneru i djeci njeno slobodno vrijeme svodi na minimum.

Ako su žene radnice, to ih također ni na koji način ne oslobađa kućansko-obiteljskih dužnosti, niti za to primaju neke moralne povlastice. Iako danas postoji velik broj „povlašćenih“ žena koje u svojoj profesiji dostižu određenu razinu ekonomske i društvene autonomije, čak ni ekonomski neovisna žena još nije u istom moralnom, socijalnom i psihološkom položaju kao muškarac. Iz navedenog možemo zaključiti kako svijest koju žena prima o sebi nikada nije određena samo njezinim izoliranim subjektivnom stavom o svijetu i vlastitoj spolnosti već odražava cjelokupnu ekonomsku strukturu društva i stupanj njegove trenutne tehnološke i duhovne razvijenosti.

U kategoriji „drugosti“ se, prema svemu sudeći, najviše nalaze žene koje ekonomski ovise o partnerima jer smatraju da im najviše „duguju“ u vidu reproduktivnog rada. Svakodnevne aktivnosti vezane za kućanske poslove ženu zatvaraju u imanenciju bez mogućnosti individualne afirmacije. Žena svakodnevno perpetuira stvarnost monotonim i marginaliziranim kućanskim radom jer joj cilj nikada nije definiran, a transcencija je nedohvatljiva. Rad koji žena obavlja u kući ne osigurava joj autonomiju jer „ne proizvodi“ ništa izravno niti koristi zajednici u djelatnom, ekonomskom smislu (De Beauvoir 2016, 488). Dosadna i depresivna svakodnevica dovodi do sve učestalijih bračnih razmirica čineći

individue ljušturama koji iz poštovanja prema zajednici i braku iz čiste nužnosti nastavljaju izvršavati jednake monotone zadatke. Unitarna teorija socijalne reprodukcije, čije glavne aspekte navodi Čakardić, nameće se kao iznimno koristan model koji unitarno povezuje procese opresije i eksploatacije i pri tome izbjegava reduktivističke deskriptivne obrasce razumijevanja društva.

Kako bi žena bila individua u punom smislu tog pojma, mora joj se omogućiti pristup muškom svijetu na jednaki način na koji muškarac ima pristup ženskom, a ta dva pristupa moraju biti simetrični (De Beauvoir 2016, 721).

„Kad se svakom ljudskom biću konačno omogući da stavi svoj ponos iznad spolnih razlika, u tešku slavu svoje slobodne egzistencije, jedino će tada žena moći stopiti svoju priču, svoje probleme...s onima čovječanstva. Tek će tada žena u svojem životu i djelima moći pokušati otkriti cijelu stvarnost, a ne samo svoju osobu. Dok god se još mora boriti da bi postala ljudsko biće, žena ne može biti stvarateljica“ (De Beauvoir 2016, 746).

Ovom tezom de Beauvoir želi ukazati na problematiku ženskog stvaranja dok uvjeti za to stvaranje nisu ispunjeni. Ženu svakodnevno okupira monoton i neinspirativan reproduktivni rad koji perpetuira kako bi olakšava muškarcu put do samoostvarenja i aktivnog djelovanja , a sebe, posljedično, zatvorila u imanenciju. Ništa se ne čini po tom pitanju jer svima (osim njoj) njen status odgovara.

9. Egzistencijalistička analiza ključnih faza u životu žene

9.1. Proživljeno iskustvo – od djevojčice do žene

Simone de Beauvoir vrši egzistencijalističku analizu ključnih faza života žene kako bi ukazala na uvjetovanost ženskog položaja i, shodno tomu, njene pripadnosti kategoriji „drugosti“. Odgoj, tvrdi de Beauvoir, igra značajnu ulogu u tvorbi subjektivnog stava o vlastitoj pripadnosti određenoj skupini ili kategoriji, poimanju vlastite vrijednosti i kreiranju odluka koje će utjecati na budućnost pojedinca.

De Beauvoir smatra kako se u društvu dogodio značajan napredak u mišljenju o „fiksiranosti“ određenih pojmova. Kategorije „ženskog“ i „muškog“ ne promatraju se više kao biološki određene i nepromjenjive činjenice, već kao „aktualno stanje obrazovanja i običaja“ (De Beauvoir 2016, 287). Na istom tragu je i Judith Butler kada tvrdi kako nema subjekta prije zakona i društva „zato što se rod križa s rasnim, klasnim, etničkim, spolnim i regionalnim modalitetima diskurzivno konstituiranih identiteta“ (Butler 2000, 19). Svi navedeni modaliteti utječu na rod koji nije vječna i nepromjenjiva kategorija, već nastaje neprestanim činjenjem.

De Beauvoir zaključuje:

„Ženom se ne rađa. Ženom se postaje. Nikakva biološka, psihička, ekonomska kob ne definira oblik koji u društvu poprima ljudska ženka. Sveukupna civilizacija je ta koja oblikuje proizvod između mužjaka i kastrata koji se naziva ženom. Samo tuđe posredovanje može pojedinca postaviti kao Drugo“ (De Beauvoir 2016, 287).

Biološke činjenice nisu te koje pojedincima predodređuju život, navodi de Beauvoir, ali zato to čini tuđe posredovanje u svim svojim oblicima. Jedan od tih oblika nameće se kao ključan pri proizvodnji ljudskog totaliteta – odgoj.

Nastanak spolne hijerarhije, kao što je već ranije navedeno, ne može se opravdati znanošću biologije jer ne postoji značajna razlika između djevojčica i dječaka. De Beauvoir zaključuje kako se u velikoj mjeri rodno diferenciranje djevojčice i dječaka vrši putem odgoja. S obzirom da ženi autoritarni patrijarhalni sistem neprestano nameće „vrijednosti“ u vidu kućanskih obaveza i majčinskih dužnosti, ne čudi previše činjenica da žena odgojem djece u duhu patrijarhalnog sustava reproducira vrijednosti sustava (Despot 1987, 97).

Odgoj djece uvelike ovisi o njihovom spolu. Od dječaka se „puno očekuje“ te je nerijetko i, u tu svrhu, odgojni pristup prema njemu hladniji. To je tako jer je, smatra de Beauvoir, dječak rođen za učestvovanje u transcendenciji. Sasvim drugačiji pristup roditelji i odgajatelji imaju prema djevojčici. Njoj se daruju lutke, mini kuhinje i posuđe – igračke koje kod nje stvaraju pasivnost i inertnost što su sve, naravno, poželjne karakteristike buduće kućanice. Predmeti s kojima se dječaci igraju su najčešće predmeti koji predstavljaju moć i autonomiju te kod njih bude interes. Ti predmeti (roboti, auti, vlakovi) služe kao uvertira u buduće poželjno tehničko zanimanje. De Beauvoir konstatira:

„Tako se odgaja ženu: nikada je se ne uči nužnosti preuzimanja svoje egzistencije na sebe samu“ (De Beauvoir 2016, 753).

Ženu (ženski) odgoj predodređuje za imanenciju. Transcendencija joj izmiče, a ako je usprkos spolno selektivnom odgoju i uspije na trenutak dohvatiti, već će joj u sljedećim životnim etapama biti zanijekana. Ukratko, tijelo muškarca je od malih nogu shvaćeno u znaku transcendencije i moći. De Beauvoir navodi stanje šoka koje nastupi kod djevojčica kad u sebi otkriju inferiornost kao zadanu bit – sebe zahvaćaju kao Jedno, a u društvenim situacijama se otkrivaju kao *Drugo* (De Beauvoir 2016, 314). Žena se počinje osjećati kao podijeljena ličnost od kojih teško razlučuje vlastitu iskonsku ličnost.

Opresija budi ženski revolt i gađenje prema tjelesnim promjenama (kao npr. menstruaciji). Žena se osjeća kao stranac u vlastitom tijelu zbog nametnute pripadnosti inferiornoj kategoriji „drugosti“. Na odgoj kao takav nužno je gledati kao na produžetak vladajućih misli koje vršeći indoktrinaciju tvore poslušne individue podobne za manipulaciju i shodno tomu, kreaciju društvene stvarnosti. Možemo zaključiti kako odgoj u patrijarhalnom društvu koči emancipaciju i svaku buduću težnju za oslobođenjem. U sljedećim poglavljima bit će obrađene ključne etape razvoja žene te način na koji se u svakoj od nje žena pronalazi u kategoriji „drugosti“.

Odgoj djevojke se značajno ne razlikuje od odgoja djevojčice. Djevojci se odgojem usađuje - osim inercije i pasivnosti – i ideja o osvajanju muškarca. Ta ideja joj je predstavljena kao njezin „ženski ultimativni cilj“ (De Beauvoir 2016, 343). Kada djevojka ispuni nametnutu „svrhu“ i dohvati „punoću muškarčeve transcendencije“, ona ga tako i doživljava – kao

Drugo, ali esencijalno.

Suprotno tomu, muškarac djevojku zahvaća u njenoj „neesencijalnosti“ (De Beauvoir 2016, 344). U tom činu se nazire problematika ženskog položaja u kojem je ona kao esencijalno svedena na objekt, na „drugost“. Muškarac i žena kao dva subjekta koja čine totalitet različito se zahvaćaju iako su jedno drugome nužni. De Beauvoir ističe kako ženska poniznost naučena i ne proizlazi iz biološko-ontološke podređenosti, ali zato rađa sve druge manjkavosti (De Beauvoir 2016, 346). Manjkavosti u vidu preuzetih odgojnih obrazaca, podređenosti društvu, muškarcu, djeci, religiji i mitovima. Ukratko, svima osim sebi.

Povrh toga, tu su i običaji koji kod žene tvore ovisnost o društvu i obitelji. U njima se žena otuđuje kako se ne bi morala nositi s osjećajima tjeskobe zbog manjka smislenosti u vlastitom životu. Jedino što ženi preostaje jest prihvaćanje društveno nametnutih „ženstvenih“ obrazaca ponašanja čime odlučuje prigrliti vlastitu nemoć i pasivnost.

Beauvoir ističe kako se ženski poziv u esencijalnom smislu u potpunosti razilazi s ljudskim pozivom (De Beauvoir 2016, 367). U periodu adolescencije oprašta se od svoje suverenosti i shvaća kako nije autonomna individua kojom se do tada smatrala. Kao znakove dubinske neprilagođenosti de Beauvoir navodi slučajeve promjenjivog raspoloženja i živčanih slomova kojima se djevojka opetovano služi. Njena agonija nastaje iz činjenice da ona ne može djelovati i dostići transcendenciju (De Beauvoir 2016, 373). Žena, tvrdi Beauvoir, nakon neuspjelog pokušaja dohvaćanja cjeline u zadanim društvenim okvirima, okreće se prirodi i preuzima zahvat nad tjelesnošću. Mlada djevojka „pokapa“ svoje djetinjstvo, autonomnog i dominantnog pojedinca kakvim je bila, te submisivna odlazi u odraslu dob. De Beauvoir dalje navodi:

„Dokle god u društvu ne bude ostvarena savršena ekonomska jednakost i dokle god običaji budu omogućavali ženi da kao supruga i ljubavnica profitira od povlastica izvjesnih muškaraca, u njoj će opstati san o pasivnom uspjehu i kočiti njezina vlastita postignuća“ (De Beauvoir 2016, 383)

De Beauvoir u citatu „opravdava“ problematično ponašanje djevojke. Djevojka ne vidi izlaz iz imanencije i na taj je način prisiljena „profitirati“ od transcendencije muškarca.

Na jednak način, smatra de Beauvoir, žena promišlja o braku. Brak za ženu predstavlja njenu

jedinu integraciju u društvo (De Beauvoir 2016, 440).

U slučaju da se žena odluči emancipirati kroz rad, u društvu u kojem opstaje bračna zajednica to se čini kao uzaludan pokušaj jer je u samoj naravi braka perpetuiranje ženske imanencije (De Beauvoir 2016, 138). Sve što se u njenom životu događa definira se u odnosu prema braku koji postaje izvor njene sreće i transcendencije, ali i tjeskobe zbog nesređenosti vlastitog položaja.

9.2. Položaj majke

Kako bi povijesno smještanje žene u kategoriju „drugosti“ bilo jasnije, De Beauvoir vrši egzistencijalističku analizu položaja majke i problema s kojima se u tom položaju kao „drugost“ susreće. De Beauvoir analizira poziciju majke kroz povijest koja je, po svemu sudeći, bila divinizirana iz razloga što je smatrano kako je, kao žena i majka, povezanija s prirodom. Upravo su zahvaljujući njenoj funkciji na svijet dolazila djeca prijeko potrebna za rad na zemlji, a sam proces oplodnje je tada bio obavijen velom misterije (De Beauvoir 2016, 85). Djeca su pripadala majčinom plemenu i nosila njeno ime - čak se i zajedničko vlasništvo prenosilo preko majke. De Beauvoir odbacuje postojanje doba vladavine žene nazivajući ga mitom jer je, smatra, žensku funkciju i tada određivala drugotnost (De Beauvoir 2016, 87).

Simone De Beauvoir kritizira tzv. „vrhovni stadij žene“ u kojem ona „ostvaruje“ svoju biološku sudbinu. De Beauvoir navodi kako majka „uživa u umirujućoj iluziji osjećaja da je bitak u sebi, gotova vrijednost“ (De Beauvoir 2016, 536). Tvrdnjom da je dijete stvoreno u općenitosti njena tijela, a ne u pojedinačnosti njene egzistencije De Beauvoir opovrgava navedenu iluziju.

„Najgore prokletstvo žene je njezina isključenost iz ratničkih pohoda. Čovjek se ne uzdiže iznad životinje dajući novi život, nego riskirajući vlastiti; zato unutar ljudske vrste prednost nije dana onome spolu koju rađa nego onome koji ubija“ (De Beauvoir 2016, 82).

De Beauvoir tvrdi kako se u činu stvaranja novog života ogleda razlog ženske nesreće i biološke podređenosti spolu. Rađanje predstavlja puku repeticiju sveprisutnog života te ne spada u polje transcendencije (De Beauvoir 2016, 82).

Muškarac kao transcendencija uživa u povlastici gospodara određujući kompletne vrijednosti života činjenicom što riskira svoj život u ratnim pohodima, dok je žena kao bijeg od neumoljive dijalektike gospodara i roba ostala drugo u totalitetu (De Beauvoir 2016, 82).

De Beauvoir iznosi kontroverzan stav o nepostojećem „majčinskom instinktu“. Kao što je ranije navedeno, majčinstvo nije bijeg od imanencije i kategorije „drugosti“ već samo reprodukcija zatečenog stanja koja ne vodi do priželjkivane transcendencije. De Beauvoir smatra kako je taj „instinkt“ društveno uvjetovan jer ovisi o cjelokupnoj situaciji koja je prethodila rođenju djeteta, ali i subjektivnog načina interpretacije zadane situacije. Dijete, ideološki često predstavljano kao najveća sreća, postaje ropstvo neautentične žene koja u njemu zahvaća ono što muškarac traži u njoj – drugo, prirodu i svijest. Opća forma života žene diktira njen odnos prema djetetu pa tako svaki traumatičan događaj iz prošlosti, partnerskog odnosa ili prema vlastitom bivstvu utječe na njenu sposobnost bivanja „dobrom majkom“ (De Beauvoir 2016, 562). Iako se rađanje djeteta poima kao slobodan izbor, životne okolnosti žene i muškarca u datom trenutku i uvidom u realnost koja nas okružuje, postaje sasvim je jasno rađanje djeteta nije rezultat puke spontanosti ili želje za biološkom reprodukcijom, već državnih regulativa koje kroz patrijarhalne sustave moći diktiraju stopu nataliteta. Svaki odnos kako bi funkcionirao, smatra De Beauvoir, mora biti slobodno željen ili će, u suprotnom, služiti vlastitom duševnom izlječenju.

9.3. Žena u fazi zrelosti

De Beauvoir u poglavlju naziva *Od zrelosti do starosti* opisuje krizu zrele žene u kojoj se nalazi nakon „gubitka svoje svrhe“ (De Beauvoir 2016, 614). Zrela žena se, navodi de Beauvoir, osjeća kao da joj je ženskost oduzeta preko noći. Nestanak erotske privlačnosti i plodnosti ju navodi na očajničke pokušaje spasa svoje „propale“ egzistencije. Spas pokušava pronaći u religiji. Nakon što joj religija ne pruži prijeko potrebno priznanje o smislu vlastite egzistencije, ne preostaje joj ništa drugo nego pomiriti se s novonastalom situacijom i položajem koji se tek tada počinje mijenjati. De Beauvoir navodi:

„U svojoj jesen, u svojoj zimi, žena se oslobađa lanaca. Služi se izgovorom svojih godina da bi izbjegla zaduženja koja je opterećuju“ (De Beauvoir 2016, 621).

Jedino što je tada, smatra De Beauvoir, prekasno za oslobođenje od okova. (Lažno) djelatna

pod prisilom pasivnosti cijeli život obavlja ženske funkcije „ušuškana“ u kategoriju „drugosti“, a sada, kada je napokon slobodna, ne zna što sa slobodom i njena djelotvornost je uzaludna. Njeni pokušaji prisvajanja egzistencije muža ili djece završavaju neuspješno pa joj preostaje tek heklanje, rješavanje križaljki ili odlazak na društvena događanja koja nemaju nikakvu konkretnu svrhu ili utjecaj na društvo. De Beauvoir zaključuje kako žena ni u jednoj dobi svojega života ne uspijeva biti ujedno i učinkovita i neovisna (De Beauvoir 2016, 632).

10. Zaključak

Simone de Beauvoir analizom stajališta različitih filozofskih pravaca i znanstvenih gledišta uzima za cilj provedbu najobuhvatnije egzistencijalističke analize života žene temeljene u stvarnosti svijeta u kojemu ona egzistira kao *Drugo*. Kategorija „drugosti“ u koju je smještena ne zadržava se samo na govorno-simboličkoj razini već, kao što smo ustvrdili, obuhvaća njenu cjelokupnu egzistenciju. Apsolutizacija bioloških razlika između spolova na umnopravnu razinu koju filozofski opravdava Hegel ontološki određuje ženu kao vječnu pripadnicu kategorije „drugosti“. Žena u društvu sebe pronalazi u kategoriji „drugosti“ u kojoj ni na koji način ne pronalazi vlastitu ljudsku bit. S napretkom filozofske spoznajne misli kristalizira se činjenica kako je cjelokupna stvarnost žene društveno konstruirana. Iz navedenog slijedi da je apsolutna egzistencijalna nužnost da se pozicija žene napokon stavi pod upitnik.

Kako bismo razumjeli pozadinu ontološkog određenja pozicije žene kao „Druge“, nužnim se nameće propitivanje definicija čovjeka, roda i spola koje uvelike određuju misaoni smjer kretanja društva. Daljnjom analizom utvrdili smo kako se u samoj srži pojma čovjek nalazi asimetrija koja se manifestira u nastanku postojećeg društveno-političkog okvira, a taj okvir ne nudi ženama mogućnost za emancipaciju. Jedno rješenje za ukidanje spolne nejednakosti na govorno-simboličkoj nudi se u vidu temeljitog redefiniranja svih metafizički naslijeđenih pojmova i definicija.

Pod utjecajem vladajućih mišljenja, patrijarhalnog odgoja i običaja kreira se ontološko-spoznajni subjekt žene. Biologijski podaci ne nude odgovor na pitanje zašto žena spada u kategoriju „drugosti“. Pozivanje na „prirodnost“ spolne hijerarhije nije utemeljeno na biološkim činjenicama, a vrijednosti koje se putem političkih struktura ženi nameću kao „ispravne“ društveno su uvjetovane. Ekonomski sustav putem patrijarhalnih političkih struktura moći uređuje društvenost sustava u kojemu profitira od ženske podređenosti.

Ženi se izlazak iz imanencije i zauzimanje autonomnog subjektivnog stava dodatno otežava njenom ukorijenjenošću u privatnu sferu. U privatnoj sferi ona putem reproduktivnog rada djeluje i stvara višak koji se moralno ni ekonomski „ne vrednuje“ jer to nije u interesu ekonomskog sustava. Osim što taj ženski skriveni rad u privatnoj sferi nije priznat i omogućuje perpetuiranje opresije i eksploatatorskog odnosa prema ženi, on ju, između

ostaloga, sprječava u ostvarenju potpunosti ljudskog bića kroz aktivno djelovanje u javnoj sferi. Tako izlazak iz privatne sfere za ženu predstavlja ujedno i izlazak iz imanencije i ulazak u transcendenciju. Žensko djelovanje se mora odigravati u povijesnom i političkom polju kako bi na jednak način dobilo na značaju kao što to dobiva i muško. Današnji duh vremena zahtjeva autentično žensko postavljanje sebe kao subjekta jer će u suprotnom muška mišljenja i dalje oblikovati žensku (podređenu) stvarnost.

Iz navedene višestruke uvjetovanosti pripadnosti žene kategoriji „drugosti“ nastaje privid njene samorazumljivosti i prirodnosti. Kategorija „drugosti“ ženu čini „nepovijesnim bićem“ svedenim isključivo na vlastiti spol. Iako esencijalističke metafizičke postavke o biološkoj spolnoj diferencijaciji ljudskih bića Hegel na lukav način preuzima i uvodi u postavke svog idealizma, one nisu jedini krivac za žensku ukorijenjenost u kategoriji „drugosti“. Manjak subjektivnog stava i disperziranost žena među muškarcima s kojima dijele ekonomske interese također utječe na njihovu (ne)sposobnost kolektivnog organiziranja i dostizanja kolektive emancipacije.

De Beauvoir inzistira na odbacivanju prazne kategorije „ženskosti“ koja ženu smješta u imanenciju nijećući joj pritom svaku mogućnost djelovanja i transcendencije. „Izvorno neprijateljstvo“ muškarca i žene mora biti prevladano u svrhu slobodnog i autonomnog življenja ljudskih bića jer se u samoj biti ljudskog bića nalazi, osim Hegelove svijesti koja se potvrđuje podređujući druge, želja za djelovanjem i stvaranjem, a to je moguće samo na polju transcendencije. Osim potrebe za rodnom rekonstrukcijom, javlja se i potreba za onom ljudskom. Privid univerzalnosti pojma čovjek dovodi u pitanje problematiku samog androcentričnog poimanja ljudske stvarnosti i kategorija roda i spola. Lino Veljak nam kao rješenje nudi uvođenje novog, pluralno diferenciranog identiteta.

Sama činjenica da su oba spola ljudska bića koja učestvuju u bivstvovanju treba poslužiti kao argument za promjenu u mišljenju, zakonskim regulativama, odgoju i običajima jer je postizanje autonomije žene apsolutna civilizacijska nužnost. Na ženi je da nauči preuzeti odgovornost za vlastitu egzistenciju kako bi mogla u potpunosti ostvariti svoje biće. Bit čovjeka nije u pripadanju određenoj kategoriji, već u totalitetu. Bivanje ljudskim bićem mora biti važnija od svih osobitosti koje razlikuju ljudska bića i tek tada će moći doći do uspostavljanja istinske ravnopravnosti među spolovima. Transcendencija kojoj oba spola teže dohvatljiva je tek uz međusobnu suradnju i priznavanje.

11. Literatura

1. Arendt, Hannah. 1991. *Vita activa*. Zagreb: August Cesarec.
2. Beauvoir de, Simone. 2016. *Drugi spol*. Zagreb: Naklada Ljevak.
3. Butler, Judith. 2000. *Nevolje s rodom*. Zagreb: Ženska infoteka.
4. Bosanac, Gordana. 2010. „Metafizika drugoga u horizontu rodno/spolne nejednakosti“. U: *Kultura, drugi, žene*, str 73-105. Uredili: J. Kodrnja, S. Savić, S. Slapšak. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
5. Bosanac, Gordana. 2008. „Mjesto i značenje Blaženke Despot u suvremenoj hrvatskoj filozofiji“. *Filozofska istraživanja*, Vol. 28, No. 3, str. 625-637.
6. Čakardić, Ankica. 2018. „Marx i teorija socijalne reprodukcije“. U: *Karl Marx: Zbornik radova povodom dvjestote obljetnice rođenja*, str. 111-131. Uredili: G. Sunajko i M. Višić. Zagreb: Breza.
7. Čakardić, Ankica (ur.). 2019. *Filozofija je ženskog roda*. Zbornik u čast Nadeždi Čaćinović, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
8. Čakardić, Ankica. 2010. „Um i spol. Kontingencija feminističkoga koncepta socijalne epistemologije“ u: *Privilegiranje rubova. Intervencije i prilozi feminističkoj epistemologiji*, str. 19-65, Uredila: Ankica Čakardić. Zagreb: Centar za ženske studije i Hrvatsko filozofsko društvo.
9. Despot, Blaženka. 1987. *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*. Zagreb: Biblioteka suvremene političke misli.
10. Hasnaš, Snježan. 2005. „Rod u filozofiji – jedno od suvremenih mjesta rastakanja tradicionalnog filozofskog subjekta“. U: *Filozofija i rod*, uredili: Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić, Jasenka Kodrnja. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
11. Hegel, G. W. F. 1964. *Osnovne crte filozofije prava*. Sarajevo: Veselin Masleša.
12. Karapetović, Milena. 20015. „Vita activa i vita contemplativa: Povijest i svijet obuhvaćeni feminističkom filozofijom“, str. 263-276. U: *Filozofska istraživanja* 138, sv. 2.
13. Kodrnja, Jasenka. 2008. *Žene zmije – rodna dekonstrukcija*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
14. Kodrnja, Jasenka. 2006. *Rodno/spolno obilježavanje prostora i vremena u Hrvatskoj*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

15. Kodrnja, Jasenka. 2005. „Rodni aspekti etike“, u: *Filozofija i rod*, str. Uredili: G. Bosanac, H. Jurić, J. Kodrnja. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
16. Loretoni, Anna. 2006. „Identitet i priznanje“ u: *Identitet i politika*, str. 127-144. Uredio: F. Cerutti. Zagreb: Politička kultura.
17. Marcuse, Herbert. 1986. *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Biblioteka Logos.
18. Marx, Karl; Engels, Friedrich. 1985. *Rani radovi*, 7. izd., Zagreb: Naprijed.
19. Paglia, Camille. 2001. *Seksualna lica*. Zagreb: Ženska infoteka..
20. Pateman, C. 2000. *Spolni ugovor*. Zagreb: Ženska infoteka.
21. Polić, Milan. 2006. *Činjenice i vrijednosti*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
22. Polić, Milan. 1990. „Zašto ravnopravnost spolova nije moguća“, str 37-46. U: *Žena* 48 (5-6) 5-6.
23. Veljak, Lino. 2005. „Ontologizacija rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici“, str 771-780. U: *Filozofska istraživanja* sv. IV., NO. 5.
24. Veljak, Lino. 2005. „Ontologizacija rodne diferencije“ ., str. U: *Filozofija i rod*. Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić, Jasenka Kodrnja . Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo
25. Wittig, Monique. 1992. „One is not born a woman“, str. 9-21. U: *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press.
26. Wittig, Monique. 1992. „The category of sex“, str. 1-9. U: *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press.
27. Wittig, Monique. 1992. „The straight mind“, str. 21-33. U: *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press.