

DRUŽBENA GIBANJA IN ŽENSKE V ZGODOVINI

1. Družbena gibanja, nova družbena gibanja

Zaton in zatrtje (novih) družbenih gibanj z nastopom novega štetja po volitvah 1990 na Slovenskem v ničemer ni zmanjšalo pomena teh gibanj in njihovih prispevkov k nastajanju civilne družbe; zgodilo pa se jim bo, da bodo odrinjena tudi iz uradnega zgodovinskega spomina, v najboljšem primeru s toliko rafinirano kolikor perfidno sintagmo "to naj ovrednoti zgodovina". Ker pa ta obljuba (ali grožnja, odvisno od mesta izrekanja) pomeni, da so zadeve, katerih veljava in usoda prehajata v zgodovino in v njeno obravnavo, potisnjene iz političnega in tudi družbenega središča, jih velja sproti ohranjati in po možnosti vnaprej vpisati v dolgoročnejsi tok spreminjanja, v okvir socialno in historiografsko neproblematične teze o družbenem spreminjanju, ki ga pojavi kot so "nova družbena gibanja", "alternativne akcije" itd. samo zmotijo - prav zato, ker se ne vpisujejo v "revolucijske" in "prelomne" trenutke in ne v urejenost poteka stvari.

Družbena gibanja, ki so v zgodovini razburkala siceršnje spreminjanje bolj ali manj dolgega trajanja, so bila v bistvu zmeraj "marginalna"; na strani tistih, ki so jih kot take ocenili (razvrednotili) se ni in ni hotelo zastaviti vprašanje o tem, kaj sploh je in kje je družbeni rob (če ga ne jemljemo v socialnem smislu). S stališča središča je lahko opraviti z obstranci, privilegiranimi marginalci, ki jih lahko že en sam "pravi" trenutek spremeni ali v avantgardo ali v herojsko žrtev; težje pa je opraviti z velikimi in heterogenimi skupinami in gibanji, ki ne zaznamujejo družbenega roba, ampak ločnico po sredi družbe, razpoko v njenem jedru, razpoko, ki je zatrpana z vsem, kar je **družbeno in ni oblast** - to pa je obsežna, če ne večinska in heterogena vsebina. Družbena gibanja se praviloma kot gibanja niso nikoli vzpostavila na način opozicije, s katero zna opraviti vsaka pozicija - ne zna pa opraviti in ne sobivati z družbenimi gibanji, prav kakor tega ne zna tudi opozicija. Družbena gibanja takšne vrste živijo zunaj stereotipa o črno-beli delitvi; a tista drugačnost, ki jo vsakršna oblast (in njena senca) priznavata in dopuščata, je samo drugačnost znotraj tega stereotipa. Zunaj tega sistema ("perspektive") je vse označeno kot marginalno: glede na to stališče je marginalnost torej mogoče opredeliti kot

včasih bolj in včasih manj večinsko drugačnost. Družbena gibanja se potemtakem vzpostavljajo kot alternativa **posesti vpliva in oblasti in grabežu po vplivu in oblasti**; dokler to počnejo, ohranjajo svojo alternativnost in drugačnost - in toliko časa tudi so gibanja, ki niso določena samo in ne predvsem s tem, da čakajo na svojo "zgodovinsko priložnost" kot je morala čakati oblast in kot čaka opozicija, ampak so le sprotna priložnost, ki jo je običajno v zgodovini porabil nekdo drug in precej pozneje: so nekakšna bolj ali manj zamolčana pripravljajna dela. Samoukinejo se lahko brez obžalovanja, če začnejo sebe in družbo razumeti v večnostnih kategorijah oblasti in struktur, ker nehajo biti gibanja; ukinejo se po svoji imanentni logiki in zaradi lastnega naravnega izteka, po bolj ali manj prijazni volji in prigovarjanju "resnih struktur" pa se lahko samo potuhnejo, modro spremenijo v molčečo večino - in sicer do nadaljnjega novega vzgiba in sveže nabitega gibanja. Znotraj družbenih spreminjanj je eno njihovih temeljnih gibal in lastnosti določena zavedna iracionalnost (ne težnja po večnem obstoju) v sicer po navadi zelo racionalni ekonomiji njihovega sprotnega početja in na videz kratkoročnih ciljev. Kar se jim godi od zunaj (iz resne, prave družbe) in kakor se nanje od zunaj gleda je potemtakem v skladu z njihovo lastno določenostjo in videzom: veljajo za iracionalna, celo nesmotrna in zato nesposobna velikih družbenih premikov, ki da edini veljajo. Vendar pa zgodovina uči, da se ni rodilo veliko novega, kadar se je v sodobni Evropi začela razprava o dialektiki racionalizem / iracionalizem...

V desetletju 1970-80 je prišlo do krize vladanja v tako imenovanih **welfare states**, ki ni samo proizvod poraza in propada neke posebne oblike-države, ampak je tudi iztek postopkov, skozi katere se je dogajala modernizacija socialnih in produktivnih družbenih sistemov v zahodnih državah (gl. na primer analize C. Offeja).¹ Ta dva procesa sta si v marsičem nasprotovala: prvi je pripeljal do večje racionalizacije in diverzifikacije navad na različnih področjih družbenega delovanja, kar se je pokazalo kot racionalna organizacija proizvodnje, kot inovativnost in prehodnost ter začasnost kulturnih norm in vrednot, kot nepredvidljivost družbenih konfliktov, kot obstoj trdnega pozitivnega prava in kot moč birokracije, da voljo države uveljavi nad voljo posameznih skupin. Takšnim inovativnim postopkom se je postavila po robu povečana (obrambna, bi lahko rekli) stopnja rigidnosti moderne družbe, ki je postajala bolj toga zaradi funkcionalne diferenciacije družbenih podsistemov. Prišlo je do paradoksa: rastoči modernizaciji (razvejanju navad in možnosti za delovanje) delnih družbenih podsistemov se je postavila po robu nekakšna otrplost globalnega družbenega sistema: pragmatično vprašanje o krizi vladanja je postalo vprašanje

o krizi sistema; izkazalo se je, da globalni sistem ne kaže sposobnosti za načrtovanje lastnega samospreminjanja in ne zna vladati nad vse bolj kompleksnimi soodvisnostmi med različnimi podsistemi. Težava pri uglasčevanju podsistemov se je simptomatično pokazala v nasprotju med vedno večjimi sposobnostmi obvladovanja učinkov tako proizvedenih akcij. Kakor pravi že Touraine "postindustrijska družba je vse bolj 'zgodovinska' družba, ki proizvaja svojo lastno sposobnost delovanja."²

Prav teme o protislovnosti politik dobrostoječih zahodnih družb so najprej spodbudile in potem skoraj sovpadle z analizami (novih) družbenih gibanj v 80-tih letih. Deloma zato, ker so omenjene teme same po sebi pomenile strukturne in kulturne okoliščine za nastanek tovrstnih gibanj, deloma pa tudi zato, ker jih lahko izrazijo takšni konkretni družbeni akterji, kakršni so gibanja. Proučevanje kolektivnih družbenih akterjev je bilo stalnica sociološke tradicije vsaj od leta 1968 naprej, razumljivo pa je, da je v drugi polovici sedemdesetih dobilo novo težo in nove značilnosti, ker je to proučevanje moralo "zastraniti" glede na same temeljne postulate sociološke tradicije. V tem obdobju je začel izgubljeni svojo razvidnost poglobljevati konflikt industrijskih družb, konflikt med delom in kapitalom.

Osrednjost delavskega gibanja se je izgubila³ in prav ta je bila, poenostavljeno rečeno, paradigma za vsa druga družbena gibanja. S tem ni bilo konec konfliktov "v delu", vendar pa je prav konec delavske središčnosti prispeval k nastajanju novih družbenih gibanj, tipičnih za sedemdeseta in osemdeseta leta (ekoloških, mirovnih, ženskih). Vzrokov, da se je nabolj prijelo in se najbolj razširilo, že tudi institucionaliziralo, ekološko gibanje, je seveda mnogo in so jasni in znani; tu nam kaže opozoriti na to, da se je prijelo tudi zato, ker ni zakoreninjeno v nobeno trdno družbeno razmerje, v noben rigidni družbeni sistem in v nobeno manifestiranje tradicionalnih nasprotij, česar na primer ni mogoče reči za ženska gibanja.

Pričujoči uvod je bil potreben zato, da se nadaljnje razmišljanje o (tudi novih) družbenih gibanjih poskusi izkazati za premišljanje o novejših družbenih fenomenih v sicer dolgi in stari zgodovini posebnih družbenih spreminjanj ali gibanj in akcij za družbeno spreminjanje; zato, da se posebej eno družbeno gibanje - "žensko" - umesti v prostor distanciranega (vendar še ne retrogradno zgodovinskega) razmišljanja o celoti radikalnejših in hkrati obstranskih, pa ne vedno "alternativnih" družbenih gibanj; še bolj pa zato, da se poskuša pisanje o "ženski zgodovini" strokovno legitimirati kot zgodovinopisje, katerega predmet je zgodovina vrste, ne le zgodovina družine, zakona

ali čarovništva, denimo, in ne samo kot pretežno sociološke "woman's studies".

2. Dihotomija gibanj

Znotraj ženskega gibanja je vedno prisotnih veliko pasti; ena, ki nenehno grozi (zaradi še vedno metazgodovinskega razlikovanja med spoloma) je nevarnost, da bi kritiko emancipatorske racionalizacije razumeli kot kritiko racionalnosti v abstraktnem smislu. Nevarnost je že kar na ravni rabe besed, saj je mogoče samoumevnost podrejenosti ženskega položaja pripisati nekritični rabi običajnih psiholoških kategorij kot so emotivnost, intuitivnost, domišljija, instinkt, ki namigujejo na iracionalnost ženskega nasploh, so pa uporabljane (v resnici pretihotapljene od drugod) v političnem jeziku razprave o ženskih gibanjih. A past si pripravljajo tudi ženske same: ena struja feminizma trdi, da racionalnost ni ne moška ne ženska, da je že ideja, po kateri "da naj bi bil razum moški in naj bi torej ne zanimal feminističnih študij, v resnici racionalni argument, ki zgornjo tezo potrjuje"⁴. Drugo vrsto (manjšo) tvorijo tiste, ki lahko rečejo, da biti feministka vključuje biti ženska: to je en način vedenja, da je v igri spol in hkrati, protislovno, da lahko tudi ne bi bil v igri, in vedenja, da način, kako je v igri, danes sploh ni ne pravi in ne dober in ne opravičljiv. Vkljenjenost v dihotomijo racionalnega in iracionalnega, ki je izrazito idealistična in značilna za statične stopnje mednarodnih delavskih bojev je pravi prisilni jopič za žensko gibanje na ravni njegove politične afirmacije in delovanja.

Pa tudi druga družbena gibanja, ki se v danem trenutku pojavijo kot nova (študentska gibanja v sedemdesetih letih) so vse politične sile v zahodni Evropi označevale kot iracionalistična in kot množično zaslepljenost in barbarstvo; to jih je pred javnim mnenjem za hip odvezalo od priznanja, da dejansko gre za nove zahteve in za zahteve po drugačni politiki, ki bo izhajala od posameznika in ne od nerazpoznavne kolektivitete. Ko se tega prisilnega jopiča rešijo, pomeni, da razkrinkajo instrumentalno rabo, s kakršno jih je obravnavala napačna politična zavest - in kar je počela toliko bolj lahkotno, kolikor bolj se je reformistična predpostavka o sprememinjanju zahodne družbe pogrezala v protislovja, vse bolj akutne pa so - zaradi poudarjene ekonomske krize - postajale zahteve novih družbenih subjektov, konkretnih družbenih gibanj.

Novo kvaliteto ženskih gibanj v tem okviru je pripisati prav obetu in projektu priznavanja individualnosti in političnosti subjekta. Čeprav se je nenavadni (samo zgodovinsko vzeto nenavadni, ne pa aktualno politično) spoj ženskih in študentskih gibanj v bistvu spet iztekel v "uporabo" žensk, je določeno politično zvezo sploh vzpostavil. Toda leve stranke so ženske poklicale, da bi v nemirne študentske vrste vnesle "zdravo pamet", zmernost itd.; študentje pa so jih poklicali, da bi potrkali na njihovo prebujeno političnost in so od njih pričakovali, da ne bodo večne zastrašenke; vsekakor vsaj toliko časa ne, dokler potrebujejo njihovo zaveznitvo. Sicer pa je bilo tako v vseh družbenih gibanjih, samo čas trajanja in metode (a te manj) so se spreminjale. Obe poziciji sta predvsem pokazali, da se gresta politiko, ki ima z ženskami kaj malo skupnega: **zahtevati od nekega gibanja, da se bo postavilo na to ali ono stran, pomeni namreč prezreti ga kot gibanje in pomeni tudi spregledati, da gre hkrati za kritiko takšne politike.** Zato je tudi običajno, da žensko gibanje v t.im. resnih nefeminističnih študijah umeščajo ne na podlagi njegove vsebine, ampak glede na podobnost s katerim drugih političnih subjektov družbenih gibanj; kam ga uvrstijo, je pač odvisno od ocene intenzivnosti "premišljenih, razumnih" (racionalnih) ali pa "nepremišljenih, ekstremističnih" (iracionalnih) stališč, ki jih določeno gibanje zagovarja v okviru družbenih napetosti.

3. Pasti "ženskih študij"

"Feministična gibanja" v Evropi, ki so v zadnjih 30 letih nastopala kot množična gibanja, so izrazila kar največjo krizo identitete v preobrazbi **ponašanj**⁵ in **norm** ženske populacije; z zahtevo po reviziji mehanizmov demografskega razvoja (kontracepcija in abortus kot vmesni stopnji do nadzora reprodukcije) so postala močan dejavnik družbene destabilizacije, veliko bolj kot dejavnik političnega sodelovanja in vplivanja.

Koliko je tesno (nikarte "pristno"!) razmerje med politiko (pojmovanjem, pravili, akterji in cilji, ki jo določajo) in položajem ljudi, se žal še vedno najbolj vidi v javnem položaju ljudi. V vsakem projektu različnosti, ki zajema celoto vsakdanjega življenja, demokracija naleti na nekoga konkretnega, ne na nekaj nevtralnega in homogenega, ne na srednji spol. Zgodovinsko seveda obstaja močna zveza med emancipacijo žensk in predstaviško demokracijo, ki se je utemeljila na množičnih strankah. Vendar pa po letu 1970 nastaja kritično razmerje, pride do izbruha subjektivnosti, ki se izteka v doslej neznanu in trajno

težnjo po modernizaciji družbe. Državljanost žensk se je dogajala in spreminjala bolj zaradi pritiska dejstev kot po notranji logiki, ki je v njenih državljanskih pravicah. Ni naključje, da ženske opozarjajo na svojo nepomembnost v razmerju z institucijami: ženske niso postale državljanke v institucijah in ne zaradi njih; tam jih sploh ni bilo. V sedemdesetih letih so ženske izrekale neko družbeno spreminjanje, ki ga je politični sistem ali spregledal ali pa ga namerno ni vključil vase: **šlo je namreč za kritiko politike, ne za kritiko odnosov med spoloma in druge tožbe.** To je pomenilo postaviti vprašanje novega razmerja med javnim in privatnim, ki drugače definira tudi spreminjanje in pojmovanje (upoštevanje) vsakdanjega življenja. To novo razmerje med privatnim in javnim razširja sfero politično-javnega - in odgovornost ni več vsa na ženskah.

4. "Ženske študije" in vrsta kot zgodovinski koncept

V začetku sedemdesetih let so se razbohotile t.im. **men's studies**, ki jih je do leta 1985 izšlo 591 naslovov samo v angleščini.⁵ In to štejejo za malo, samo za obrambo pred silovitostjo **women's studies**... Ta izbruh pripisujejo seveda predvsem ženskemu gibanju po letu 1970; vendar pa so bili tudi drugi družbeni in kulturni dejavniki, ki so te teme splavili na površje, potem ko je bila militantna faza sedemdesetih končana. Naraščanje števila ločitev, demografsko upadanje, rastoče število samcev v srednjih slojih, priznavanje samotnosti v družini in brez nje, vse to je prineslo na površje teme moškega in moškosti: a pomembno je, da se je legitimiralo novo zanimanje za zgodovinsko izkušnjo moških kot vrste in za **gendre** kot zgodovinski koncept. Tako se je ženskimi študijem v zadnjih petnajstih letih pridružilo vse več obsežnih analiz o drži in kulturi, značilni za določeno konotacijo vrste; torej je zanimanje za moški spol kot vrsto naraslo tudi kot komplementarnost in opozicija. Temu se je seveda reklo, da "zato, da bi pokrili raziskovalno praznino", vendar pa seveda vemo, da tudi zato, da bi ženske študije postavili na preizkušnjo (v glavnem so jo teoretsko dobro prestale), in s komaj prikritim nadihom vzvišenega tekmovanja - kakor v igri, ki se igra s stališča tistega, ki lahko "vnaprej da" kar nekaj stoletij. Za moške študije je mogoče reči, da so dokaj svobodne v svoji tezi: moške zgodbe imajo opravičevalni ali utemeljevalni značaj: po eni strani proučujejo moškost kot izkušnjo in ne kot institucijo, kar je vsaj ves tisti čas, ki se mu reče patriarhat. (Zato je treba povedati, da so prve študije o moški vrsti naredile ženske, oziroma da so nastale v okviru feminističnih analiz). Po drugi strani pa je v vsej zgodovini

tudi pojmovanje moškosti spremenljivo, spreminjajoče se, kar pomeni celo vzpone in padce; če je eden takšnih vzgibov tudi teoretski feminizem potem so moški reagirali nanj, tako se zdi, v glavnem "odporniško" ali pa so se, redkeje, "spustili" na raven sodelovanja. V obeh primerih je v zgodovini in zgodovinopisju slej ko prej ostala identifikacija **moškega in splošnega**.⁷ Ne moškim intelektualcem ne razsvetljeni publiki ne pride na pamet, da bi kazalo proučevati in tematizirati področje in pojem moškega; s tem se ukvarjajo ženske.

5. Izstop iz stereotipa

Izvor neenakosti v delu v okviru družine se je vkoreninil kot trdoživ steroitip; v teoretskem delu ga lahko preseže plodnost postopkov **zgodovine vrste**, v analitično empiričnem smislu pa raziskovanje ženskega položaja na dveh ravneh: 1. kot kulturni model, nekakšna "ječa dolgega trajanja", v kateri so zaprte prevladujoče ali tipične mentalitete in 2. kot analiza procesov, ki so sprožili ženska gibanja za osvajanje enakosti. S tem pa se pomikamo nazaj: saj se ta gibanja ne začinjajo v šestdesetih in tudi ne v petdesetih letih, in celo ne konec prejšnjega stoletja, z industrializacijo in množičnim mezdnim delom žensk, kar je stališče, ki izhaja iz teorije razrednih bojov in žensko gibanje povezuje s proletarskim - zgodovinskemu proučevanju ženske kot vrste ni naredilo usluge, ker jo je omejilo v bistvu na sindikalne, socialne zahteve in javno nastopanje; v tem stereotipu ženske kot v prvi vrsti državljanke in političnega subjekta ni. Prvi model, "kulturni (mentalitetni) model dolgega trajanja", je model moške dominacije in se kaže kot dejanska konstitucija družbene transkripcije družinskih vlog: tako preprosto kot se sliši je tudi videti glede na dolgotrajnost in trdoživost v življenju. Vendar je zadeva bolj zapletena. Do razmeroma nedavnega obdobja so bile kategorije, skozi katere se je mislilo ženski položaj v zahodni družbi - aristotelovske kategorije: n.pr. razprave o skupnih lastnostih žensk. Tudi za komuniste je veljalo, da hočejo vzpostaviti neko skupno žensko lastnost, a kontroverza je davna: Platon je bil za in Aristotel proti. Ženske so bile tudi v tem disputu seveda le pretveza: resnično vprašanje je zadevalo okrepitev enotnosti države z razširitvijo "skupnih dobrin". V bistvu je šlo za iskanje definicije tega, kar je "javno" in tega, kar je "privatno", ali, rečeno s starejšimi besedami, kar je ekonomsko in politično. Ta razprava se je razvlekla čez stoletja, do začetkov kapitalistične industrializacije in v bistvu pomeni koncepcijo ekonomskega dela, ki ni ločeno od hišne, domače sfere: Aristotel kot veliki proizvajalec kategorij, ki so se

prijele za toliko stoletij, je štel hišno (družinsko) delo par excellence za področje ekonomskega, za produkcijo materialnih dobrin (etimološko "oikonomia" pomeni večino dobrega upravljanja hiše - gospodinjstvo). Ideal je državna avtarkija, znotraj nje pa gospodinske enote, ki si izmenjujejo materialne dobrine in proizvajajo uporabno vrednost. V tej produkcijski enoti upravlja gospodar. Odnosi z ženskami, ki proizvajajo ljudi, niso niti odnosi enakosti niti neenakosti, ampak so razmerja vrste, utemeljena na "naravnih funkcijah": vprašanje enakosti v recipročnosti se nikoli ne postavi. Ta aristotelovski model je globoko zaznamoval način, kako je zahodna družba do začetka 19. stoletja mislila ženski položaj: kot funkcionalna razmerja.

6. G. Duby: (Tri)funkcijska shema in ženska funkcija

G. Duby je poskušal ugotoviti, kako funkcionira družba, ki ji rečemo fevdalna (X-XIII stol.) v okviru znane trifunkcijske sheme, v "trikotniški vzajemnosti" tudi glede položaja žensk v fevdalnosti.⁸ Njegovo znanstveno izhodišče je historiografsko klasično, brez koncesij ženskim gibanjem in brez vnaprejšnje naklonjenosti zapostavljenemu sloju; Duby je torej zanesljiva in resna referenca, tudi kot "nefeministični" avtor - z ženskami se ukvarja zato, ker mora "zgodovinar razkrivati logiko celotnega gibanja konkretne družbene formacije...", zato, ker zastopa "globalizirajoče pojmovanje socialne zgodovine, v kateri so tudi ženske" in zato, ker je po njegovem mnenju smisel zgodovine v tem, da današnjega človeka oboroži za boje, ki jih ima izbojevati; "ena najbolj pretresljivih sprememb pa je odnos med moškim in žensko." Duby je začel predavati "zgodovino žensk" v začetku osemdesetih, ko se je nasploh na univerzah začinjalo učvrščati zanimanje za "ponovno branje zgodovine zahodne civilizacije s stališča žensk", ukvarjal se je z zgodovino ženskega položaja v t.i. fevdalni družbi in terjal "arheologijo ženskega položaja".

Njegovo prvo spoznanje je bilo, da gre za težave, predvsem zaradi absolutne novosti tega zgodovinskega vprašanja kot problema. Čeprav Duby ni naredil in ni hotel narediti "zgodovine vrste", so njegova stališča obvezna za vsakršno razmišljanje o davnih družbenih gibanjih, zlasti "nerevolucionarnih", neprevratniških v smislu zgodovinske prelomnosti in o položaju ter ne-funkciji žensk v teh davnih obdobjih. Proučevanje ideološkega sistema treh redov ga je pripeljalo do ugotovitve, da so samo moški upoštevan v tej trifunkcijski ideologiji. "Ni funkcije za ženske".

Zato je na tem mestu umesten ekskurz v zgodovino fevdalne ženske pod njegovim vodstvom.

7. Fevdalna revolucija in ženske

O ženskem gibanju

Sorodstvena razmerja so odločilna v produkcijskih razmerjih. Dokumentacija obstaja samo za vladajoči razred, ženske so vanj vštete samo kot legendarne, zanimive, deviantne, čudne biografije. Kaj se je dogajalo v podrejenem razredu, je mogoče zvedeti samo prek dokumentacije o vladajočem razredu. Proučevanje zakona in poroke je DUBY končal z besedami: opazimo lahko, kaj so o poroki in zakonu mislili moški, toda kaj sploh vemo o ženskah? Ženskih besedil ni; če so, pa verjetno niso zares izdelek žensk. Vidimo jih samo skozi pogled, ki ga vanje uperjajo moški. Ali je mogoče postaviti skrajnostno tezo, da so ženske razred in da obstaja boj med spoloma?

Po DUBYjevem mnenju je že zelo pojasnjujoče, če dojamemo to strukturo ohranjenih informacij. Žensko gibanje je mnogo zgodnejše kot je bilo rečeno v prevladujoči družboslovni tradiciji in se ni začelo s prehodom žensk v mezdnó delo. DUBY opozarja na nevarnost ideološke mistifikacije glede položaja žensk v fevdalni družbi, mistifikacije, ki jo danes "kolportirajo po množičnih medijih" kot domnevno promocijo žensk v fevdalizmu. V tem obdobju ni bilo nikakršne promocije žensk in ne velja, da je bilo v neki arhaični družbi vse boljše; tudi ni res, trdi DUBY, da je sam potek zgodovine poslabšal ženski položaj v našem času; to prepričanje hoče vsiliti slaba literatura in tako speljati feministične boje na druga pota ...

Po 13. stol. je na voljo dovolj indikacij, ki kažejo žensko v javnem delu, da lahko spoznamo njeno vlogo v produkciji in v menjava. Angleški zgodovinarji so dokumentirali, da je bilo v 13. stol. že veliko te dejavnosti v ženskih rokah, kar velja seveda predvsem za vdove; prav tako tudi v Franciji in Italiji. Na podlagi popolnejše dokumentacije o predvsem in izrazito religiozni držbi žensk, ugotavlja DUBY, da se "žensko vprašanje" zastavlja od 11. stoletja naprej, ko se pojavijo ženski samostani, ženske religiozne skupnosti. To je bilo že gibanje. Do konca 12. stol. je bilo po DUBYjevi oceni več moških kot žensk; potem se je ta demografska podoba spremenila (in razlogi so slabo

raziskani); v glavnem, nastalo je vprašanje, kaj in še bolj kam z ženskami: odvišne ženske iz aristokracije so spravili v religiozne azile in historična psihologija se ukvarja z vprašanjem, ali obstajajo razlogi za misel o tipični ženski religiozni formi (kulta Device Marije in svete Magdalene sta iz 12. stoletja). Tudi glede prostitucije so podatki šele za 13. in 14. stol., kar komaj dopušča kakšno mnenje o tem pojavu v prejšnjih stoletjih.

O ljubezni

Denis de Rougemont in mnogi drugi trdijo, da je 12. stoletje odkrilo ljubezen... Res je, da so se takrat intelektualci posvetili temi ljubezni, ljubezni do boga najprej in predvsem. Toda: ali je to, kar se je pozneje imenovalo ljubezen, ali kar mi imamo za ljubezen, že tudi obstajalo? Ali se je to, kar so ljudje tega časa imenovali ljubezen, dogajalo v zakonski zvezi?

Duby je uvedel pojem fevdalne revolucije in se vprašal, kako se v njenem okviru kaže ženski položaj? Sprememba v produkcijskem načinu je povzročila spremembo mehanizmov regulacije in reprodukcije strukture družbenih razmerij. Vprašanje poroke se potemtakem zastavlja v razmerju s to pomembno kvalitativno spremembo družbenih produkcijskih razmerij: "nič ni preprosto, kar zadeva posledice te spremembe za ženske". Socialni in simbolni status, ki so ga tedaj pripisovali ženskemu bitju, zadeva hkrati hierarhično organizacijo družbe v tri rede, funkcijo reprodukcije družbenih odnosov in mesto vsake aristokratije v teh razmerjih, ki je bolj kot kdaj odvisno od poroke. Ta je postala rigorozna reprodukcijska institucija družbene vrste in njena funkcija je povezana z "žensko kot trebuhom". Same ženske kot ženske torej niso hierarhizirane v tri rede, ampak vanje sodijo po položaju mož. Iz take funkcije poroke izhaja močnejša moževa vloga, a kljub vsemu (podrejenosti, vdanosti, izpolnjevanju naloge plodnosti) je to izboljšanje ženskega položaja: postavljene so meje moški poligamiji in nekakšna jamstva ženski varnosti; zakona ni več mogoče prekiniti kot prej. Kmalu ni bilo več nobene druge legitimne zveze kot poroka, drugi tipi so izginili. Prišlo je do določene konsolidacije konjugalne zveze; koliko so od tega imele ženske pa je drugo vprašanje.

Jasno je, da ljubezen nima ničesar opraviti z zakonom v tem obdobju. V zakonski zvezi se o ljubezni nikoli ne govori; uporabljajo druge besede, na primer latinsko besedo *diligere* (rad imeti, biti navezan).

Latinska beseda amor vzbuja strah in vse, kar je zanos srca in telesa, je znotraj zakonske zveze nevarno. Zato si ljubezen najde mesto zunaj zakona in zato so prijateljice (amies). Zelo intenzivna seksualna dejavnost je bila v sami veliki aristokratski hiši - hiši, kjer ni zidov in se nič ne vidi brž ko pade mrak, ki so polne moških in žensk, a v njej živi samo en zakonski par, za katerega je ta dejavnost edino legitimna; vse drugo je živahna promiskuiteta. Na drugi ravni gre za viteško ljubezen: zaradi obsežne literature o njej je tudi veliko zmot. Viteška ljubezen je ljubezen, ki jo vitez goji do žene svojega gospoda: umešča se na raven družabne igre, igre med možmi, v kateri je ženska objekt, gospod pa si s spretno igro in tekmovanjem med vitezi le-te udomači. DUBY si tu postavi še (po lastnem mnenju drzno) vprašanje o vlogi homoseksualnosti v viteški ljubezni. Ali morda ni ljubezen, za katero mladi chevalier pravi, da jo goji do gospodove žene, v resnici namenjena gospodu samemu, ženska je le maska?

V restrukturaciji zakonske zveze je cerkev odigrala veliko, kar glavno vlogo. Uspelo ji je vsiliti večji del konjugalnega modela, o kakršnem je sanjala. Zanimivo pa je, da so možje, ki pripadajo cerkvi ali pa viteštvu, glede ženskega položaju absolutno soglasni: kar pomeni, da je podoba ženske, kakor jo je predložila cerkev, sovpadala s podobo, ki so si jo spontano izdelali vitezi. Ali pa se je cerkev morda prilagodila? V 11. stoletju sta bili visoka cerkev in laična aristokracija v nenehnem spopadu, ena redkih točk, kjer sta se ujeli, je prepričanje, da je ženska nečisto, slabotno bitje, nagnjeno k grehu, ki ga je treba absolutno obvladati in nadzorovati; je trebih.

O uporih

V času fevdalne revolucije, ko se je udejanil model treh redov, je nastal upor, tudi na ideološki ravni. Nasproti družbi, ki v temelju počiva na neenakosti, so nastale egalitaristične hiliastične ideologije, kot gibanje, ki so se ga udeleževali ljudje vseh družbenih položajev, saj je bilo malo treba za strinjanje o tem, da ljudje izhajajo iz boga in so bratje, torej enaki. To pomeni, da ni več potrebe ne po duhovnikih, ne po vojščakih in ne po gospodih, in navsezadnje, če so vsi ljudje enaki, se mora ukiniti tudi neenakost med spoloma: pred bogom imata moški in ženska iste pravice. To globoko revolucionarno gibanje je bilo izbrisano in zamolčano, njegova teorija zaznamovana kot heretična, prav v izgnanih heretičnih sektah pa so imele ženske pomembno vlogo. V 12. stol., ko se spet pojavijo herezije, imajo ženske v njih spet

veliko vlogo in eno najbolj učinkovitih orožij v rokah nasprotnikov te zgodnje egalitarne teologije je bilo v očitku, da brišejo razliko med spoloma, kar povzroča anarhijo in propad. Z žensko sta prišla na svet greh in smrt; ker jo obseda hudič, vlada v moški aristokraciji strah pred ženskami, ker so nevarne, nosilke greha in smrti. Ženska spravi moškega v pogubo; ker se jo bojijo, jo prezirajo. "Če ne bi bilo ženske, bi bil moški verjetno popoln." (Duby)

Kratek povzetek Dubyjevih spoznanj je naslednji: ločitev med spoloma se je v 11. stol. zelo poglobila. Nastala je konfliktna situacija med spoloma, ki pa ni iste narave in je ni mogoče proučevati na enak način kot razredno konfliktnost. Zanesljivo je, da se tak sistem - ideološki, simbolni in praktični - lahko obdrži izredno dolgo. Spremembe na ravni ideoloških formacij so na splošno zelo brutalne, ko pa se kvalitativni skok le zgodi, se vzpostavi sistem relativne trdnosti, ki lahko traja stoletja: takšen je primer z zakonom in ženskim položajem. Treba je spoznati zgodovinski tip odnosov moški-ženska; ideološki in simbolni sistem, ki se je vzpostavil v času "fevdalne revolucije", je močno prežl naslednja stoletja. Seveda je doživljal spremembe, a v operativnem smislu ta sistem deluje do naših dni; v teoriji vedno znova pod plaščem novih konservativizmov.

Dubyjevega primera potemtakem nismo navajali samo iz razlogov metodološkega prosvetljevanja v tematiki zgodovine žensk, ampak tudi zaradi namigov na korenine novih konservativizmov, ki jih je prinesel val demokratizacij v vzhodni Evropi na eni in na drugi strani - vendar predvsem na drugi kvalitetni ravni - val reakcij na družbena gibanja in na nove ekonomske probleme v že demokratični Evropi.

8. Neokonservativizmi, ženske in civilnost

V zadnjih desetih ali nekaj več letih so se revolucionarne strasti potišale, se izčrpale - tudi pri nas; oživela je ena najbolj globokih idej liberalizma 19. stoletja, ki je prelom z revolucionarnim duhom postavila za pogoj stabilizacije "demokratskega duha" (Tocqueville). Po drugi strani pa je vso revolucionarno dediščino (ponekod že tradicijo) nelagodno kar zapustiti: in tako se zdi, da je paradoksn razvoj demokracij proizvedel kvazi sistem institucij in šeg, ki so intimno medsebojno povezane v duhu ljudi in predvsem v njihovem doživljanju; to velja precej na splošno in ne glede na stopnjo paradoksnosti in načine demokratizacij. Prišlo je do oživitve mentalitetnega arhaizma "zgodovinsko močnejšega in pomembnejšega", "bolj razsvetljenega", do

(neo) konservativizma, ki se pri nas zlahka utemeljuje v ekonomski in vsakršni krizi in lahko računa s pomembno oporo v tradicionalnem arhaizmu slovenstva, kar ga pravzaprav opravičuje, predvsem pa lepo zakriva njegove konservativne lastnosti. Ta družba seveda ni manj naklonjena demokratični vitalnosti kot tista ljudstva, kjer svoboda in enakost veljata za naravni danosti in nista vezani in proizvedeni skozi "revolucionarne pridobitve"; vendar pa ima nekaj novih ali oživiljenih težav, ko svobodo in enakost začčenja danes deliti od tam, ko revolucionarnih dosežkov iz časa po zadnji vojni in tedanjem družbenem preurejanju sistemov še ni bilo.

V glavnem in v splošnem so pridobitve vseh demokracij (med spoloma posebej, v tem sobesedilu) povsod takšne, da lahko vstopijo v klasični republikanski model: poudarjajo **enakost** pravic bolj kot pravice (različnih in različno določenih) **manjšin**; država ima odločilno vlogo, ko vsili model formalno enakih karier v javnih funkcijah in pri razvoju dokaj uniformnega sistema družbenega varstva in storitev, zlasti šolskih. Ne gre za razliko v formalni ali dejanski enakosti, ampak za razliko, ki izhaja iz določene čustvenostne (nagonske, "iracionalne" ?) ekonomije, ki se kaže v pol-ironični razpostavitvi tradicionalnih vlog. Nazaj h gospodinjstvu, nazaj k ognjišču je geslo, ki igra na utrujenost žensk od trojne obremenitve, na nezadovoljnost z javnimi vzgojnimi varstvenimi sistemi, na služenje denarja in na pomanjkanje denarja, tudi na napornost emancipacijskih bojev. Velikodušnost torcej, galantnost, "viteštvo", celo spoštljivost (seveda veliko bolj vlogi matere kot dejstvu ženske) kot uteha in nadomestek za neenakost in nesvobodnost; tudi manj pozorni opazovalec seveda v tem odkrije skrb za rafiniranje gospostva, "položajno-strukturnega" razločka, ki se izraža kot zlahtnejša manira, čeprav enako poudarjena kot pri takoimenovanih barbarskih ljudstvih, tako imenovanih tudi zaradi neprikritosti tega razlikovanja. Če bi hoteli to ne zelo slovensko prefinjenost teoretsko utemeljiti z uglednim rodovnikom in ji **pomagati**, da svojo sicer spontano ideologijo konservativnega naveže na tako ljubo ji klasično humanistično tradicijo, bi se lahko sklicali na velika besedila: po Dubyju je dvorna družba proizvedla neke vrste egalitarnost, kar je **napredek** (to idejo je poznal tudi Burke); Hume je na najsijajnejši način predstavil dobrodejne učinke "viteškosti", Rousseau pa je najstrožje razgrnil škodljive učinke feminizacije modernih šeg: "Ta neprijetnost, ki degradira človeka, je povsod velika; vendar je predvsem v državah, kakršna je naša (ženevska republika) važno, da jo odstranimo." Monarhu mora biti precej vseeno, če vlada nad moškimi in ženskami, da ga le ubogajo; toda v republiki so potrebni moške.⁹

Ta razloček med dvema velikima duhovoma 18. stoletja je Revolucija odigrala tako, da mu je dala resnejšo ali bolj tragično veljavo, ko je zavrnila "civilizacijo šeg" z aristokracijo in ko je vzpostavila herojski imaginarij, katerega naravni nasprotni pol je bila razmeroma ozka koncepcija vrlin in kreposti, ki da so lastne ženskam.

Med "ancien regimom" in Revolucijo je seveda Mme de Stael¹⁰ dodala osebno noto liberalni doktrini: ni feministka na Condorcetov način, saj manj poudarja razumno skupno naravo moških in žensk, bolj pa poudarja specifično podporo in donesek žensk civilizaciji. Mme de Stael govori hkrati Humeov in Rousseaujev jezik: ker hkrati pravi, da se politično svobodo plača s podrejenostjo žensk in da ji je francoska monarhija dala neprimerljivo mesto. To ni marginalna problematika, ampak ji Mme de Stael pripisuje glavno vlogo: na privilegiranem primeru položaja žensk ji omogoča izoblikovati presenetljivo idejo, ki jo sicer deli z Benjaminom Constantom: če je moderna emancipacija še tako popolna, pa ne drži svojih obljub, zakaj svobodni človek nikoli ne doseže polne "zadovoljitve" in ne preseče svojega nemira. Moč sklicevanja na "ženski položaj" zadeva tu idejo, kot bo rekel Hegel, mislec "sprave" med spoloma par excellence, da ženska pač zmeraj ostane "večna ironija skupnosti". Človek, tudi in zlasti, če je ženska, se mora kar strinjati, glede na ponavljajoče se valove, ki erodirajo njen deklariranini civilni položaj in ji določajo prostor politične udeležnosti.

Opombe

1. C. Offe, L'utopia dell'opzione zero, v P. Ceri (ur.) Ecologia politica, Feltrinelli, Milano 1987, str. 39-70).
2. A. Touraine, La societe post-industrielle, Edition Denoel, Paris 1969; Production de la societe, Seuil, Paris 1973, itd.
3. Razprave o marksizmu in postmarksizmu (Mastnak, Pagon), Vestnik IMŠ, 1987/2, SAZU Ljubljana 1987)
4. Michele Le Doucuf, L'etude et le rouet: des femmes, de la philosophie etc. Paris, Seuil 1989
5. Ponašanje : namerno in premišljeno uporabljam to besedo, ki sicer velja za hrvaticem in arhaizem, namesto bolj rabljenih besed ravnanje, obnašanje. Gre za namig na dejstvo, da si družbene skupine (in gibanja) vselej "udomačijo", si "po- našijo" obče strukturne in strateške metode in tudi cilje, da jih tako naredijo taktično in operativno učinkovitejše, bolj prilagajene svojemu političnemu in kulturnemu prostoru.
6. Podatek po Eugene R. August, Men's studies, A Selected and Annotated Interdisciplinary Bibliography, Littleton (Colo.) Libraries Unlimited, 1985.

7. Gisela Bock, Zgodovina spola, zgodovina žensk, Filozofski vestnik, 2/1989, SAZU Ljubljana.
8. G. Duby, Trije redi ali imaginarij fevdalizma, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1985; *Formes historiques de l'individualité sociale et biographies*, La Pensée, 228/1982; *Histoire sociale et histoire des mentalités*, v "Aujourd'hui l'histoire", Editions sociales, Paris 1974; *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Hachette, Paris 1981. -
9. Burke, *Reflections sur la révolution de France*, Hachette, Paris 1972. D. Hume, *Essais politiques*, Vrin, Paris 1972; J.-J. Rousseau, *Lettre a D'Alcembert*, coll. "Pluriel", Garnier-Flamarion, Paris str. 196.
10. Corinne ou l'Italie (1807) in v Joana Kitchin, *La littérature et les femmes selon l'ouvrage "De la littérature" de Mme de Stael*, v *Actes du IIe congrès de Lausanne et du 3e colloque de Coppet, Oxford/Lausanne 1982*, str 401.425)