

# KONTRADIKCE





# KONTRADIKCE

Časopis pro kritické myšlení

2020 / 1

# KONTRADIKCE

ročník 4 2020 číslo 1

## Redakce

Lubica Kobová (editorka 4. ročníku), Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, Petr Kužel, Ivan Landa, Jan Mervart, Jakub Ort, Jiří Růžička, Šimon Svěrák, Dan Swain, Monika Woźniak

## Mezinárodní redakční rada

John Abromeit (Buffalo State University), Oliver Belcher (Durham University), Jana Beránková (Columbia University), Katarzyna Bielińska-Kowalewska (Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, Warsaw), Wojciech Burszta (University of Social Sciences and Humanities, Warsaw), Ľubomír Dunaj (University of Vienna), Elżbieta Durys (University of Łódź), Ingo Elbe (Carl von Ossietzky University of Oldenburg), Juraj Halas (Comenius University, Bratislava), Peter Hudis (Oakton Community College), Michael Löwy (Centre national de la recherche scientifique, France), Moishe Postone (in memoriam), Nick Nesbitt (Princeton University), Petr Steiner (University of Pennsylvania), Richard Sfahel (Philosophy Institute, Slovak Academy of Sciences), Karolina Szymaniak (Jewish Historical Institute, Warsaw; University of Wrocław), G. M. Tamás (Central European University, Budapest and Vienna), Francesco Tava (UWE Bristol), Zhivka Valiavicharska (Pratt Institute, New York), Xinruo Zhang (Shanghai Stock Exchange))

Jazyková redakce češtiny Pavla Toráčová

Jazyková redakce slovenštiny Silvia Ruppeldtová

Jazyková redakce angličtiny Greg Evans, Ashley Davies

Sazba Jana Andrllová

Grafická úprava © Markéta Jelenová

Vytiskla Tiskárna Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3, Praha 1

Web design Karel Klouda

Vydal © Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, Česká republika  
ve svém nakladatelství Filosofia jako jeho 559. publikaci



COST is supported  
by the Horizon 2020  
Framework Programme  
of the European Union



Publikace vychází s podporou Ediční rady AV ČR a Strategie AV21 – Evropa a stát, s podporou projektu NEP4DISSENT pod záštitou programu COST a s podporou projektu LTC18040 v rámci programu INTER-EXCELLENCE MŠMT ČR.

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-679-8 (tištěná verze)

ISBN 978-80-7007-751-1 (elektronická verze)

DOI 10.47376/filosofia.2021.3

Kontakt +420 222 220 124, [kontradikce@flu.cas.cz](mailto:kontradikce@flu.cas.cz)

Webová stránka [kontradikce.flu.cas.cz/en](http://kontradikce.flu.cas.cz/en)

# OBSAH

**Slovo úvodem** *Lubica Kobová*, K ťavicovej feministickej teórii a historiografii 5

## Studie

*Tereza Reichelová*, Příroda jako rukojmí modernity. Potíže s hledáním možností neantropocentrické emancipace 15

## Setkávání

*Michaela Pokutová*, „Kaliban a čarodějnice“. Původní akumulace kapitálu a proměny genderových vztahů 37

## Diskuse

*Lubica Kobová*, Za ľudový feminizmus 63

## Překlad

*Lubica Kobová*, Na ceste k teórii sociálnej reprodukcie 77

*Lise Vogel*, Překonání domácí práce 87

## Materiál

*Marianna Placáková* (ed.) Debata o českém překladu *Druhého pohlaví* Simone de Beauvoir 113

*Marianna Placáková*, Úvod 114

*Ivan Sviták*, Člověk nebo sexus? 125

*Jan Patočka*, Je dobře vědět o čem je řeč 130

*Irena Dubská*, Kdo je žena, která se stává člověkem? 132

*Ivan Sviták*, Odpověď Ivana Svitáka 135

*Helena Klímová*, Naposledy: Člověk a sexus 138

*Jan Patočka, Irena Dubská*, Člověk a sexus ještě jednou 147

*Soňa Koželková*, Líbivé, ale nebezpečné 149

*Dopisy čtenářek a čtenářů* (Zdenka Neumannová; Anežka Urbanová; J. Kliment; Helga Dvořáčková; Miroslava Filípková; O. Jelínková; Olga Kolaříková; Irena Markupová; Helena Morávková) 152

## Recenzní eseje

Marianna Placáková, Když aktivismus nestačí (Kristen Ghodsee, *Second World, Second Sex: Socialist Women's Activism and Global Solidarity during the Cold War*) 159

Juraj Halas, Dve nové vydania Marxa (Karl Marx, *Das Kapital: Neue Textausgabe bearbeitet und herausgegeben von Thomas Kuczynski*, Karl Marx, *Hledání ztraceného smyslu práce: Výbor textů o člověku a práci*) 177

## Recenze

Markéta Jakešová, Čarodějnické procesy – problém minulosti? (Silvia Federici, *Witches, Witch-Hunting, and Women*) 191

Michaela Appeltová, Nedokončená emancipace: Jak ženy dotovaly socialismus (a kapitalismus) (Alena Wagnerová, *Žena za socialismu: Československo 1945–1974 a reflexe vývoje před rokem 1989 a po něm*) 195

Barbora Černušáková, Rodina jako základná jednotka pre neoliberalizmus a konzervativizmus podľa Melindy Cooper (Melinda Cooper, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*) 204

Jan Bierhanzl, Nenásilí jako ideál a praxe (Judith Butler, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*) 211

Jakub Raška, První polistopadová kniha o počátcích českého dělnického socialistického hnutí v českých zemích (Zdeněk Kárník, *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: Od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany /1844–1893/*) 216

## Slovník pojmů

Petr Kužel, Marxistický humanismus v Československu 223

## In memoriam

Lubica Kobová, Hana Havelková (1949–2020) 233

O autorkách a autorech 237

## SLOVO ÚVODEM

### K ľavicovej feministickej teórii a historiografii

Vzťah medzi ľavicou a feminizmom nikdy nebol celkom jednoduchý, a nie je doteraz. Časy sa menia, no medzi súčasnými ľavicovými intelektuálmi zavše ešte máta duch Druhej internacionály. Práve tá akoby nerozlučne spojila feminizmus s prídومkom „buržoázny“ a z feminizmu spravila sociálnu a politickú silu antagonistickú voči socializmu.

Túto líniu pre ňu od roku 1896 vytyčovala Klara Zetkin a ďalšie jej nasledovníčky, nielen v úsilí získať pre sociálnu demokraciu a neskôr pre komunizmus ženské podporovateľky, ale aj v záujme získania podpory a uznania svojich súdruhov. Neskoršia historiografia jasnú deliacu líniu medzi feminizmom a ľavicou len ďalej posilňovala.<sup>1</sup> Je otázne, či dôvody, pre ktoré Druhá internacionála postavila „buržoázny feminizmus“ proti socializmu bez prívlastkov, pominuli. Akoby sa tá istá otázka, ktorá vo výsledku konštruovala jasný rozdiel medzi politikou triednou a politikou feministickou, vracala dnes v diskusiách o takzvanej politike identity.<sup>2</sup> A aj napriek tomu, že jedným zo zdrojov druhej vlny feministického hnutia v západnej Európe a Spojených štátoch amerických bola tzv. nová ľavica, niektorí ľavicoví kritici feminizmus dnes jednoducho stotožňujú s neoliberalizmom a ženy považujú za jeho symboly.

Priestor na to, aby sa vo vzťahu feminizmu a ľavice kládli otázky iným spôsobom síce existuje, jeho rozširovaniu však bráni samotná genealógia socialistického hnutia a impulz bez rozlíšenia hájiť proti neoliberalizmu triednu politiku. Možno je istá opatrnosť voči donekonečna opakovanej nutnosti vnímať boje ľavice ako zápasy „intersekcionalne“, namieste. Používanie pojmu intersekcionalita jednak dosiahlo takú mieru vágnosti, že príspevok tohto prístupu je potrebné rekonštruovať a ozrejmiť.<sup>3</sup> A po druhé, nenaplnili sa radikálno-demokratické vízie budovania socialistickej hegemonie prostredníctvom ekvivalenčnej artikulácie antirasistického, antisexistického a antikapi-

<sup>1</sup> Por. Marilyn J. Boxer, „Rethinking the Socialist Construction and International Career of the Concept ‚Bourgeois Feminism‘“, *The American Historical Review* 112 (2007), č. 1, s. 131–158.

<sup>2</sup> K tomu pozri špeciálne 2. číslo časopisu *Historical Materialism* z roku 2018, predovšetkým editorský úvod: Ashok Kumar a kol., „An Introduction to the Special Issue on Identity Politics“, *Historical Materialism* 26 (2018), č. 2, s. 3–20.

<sup>3</sup> Por. Kateřina Kolářová, „Paradoxy úspěšné teorie. Intersekcionalita mezi kritikou a stvrzováním hegemonie“, *Gender a výzkum* 19 (2018), č. 2, s. 11–31.



talistického boja.<sup>4</sup> Istá skepsa je tak možno pochopiteľná. Tá by však nemala byť dôvod, prečo vzťahy medzi triedou a rodом (a ďalšími znakmi manifestujúcimi sa v ľudskej odlišnosti, znakmi, ktorých sociálne z významenie spoločnosť aj usporadúva), medzi kapitalizmom a rodovým poriadkom nepreskúmať. Jednou z takýchto teoretických príležitostí je dnes teória sociálnej reprodukcie, v ktorej jadre stojí proces uchovávanía a reprodukcie ľudského života v jeho každodennosti aj naprieč generáciami a ktorej sa v predloženom čísle *Kontradikcii* venuje viacero textov.

Ale ani feministická teória a hnutie dlho netvorili pre antikapitalistické ľavicové prístupy priaznivé prostredie. Potom, čo sa v sedemdesiatych rokoch 20. storočia v USA dostali teoretické diskusie o povahe prepojenia kapitalizmu a patriarchátu do závozu a feministické teoretické prístupy sa čoraz väčšími otvárali postštrukturalizmu, stali sa historicko-materialistické prístupy vo feministickej teórii okrajovými.<sup>5</sup> Nový záujem o socialistický feminizmus ako normatívnu politickú teóriu a historický materializmus (či marxizmus) ako metódu či paradigmu prinieslo až obdobie po vypuknutí finančnej a ekonomickej krízy v rokoch 2008 a 2009.

Recepcia socialistického feminizmu druhej vlny bola vo východnej a strednej Európe po roku 1989 rozporuplná. Ako v roku 1994 argumentuje Jiřina Šmejkalová-Strickland, vedomé identifikovanie spoločných znakov marxistických a feministických prístupov v denaturalizovaní sociálnych fenoménov sa v ranom ponovembrovom období podieľalo na odmietaní feminizmu v Československu.<sup>6</sup> V tomto kontexte je o to zaujímavejšie, že – ak sa *pars pro toto* pozrieme na prípad Československa, Česka a Slovenska – tu v prvých pätnástich rokoch po roku 1989 tak či tak niekoľko ľavicových feministických „klasík“ z druhej vlny vyšlo.<sup>7</sup> Zostali však bez náležitej recepcie,<sup>8</sup> akoby demonštrovali

<sup>4</sup> Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonie a socialistická stratégia. Za radikálne demokratickou politiku*, prel. Rudolf Převrtil (Praha: Karolinum, 2014)

<sup>5</sup> To ukazuje okrem iného diskusia o materialistickom feminizme. Por. Rosemary Hennessy, „What’s Material about Materialist Feminism? A Marxist Feminist Critique“, *Radical Philosophy* (2000), č. 101 (May/June), s. 18–28, Momin Rahman, Anne Witz, „What Really Matters? The Elusive Quality of the Material in Feminist Thought“, *Feminist Theory* 4 (2003), č. 3, s. 243–261, Lubica Kobová, „Čo je materiálne? Rod, sexuálna diferencía a sexualita v materialistických feminizmoch“, in Libuše Heczková (ed.), *Vzťahy, jazyky, tela. Texty z 1. konferencie českých a slovenských feministických štúdií* (Praha: Fakulta humanitních štúdií Univerzity Karlovy v Praze & Ermat, 2017), s. 298–312.

<sup>6</sup> Jiřina Šmejkalová-Strickland, „Do Czech Women Need Feminism? Perspectives of Feminist Theories and Practices in Czechoslovakia“, *Women’s Studies International Forum* 17 (1994), č. 2, s. 277–282, tu s. 278. Pre exemplárny príklad tohto prinajmenšom analogického denaturalizačného záujmu feminizmu a marxizmu pozri Monique Wittig, „Nerodíme sa ako ženy“, prel. Anna Daučíková, in Jana Cviková, Jana Juráňová, Anna Daučíková, Lubica Kobová (eds.), *Lesby-by-by. Aspekty politiky identít* (Bratislava: ASPEKT, 2004), s. 367–376.

<sup>7</sup> Publikoval ich časopis *Aspekt* vydávaný v Bratislave: Barbara Ehrenreich, „Život bez otce. Promyšlení teorie socialistického feminizmu“, prel. Kateřina Lišková, *Feministický kulturný časopis ASPEKT* (2000/2001), č. 2–1, s. 38–41, Heidi I. Hartmann, „Rodina ako miesto pre rod, triedu a politický boj. Príklad domácich prác“, prel. Jana Juráňová, *Feministický kulturný časopis ASPEKT*

vhľad Hany Havelkovej do intelektuálnej výmeny medzi Východom a Západom, ktorú pomenovala ako „západné teórie, východná realita“.<sup>9</sup> Pritom, ako napokon tvrdí aj Havelková, Libora Oates-Indruchová<sup>10</sup> a aj Jan Matonoha v tomto čísle *Kontradikcií*, navzdory tvrdeniam o likvidácii ženského hnutia v roku 1948 je možné v štátno-socialistickom Československu sledovať isté momenty feministickej reflexivity či rodovej kritiky. Uplatňovala sa na pôde expertných fór, vo filozofii, sociológii, ale aj v beletrii či vo filme.

Vo svetle vyššie uvedeného by sa dalo tvrdiť, že písať politicky v prospech ľavicového feminizmu a skúmať ľavicové myslenie a ľavicové hnutia z kritickej rodovej perspektívy znamená stáť na mieste – nemieste. Verím, že obsah slovensko-českého ako aj anglického čísla časopisu čitateľstvu ukáže, že obsadiť toto protirečivé miesto je nielen možné, či dokonca nielen intelektuálne užitočné, ale pre úplnejšie pochopenie spoločenského a politického diania je to aj nutné.<sup>11</sup>

\*

Texty publikované v dvojčíslu *Kontradikcií* majú dve ťažiská. To prvé predstavuje súčasná feministická ľavicová teória. Tá sa usiluje o tematizovanie artikulácie kapitalistického

(2000/2001), č. 2–1, s. 10–25, Maria Mies, „Kolonizování a domestikace žen“, prel. Kateřina Lišková, *Feministický kulturní časopis ASPEKT* (2000/2001) č. 2–1, s. 26–38. V *Aspekte* navyiac vyšiel aj preklad Herbert Marcuse, „Marxismus a feminismus“, prel. Pavel Siostrzonek, *Feministický kulturní časopis ASPEKT* (2003/2004), č. 1, s. 157–160, aj s úvodom prekladateľa – Pavel Siostrzonek, „Herbert Marcuse, lidská emancipace a feminismus“, *Feministický kulturní časopis ASPEKT* (2003/2004), č. 1, s. 155–156. Niekoľko prekladov vyšlo v cyklostylovaných zborníkoch vydaných pražským Sociologickým ústavom AV ČR: Christine Delphy, „Spjatá s domovem. Materialistická analýza ženského útlatku“, prel. Hana Navarová, in Marie Čermáková, Lumír Gatnar (eds.), *Sborník překladů z evropské a americké feministické sociologie* (Praha: Sociologický ústav AV ČR, 1992), s. 89–98, Barbara Ehrenreich, „Feminismus a třídní konsolidace“, in Marie Čermáková, Lumír Gatnar, Eva Nechvátalová (eds.), *Sborník překladů z evropské a americké feministické sociologie II*. (Praha: Sociologický ústav AV ČR, 1993), s. 91–98, Heidi I. Hartmann, „Gender, třída a politický boj v rodině“, prel. Hana Navarová, in Marie Čermáková, Lumír Gatnar (eds.), *Sborník překladů z evropské a americké feministické sociologie* (Praha: Sociologický ústav AV ČR, 1992), s. 61–75.

<sup>8</sup> Pozri Lubica Kobová, „Are We All Neoliberal Feminists Now?“, in Eszter Kováts (ed.), *Solidarity in Struggle: Feminist Perspectives on Neoliberalism in East-Central Europe* (Budapest: Friedrich Ebert Stiftung, 2016), s. 54–59.

<sup>9</sup> Hana Havelková, „Abstract Citizenship? Women and Power in the Czech Republic“, *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 3 (1996), č. 2–3, s. 243–260.

<sup>10</sup> Libora Oates-Indruchová, „Unraveling a Tradition, or Spinning a Myth? Gender Critique in Czech Society and Culture“, *Slavic Review* 75 (2016), č. 4, s. 919–943.

<sup>11</sup> Cieľom čísla nie je nikoho dovzdeláť. Dovzdelávanie sa je totiž povinnosťou, ktorá by mala byť uvalená na relatívne privilegovaných, hoci často je to práve naopak a chápe sa ako služba menej privilegovaných, ktorú vraj vykonávajú v svojom vlastnom záujme. Por. Audre Lorde v roku 1979 parafrázujúcu Adrienne Rich: „(...) belošké feministky boli schopné naučiť sa toho toľko o množstve vecí. Tak ako je možné, že ste sa nič nenaučili o černošských ženách a o našich odlišnostiach – odlišnostiach medzi beloškami a černoškami, ak je ich poznanie podmienkou prežitia nášho hnutia?“ Audre Lorde, „The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House“, in *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde* (Freedom: Crossing Press, 1998), s. 110–113, tu s. 113.

výrobného spôsobu v liberálnych demokraciách, a to najmä tematizovaním protirečení, ktoré táto artikulácia vytvára. Druhé ťažisko je historiografické a jeho súčasťou je výskum rodových režimov štátno-socialistických spoločností, ich rodovej kultúry a dobovej marxistickej teórie, ktorá do ustanovovania týchto režimov intervenuje a kritizuje ich.

Dôležitým referenčným bodom česko-slovenského čísla *Kontradikcií* je dobová polemika o českom preklade knihy Simone de Beauvoir *Druhé pohlavie* (po česky 1966, po slovensky 1967). Materiál, ktorý edične pripravila a rozsiahlym úvodom opatřila Marianna Placáková, obsahuje v prvom rade povestnú výmenu medzi filozofom Janom Patočkom, o. i. autorom predhovoru a doslovu k českému vydaniu knihy, sociologičkou Irenou Dubskou, novinárkou Helenou Klímovou a filozofom Ivan Svitákom zo stránok *Literárních novin*. V diskusii sa k slovu dostávajú nielen zamyslenia o podobe emancipácie žien vo vtedajšom Československu, ale aj o tom, čo to znamená robiť filozofiu z rodovej perspektívy či v takomto teoretizovaní zlyhávať. Marianna Placáková však k tomuto toposu feministickej reflexivity, ukotvenému v kontexte Pražskej (alebo, povedané s A. J. Liehmmom, Československej) jari, navyše pričleňuje aj výpovedné texty čitateľiek a čitateľov *Literárních novin*. Uvedené materiály dopľňa reakcia redaktorky časopisu *Vlasta Sone Koželkovej*, ktorá sa kriticky vymedzuje voči tomu, čo bude neskôr podľa Placákovvej možné nazvať feminizmus diferencie (pozícia Heleny Klímovej). V kratšej podobe vychádza táto diskusia aj v anglickej verzii čísla *Kontradikcií*.

V príspevku Ivana Svitáka v uvedenej diskusii možno vidieť predznamenanie toho, čo Jan Mervart v svojej štúdií identifikuje ako nereflektovanie rodových nerovností v československom marxistickom humanizme. Marxistický humanizmus ako emancipačný projekt aj pre ženy podľa Mervarta zlyháva pre svoj abstraktný univerzalizmus a v tom zmysle nie je schopný takej rodovej reflexivity ako technooptimistický smer vtedajšieho poststalinského myslenia. Autor do svojej interpretácie a analýzy dobového myslenia zapája nielen diskusiu o *Druhom pohlaví*, ale odkazuje aj na literárno-historický výskum Jana Matonohy a intelektuálno-dejinný výskum Uny Blagojević. Štúdie oboch autorov vychádzajú, podobne ako Mervartova štúdia, v anglickej verzii čísla časopisu.

Jan Matonoha v tu publikovanom príspevku ďalej rozvíja svoje ponímanie českej beletrie publikovanej v období rokov 1948 – 1989 pomocou stopovania stratégií mlčania a zraňujúcich príľnutí, ktoré podľa autora zabrahujú plným feministickým artikuláciám. Povahu rodového vedomia tentoraz skúma u spisovateľiek a spisovateľov z okruhu disentu. V závere svojho textu prichádza s návrhom piatich periodizácií – diferenciácií – plošín, ktoré podľa neho svedčia o prakticky neexistujúcom rodovom vedomí mužských autorov na jednej strane a postupne sa vytrácajúcej rodovej reflexii autoriek od päťdesiatych rokov po deväťdesiate roky na strane druhej.

V slovensko-českej časti časopisu sa časťou uvedeného obdobia v Československu zaoberá recenzia knihy Aleny Wagnerovej *Žena za socialismu* z pera Michaely Appeltovej.

Širšou témou viacerých textov je marxistický humanizmus, filozofický smer rozvíjajúci sa v šesťdesiatych a v sedemdesiatych rokoch v Československu, Maďarsku, Poľsku a v Juhoslávii. Jeho základné kontúry približuje ďalšia časť „Slovníka pojmov“, ktorej

autorom je Petr **Kužel**. Kým hore uvedená štúdia Jana Mervarta sa zaoberala takpovediac rodovou ideológiou českého marxistického humanizmu na úrovni teoretických koncepcií, štúdia Uny **Blagojević** publikovaná v anglickej verzii čísla sa zameriava na nemenej dôležitú otázku reprezentácie žien v marxistickom humanizme, a to konkrétne v časopise *Praxis* a vo filozofickej škole sústredenej okolo tohto časopisu. Intelektuálky v ňom pôsobili najmä ako recenzentky a prekladateľky, teda v istej sprostredkovateľskej role, ktorá umožnila ideový transfer medzi Západom a Východom. Do akej miery tieto mysliteľky patrili k *Praxisu* ako ku škole, absencia feministickej perspektívy ktorej sa jasne nasvietila so vznikom tzv. nového juhoslovanského feminizmu v osemdesiatych rokoch (ktorej aktérkami mnohé zo skúmaných intelektuálok boli), je otázne. Blaženka **Despot**, ktorá v časopise *Praxis* publikovala viacero recenzií a prekladov, samu seba podľa Blagojević za súčasť tejto školy marxistického humanizmu nepovažovala. Ako však ukazuje vo svojom texte, ktorý predchádza prekladu z diela Blaženky Despot, Zsófia **Lóránd**, za nástroj kritickej reflexie emancipácie žien v juhoslovanskom samosprávnom socializme považovala Despot marxistický feminizmus, ktorého základné kontúry vypracovávala. Podľa Zsófie Lóránd vychádza Blaženka Despot z Marxa aj Hegela, aby v takto vytvorenom konceptuálnom rámci kritizovala „pohlavný rasizmus“ utlačujúci ženy na základe ich účasti na reprodukcii ľudských bytostí. Komentátorka zmenu pojmového registra pre pomenovanie útlaku oceňuje a oboznamuje čitateľky a čitateľov s rozvinutím rodového útlaku s rodovo podmieneným násilím, ktoré Despot vo svojom texte „Ženy a samospráva“ z roku 1981 jasne pomenúva. Ako sa myslenie intelektuálok ako Despot a ďalších rozvinulo do podoby tzv. nového feminizmu v osemdesiatych rokoch 20. storočia v Juhoslávii, podstatne ovplyvneného druhou vlnou feminizmu a jej praxou budovania vedomia, vo svojej recenzii knihy Zsófie Lóránd publikovanej v anglickej verzii čísla časopisu ďalej sleduje Katarzyna **Staćzak-Wiślicz**.

Najmä texty v česko-slovenskom čísle *Kontradikcií* predstavujú dve dôležité teoretické diskusie feminizmu a marxizmu, rozvíjajúce sa prakticky od sedemdesiatych rokov 20. storočia – sú nimi problematika pôvodnej akumulácie a práce v domácnosti.

V erudovanom uchopení diela Silvie Federici *Caliban and the Witch* Michaela **Pokutová** komparatívne nastoľuje pôvodnú akumuláciu nielen ako všeobecný problém marxistického objasnenia vzniku kapitalizmu, ale ako proces, ktorý neustále prebieha a je pre chod kapitalizmu zásadný. S využitím rodu ako kategórie historickej analýzy v duchu Joan Wallach Scott pridáva Pokutová k pochopeniu Federici nové interpretačné vrstvy. Na toto ucelené predstavenie hlavnej práce Silvie Federici pomyselne nadväzujú recenzie dvoch novších kníh taliansko-americkej autorky z pera Markéty Jakešovej (v česko-slovenskom čísle) a Veroniky Flanderovej (v anglickom čísle). Kým **Jakešová** v recenzii knihy *Witches, Witch-Hunting, and Women* spolu s Federici sleduje, ako sa čarodejnícke procesy a násilie páchané na ženách stávajú sprievodným javom pokračujúcej pôvodnej akumulácie kapitálu, **Flanderová** sa v recenzii knihy *Beyond the Periphery of the Skin* sústreďí na ujmu, ktorú opresívne a vykorisťujúce systémy spôsobujú telám. Aj v tejto knihe Federici formuluje vlastnú kritiku modernej predstavy

mechanického a využiteľného tela, v ktorom sa najväčšmi akumulujú odlišnosti napomáhajúce pokračovaniu kapitalizmu. Spomedzi uvedených troch autoriek zaoberajúcich sa myslením Silvie Federici ponúka Flanderová komprehenzívny a komparatívny prehľad jednotlivých autorkiných prác.

Diskusia o práci v domácnosti, ktorá medzi marxistickými či socialistickými feministkami prebiehala na oboch brehoch Atlantiku, vyvrcholila v sedemdesiatych rokoch 20. storočia. Ako ozrejmuje úvod Ľubice Kbovej, preklad záverečnej kapitoly z knihy Lise Vogel *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory* (1983) je jedným z vyústení tejto diskusie odohrávajúcej sa na hracom poli vytvorenom Marxovou pracovnou teóriou hodnoty. Ak aj tieto diskusie vo svojej dobe vari často ústili do nerozhodnuteľných až scholastických dišputácií, práve myslenie Vogel predstavilo reprodukciu ako hlavný rámec marxistického feminizmu. V tomto rámci sa v súčasnosti rozpracúva tzv. teória sociálnej reprodukcie (práce z tohto teoretického prúdu už boli predmetom recenzie Miroslavy Mišičkovej v predchádzajúcom česko-slovenskom čísle *Kontradikcii*)<sup>12</sup> a české a slovenské čitateľstvo sa po niekoľkých prekladoch z opačného teoretického prúdu diskusie o práci v domácnosti (ktorý predstavujú aktérky hnutia Mzdy za práci v domácnosti, o. i. aj vyššie uvedená Silvia Federici) má možnosť podrobnejšie zoznámiť s prepracovanou argumentáciou Vogel a samo posúdiť, nakoľko sú teoretické základy teórie sociálnej reprodukcie relevantné.

Štúdiá Terezy Reichelovej sa venuje jednej z nosných dichotómií marxistického aj feministického myslenia, a to dichotómii človek – príroda. Autorka vo svojom texte podrobuje kritike a rozboru ekofeministické myslenie Teresy Brennan, ktorého nezamýšľaným dôsledkom môže byť podľa autorky príprava teoretického terénu a politicky živnej pôdy pre konzervatívnych etnonacionalistov. Predstavy ideologicky rozmanito ukotvených environmentálnych mysliteľiek a mysliteľov (okrem Brennan sa Reichelová zaoberá anarchistom Bookchinom a ekofašistom Tarrantom) sa vo svojom uchopení vzťahu človeka a prírody prekvapivo stretávajú, prichádzajú však s odlišnými politickými riešeniami ekologickej krízy. Svojou tematikou nadväzuje Reichelovej štúdiá na tému, ktorá sa v časopise *Kontradikce* pomaly otvára, a to líniu myslenia o prírode, o metabolizme medzi prírodou a spoločnosťou a o klimatickej kríze, ktorá, veríme, povedie k sústredenejšiemu rozvíjaniu tejto problematiky autorkami a autormi v nasledujúcich číslach nášho časopisu.<sup>13</sup>

V žiadnom prípade z hľadiska významu nie na poslednom mieste sa ďalšia skupina príspevkov priamo pýta na možnosti odporu voči útlaku a vykorisťovaniu z feministickej

<sup>12</sup> Miroslava Mišičková, „Desať nových odpovedí na jeden starý problém“, *Kontradikce/Contradictions* 3 (2019), č. 1, s. 225–235.

<sup>13</sup> Vít Bartoš, „K problému dialektiky prírody“, *Kontradikce/Contradictions* 2 (2018), č. 1, s. 13–40, Anna Mikulenková, „Marxova politická ekonomie a ekologická krize (Kohei Saito, Marx's Eco-socialism: Capital, Nature and the Unfinished Critique of Political Economy)“, *Kontradikce/Contradictions* 2 (2018), č. 1, s. 249–253.

perspektívy. Ak feministické teoretizovanie pátra po pôvode či zdrojoch útlaku, robí tak preto, aby mohlo formulovať účinné politické stratégie. Alebo, ako ukazuje štúdia Ewy **Majewskej**, feministické teoretizovanie môže začínať aj od toho, ako sa uchopí odpor, v tomto prípade: sťažovanie sa, aby sa jeho prostredníctvom pochopila povaha moci v neoliberalnej akadémii a možnosti jej kritiky. Majewska, v istom protiklade k dnes presadzovanej stratégii štrajkov, označuje sťažnosť za druh „slabého odporu“, ktorý však tak či onak považuje za súčasť boja pracujúcich. Diskusný príspevok Selin **Çağatay** zas mapuje čoraz častejšie teoretizovanú a uplatňovanú štrajkovú iniciatívu, transnacionálne sa formujúcu pod záštitou tzv. Medzinárodného ženského štrajku. Feministické štrajky dnes prepukajú od Argentíny (ktorá reštriktívne interrupčné zákony na prelome rokov 2020 a 2021 uvoľnila), cez Poľsko (kde, naopak, represívny štát podnietil na jeseň 2020 pôvodne feministické protesty k tomu, aby fakticky hegemonizovali množstvo pôvodne nesúrodých politických požiadaviek) až po Turecko. Çağatay v príspevku ponúka hutný prehľad tohto nového typu aktivizmu, ktorý dlhodobo etnograficky skúma. Hlavnými zástankyňami štrajku sú (okrem argentínskej teoretičky a aktivistky Verónicy Gago) autorky manifestu *Feminism for the 99%*, ktorý v anglickej časti časopisu recenzuje Elisabeth **Pedersen**. Hoci autorka recenzie oceňuje príspevok manifestu, tvrdí, že paradoxne nedostatočne vyzdvihuje rolu starostlivosti. Problematika prepojenia rôznych politických bojov odvíjajúcich sa od odlišných kategórií identity, ktoré majú stáť v jadre antikapitalistického feminizmu pre 99%, je aj jadrom knihy Ashley Bohrer o interseksionalite, ktorú recenzuje Eliška **Kubicová** v anglickej časti časopisu. Konkrétnymi politickými možnosťami stojacimi pred nadväzovaním spojenectiev (či dokonca silnejších spojení) medzi feministickou a triednou politikou, vo svojom diskusnom príspevku v česko-slovenskej časti časopisu pod názvom „Za ľudový feminizmus“ predstavuje Lubica **Kobová**.

V anglickej časti čísla vedie Jan **Sůsa** rozhovor s Katerinou **Kolozovou**, ktorá vo svojej práci rozvíja špekulatívnu marxistickú ne-filozofiu, inšpirovanú Françoisom Laruellom. Ako vysvetľuje autorka, chápanie univerzálnosti chce desubjektivizovať a dialektický materializmus zas zbaviť jeho ontologickej povahy, ktorú mu podľa nej pripisuje Marx. Kolozova vo svojich prácach tvorivo nadväzuje o. i. na myslenie Judith Butler, ktorej zatiaľ poslednú knihu *The Force of Nonviolence* v česko-slovenskom čísle časopisu recenzuje Jan **Bierhanzl**.

Ďalšie dôležité knihy z feministicko-teoretickej produkcie recenzujú Hana **Janečková** (v anglickej časti *Kontradikcií*), Barbora **Černušáková** a Marianna **Placáková** (v česko-slovenskom čísle). Kým recenzia Černušákovovej sumarizuje kritický príspevok Melindy Cooper k pochopeniu tzv. rodinných hodnôt v reprodukcii neoliberalizmu, recenzia Janečkovej, ktorej predmetom je kniha Sophie Lewis *Full Surrogacy Now*, objavuje nové podoby queer rodinných aj nerodinných zväzkov, sústredených okolo záväzku starostlivosti. Placákovovej recenzná esej kritickým okom skúma poslednú knihu severoamerickej antropologičky z USA Kristen Ghodsee *Second World, Second Sex*, autorky, ktorej široko prístupné texty o socializme a feminizme si získavajú priaznivcov a priaznivkyne aj

## Kontradikce

v strednej a východnej Európe.<sup>14</sup> V závere svojej recenznej štúdie Placáková vytýka Kristen Ghodsee, že Východ inštrumentalizuje pre aktuálne politické ciele, podriadené kritike neregulovaného kapitalizmu a liberálneho feminizmu.

Jedna recenzná štúdia (Juraja Halasa v česko-slovenskom čísle) a dve recenzie (Jakuba Rašku v česko-slovenskom čísle a Damiana Winczewského v anglickom čísle) sa priamo nedotýkajú hlavnej témy čísla. Juraj Halas konfrontuje dva prekladateľské a edičné počiny týkajúce sa Marxovho diela. Na pozadí širokého porovnania rôznych vydaní *Kapitálu* oceňuje čitateľsky prístupné nemecké vydanie 1. zväzku *Kapitálu* vydavateľstvom VSA-Verlag. Výber z Marxa a nové preklady, vychádzajúce pod názvom *Hledání ztraceného smyslu práce*, však podľa recenzenta nenapĺňajú očakávania, skôr naopak. Raškova recenzia dejín českej sociálnej demokracie a robotníckeho hnutia z pera v roku 2011 zosnulého Zdeňka Kárníka je o poznanie priaznivejšia, no i tak konštatuje, že dielo nebolo autorom dokončené a edičná práca tento nedostatok, žiaľ, nijako nenapravila. Napokon, Winczewski recenzuje kolektívnu monografiu *The Practical Essence of Man* zaoberajúcu sa neskorosovietskou filozofickou školou sústredenou okolo Evaľda Iljenkova.

V roku 2020 nás opustili tri význačné osobnosti, formujúce pole nášho záujmu. V anglickej časti časopisu si Joseph Grim Feinberg spomína na rusistu Roberta Birda (1969 – 2020) a na antropológa Davidea Graebera (1961 – 2020). V česko-slovenskej časti časopisu zas Ľubica Kobová pripomína prácu sociologičky a politickej filozofky Hany Havelkovej (1949 – 2020).

\*

Na záver by som rada poďakovala celému redakčnému kolektívu za prácu aj dôveru vloženú do tohto čísla, všetkým účastníčkam a účastníkom workshopu Left Feminist Theory and Historiography, ktorý sa konal v septembri 2019 v Prahe a viedol k tomuto číslu, a predovšetkým Janovi Mervartovi a Joeovi Grimovi Feinbergovi, bez ktorých nadšenia, práce a strategického myslenia by „feministické číslo“ *Kontradikcií* nebolo vzniklo.

Ľubica Kobová

<sup>14</sup> Por. český a slovenský preklad knihy *Why Women Have Better Sex Under Socialism*: Kristen R. Ghodseeová, *Proč mají ženy za socialismu lepší sex a další argumenty pro ekonomickou nezávislost*, prel. Sylva Ficová (Brno: Host, 2020) a Kristen R. Ghodsee, *Prečo majú ženy v socializme lepší sex a ďalšie argumenty pre ekonomickú nezávislosť*, prel. Zuzana Szabóová (Bratislava: Literárna bašta, 2020).

# STUDIE





# PŘÍRODA JAKO RUKOJMÍ MODERNITY. POTÍŽE S HLEDÁNÍM MOŽNOSTÍ NEANTROPOCENTRICKÉ EMANCIPACE

*Tereza Reichelová*

Nature as a Hostage of Modernity: The Trouble with the Search  
for the Non-anthropocentric Emancipation

## Abstract

*By the time liberals triumphantly proclaimed the end of history, some environmentalists had already begun to mobilize the public against Western modernity by proclaiming the end of nature. For many people, the environmentalist agenda meant a new ideology that could replace classical ideologies; many, on the other hand, understood environmentalism as radically anti-ideological. In this text, I will focus on the relationship between nature and society that lies in the core of both environmental thought and modern emancipatory projects. I will try to expose the inherent contradictions that environmental discourse inherited from liberalism and Marxism.*

## Keywords

*Teresa Brennan, Murray Bookchin, Brenton Tarrant, Alain de Benoist, ecofascism, eco-socialism, environmentalism, emancipation*

Západní myšlení již od antiky přírodu chápe buď jako objektivní mez, jež je lidstvu zvnějšku dána, či naopak jako měřítko lidského, vzor pro uspořádání společnosti a jednání člověka. Mě zde bude zajímat onen druhý diskurz. Klademe-li si otázku, jak spojit environmentálně odpovědný přístup k přírodě s emancipací člověka, a hledáme-li dokonce v environmentálním hnutí naději na nové emancipační impulzy, těžko se dobereme osvícenské představy emancipace založené vposledku na substanciálním dualismu ducha a hmoty, civilizace a barbarství, člověka a přírody. O problémech či dokonce bláhovosti silně antropocentrického environmentalismu (ať už reprezentovaného diskurzem udržitelného rozvoje či například neomalthusiánskými argumenty o přelidnění) toho již bylo napsáno mnoho a já se jim zde věnovat nechci. Domnívám se totiž, že jak environmentální teoretici, tak aktivisté onoho druhého směru čelí menším problémům, ale je jim věnováno méně pozornosti.

Příroda v diskurzu, který zde označuji jako „měřítko lidského“, nestojí v dichotomii k člověku, nýbrž je inherentní součástí společenských, ekonomických a politických vazeb: tedy vazeb nejen mezi lidmi navzájem, ale i mezi lidmi a věcmi. Ekofeministická kritika sedmdesátých let například dává vztah člověk – zvíře – maso do analogie se vztahem muž – žena – pornografie a skrze objektivizaci a subalterní pozici ztotožňuje přírodu s ženou.<sup>1</sup> Filosofka Teresa Brennan, které se záhy budu věnovat podrobněji, napadá antropocentrismus marxistické teorie nadhodnoty a vztahuje pojem vykořisťování k živé i neživé přírodě, která svým způsobem soupeří s lidmi na globálním trhu práce. Říká tomu „zákon substituce“ a skrze něj přírodu staví dovnitř společenských a ekonomických vztahů. Dalším teoretikem, kterému se budu věnovat, je americký sociální ekolog a aktivista Murray Bookchin. Jádrem jeho ekologie je kritika dominance člověka nad přírodou (ať už skrze ekonomizaci přírodního „bohatství“, ale také skrze geografii, taxonomie přírodních věd a další snahy pojmout a objektivizovat přírodu). Tato dominance ale podle Bookchina přímo vyplývá z dominance člověka nad člověkem – nelze tedy měnit vztah člověka k přírodě, aniž by nejprve došlo ke změně vztahů mezi lidmi, mezi státy, mezi muži a ženami. Ekologie se v jeho pojetí nutně vztahuje ke konkrétním fenoménům hierarchie. Nemůže se týkat jen abstraktní „přírody“ za městem. Progresivní ekologii Brennan a Bookchina se pokusím komparovat s konzervativním projektem Nové pravice a manifestem novozélandského ekofašisty Brentona Tarranta. Ti pracují s koncepty hlubinné ekologie a kulturního rasismu: společnosti tvoří přírodní environment stejně jako kultura a dějiny. Multikulturalismus, globální kapitalismus a masová migrace jsou procesy, které vedou k zániku kultur a přírody. Příroda je vždy národní, budou tvrdit, a národ současně nepřežije bez svého environmentálního „domova“. Chceme-li zachránit přírodu, musíme národy a rasy udržet tam, kam geograficky patří.

<sup>1</sup> Carol L. Adams, Lori Gruen (eds.), *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth* (New York, Londýn, Nové Dillí, Sydney: Bloomsbury, 2014), s. 25–28.

Pokusím se, stejně jako v první kapitole, ukázat, že ačkoli tyto jednotlivé environmentální diskurzy obhajují protikladná politická stanoviska (Brennan je postmarxistická feministka, Bookchin během svého života přechází od trockismu k postanarchismu a ekofašisté jsou kulturní a etničtí nacionalisté), jejich konceptualizace vztahu člověka a přírody si jsou překvapivě blízké.

Z mainstreamových médií se snadno může zdát, že hlavní překážku environmentálně citlivější společnosti tvoří především popírači klimatické změny. Jak do explicitního popírání environmentálních problémů, tak do zaujatých analýz vhodného řešení těchto problémů pumpují korporátní organizace obrovské peníze,<sup>2</sup> a tak je snadné tvrdit, že nyní je potřeba zapomenout všechny politické konflikty a společenská štěpení a soustředit se na řešení změny klimatu. Z jiné strany zaznívá, že všechny ideologické pozice se musí s tématem klimatické změny vypořádat a tak či onak ho inkorporovat. Tento spor uchopil na konci devadesátých let Michael Freeden otázkou, zda je environmentalismus ideologií v silném či slabém smyslu.<sup>3</sup> Ptá se, zda je environmentalismus svébytnou významotvornou strukturou a ob stojí sám o sobě, tak jak by si přál James Meadowcroft,<sup>4</sup> nebo zda se environmentální myšlení potřebuje – jako slabá ideologie – opřít o jiné, silné ideologie a z nich teprve čerpat konkrétní politickou orientaci a přetvářet ji. Dává smysl mluvit a psát o environmentalismu, nebo se musíme věnovat ekoliberalismu, ekosocialismu, ekofašismu nebo například zelenému postkoloniálnímu myšlení? Můžeme se organizovat okolo otázky řešení klimatické změny a zapomínat na politické konflikty, které nás rozdělují, nebo naopak uvnitř klimatického paradigmatu nutně narážíme na stále tytéž střety ideologií?

Dobrou ilustrací tohoto dilematu je debata nad výsledkem Pařížské dohody v roce 2015, kterou George Monbiot záhy glosoval jako „zázrak v porovnání s tím, jak to mohlo dopadnout, ale katastrofa v porovnání s tím, jak to mělo dopadnout“.<sup>5</sup> Jednou větou tak shrnul obecně sdílený dojem, že tváří tvář klimatické změně by měly jít stranou politické konflikty mezi státy, korporátními zájmy či mezi jednotlivými ideologickými rámci, a současně vyjádřil úlevu nad tím, že k nějakému kompromisu v otázce potřebné mitigace<sup>6</sup> vůbec došlo. Domnívám se, že tato deliberativní naděje není namístě.

<sup>2</sup> Naomi Oreskes, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming* (New York: Bloomsbury Press, 2011).

<sup>3</sup> Michael Freeden, *Ideologies and Political Theories: A Conceptual Approach* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1996), s. 526–548.

<sup>4</sup> James Meadowcroft, „Sustainable Development: A New(ish) Idea for a New Century?“ *Political Studies* 48 (2000), s. 370–387.

<sup>5</sup> George Monbiot, „Grand Promises of Paris Climate Deal Undermined by Squalid Retrenchments“, *The Guardian*, 12. 12. 2015 (dostupné online: <http://www.theguardian.com/environment/george-monbiot/2015/dec/12/paris-climate-deal-governments-fossil-fuels> [přístup 24. 6. 2020]).

<sup>6</sup> Politika mitigace se snaží o zmírnění klimatických změn, zatímco politika adaptace se snaží na tyto změny reagovat a přizpůsobovat se jim. Politika mitigace se také zakládá na představě „bodů

Pokusím se argumentovat, že neuspokojivě uspokojivý výsledek jednání v Paříži není pouhou nutnou schizofrenií politiků jakožto lidí a zároveň reprezentantů partikulárních politických zájmů, ani prvním krokem ke globální politické jednotě, ani že světové elity „nemíří do chaosu jako náměsíční“.<sup>7</sup> Pokusím se argumentovat, že klimatická změna je novým místem střetu starých ideologií a že chápat se ekologie jako silné ideologie, stejně jako sjednocující „apolitické meta-ideologie“<sup>8</sup> překračující všechny dosavadní, není možné. Opřu se při tom o komparaci dvou teoretiků a dvou aktivistů z protilehlých politických táborů: postmarxistické filosofky Teresy Brennan, kterou Pavel Barša označuje jako „psychoanalytickou ekofeministku“,<sup>9</sup> a sociálního ekologa Murrayho Bookchina na straně jedné a na straně druhé politického teoretika Alaina de Benoista a ekofašistu Brentona Tarranta, který v březnu 2019 zaútočil na mešitu v novozélandském Christchurchi.

### Utopická ekologie Teresy Brennan

Teresa Brennan se staví proti představě udržitelného růstu v rámci kapitalistické světoekonomiky argumentem, že je to právě sama kapitalistická ekonomika, co vedlo k environmentální degradaci, a příčina problému nemůže být jeho řešením. Stejně tak je podle její teorie absurdní uvažovat o řešení environmentální krize z perspektivy dichotomie společnost–příroda a subjekt–objekt. Environmentální otázky jsou ze své podstaty sociálními otázkami a naopak sociální fenomény (jako například masová migrace, narůstající příjmové nerovnosti nebo postavení žen) mají neodmyslitelně svůj přírodní rozměr.

Teresa Brennan nachází paralely mezi individuální psychologickou rovinou a společensko-ekonomickou objektivní realitou a ukazuje, že právě subjekt-objektová perspektiva posiluje skrze zakládající fantazii postupnou degradaci přírody a naopak důsledky vykořisťování přírody člověkem posilují touhu člověka mít moc nad veškerou objektivizovanou realitou, která ovšem tím, že nemůže být nikdy zcela naplněna, tuto paranoii stále umocňuje. Brennan popisuje dialektiku subjektu a objektu v pozdním kapitalismu a environmentální krize stejně jako Frantz Fanon paranoii kolonizátora vůči kolonizovanému obyvatelstvu. Kolonizátor sice dobyl a přivlastnil si nějaké území a s ním i jeho obyvatele, které postavil do pozice objektu své vůle, současně se ale stále paranoidně cítí ohrožován kolonizovaným obyvatelstvem, protože si představuje, že jej

zlomu“, po němž už nepůjde klimatické změny předvídat a výrazně ovlivňovat, zatímco politika adaptace vychází z proměn klimatu na konkrétním území již nyní. Příkladem mitigace by tak byla právě Pařížská dohoda. Příkladem adaptace by naopak byl probíhající přechod afghánského zemědělství na plodiny lépe snášející sucho.

<sup>7</sup> Geoff Mann, Joel Wainwright, *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future* (London, New York: Verso, 2018), s. 43.

<sup>8</sup> Erik Swyngedouw, „The Non-Political Politics of Climate Change“, *ACME* 12 (2013), s. 13.

<sup>9</sup> Pavel Barša, *Panství člověka a touha ženy* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2002), s. 213.

chce zničit a zaujmout jeho místo jakožto pána a aktivního subjektu. Jakkoli zotročené, není v očích kolonizátora kolonizované obyvatelstvo nikdy dostatečně pasivní, a tak tato představa podněcuje násilí vůči kolonizovanému obyvatelstvu, které nutně vzbuzuje další odpor. Jakékoli dobytí a úspěšná pacifikace se paradoxně okamžitě mění na strach.<sup>10</sup> Čím více člověk ovládl přírodu, tím více jsou přírodní procesy nezkrotné. Mechanismus snahy objektifikovat kolonizované obyvatelstvo je stejný jako v případě přírody a kotví nikoli pouze v imperialistické či kapitalistické logice, nýbrž i v duši moderního člověka. Kapitalismus má podle Brennan takovou moc a přitažlivost právě proto, že je na společenské rovině založen na stejné zakládající fantazii jako individuální subjekt.

### Imperiální éra jáství

Protože dichotomie subjektu a objektu není ničím neměnně daným, navrhuje Brennan koncept subjektu historizovat a zasadit jej do společenských dějin, které proto rozděluje na tři fáze.<sup>11</sup> Přibližně do 17. století podle ní nebylo vydělení individua ze svého okolí nutné a člověk se do té doby nechápal jako samostatný subjekt. Od 17. století lze již ale mluvit o tzv. éře jáství. Navrhuje rámovat jej skrze psychoanalytickou interpretaci vztahu matky a dítěte na individuální rovině a skrze vztah muže a ženy na intersubjektivní rovině. Právě v těchto vztazích má podle Brennan vztah člověka k přírodě paralelu. Pojetí subjektu se na individuální rovině rodí z frustrace dítěte nad neschopností okamžitě ukájet své potřeby. V děloze ani potřeby nepocítovalo, protože byly bezprostředně naplňovány. Mezi potřebou dítěte a jejím ukojením nicméně po narození vzniká časová prodleva, díky níž se již dítě nemůže identifikovat s matkou a svým okolím, kterou se ale snaží vytěsnit a „zacelit“ propast mezi sebou a matkou, mezi svými potřebami a jejich ukojením tím, že vztah závislosti převrací. Závislost na matčině prsu převrací do představy matky potřebující ukájet jeho hlad, do představy vlastnění a kontroly nad vším, co není jím samým. Na jedné straně jednající a tvůrčí Já, na straně druhé pasivní a manipulovatelný objekt. Právě toto vytěsnění označuje Brennan za zakládající fantazii subjektu, který si skrze něj sugeruje představu moci nad svým okolím. Na druhé, intersubjektivní, rovině se Já konstituuje ve vztahu muže a ženy. Mužská psychika, stejně jako subjekt, skrze představu o své kontrole nad ženou konstituuje na jedné straně svou identitu, na straně druhé umožňuje muži chápat se jako mocný, tvůrčí a vládnuící světu tím, že veškerou existenciální závislost a bezmoc „odloží“ na ženu a zároveň ji tak uchopí jako definovanou a fixovanou jím a na něj. Veškerá moc muže je umožněna a vyvážena slabostí ženy. Éra jáství je proto ve třetí, socioekonomické, rovině současně érou imperiálních expanzí, „krocení“ a dobývání přírody a eroze tradičního patriarchátu. Dějiny moderního subjektu jsou současně dějinami moderní objektifikace a homogenizace přírody a druhých.

<sup>10</sup> Frantz Fanon, *Černá kůže, bílé masky*, přel. Irena Kozelská (Praha: Tranzit, 2011).

<sup>11</sup> Teresa Brennan, *History After Lacan* (London, New York: Routledge, 1993), s. 114.

V současné době nicméně éru jáství nahradila spotřební kultura zboží, která dává subjektu iluzi moci nad svým okolím skrze eliminaci prodlevy mezi touhou a jejím ukojením. Ideálem je instantní zboží, jež synchronně naplňuje veškeré naše touhy ještě předtím, než je sami máme. Nikoli poptávka, která by produkovala nabídku, nýbrž nabídka, která s pomocí reklamy vytváří a stimuluje poptávku.<sup>12</sup> Peněžně-zbožní směna je odrazem zakládající fantazie a moderní dějiny tak lze uchopit jako vektor narcistického zpředměťování a přivlastňování světa, protože ruku v ruce s postupnou internalizací substanciálního dualismu a konstitucí subjektu postupuje komodifikace všeho ostatního – nejen subjekt je nadále vykořeněn ze svého prostředí, ale i objekt.

### Ekocentrická teorie nadhodnoty

Právě subjekt-objektový antropocentrismus je podle Brennan zásadní nedostatek Marxovy teorie nadhodnoty, která se snaží mechanismus akumulace kapitálu odhalit a popsat, protože Marx v analýze nakonec následuje stejnou logiku substanciálního dualismu, která dala vzniknout jejímu předmětu – kapitalismu. Navrhuje proto posunout jádro marxistické teorie z produkce k reprodukci a současně z práce na energii. Pro Marxe, orientovaného na produkci, je zdrojem hodnoty lidská práce, zatímco přírodní zdroje, tak jako prostředky výroby, jsou jen pasivními objekty určenými k využití. Pokud tkví hodnota v lidské práci a nadhodnota potom ve vykořisťování této práce, o vykořisťování konstantního kapitálu nemůže být řeč, protože vykořisťovat – stejně jako osvobodovat – lze podle Marxe jen lidské bytosti, a nikoli přírodu, stroje nebo peníze, a základní rozpor vlastní kapitalismu proto situuje do společenského konfliktu vykořisťujících a vykořisťovaných. To je podle Brennan příliš slabá interpretace. Stejně jako se zakládající fantazie všemoci projevuje jednáním ve společnosti, odehrává se ekonomická expanze nevyhnutelně uvnitř přírody.

„Modernita produkuje stále celistvější a konečnější formu smrti. Její vítězná ekonomie, kapitalismus, přeměňuje veškerý biologický život do formy, ve které neplodí nic,“ tvrdí Brennan.<sup>13</sup> Zdrojem veškeré hodnoty je dle ní živá plodící příroda, jejímž specifickým projevem je i lidská práce. Důležitá zde není produkce zboží s určitou kvalitativní směnnou a užitnou hodnotou, nýbrž schopnost kvantitativní reprodukce ze sebe samých, která je vlastní jak přírodě, tak člověku. Život se stále zmnožuje, strom plodí další strom stejně, jako člověk plodí člověka – co se ale samo zmnožovat neumí a zmnožuje se jen na úkor zmrtnování života přeměnou ve zboží, jsou peníze. Zatímco ze stromu vyroste další strom, z opracovaného stolu už žádný nový stůl ani strom nevznikne. Touto komodifikací života postupně dochází k úbytku celkové energie, jež je zdrojem hodnoty samé. Brennan pomocí energetické směny popisuje dynamiku

<sup>12</sup> Brennan, *History After Lacan*, s. 164.

<sup>13</sup> Teresa Brennan, *Exhausting Modernity: Grounds for a New Economy* (London, New York: Routledge, 2000), s. 2.

krátkodobých finančních výhod na úkor environmentální stability v dlouhodobém rámci. Moderní technologie, umožňující stále rychlejší zvětšování a komodifikaci života, jsou pro Brennan další rovinou struktury subjekt–objekt, muž–žena. Paralela vykořisťování přírody a člověka má ale své meze.<sup>14</sup> V případě přírody může kapitalista uměle přetvářet podmínky nutné doby reprodukce na „farmách monster“,<sup>15</sup> jak to vidíme na případu geneticky modifikovaného zemědělství, klecových chovů s drůbeží či hydroponické produkci. Dobu potřebné regenerace na úrovni ekosystémů ale do logiky stále se zrychlující extrakce není kapitalismus schopen zahrnout. I jen takový centimetr půdy vzniká tisíce až stovky tisíc let.

### Feministická kritika migrace

S lidskou prací je to složitější. Reprodukce pracovní síly se urychlit nedá (zatímco kuřata v chovných stanicích mohou být uměle vykrmována a jejich růst urychlen, dětská práce je nelegální). Reprodukční dobu pracovní síly ale lze zkrátit „novou“ pracovní silou – ekonomickými migranty. Kromě času svou roli hrají i náklady na reprodukci další generace pracovní síly. Zatímco ty by obvykle nesla současná konkrétní společnost (placenou mateřskou péčí, socializací dítěte, vzdělání a kvalifikaci, péči v důchodovém věku atp.), globální pracovní migrace je překonává stejně snadno, jako překonává nutnou reprodukční dobu.<sup>16</sup> Již není třeba čekat na další generace pracovní síly, již není nutné být omezen podmínkami nutnými k reprodukci další generace pracovní síly. V tomto smyslu mluví Brennan o nahrazení času prostorem, a blíží se tak Wallersteinově teorii světosystémů,<sup>17</sup> podle níž potřebuje kapitalistická světoekonomika odsouvat logiku volného trhu a vykořisťování produktivních tříd stále více na periferii.<sup>18</sup> Tuto teorii ale Brennan rozšiřuje o přírodní dimenzi. Z proletariátu ve státech jádra se možná postupně stala střední třída, proletarizovány jsou však stále další a další společnosti (dobrým příkladem je textilní průmysl, který se postupně přesunul z britských přístavů do států třetího světa) a naopak migrace z periferních států do států jádra umožňuje monetizaci práce nad rámec daný nutnou dobou reprodukce pracovní síly. Současně tak platí, že můžeme-li mluvit o přechodu Evropy na udržitelné zdroje a větší ohleduplnost vůči potřebám přírody, musíme mluvit i o prostorové expanzi produkce na periferii, proto-

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 3.

<sup>15</sup> Bob Kuřík, „Farma monster: parametry života v plantážocenu“, *Institut úzkosti* 23. 4. 2019 (dostupné online: <http://www.institutuzkosti.cz/events/velkochovy?src=cz> [přístup 24. 6. 2020]).

<sup>16</sup> Brennan, *History After Lacan*, s. 157.

<sup>17</sup> Wallerstein dělí státy podle jejich pozice v globální ekonomice. První kategorií jsou státy jádra, které odpovídají např. západní Evropě, Japonsku či USA; druhou kategorií jsou státy periferie, odpovídající státům třetího světa; a poslední kategorií jsou semiperiferní státy, mezi něž řadí např. střední Evropu.

<sup>18</sup> Immanuel Wallerstein, *The Politics of the World Economy: The States, the Movements, and the Civilizations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 16–17.



že zákon substituce nutí kapitalisty hledat nejméně nákladné možnosti výroby. Stále větší mobilita práce má svůj protějšek ve stále větší mobilitě surovin, vykořeňování lidí z jejich prostředí má svůj odraz ve vykořeňování přírodních entit z jejich přirozených ekosystémů. Stále problematičtější a rychlejší úbytek biodiverzity je inherentně spojen se stále větší homogenizací a atomizací jedinců.<sup>19</sup> A stejně jako na úrovni psychické frustrace a sociálního jednání (nebo nemožnosti úplně uspokojivé objektifikace kolonizovaných národů) je vztah mezi přírodou a ekonomikou založen na stejné fantazii moci subjektu. Proto Brennan spojuje přírodu a ženu jakožto objekty fantazírujícího subjektu. Problémem je vykořisťování přírody a lidí (především na globální sever migrujících mužů a na globálním jihu zůstávajících žen) jak na makropolitické úrovni sociálních vztahů, tak na mikropolitické rovině osobních vztahů.

### Bookchinova sociální ekologie

O podobnou paralelu mezi dějinným vývojem přírodních a společenských fenoménů se snaží i sociální ekolog inspirovaný anarchismem Murray Bookchin. Podle Bookchina sdílí příroda (první příroda) a společnost (druhá příroda) jediný evoluční proces. Biologická evoluce spočívala ve větší a větší komplexitě a diverzitě životních forem, mezi něž patří lidská subjektivita, která podle něj představuje nejvyšší životní formu. Příroda zde nestojí v protikladu ke společnosti, nýbrž obě tvoří aspekty téhož kontinua. Mohli bychom tak říci, že Bookchin pracuje se slabým antropocentrismem, v němž lidé jsou něčím radikálně odlišným od zbytku přírody, ale současně jsou její součástí. Tvrdí, že je nelze redukovat ani na jeden z mnoha prvků komplexní přírody, jako to činí biocentrismus (který nakonec vždy skončí v „antropomorfismu ve stylu Bambiho“<sup>20</sup>), ani na sféru zcela z přírody vyjmutou, jako to činí silný antropocentrismus založený na descartovském dualismu. Člověk-subjekt je podle Bookchina jediným tvorem, který je schopen vědomě a v obrovském měřítku přetvářet své vlastní prostředí, ať už jde o společnost, kterou tvoří s ostatními lidmi, nebo o přírodní prostor, který obývá. Bookchin tak podle politoložky a editorky jeho textů Janet Biehl navazuje na Fichteovo tvrzení, že člověk je příroda vědomá si sebe sama, a tak je s nelidskou přírodou intimně svázán. Na rozdíl od Fichteova ale tvrzení formuluje normativně, nikoli deskriptivně: „Lidstvo je *potenciálně* [zvýraznění je původní] příroda vědomá si sebe sama – a tento potenciál aktualizuje jedině tehdy, pokud vytvoří ekologickou společnost.“<sup>21</sup>

Bookchinova vize ekologické společnosti, realizovaná skrze decentralizovaný municipalismus, ke kterému se vrátím později, se opírá především o specifické pojetí evolučního procesu. Odmítá darwinovskou představu boje všech proti všem a přežití

<sup>19</sup> Teresa Brennan, „Social Evil“, *The Social Research* 64, (1997), č. 2, s. 229–230.

<sup>20</sup> Murray Bookchin, „On Biocentrism“, in Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), s. 55.

<sup>21</sup> Murray Bookchin, „Nature, First and Second“, in Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader*, (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), s. 39.

nejsilnějších, stejně jako odmítá taxonomickou představu, že přírodní evoluční proces se týká primárně jednotlivých druhů. Přírodní evoluce, jakožto proces diverzifikace a rozvoje subjektivity, se primárně týká spíše jednotlivých ekokomunit než druhů, které v nich žijí.<sup>22</sup> Teprve v ekokomunitách a ve vzájemných vztazích se realizuje potenciál „života“, který je aktivní, kreativní, kooperativní, rozmnožuje se a vytváří vazby se svým okolím. V tom Bookchin spatřuje hlubokou provázanost společnosti a přírody, protože stejné kropotkinovské atributy vzájemné pomoci a kreativní seberealizace připisuje v rámci přírodní evoluce všem živým formám a v rámci společenského historického procesu lidem. Stejně jako se člověk nemůže realizovat jinde než ve společnosti, jíž je součástí, nemůže se žádný druh vyvíjet soukromě v izolaci od ekokomunity, jež je mu vlastní. Přírodu per se tak nakonec chápe jako „celistvost“ (wholeness). Touto celistvostí není ani predeterminovaná harmonie všech prvků, ani abstraktní totalita všech prvků, jež se v ní nachází. Bookchin se vymezuje jak proti vulgárnímu panteismu, tak proti tehdy populární new age spiritualitě a hlubinné ekologii.<sup>23</sup> Celistvost přírody je pro něj naopak konceptuálním horizontem, jenž umožňuje zachytit veškeré fenomény jako do určitého stupně aktuální potenciality. Každá životní forma přirozeně tíhne k seberealizaci a inovaci, takže zachycovat přírodní realitu pouze jako aktuální stupeň evoluce znamená ochuzovat ji o její definiční rys. I díky tomuto konceptuálnímu ochuzení dokážou substanciální dualisté upřít přírodě teleologickou rovinu a nahradit ji objektivním pozitivismem. Celistvost přírody Bookchin uchopuje skrze „jednotu v rozmanitosti“, která ovšem není ani statická, ani slepá a němá. Přírodní metabolismy nevedou totiž pouze ke stabilitě (skrze mechanismy negativní zpětné vazby, jak v sedmdesátých letech 20. století teorie ekosystémů, inspirovaná kybernetikou, evoluci obvykle popisovala), nýbrž především ke sdílené plodnosti (fecundity), inovacím a rozvoji. Příroda a její procesy jsou tak u Bookchina základem etiky kreativní svobody, a nikoli krutého řádu přežití nejsilnějších založeného v první řadě na dominanci.<sup>24</sup>

#### Usufruct organických společností

Stejně jako Teresa Brennan uchopuje Murray Bookchin dějinný vývoj skrze dvě provázané roviny, skrze vztah lidí uvnitř společnosti a vztah lidí k přírodě, které lze shrnout výrokem, že „[o]vládnání přírody [člověkem] přímo vyplývá z ovládnání člověka člověkem. Hierarchické vztahy mezi lidmi ve společnosti vedou k povýšeneckému a dominantnímu vztahu lidstva vůči přírodě.“<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Murray Bookchin, „Participatory Evolution“, in Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader*, (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), s. 46.

<sup>23</sup> Murray Bookchin, „On Biocentrism“, in Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader*, (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), s. 65–66.

<sup>24</sup> Murray Bookchin, „Images of First Nature“, in Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), s. 39–43.

<sup>25</sup> Arnošt Novák, *Tmavozelený svět* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2017), s. 47.

Bookchin, inspirován new age antropologií, trochu naivně a romanticky tvrdí, že původní „organické společnosti“ byly založeny na vzájemné kooperaci, etice sdílení a takzvané rovnosti nerovných, tedy na snaze vyrovnávat individuální nevýhody. Institucionalizované hierarchie v explicitní či implicitní formě u organických společností nenachází, stejně jako majetek v moderním slova smyslu založený na individuálním právu vlastnit. Namísto toho měli všichni přístup k obecným společným zdrojům a nástrojům, které patřily tomu, kdo je zrovna potřeboval a používal, aniž by na ně měl nárok poté, co je potřebovat a používat přestal. Tento princip Bookchin nazývá „usufruct“.<sup>26</sup> Součástí organických společností založených na usufructu ale hierarchie latentně byly vždy, protože jsou vlastně jen příkladem ekologické diferenciaci uvnitř komunity, tedy principu evoluce. Lokalizuje je ale poněkud neintuitivně nikoli do střetu mezi mužem a ženou, nýbrž do konfliktu mezi mladými a starými, který společenskou sféru jakožto oddělenou od domácí sféry teprve konstituoval. Do velké míry spočívalo přežití starců v primordiálních společnostech na jejich schopnostech institucionalizovat společenskou moc: nikoliv skrze funkci a roli (jak definuje vztahy mezi muži a ženami), nýbrž skrze naturalizované hierarchie a strach (vycházející například z ovládnání božských sil či komunikace se zástvětem). Rozpadem pokrevních pout se společenské hierarchie rozšířily na opuštění logiky usufructu a vytvořily třídní rozpor na úrovni větších sociálních segmentů. Stejně jako Brennan se Bookchin dotýká vztahu mezi prostorovou mobilitou v sociální a ekonomické sféře a naturalizací mužské sociální dominance. Ženy, stejně jako příroda, z evidentních důvodů „zůstávají doma“, i když se společnost rozšiřuje za hranice bezprostředního okolí.<sup>27</sup>

Stejně jako přírodní evoluce vedla k větší diferenciaci druhů, vedl dějinný vývoj přirozeně k větší diferenciaci kultur a stejně tak společenských rolí a institucionalizovaných hierarchií v jejich rámcích. Koloniální výboje jsou pro něj podmínkou vzniku konceptu přírody jako zdroje bohatství, a nikoli naopak. Stejně jako Brennan nachází Bookchin přímou souvztažnost mezi evropskou dominancí nad jinými kulturami, vznikem substanciálního dualismu a naturalizací kapitalismu založeném na dominanci nad přírodou. Vznikající stát v tomto kontextu chápe jako instituci, která preemptivně brání konkrétním lokálním vazbám mezi lidmi i mezi lidmi a přírodou a která staví do popředí abstraktní celospolečenskou rovinu a národní komunitu. Národní stát svou logikou přímo vychází z imperiální logiky raně moderní Evropy.<sup>28</sup>

Ekologická diferenciaci je dle Bookchina ve společenské i přírodní rovině rozvojem globálního kapitalismu zvrácena. Evoluce přirozeně tíhnuocí k vnitřní diferenciaci

<sup>26</sup> Murray Bookchin, „Usufruct, Complementarity and the Irreducible Minimum“, in Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), s. 60–61.

<sup>27</sup> Murray Bookchin, „The Emergence of Hierarchy“, in Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), s. 77–78.

<sup>28</sup> Murray Bookchin, *The Next Revolution: Popular Assemblies & The Promise of Direct Democracy* (London, New York: Verso, 2015), s. 99–101.

a komplementaritě druhů v ekokomunitách, stejně jako k diferenciaci a komplementaritě kultur a regionů, je v moderní době zastavena homogenizací a atomizací v globální společnosti na jedné straně a ekologickou degradací a úbytkem biodiverzity na straně druhé.

### Utopický lokalismus

Ani Brennan, ani Bookchin se u kritiky globálního kapitalismu a ekologické degradace nezastávají a přicházejí s vlastními politickými projekty. Bookchin vidí naději v politické decentralizaci a návratu k lidskému měřítku. Jeho projev z roku 1978, v němž se vymezuje především proti futuristickému technooptimismu, začíná apelem, že „harmonizace lidstva s přírodou spočívá na harmonizaci člověka s člověkem“.<sup>29</sup> Protože pro Bookchina nespočívá ekologická degradace v konfliktu přírody a lidstva, není možné ji perspektivou tohoto konfliktu řešit. Křehká rovnováha mezi přírodou a člověkem musí nejprve začít hlubokou proměnou lidských vztahů. Tuto proměnu hledá v politice libertariánského municipalismu: na nejmenší možné úrovni „politické vzájemné závislosti“, ve vesnicích, sousedstvích a městech se mají vytvářet občanská shromáždění, založená na přímé demokracii a deliberaci. Tato grassrootová občanská shromáždění se budou postupně sdružovat do konfederací na úrovni regionů, geopolitických celků a nakonec kontinentů a postupně zevnitř promění „města a megalopole eticky, prostorově, politicky i ekonomicky“.<sup>30</sup> Nová radikálně demokratická politika „tváří v tvář“ přinese jak lepší využívání lokálních zdrojů (díky opuštění exportních monokultur podporovaných syntetickými hnojivy a návratu k diverzifikovanému zemědělství autarkicky orientovaného na region sám), decentralizaci energetických zdrojů (a přechod na udržitelnější solární a větrnou energii), decentralizaci práce namísto velkým kapitálem řízené dělby práce na státní úrovni. Na morální úrovni má jeho anarchismus přinést větší diferenciaci a individuaci lidí uvnitř malých společností (na rozdíl od homogenizující globální společnosti národních států a megalopolí), diferenciaci těchto společností a regionálních kultur a tradic a navrácení života do normálního rytmu.<sup>31</sup> Postupně chce konfederaci municipalit stát zcela nahradit a vykázat mu roli výhradně administrativní. V každém případě předpokládá obrovskou transformativní moc, kterou s sebou občanská shromáždění přinesou – v jednom textu mluví dokonce o „humanizaci humanity“.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Murray Bookchin, „Utopia, Not Futurism: Why Doing the Impossible Is the Most Rational Thing We Can Do“, *Uneven Earth* 02.11.2019 (dostupné online: [http://unevenearth.org/2019/10/bookchin\\_doing\\_the\\_impossible/](http://unevenearth.org/2019/10/bookchin_doing_the_impossible/) [přístup 8. 7. 2020]).

<sup>30</sup> Murray Bookchin, „The New Municipal Agenda“, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), s. 176.

<sup>31</sup> Murray Bookchin, „Decentralization“, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), s. 15–17.

<sup>32</sup> Murray Bookchin, „Anarchism and Ecology“, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), s. 22.

Apel na vytvoření občanských shromáždění, se kterým Bookchin přichází, je v environmentálním diskurzu stále přítomný a v dnešní době zaznívá především jako „třetí požadavek“ Extinction Rebellion: tedy aby občanská shromáždění na národní i lokální úrovni dohlížela na spravedlivou transformaci k ekologicky odpovědnější a zároveň spravedlivější budoucnosti a vyvažovala tak klasické politické instituce.<sup>33</sup>

Vize Teresy Brennan je s tou Bookchinovou prakticky zcela kompatibilní. Naději spatřuje v provázanosti osobní a společenské roviny, protože díky této provázanosti ovlivňuje změna přístupu jedince na úrovni osobní, tedy na úrovni subjekt-objektového vztahu s druhým člověkem i politickou makroúroveň. Na té spatřuje naději především ve snaze „zpomalovat“ migraci kapitálu a pracovní síly a opětovně tak nahrazovat prostor časem. Opět tak pracuje s příslovečným návratem k obyčejnému lidskému měřítku, zatímco odmítá představy o návratu do zlatého věku minulosti jako naivní. Příkladem takového místa antikapitalistické rezistence podle ní může být malé a střední podnikání, které právě skrze inherentní vztah k lidskému měřítku nachází spojení jak na straně odborů, tak na straně ekologických aktivistů, kteří mají také zájem na regulaci nadnárodního kapitálu.<sup>34</sup> Právě ono lidské měřítko je tak v posledku měřítkem přírody a naopak – jak jsme viděli na její analýze pozdního kapitalismu, environmentální degradace a migrace jsou vzájemně provázané fenomény a stejně provázané musí být i jejich řešení.

### Ekofašistický realismus

Vraťme se krátce k původní otázce, zda dokáže environmentalismus obstát jako silná ideologie, jak tvrdí například Mathew Humphrey. Podle něj lze identifikovat čtyři ústřední témata, která jsou vlastní veškeré environmentální imaginaci a v tom slova smyslu je lze považovat za výchozí body určující sekundární koncepty. Prvním je ekologická restrukturalizace, tedy apel na proměnu vztahu lidí a přírody a současně „Kropotkinem, spíše než Darwinem inspirovaná“<sup>35</sup> představa, že příroda sama může lidem sloužit jako model pro promýšlení vztahů k ní i k sobě navzájem. Druhým je, stručně řečeno, radikální demokratizace, decentralizace a důraz na participaci. Třetím je potom představa, které Humphrey říká ekologický zákon. Tím je logika jakéhosi vnějšího přírodního zákona, který je člověk schopen porušit a také to dělá, bude za to nicméně sám potrestán. Hodiny tikají.<sup>36</sup> Přísllovečný trest lze odsouvat, ale nikoli donekonečna. Posledním klíčovým aspektem environmentalismu je podle něj princip nená-

<sup>33</sup> Extinction Rebellion, „Shromáždění občanů“ *Extinction Rebellion Česká republika* (dostupné online: <https://www.extinctionrebellion.cz/jednejme-okamzite/navody-a-materialy/shromazdeni-obcanu/> [přístup 8. 7. 2020]).

<sup>34</sup> Teresa Brennan, *History After Lacan* (London, New York: Routledge, 1993), s. 192–193.

<sup>35</sup> Mathew Humphrey, „Green Ideology“, in Michael Freeden, Lyman Tower Sargent, Marc Stears (eds.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies* (New York: Oxford University Press, 2013), s. 499.

<sup>36</sup> Doomsday Clock, „Current Time“ *Bulletin of Atomic Scientists* 8. 7. 2020 (dostupné online: <https://thebulletin.org/doomsday-clock/current-time/> [přístup 8. 7. 2020]).

silí.<sup>37</sup> Když se podíváme na myšlení Teresy Brennan a Murrayho Bookchina, může se zdát tento výčet poměrně přesvědčivým. Jedním z důvodů této přesvědčivosti je představa, že environmentální diskurz je primárně liberálně levicovým hnutím, vycházejícím z osvícenské tradice humanismu, univerzalizmu a odpovědnosti vůči svému okolí.

Environmentální imaginace je ovšem, a možná ještě silněji, zakořeněná i v tradici krajní pravice. Občas jde o vulgární představy a očividné argumentační chyby: Hitler byl vegetarián a ekologové často vyzývají k vegetariánství, tudíž k sobě mají ekologie a nacismus blízko. To je samozřejmě úplný nesmysl, ale rétorika krve a půdy, stejně tak jako otázka životního prostoru (*Lebensraum*) měly k environmentálnímu diskurzu v první polovině 20. století mnohem blíže, než je dnes obecně známo. Snad nejpresvědčivější analýzu přinesla svého času Janet Biehl, ona Bookchinova editorka a přítelkyně, a ukázala, jak německé zelené hnutí po druhé světové válce z velké části vyšlo z národního socialismu NSDAP a je spojené s představami jak mytického vitalismu, tak árijské nadřazenosti.<sup>38</sup> Já se naopak pokusím ukázat, jak s novými hnutími na levici (ekofeminismem, sociální ekologií) koreluje Nová pravice a z ní vycházející ekofašismus. Byť je jim občas podsouvána spirituální orientace a byť se k ní čas od času sami hlásí, jejich přesvědčivost spočívá na čistě sekulárním základu. V dnešní době totiž radikální pravice úspěšně kloubí environmentální agendu s krizí státnosti a liberální demokracie.<sup>39</sup>

#### Evropská renesance Alaina de Benoist

Alain de Benoist, francouzský intelektuál a duchovní otec Nové pravice, chápe historický vývoj posledních tří století skrze pět vzájemně provázaných procesů: destrukci tradičních komunit vedoucí k individualizaci; masovost skrze homogenizaci životních stylů; desakralizaci a zničení původních náboženství; racionalizaci a instrumentalizaci světa; a univerzalizaci skrze rozšíření jediného společenského modelu (parlamentní demokracie), který je považován za racionální. Takto chápaná modernita člověka neosvobodila od tradičních hierarchií a od práce. Pouze jej odstříhla od přirozeného společenství a tradiční hierarchie nahradila dominancí vzdálenou a individuální.<sup>40</sup> Liberální univerzalizmus je pro Benoista falešnou politickou hrou, která záměrně ignoruje veškeré diference a soustředí se jen na homogenizující a gļajchšaltující prvky jednotlivých kultur, náboženství, ideových proudů.

<sup>37</sup> Mathew Humphrey, „Green Ideology“, in Michael Freeden, Lyman Tower Sargent, Marc Stears (eds.) *The Oxford Handbook of Political Ideologies* (New York: Oxford University Press, 2013), s. 497–504.

<sup>38</sup> Janet Biehl, Peter Staudenmaier, *Ecofascism: Lessons from the German Experience* (Edinburgh, San Francisco: AK Press, 1995).

<sup>39</sup> Bernhard Forchtner, „Far-right articulations of the natural environment: An introduction“, in Bernhard Forchtner (ed.) *The Far Right and the Environment Politics, Discourse and Communication* (New York: Routledge, 2020), s. 16.

<sup>40</sup> Alain de Benoist, *Manifesto of European Renaissance* (Londýn: Arktos, 2012), s. 10.

Moderna je nicméně jen součástí dlouhodobější historie. Lidské dějiny neodmyslitelně patří do přírodních dějin – přírodní limity našeho druhu dávají jakýsi vnější rámec dovnitř se diferencujících kultur. Člověk je na jedné straně zvíře, definované svým lidstvím (což je pro Benoista jediný smysluplný odkaz k univerzalizmu), na straně druhé je ale definován svým prostředím, přírodním i kulturním. Každý člověk se „z přírody zapisuje do rejstříku své kultury: jako zvláštní bytost se vždy nalézá na hranici obecného (svého druhu) a zvláštního (každé kultury, každé epochy)“.<sup>41</sup> Byť nejpozději od sedmdesátých let 20. století Benoist nepoužívá biologická vysvětlení a explicitně rasové teorie, jeho teorie diverzifikovaných společenství, založených na solidaritě jedinců, jež jsou jimi jako celky definovány, z kulturního rasismu vychází. Jak podotýká v krátké zmínce na začátku *Manifestu evropské renesance*, „biologické rozdíly samy jsou významné jen s ohledem na sociální a kulturní danosti“.<sup>42</sup> Protože je člověk společenstvím utvářen, je bez něj také zranitelný, bezmocný a nešťastný. Francouzská snaha o asimilaci imigrantů z neevropského světa je odsouzena k zániku, protože je nutně oklešťuje právě o ty rysy, které je definují – a které je modernistický univerzalizmus nucen přehlížet. Masová migrace nevede v současné době k ničemu jinému než ke kumulaci vykořeněných a atomizovaných jedinců. Ovšem tím, že tento falešný univerzalizmus neumožňuje lidem žít ve svých přirozených společnostech a formách, podněcuje „blouznivé formy uvědomění“<sup>43</sup> a xenofobii, která je nicméně projekcí vlastní touhy po autentickém společenství na neevropské společnosti, kde jsou údajně silné identity a vzájemná solidarita stále živé. Univerzalistický projekt je naivní a člověk nemůže být primárně světoobčanem, protože „svět není politická kategorie“.<sup>44</sup> Benoist se explicitně hlásí ke Schmittově kritice Ligy národů a OSN a představy, že celý svět se může sjednotit do federace národních států, které spolu nebudou vést války, aniž se ovšem promění hierarchie mezi těmito státy.<sup>45</sup>

### Zelený zákon země

Carl Schmitt pracuje se „zákonem země“ (Nomos der Erde) jako s nejvyšším konceptem v rámci mezinárodního práva, ze kterého vychází pozitivní právo a sdílené normy. Je to řád a forma, v níž dostává politický a sociální řád viditelnou prostorovou konkrétní podobu na základě vztahu k původnímu zakládajícímu aktu a historickému procesu. To země je podle Schmitta matkou práva, protože na počátku každé společnosti a jejich principů stojí onen konstitutivní akt prostorového uspořádání, tedy konkrétní zábor země.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 18.

<sup>42</sup> *Ibid.*, s. 11.

<sup>43</sup> *Ibid.*, s. 27.

<sup>44</sup> *Ibid.*, s. 27.

<sup>45</sup> Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth* (New York: Telos Press, 2012), s. 240.

<sup>46</sup> *Ibid.*, s. 42–49.

Pro Schmitta je proto prvním výslovně globálním zákonem země „evropské veřejné právo“, tedy logika koloniálních výbojů, v nichž jsou na jedné straně evropské země chápány jako sobě rovní suveréni, již se vzájemně vyvažují, na straně druhé je zbytek světa chápán vně tohoto práva, a tedy „volně k záboru“, stejně jako je mimo právo a morálku jednání vůči obyvatelstvu tohoto prostoru. Po druhé světové válce se nicméně dle Schmitta státocentrická modernita definitivně rozpadla a americká hegemonie nastolila světový řád skrze ekonomiku. Tím ovšem skrze primát ekonomického univerzalizmu nad politikou, který de facto vylučuje možnost spravedlivého nepřátelství, vytváří nepřátele absolutní, již vedou válku, v níž jde o absolutní zničení nepřítele.<sup>47</sup> Konec války není možný mírem, protože jde o totální zničení nepřítele. Skrze Schmittovu teorii moderního partyzána, který nerespektuje klasické válečné právo, lze dnes uchopovat například islámský fundamentalismus. Schmitt je ale přesvědčen, a Benoist spolu s ním, že je třeba nastolit nový *nomos* země, založený na rovnováze mnoha *Grossräumen*, které budou autonomní, co se týče principů politiky, morálky či ekonomiky. Proto Benoist nadřazuje evropskou federaci národnímu státu.<sup>48</sup> Historie podle něj míří k velkým celkům, které jedině dokážou odolat tlaku „zvenčí“.

21. století bude charakteristické nastolením „multi-polárního světa“ spojeného kolem význačných civilizací: evropské, severoamerické, iberoamerické, arabsko-islámské, čínské, japonské atd. Tyto civilizace nepotlačí staré lokální, kmenové, regionální a národní cítění: to se naopak prosadí jako poslední kolektivní forma, se kterou se lidé budou moci identifikovat před společným lidstvem. V určitých oblastech budou patrně nuceni spolupracovat, aby chránili společné statky lidstva, zejména ekologické.<sup>49</sup>

Tyto civilizační celky se ale podle něj musí řídit principem subsidiarity a ponechávat co největší rozhodovací prostor decentralizovaným lokálním společenstvím. Ta jsou uspořádána na komunitaristickém principu, přímé demokracii a vládě většiny (zaručující silné mandáty a efektivní vládu). Jsou také schopna zvrátit globální kapitalismus a nahradit jej organickým hospodářstvím založeným na vzájemnosti a solidaritě (a nikoli na představě neomezeného růstu). To je ovšem možné, jen pokud budou založena na organickém základu, což znamená podél etnokulturních hranic.<sup>50</sup> Ty – a to je pro nás důležité – jsou spojené s prostředím, environmentem, ze kterého vyrůstají. Benoist nachází paralelu mezi biodiverzitou a pluralitou kultur, oběma rovinám připisuje organičnost a autentičnost a vyzývá k jejich obraně. Stejně jako je potřeba bránit některé ohrožené

<sup>47</sup> Carl Schmitt, *Teorie partyzána*, přel. Otakar Vochoč (Praha: OIKOYMENH, 2008), s. 86.

<sup>48</sup> Alain de Benoist, *Manifesto of European Renaissance* (Londýn: Arktos, 2012), s. 33.

<sup>49</sup> *Ibid.*, s. 24.

<sup>50</sup> *Ibid.*, s. 37.



druhy, je potřeba bránit ohrožené identity, kultury, jazyky, náboženství. Nepřítel je zřejmý a oběma společný: globální liberalismus a jeho univerzalistická homogenizace.

Byť je dle Benoista hlavním viníkem globální kapitál, který migraci umožňuje a podněcuje, je třeba co nejdříve zavést restriktivní imigrační politiku a znemožnit lidem z neevropského světa překračovat hranice. Velký kapitál přijde o svou levnou pracovní sílu, kterou ke své existenci potřebuje. Alain de Benoist zároveň přichází s etnickým projektem pro třetí svět, který by přeorientoval rozvojovou pomoc na vnitřní trhy a prioritizoval jejich soběstačnost.<sup>51</sup> V kontextu klimatické změny tak Benoist hájí politiku adaptability spíše než mitigace. Benoist zároveň environmentální problémy tematizuje ještě silněji. Nová pravice totiž nepotřebuje mluvit v biologických pojmech, aby obhajovala klasický rasismus, protože kotví v rasismu kulturním. Danou kulturu ovšem vždy lokalizuje do konkrétního místa, ze kterého je nepřenositelná a jehož je organickou součástí. Stojí za tím vulgární stereotypní představa, že kultura je sice nějak živý proces, ve své podstatě je ale determinovaná limity svého přírodního environmentu. Představa vylidňování zemí třetího světa je spjatá s představou betonových sídlišť, která naopak zabíjejí evropskou kulturu – masová migrace tak neničí kulturu a přírodní prostředí jen na jedné straně, ale na obou. Přírodní environmenty nastavují kulturám limity, a když se megalomansky překračují (ať už emigrací ze svého prostředí či podporou imigrace před samoreprodukci konkrétního regionu), projeví se to jak kulturní, tak environmentální degradací. Arabové patří na poušť, arabská kultura vychází z pouštní kultury, arabská kultura ve Skotsku vzkvétat nemůže, ve Skotsku může vzkvétat jen skotská kultura, která vznikla v prostředí skotské krajiny. Arabové, kteří se přestěhují do Skotska, svou kulturu ztratí, aniž by byli schopni se stát opravdovými Skoty, byť asimilovat se v kulturně vykořeněného občana Spojeného království dokážou, ale podporují tím i ničení autentické skotské kultury, protože Skoti jsou nuceni se také stávat vykořeněnými občany Spojeného království. Jedinou nadějí, jak zvrátit proces homogenizace a vykořeňování celých populací, tvrdí Benoist, je udržet je doma, v jejich přirozených habitatech.<sup>52</sup>

### Velká výměna Brentona Tarranta

Na *Manifest evropské renesance* navázal ve svém manifestu *Velká výměna (The Great Replacement)* Brenton Tarrant v roce 2018. Stejně jako Benoist se hlásí k ekologicky odpovědnému etnickému autonomismu.<sup>53</sup> Segregace kultur a národů je u etnických autonomistů chápána jako jejich „ochrana“ – hranice opět nemají být chápány jako bariéry v mobilitě lidí, kapitálu či zboží, nýbrž především jako vnější bašty chránící autenticitu vnitřku, obranné valy etnokulturního sebeurčení a emancipace. Ona teorie

<sup>51</sup> *Ibid.*, s. 29.

<sup>52</sup> *Ibid.*, s. 19.

<sup>53</sup> Brenton Tarrant, *The Great Replacement* (LULU, 2019), s. 25.

Velké výměny pak z trojčlenky „běloši nemají velký demografický přírůstek“, „přesto je v Evropě více a více lidí“ a „jiné než bělošské rasy mají z biologických i kulturních příčin více dětí“ vyvozuje, že v Evropě dochází ke „genocidě bělochů“, tedy demografickému nahrazování původní populace imigranty. Jde o další variantu tzv. argumentu přelidněním, podle kterého umožnila moderní doba a masová migrace přelidnění, které vede k environmentální degradaci, protože „přirozeným způsobem“ již nejde uživit tak „nepřirozené“ množství lidí. Migrace a klimatická změna „jsou to samé“. Podle Tarranta je hlavní příčinou environmentální degradace pakt mezi globálními korporátními elitami motivovanými levnou prací<sup>54</sup> a migranty, motivovanými lepším životem a stabilitou, který umožnil celým společnostem vykročit z přirozených seberegulačních mantinelů jednotlivých sociobiologických environmentů. Kultury z přírodního prostředí inherentně vycházejí a „zelený nacionalismus je jediný pravý nacionalismus“:

Bez přírody není žádný konzervatismus, bez environmentalismu není žádný nacionalismus, přírodní environmenty našich krajin nás formovaly stejně, jako jsme my formovali je. Jsme narozeni z našich krajin a naše kultury jsou našimi krajinami formovány. Ochrana a zachování těchto krajin jsou stejně důležité jako ochrana a zachování našich vlastních ideálů a představ.<sup>55</sup>

Současně je absurdní si představovat, tvrdí Tarrant, že by se migranti, přicházející z autentických kultur se silnými identitami, chtěli stát Evropany. Západní kultura je v dnešní době jen „kulturou nihilismu, úpadku, sebenenávisti, bezdětnosti a chaosu“<sup>56</sup> a těžko po ní někdo může toužit. Je to proto, že přestala být „opravdovou Evropou“, zakotvenou na svém místě a ve své historii. Migraci do Evropy Tarrant ztotožňuje s otroctvím – podpora migrace v současnosti je podle něj totéž jako podpora otrokářských plantáží. Globální individualismus a kapitalismus je podle něj hlavní nepřítel autentických společností právě kvůli své hypermobilitě (jež umožňuje vykořeňování v dosud nevídané míře) a homogenizaci (nic nemá svou hodnotu, ale vše má svou cenu), která ve jménu rovnosti ničí diverzitu, která ze své podstaty rovnostářská být nemůže. Rovnost a tolerance jsou podle Tarrantova nietzscheánství posledními ctnostmi umírající civilizace, která dělá z bezmocnosti falešnou přednost.

Tarrant zároveň skvěle zapadá do Schmittovy teorie partyzána. Předtím než publikoval svůj manifest, zastřelil v mešitě v novozélandském Christchurchi 51 lidí a dalších 50 zranil. V manifestu obhajoval svůj čin veskrze partyzánskou logikou: „Útok byl partyzánskou akcí proti okupační síle a já jsem zákonný uniformovaný bojovník.“<sup>57</sup> Podle

<sup>54</sup> *Ibid.*, s. 34.

<sup>55</sup> *Ibid.*, s. 48.

<sup>56</sup> *Ibid.*, s. 47.

<sup>57</sup> *Ibid.*, s. 19.

svých slov plánuje skoncovat jak s imigranty, tak s kapitalisty. Svůj první (a patrně poslední) útok nicméně namířil proti těm, které považuje za zcela nejnebezpečnější: „neozbrojené okupanty“, se kterými „nevíme, co si počít“.<sup>58</sup> Nešlo o „útok na diverzitu, ale naopak ve jménu diverzity“.<sup>59</sup> Demograficky pojatá okupace tak v podstatě z každého obyvatele bílé pleti dělá potenciálně „uniformovaného bojovníka,“ který se má řídit principy „přímé akce“,<sup>60</sup> a z každého imigranta v jakékoli generaci a jakéhokoliv věku a pohlaví činí válečného okupanta.

Utopické naděje Benoista i Tarranta jsou si velmi podobné. Jsou jimi environmentálně odpovědné a vnitřně homogenní lokální politické celky s velkou autonomií a silným akcentem na konzervativní sociální normy a etnickou čistotu, do určité míry subsidiárně podřízené větším civilizačním celkům, na jejichž úrovni se řeší jen ty otázky, které jsou nevyhnutelně globální.

### Návrat ideologií

Je zarážející, do jaké míry sdílejí subverzivní progresivní ekologové a ekoložky jako Bookchin nebo Brennan rétoriku a politickou logiku s novou pravicí a ekofašismem. Sdílejí kritiku současného statu quo na základě historické analýzy evolučního procesu společnosti a přírody, stejně jako představu o intimním vztahu mezi lidskou společností a jejím přírodním prostředím. Bookchinova představa evoluce vedoucí k vnitřní diferenciaci jak na úrovni první, tak druhé přírody má svůj odraz v premoderní diverzifikaci kultur vycházející z diverzních přírodních environmentů Alaina de Benoista. Benoistových pět procesů koresponduje s komplexní proměnou společnosti a jejího vztahu k přírodě, tak jak ji popisuje Brennan. Shodnou se na antikapitalistických a anti-konzumeristických postojích a spojují vznik kapitalismu s expanzivním vztahem k přírodě a k homogenizující globalizaci. Všichni kritizují technokratický optimismus a prométheovský progresivismus a obhajují obecně sdílené statky a ekonomiku založenou na vzájemnosti a solidaritě. V jejich textech lze nalézt nedůvěru k současné demokratické praxi ovládané velkým byznysem, stejně jako všichni hledají řešení v lokálních autonomních celcích založených na přímé demokracii a deliberaci, které mají postupně nahradit parlamentní politiku národních států. Všichni zdůrazňují, že regionalismus budoucnosti nesmí být založený na autarkickém izolacionismu, nýbrž má se nějak vztahovat (Bookchin a Benoist explicitně hájí princip subsidiarity) k větším mezinárodním celkům. Všichni do jisté míry kotví svou politickou imaginaci v minulosti, přestože se do ní vracet nechťejí. Všichni hledají řešení v proměně vztahů mezi lidmi, která bude mít svůj obraz v proměně vztahu lidí k přírodě, a odmítají oddělování společenských

<sup>58</sup> *Ibid.*, s. 53.

<sup>59</sup> *Ibid.*, s. 18.

<sup>60</sup> *Ibid.*, s. 8.

a přírodních problémů. Všichni spojují klimatickou změnu s masovou migrací a všichni úzce svazují přírodní prostředí s „domovem“.<sup>61</sup>

Alain de Benoist rozhodně není intelektuálem, ke kterému by se Murray Bookchin nebo Teresa Brennan vztahovali pozitivně. Brenton Tarrant naopak ve svém manifestu explicitně vyhrožuje „Antifě/marxistům/komunistům“, „které nechce konvertovat, se kterými nechce hledat porozumění, [...] které nechce po svém boku a se kterými nechce sdílet moc“, „chce [je mít] na mušce, chce jim nohou šlapat po krku“.<sup>62</sup> Přesto přiznává, že byl v mládí komunistou a anarchistou (a nakonec libertariánem).<sup>63</sup>

Hledal-li Mathew Humphrey klíčové koncepty environmentalismu jako silné ideologie v kropotkinovské přírodě jakožto modelu uspořádání společnosti, decentralizaci a participaci, ekologickém pojetí limitů společnosti a nenásilí, nacházíme je kromě důrazu na absolutní nenásilnost u všech čtyř autorů. Pomineme-li jej – Alain de Benoist se bez něj dokáže dost dobře obejít –, zdá se, že by do environmentální ideologie patřili stejnou měrou.

To, co skutečně odlišuje progresivní a subverzivní ekologii Murrayho Bookchina a Teresy Brennan od reakčních etnických autonomistů, je míra jejich abstrakce. Z pozice Alaina de Benoist lze obhajovat Bookchinovo pojetí sociální ekologie s tím, že příslušnost k jednotlivým autonomním municipalitám má být založena na etnickém základu, protože jde o nejrealističtější dělení dnešní doby. Bookchin sám nenabízí pozitivní realistickou koncepci, na které lze univerzalistickou decentralizaci stavět. Stejně tak lze číst i Brennan. Kapitalismus je živěn masovou migrací levné pracovní síly a je hlavní příčinou environmentálních problémů současnosti. Byť chce feministka Brennan krotit velký kapitál skrze lokální malé a střední podnikání, jež by jej regulovalo, může jí Benoist a Tarrant jednoduše oponovat, že jim jde o totéž – a míří na jiné slabé místo kapitalismu: na nekonečný zdroj levné práce. Stejně tak je možné komparovat ideál lokálních společenství kotvících v konkrétní krajině a přírodě vzniklý zezdola, jak jej staví Bookchin i Brennan, s ekofašistickou vizí hranic jako emancipačního rámce, chránících společnosti před globalizujícím kapitálem. Bookchin a Brennan zůstávají otevření a inkluzivní. Jejich subverzivnost lze ale interpretovat stejně jako otevřenost a toleranci jako jistou neochotu k politickému realismu. Je možné zajít ještě dál a tvrdit, že je možné je interpretovat jako subverzivní právě proto a jen do té míry, dokud jsou jejich politické projekty bezobsažné.

Ukazuje se, že hledání emancipačního potenciálu v koncepcích přírody naráží na ideologické vakuum, které umožňuje konkretizovat utopické politické myšlení ve zcela

<sup>61</sup> Fabrice Flipo, *The Coming Authoritarian Ecology* (London, Hoboken: John Wiley & Sons, 2018), s. 205.

<sup>62</sup> Brenton Tarrant, *The Great Replacement* (LULU, 2019), s. 36.

<sup>63</sup> *Ibid.*, s. 23.

opačných tendencích, než se původně zdálo. Politický střet se nakonec nikdy neodehrává v odlišných představách o vztahu lidí a přírody – nýbrž v konkrétních otázkách, jak je uvádět do praxe a na jakém konkrétním obsahu je stavět. Otázka po vztahu lidí k přírodě či přírodnímu prostředí je v tomto kontextu nutně ambivalentní a otevřená. Je to právě vztah environmentálního myšlení k silným ideologiím, co jej teprve umožňuje chápat politicky.

### Závěr

Stále narážíme na problém, na který nakonec naráží i konec dějin a ideologií. Snaha změnit vztah lidí a přírody a vyhnout se cele otázce ideologií, které z paradigmatu dichotomie člověk/příroda vycházejí, naráží právě na neschopnost z novověkých ideologií skutečně vykročit. Snaha nově uchopit ideologie právě na základě přerámování vztahu k přírodě, jak se o to pokouší radikální ekologové osmdesátých let, naráží na možnost postavit na onom vztahu zcela protichůdný politický projekt. Není to samozřejmě zcela nový problém. S novověkým paradigmatem je spjat emancipační projekt marxismu a liberalismu stejnou měrou jako například politická teorie Thomase Malthuse. Nyní progresivní ekologové, kteří nově promýšlejí jak status přírody, tak vztah společnosti k ní, nejsou schopni své paradigma obhájit pro výlučně emancipační účely. A paradoxně tak mohou připravovat půdu pro konzervativní etnonacionalisty, proti nimž nejsou schopni nabídnout přesvědčivější realistické vize.

Skoro se zdá, jako by se koncepty přírody vždy a nutně vymykaly možnosti ji definitivně svázat s progresivní politikou. Z hlediska konce dějin se to tak skutečně může jevit. V prvním případě je dichotomie přírody a společnosti příliš silná a nelze z ní vykročit, v druhém naopak příliš slabá a nelze ji bezpečně spojit s novou utopií. Globálně či univerzálně orientovaní environmentalisté se ideologickému rámci nevyhnou. A naopak snaha lokalistů usmrtit novověkou přírodu jako takovou naráží na problém těch ideologií, které ji politizují a metamorfují podle libosti. Pokud bychom chtěli promýšlet environmentalismus, jenž bude skutečně novým emancipačním projektem, je nevyhnutelné vypořádat se s oběma problémy najednou: a překročit jak dědictví ideologické emancipace od přírody, tak samotné paradigma novověkého dualismu.

# SETKÁVÁNÍ



# KALIBAN A ČARODĚJNICE

Původní akumulace kapitálu a proměny  
genderových vztahů

*Michaela Pokutová*

*Caliban and the Witch: Primitive Accumulation and the Transformation of Gender Relations*

## *Abstract*

*The article presents the Marxist feminist perspective on primitive accumulation and early capitalist history put forward by Silvia Federici in her work, Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation. According to Federici and other Marxist feminists, Marx's description of the origins of capitalism lacks an important differentiation. Whereas in Capital the main focus is placed on the male, waged proletariat, Federici focuses more on the changes in gender relations and status of women that accompany the process of primitive accumulation. The article firstly situates the origins of feminist perspectives on primitive accumulation into their historical context and links them with their preceding debates. The following sections then present a comparison of Marx's and Federici's account of primitive accumulation and the early history of capitalism. The article mainly focuses on the forms of primitive accumulation that are absent in Capital. These forms include, above all, a new division of labour, subjugation of reproduction to the needs of capital, and an economical, legal, cultural, and symbolical degradation of women.*

## *Keywords*

*Silvia Federici, primitive accumulation, Marxist feminism, sexual division of labour, degradation of women*



Silvia Federici je marxistická feministka, aktivistka a teoretička, která se věnuje tématům, ve kterých spojuje feminismus s kritikou kapitalismu. Zabývá se prací žen, reprodukcí a péčí, globálními nerovnostmi a v neposlední řadě problémy tzv. nového ohrazování (*new enclosures*) a *commons*.<sup>1</sup> Společně s Mariarosou Dalla Costou a Selmou James založila v roce 1972 mezinárodní feministické hnutí Mzdy za práci v domácnosti (*Wages for Housework*). Tato radikální kampaň si kladla za cíl uznání neplacené práce žen v domácnosti jako skutečné práce. Skrze zapojení domácnosti do vztahů kapitalistického vykořisťování a vznesení nároku na mzdu usilovaly navíc marxistické feministky o v této době nijak samozřejmé místo v levicovém hnutí.<sup>2</sup>

Federici byla členkou iniciativy WfH pět let. Z tohoto období pochází také její text „Mzdou proti práci v domácnosti“ (*Wages against housework*<sup>3</sup>), ve kterém zdůrazňuje, že nárok na mzdu je především politickou perspektivou, a neměl by být tedy zaměřován za pouhý požadavek na určitou sumu peněz, jak byl také často kritizován. Jeho účelem je podle Federici hlavně demystifikace a jakési „odkouzlení“ kapitalistického patriarchálního světa, který vytváří ženskou přirozenost pro účely kapitálu.<sup>4</sup>

Během více než čtyřiceti let, kdy se otázce reprodukce věnovala, prošel její pohled na tuto práci značnou proměnou:

Když jsem ve *Mzdě proti práci v domácnosti* (1975) napsala, že stát se ženou v domácnosti se zdá být „osudem horším než smrt“, vyjadřovala jsem svůj vlastní postoj k této práci. [...] Skrze svou účast v ženském hnutí jsem si uvědomila, že reprodukce lidských bytostí je základem každého ekonomického a politického systému, a také, že je to právě toto obrovské množství placené i neplacené práce v domácnosti, kterou ženy vykonávají, co udržuje tento svět v chodu.<sup>5,6</sup>

Sedmdesátá léta byla kromě feministické debaty na téma práce v domácnosti zároveň svědkem vzestupu neoliberalismu a dalšího imperiálního postupu kapitalismu. V osmdesátých letech přijala Federici učitelskou pozici v Nigérii, kde mohla sledovat aplikaci

<sup>1</sup> Silvia Federici, *Bod nula: texty o mzde za domácí práci* (Bratislava, Praha: Kolektivně proti kapitálu, 2013), s. 5.

<sup>2</sup> Miroslava Mišíčková, „Ženy a zmeny v reprodukci. Perspektíva marxistického feminizmu“, in Lubica Kobová (ed.), *Feministky hovoria o práci: ako sa ženy stávajú subjektmi kapitalizmu* (Bratislava: ASPEKT, 2015), s. 67–99, zde s. 80.

<sup>3</sup> Tento text, původně z roku 1975, vyšel také ve slovenském překladu KpK: Silvia Federici, „Mzda proti domácí práci“, in *Bod nula: texty o mzde za domácí práci* (Bratislava, Praha: Kolektivně proti kapitálu, 2013), s. 9–15.

<sup>4</sup> Federici, „Mzda proti domácí práci“, s. 9–10.

<sup>5</sup> Silvia Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle* (Oakland: PM Press, 2012), s. 1–2.

<sup>6</sup> Všechny překlady z anglického a slovenského jazyka jsou – pokud není uvedeno jinak – autorčiny vlastní.

a důsledky těchto neoliberálních politik implementované Mezinárodním měnovým fondem a Světovou bankou. Procesy, které popisuje jako „nové kolo původní akumulace“, ji přiměly vrátit se zpět k výzkumu společenského postavení žen v období přechodu od feudalismu ke kapitalismu, kterému se v sedmdesátých letech věnovala společně s Leopoldinou Fortunati.<sup>7</sup> Kniha *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*<sup>8</sup> (Kaliban a čarodějnice: ženy, těla a původní akumulace) vychází částečně z jejich původní eseje *Il Grande Calibano: storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, vydané v roce 1984. Její poslední kniha *Witches, Witch-Hunting, and Women* se věnuje zejména čarodějnickým procesům a tvoří obhajobu tezí, které Federici předkládá v *Caliban and the Witch*.<sup>9</sup>

Českým a slovenským čtenářkám může být Federici známá pouze skrze kusé překlady jejího díla<sup>10</sup> či jeden publikovaný rozhovor.<sup>11</sup> Cílem této eseje je tedy blíže představit její pohled na původní akumulaci kapitálu a ranou historii kapitalismu. Marxisticko-feministická perspektiva, kterou Federici na tyto procesy nahlíží, má původ v již zmíněné debatě o práci v domácnosti. První část textu tedy ve zkratce představuje historický kontext diskuzí, ve kterém se feministický pohled na původní akumulaci utváří a který rozšiřuje nejen Marxův pohled na vznik kapitalismu, ale i na procesy, kterými se kapitalismus dále reprodukuje. Druhá část práce pak představuje samotný historický výklad původní akumulace u Federici a jeho porovnání s výkladem Marxe. Práce se zaměřuje zejména na ty formy původní akumulace, kterými se Marx v *Kapitálu* nezabývá, a to především na proměny v genderových vztazích, které vznik kapitalismu doprovázejí. Federici ve své práci představuje důležitou část historie, která dodnes určuje podobu naší společnosti. To, že je nám tato historie většinou představována jako nenásilná a konsenzuální, je dalším nástrojem legitimizace kapitalismu, kterou můžeme narušit právě odhalováním toho, co zůstává při výkladu minulosti záměrně opomenuto.

### Původní akumulace jako feministický problém

Vznik proletariátu a akumulaci jeho pracovní síly považuje Marx za jednu z nutných podmínek vzniku kapitalistického způsobu výroby. „Osvobození“ rolnictva od jeho

<sup>7</sup> Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (New York: Autonomedia, 2004), s. 9.

<sup>8</sup> V roce 2013 vyšel částečný slovenský překlad kolektivu KpK, který byl vytvořen u příležitosti návštěvy Silvie Federici v Bratislavě 18. května 2013: Silvia Federici, *Kaliban a čarodějnice* (dostupné online <http://protikapitalu.org/2013/05/03/silvia-federici-kaliban-1/>, <http://protikapitalu.org/2013/05/06/silvia-federici-kaliban-2/>, <http://protikapitalu.org/2013/05/17/silvia-federici-kaliban-3/>).

<sup>9</sup> Viz recenze Markéty Jakešové v tomto čísle *Kontradikcí*.

<sup>10</sup> Federici, *Kaliban a čarodějnice* a Federici, *Bod nula*.

<sup>11</sup> Silvia Federici, „Emancipace skrze péči: se Silvií Federici o reprodukční práci“, in Barbara Kleinhamprová a Tereza Stejskalová (eds.), *Kdo je to umělec?* (Praha: Akademie výtvarných umění, 2014), s. 41–45.

připoutání k půdě vede k proměně z převážně samozásobitelského způsobu obživy k nutnosti pracovat za mzdu. Jak si později všímají marxistické feministky, rozpad celistvosti produkce a reprodukce, který tento proces doprovází, měl pro životy proletářských mužů a žen v nově vznikajícím kapitalismu odlišné důsledky. Sféra reprodukce, která byla většinou neplacená a do které byly ženy čím dál více zatlačovány, přestala být vnímána jako skutečná práce a její nepostradatelnost pro hladký chod kapitalismu byla zneviditelněna.<sup>12</sup>

Tyto úvahy o vzniku a (re)produkci pracovní síly mají svůj původ v již zmíněné diskuzi o práci v domácnosti, která mezi feministickými aktivistkami a akademičkami probíhala po většinu sedmdesátých let 20. století. Domácnosti jako oblasti kapitalistického vykořisťování se začaly v Itálii a ve Velké Británii věnovat Selma James, Mariarosa Dalla Costa a Silvia Federici, které také založily mezinárodní feministickou iniciativu Mzdy za práci v domácnosti. V kontextu bojů za práva pracujících zaměřeného výhradně na námezdní pracovní vztahy zformovaly feministické hnutí, které zpochybnilo do té doby nijak neproblematizovaný předpoklad, že práce v domácnosti je neproduktivní.<sup>13</sup> Namísto toho přišly s tvrzením, že (re)produkce pracovní síly, která se v domácnostech děje ve formě neplacené práce, je činností, bez které se nemůže odehrávat žádná další produkce nadhodnoty.<sup>14</sup> Základem akumulace kapitálu tedy podle nich nemůže být „vysávání neplacené práce z dělníků“,<sup>15</sup> jak tvrdí Marx, nýbrž je jí práce v domácnosti – vykonávaná zejména ženami, neplacená a zneviditelněvaná, a přesto práce, jejíž vykořisťování umožňuje akumulovat nadhodnotu každé další práce, která se díky ní odehrává.<sup>16</sup>

Akademické debaty v německém prostředí se v souvislosti s produkcí pracovní síly věnovaly také tématu původní akumulace. Inspirací jim byla práce Rosy Luxemburg a její kritika Marxe.<sup>17</sup> Na rozdíl od Marxova pojetí, které vyložil v *Kapitálu* a které omezuje formy původní akumulace pouze na ohraničené časové období vzniku kapitalistického způsobu výroby,<sup>18</sup> chápe Luxemburg i plně rozvinutý kapitalismus jako stále závislý na různých formách původní akumulace a s ním spojeného násilí.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 74–75.

<sup>13</sup> Genezi hnutí za Mzdy za práci v domácnosti sleduje např. Mišíčková, „Ženy a změny v reprodukci“, nebo Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour* (London – New York: Zed Books Ltd, 1998), s. 31–35.

<sup>14</sup> Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, s. 31.

<sup>15</sup> Karl Marx, *Kapitál. Kritika politické ekonomie*, díl I (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953), s. 595.

<sup>16</sup> Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, s. 31.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 34.

<sup>18</sup> Marx, *Kapitál*, díl I, s. 753–754 a 791–792.

<sup>19</sup> Tove Soiland, „A Feminist Approach to Primitive Accumulation“, in Judith Dellheim, Frieder Otto Wolf (eds.), *Rosa Luxemburg: A Permanent Challenge for Political Economy. On the History*

Marx se, přirozeně, podrobně zabývá také procesem přivlastňování nekapitalistických výrobních prostředků, například procesem přeměny rolnictva na kapitalistický proletariát. Celá dvacátá čtvrtá kapitola v I. svazku *Kapitálu* popisuje vznik anglického proletariátu, kapitalistické třídy polnohospodářských nájemců a průmyslového kapitálu. Významnou úlohu při vzniku průmyslového kapitálu má v Marxově výkladu plnění koloniálních oblastí evropským kapitálem. Podotýkáme však, že toto všechno uvádí jen z hlediska původní akumulace. Tyto procesy u Marxe pouze ilustrují genezi, zrod kapitálu, vykreslují porodní bolesti, s kterými kapitalistický způsob výroby vychází z lůna feudální společnosti. Když teoreticky analyzuje procesy kapitálu – výrobu i oběh – vždy se vrací k prvnímu předpokladu: k všeobecnému a výlučnému panství kapitalistické výroby. Vidíme však, že kapitalismus je i v čase úplné zralosti v každém směru odkázaný na současnou existenci nekapitalistických vrstev společnosti.<sup>20</sup>

Protože Marx pracuje s představou všudypřítomných kapitalistických vztahů, ve kterých se akumulace kapitálu děje v rámci smluvních (vykořisťovatelských) vztahů a pomocí naakumulované nadhodnoty, odsouvá procesy, které násilně proměňují prostředky obživy na kapitál, do předkapitalistického období. Podle Luxemburg je ovšem „vnitřní“ systém kapitalistických vztahů neustále závislý na „vnějších“ prostorech, které stojí mimo kapitalismus a jsou jako jeho kolonie neustále akumulovány.<sup>21</sup>

Pro Luxemburg je kolonie prostor, který stojí mimo kapitalistická centra geograficky.<sup>22</sup> Feministická debata, která se odehrála v německém prostředí na konci sedmdesátých let mezi Mariou Mies, Claudií von Werlhof a Veronikou Bennholdt-Thomsen, rozšířila tuto dichotomii Luxemburg o koncept „vnitřní“ kolonie kapitalismu. Tyto feministické teoretičky tak rozuměly neplacené práci v domácnosti, která se sice odehrává „uvnitř“ kapitalistického systému, ale ve které dochází k produkci základních životních potřeb a pracovní síly, jež kapitalismus neustále akumuluje a proměňuje v kapitál, podobně jako právě v případě kolonií.<sup>23</sup>

Zpětný pohled na vývoj teoretického uchopení dvou systémů útlaku – patriarchátu a kapitalismu, stejně jako na debaty o práci v domácnosti, ukazuje spíše jisté rozčarování a zklamání marxistických feministek. Ehrenreich například negativně hodnotí snahu marxistických feministek ospravedlnit feminismus v očích levicového hnutí,

*and the Present of Luxemburg's „Accumulation of Capital“* (Berlin: Luxemburg International Studies on Political Economy, 2016), s. 185–217, zde s. 190–192.

<sup>20</sup> Rosa Luxemburgová, *Akumulácia kapitálu*, přel. Herta Tkadlečková (Bratislava: Pravda, 1979), s. 421–422.

<sup>21</sup> Soiland, „A Feminist Approach to Primitive Accumulation“, s. 190–192.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 192–193.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 190 a 193.

kteřou označuje za „ponížené uctívání marxismu“. <sup>24</sup> Uvědomuje si ovšem, že pozice marxistického feminismu byla v té době velmi složitá a že tyto teorie byly nutnou obrannou pozicí proti různým obviněním levice ze „zrádovství“ feministek, které měly podle nich odvádět pozornost od třídního boje. <sup>25</sup> S proměnami na trhu práce a způsobů reprodukce zvláště v posledních desetiletích, kdy již mnoho činností, které dříve ženy ve svých domácnostech zdarma vykonávaly, spadá do oblasti placené práce, musí dojít podle Mišíčkové také k revizím teorií marxistického feminismu, které budou více reflektovat nerovnosti způsobené migrací a odlišnými občanskými právy. <sup>26</sup>

I když jsou kritiky marxistického feminismu na místě, je jisté, že jejich perspektivy přispěly ke vzniku dalších důležitých teorií o fungování kapitalismu. Tove Soiland, která zkoumá vliv teorií Rosy Luxemburg na debatu o práci v domácnosti, si například všímá, že pojetí práce v domácnosti jako druhu původní akumulace německými feministkami hrálo roli i v dnešních debatách o tzv. novém ohrazování (*new enclosures*) a obohatilo mimo jiné i teorii Davida Harveyho o akumulaci vyvlastněním (*accumulation by dispossession*). <sup>27</sup> Rozšíření Marxova výkladu původní akumulace tedy můžeme vidět jako dvojí: za prvé se (nejprve u Luxemburg) objevuje pohled na původní akumulaci jako proces, který není omezen jen na jedno historické období, ale nadále pokračuje a udržuje kapitalismus v chodu. Druhým způsobem je pak rozšíření jeho forem a oblastí, ve kterých k původní akumulaci dochází, kterému se věnovaly zejména feministické teoretičky.

Federici hodnotí vývoj marxisticko-feministických debat pozitivně i z výše uvedených důvodů a říká, že zaměření se na práci v domácnosti bylo prvním krokem ke zkoumání její historie a celkově historie kapitalismu a třídního boje z feministické perspektivy. <sup>28</sup> Touto perspektivou také nahlíží na období přechodu od feudalismu ke kapitalismu. V *Caliban and the Witch* rozvíjí Marxův popis původní akumulace kapitálu, a to s hlavní výtka, kterou vůči Marxovi vznáší: tedy že se na historii kapitalismu dívá pohledem bezpohlavní proletářské masy, který je ale přesto implicitně pohledem muže-proletáře. Federici upozorňuje na to, že nejenže jsou procesy původní akumulace genderovány, a že tedy mají pro muže a ženy různé důsledky, ale že tyto důsledky také položily základ dnešní podobě genderových vztahů, z velké míry určily to, co dnes považujeme za „ženské“ nebo „mužské“, a ovlivňují dokonce i tendenci vnímat tyto dvě charakteristiky v binární opozici. Její pojetí původní akumulace je tedy širší a zahrnuje nové formy, kterým se Marx v *Kapitálu* nevěnuje.

<sup>24</sup> Barbara Ehrenreich, „Život bez otce: promýšlení teorie socialistického feminismu“, *Feministický kulturní časopis ASPEKT*, 1 (2000–2001), s. 38–41, zde s. 40.

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 38.

<sup>26</sup> Mišíčková, *Ženy a změny v reprodukci*, s. 87.

<sup>27</sup> Soiland, „A Feminist Approach to Primitive Accumulation“, s. 185–187.

<sup>28</sup> Silvia Federici, *Caliban and the Witch*, s. 8.

### Původní akumulace u Marxe

Abychom porozuměli, v čem je feministická perspektiva Federici odlišná, vyložím zde nejprve původní akumulaci tak, jak jí rozumí Marx. Zaměřím se také v krátkosti na Marxovo chápání dějin, které je důležité pro feministické kritiky modernity.

Pro Marxe představuje původní akumulace dějinné procesy, které umožnily vznik kapitalistického systému výroby. Aby mohlo docházet k akumulaci kapitálu, musí být zároveň umožněna akumulace nadhodnoty. K tomu je podle Marxe potřeba existence již velkého množství kapitálu a také „svobodné“ pracovní síly. V minulosti se tedy musela odehrát jakási „původní“ akumulace, která předcházela kapitalistickým vztahům a umožnila jejich vznik.<sup>29</sup> Marx se těmito procesy zabývá v závěru prvního dílu *Kapitálu*, kde se ohrazuje vůči výkladu klasických ekonomů, jejichž představa původní akumulace byla jednoduše taková, že se pracovitějším lidem podařilo pomocí jejich píle nahromadit dostatečné bohatství, které mohli díky svým schopnostem dále rozšiřovat, zatímco se ti, kteří byli příliš líní a méně schopní, stávali chudšími a chudšími, až museli nakonec prodat i svou pracovní sílu.<sup>30</sup>

Marx představuje úplně jinou tvář původní akumulace. Není to pouhé „hromadění bohatství“, co umožňuje vznik kapitalismu – to se pravděpodobně dělo v jistých vrstvách společnosti v každé době. Původní akumulace ale sestává z hlubokých společenských změn, které proměňují výrobní a životní prostředky v kapitál, který slouží pouze k akumulaci dalšího kapitálu. Marx si všimá, že v těchto procesech hraje zásadní roli násilí. Jeho výklad se zaměřuje zejména na Anglii 16. až 18. století, ve které je rolnictvo po více než dvě století systematicky vyháněno z půdy, která do té doby tvoří základ jeho existence. Tzv. ohrazování (*enclosures*), tj. zabírání občin, zemědělské půdy nebo i celých vesnic, tvoří jednu ze základních forem původní akumulace. Záměr anglické šlechty vytvořit místo nevýnosných rurálních oblastí pastviny pro ovce, jejichž vlna byla výnosným produktem, zbavoval rolnictvo zdrojů vlastní obživy a vznikala tak masa, která bez možnosti existovat jiným způsobem musela přistoupit na nové společenské poměry a začít prodávat svou pracovní sílu. Ohrazování bylo ze strany ekonomů spíše obhajováno, právě proto, že uvolnilo velké množství pracovní síly.<sup>31</sup> Tito nově „osvobození“ lidé se ale často stávali tuláky a žebráky, které bylo potřeba disciplinovat pro potřeby nového systému výroby. Objevují se represivní zákony proti tuláctví a zahálce,<sup>32</sup> které pomalu vytvářejí disciplinovanou masu proletariátu, jejichž akumulace a akumulace jejich práce tvoří další ze základních forem původní akumulace u Marxe.

Ačkoliv Marx popisuje vznik kapitalistického systému jako násilný, považuje ho i tak za nutný vývojový článek v dějinách společnosti. Každé historické období a jeho

<sup>29</sup> Marx, *Kapitál*, díl I, s. 751 a 753.

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 753.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 767.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 777.

ekonomická struktura totiž podle něj již obsahují zárodečné prvky společnosti nové a také vyššího vývojového stupně výrobních vztahů.<sup>33</sup> „Rozklad feudální společnosti uvolnil prvky kapitalistické společnosti,<sup>34</sup>“ píše Marx v *Kapitálu*. Vyspělejší kapitalistický systém výroby tedy nahrazuje starý feudální řád. Na jedné straně dochází k osvobození dělníka od feudálního připoutání k půdě a od moci jeho pána, na straně druhé tímto odpoutáním ztrácí dělník všechny záruky své existence.<sup>35</sup> Tato ztráta půdy – její vyvlastnění bezprostředním výrobcům, je podle Marxe do dějin vepsána „ohněm a mečem“.<sup>36</sup>

Stejně jako se z feudalismu zrodil nový řád, kapitalismus v sobě podle Marxe již také ukrývá příležitost ke svému vlastnímu překonání. V závěru kapitoly o původní akumulaci tak předpovídá, že díky výtěžkům kapitalismu bude vzrůstat uvědomění dělnické třídy, zlepší se její organizace, a nakonec kapitalismus nahradí nový systém, který již nebude založen na soukromém, nýbrž společenském vlastnictví.<sup>37</sup>

### Původní akumulace u Federici

#### Rolnické ženy a antifeudální hnutí

Federici začíná svůj historický výklad původní akumulace dříve než Marx, a to popisem feudálních vztahů středověké Evropy a různými formami odporu, které proti feudální moci vedl „středověký proletariát“.<sup>38</sup> I když se podobně jako Marx věnuje zejména oblastem, které můžeme z historického pohledu označit jako kapitalistická centra (Anglie, Nizozemí, italské městske státy nebo Francie), umožňuje jí zaměření na feudální Evropu nejen lépe popsat, jakým způsobem se genderové vztahy s nástupem kapitalismu proměnily, ale také zpochybnit Marxův pohled na dějiny jako proces, ve kterém neustále dochází k postupnému zvyšování úrovně vývoje společnosti. Podobně jako jiné feministické teoretičky<sup>39</sup> i ona odmítá nekritické spojování modernity a pokroku: „Pokud by se Marx na historii kapitalismu podíval pohledem žen, nikdy by nemohl tvrdit, že kapitalismus vydláždil cestu k osvobození člověka.“<sup>40</sup> Federici nepovažuje kapitalistický způsob výroby za nutné vyústění konce feudalismu, nýbrž za důsledek „kontrarevoluce“, ve které se spojili feudální páni, patricijové i církve, aby porazili teh-

<sup>33</sup> Karl Marx, *Ke kritice politické ekonomie* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953), s. 6–7.

<sup>34</sup> Marx, *Kapitál*, díl I, s. 754.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 755.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 804.

<sup>38</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 21.

<sup>39</sup> Srov. např. Mies, „Kolonizování a domestikace žen“, s. 26–37, nebo Carolyn Merchant, „The Scientific Revolution and The Death of Nature“, *The History of Science Society*, vol. 97, no. 3 (2006), s. 513–533.

<sup>40</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 13.

dejší antifeudální sociální hnutí, jejichž politické požadavky by znamenaly konec jejich moci.<sup>41</sup> Stejně tak rozporuje Federici Marxův předpoklad, že rozvinutý kapitalismus povede k většímu spojení dělnické třídy. V době vzniku kapitalismu podle ní dochází k procesu, který nazývá „akumulací odlišností“,<sup>42</sup> tedy k vytvoření hierarchií v rámci pracující třídy a k rozbití její vnitřní solidarity.

Abychom porozuměli procesům původní akumulace a vzniku kapitalismu, musíme se nutně dívat i na proměny genderových vztahů. Jako užitečná se zde jeví definice genderu od Joan Wallach Scott, kterou rozvinula právě pro potřeby historického výzkumu. Ačkoliv Federici s takovým pojetím genderu ve svém textu nepracuje, její porozumění vztahu genderu a společnosti je velmi podobné. Obě teoretičky chápou tento vztah jako reciproční a snaží se o jeho historické uchopení. Podobně jako Scott, podle které mohou být změny v genderových vztazích vyvolané proměnou toho, co je považováno za potřeby státu,<sup>43</sup> chápe Federici proměny ve vztahu mužů a žen v období přechodu ke kapitalismu jako vyvolané potřebami kapitálu.

Pojetí genderu jako analytické kategorie u Scott představuje gender zejména jako základní součást sociálních vztahů, které se zakládají na uvědomovaných rozdílech mezi pohlavími. Jako takový má gender čtyři navzájem se ovlivňující součásti: kulturně dostupné symboly, které vedou k rozmanitým a často protikladným reprezentacím, dále normativní pojmy, které určují interpretace těchto symbolů a mají zpravidla podobu binárních protikladů, potom jsou to sociální instituce a organizace a poslední část tvoří subjektivní identita.<sup>44</sup> K těmto čtyřem aspektům genderu se vrátím dále v textu.

Základním vztahem, který ve feudalismu ustanovoval sociální rozdíly, byl vztah nevolníka a pána. Tento nový třídní vztah, který se v Evropě objevuje od 5. století, podle Federici sice pro rolnictvo představoval obrovskou zátěž, na druhou stranu přesto redefinoval pracovní a právní vztahy více v jejich prospěch. Oproti předcházejícímu společenskému uspořádání se zvýšila jejich autonomie, zlepšily se jejich životní podmínky a tím, že získali přímý přístup k prostředkům vlastní obživy, se mohli více věnovat vlastní reprodukci.<sup>45</sup> Stejně jako Marx si Federici všímá, že tento bezprostřední přístup k půdě, který později v kapitalismu mizí, má za důsledek relativní nezávislost rolnictva, a vedl tak k neustálým bojům a vyjednáváním o rozsahu jejich práv a povinností. Bojovalo se jak o různé daně a jejich velikost, tak o délku roboty, službu v armádě nebo přístup k občinám.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 21–22.

<sup>42</sup> *Ibid.*, s. 63–64.

<sup>43</sup> Joan Wallach Scott, „Rod: užitočná kategória historickej analýzy“, přel. Lubica Hábová, in Jana Cviková, Jana Juráňová, Ľubica Kobová, *Histórie žien : aspekty písania a čítania* (Bratislava: ASPEKT, 2007), s. 40–71, zde s. 60 a 61.

<sup>44</sup> *Ibid.*, s. 57–58.

<sup>45</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 23–24.

<sup>46</sup> *Ibid.*, s. 26–27.



Bezprostřední přístup k prostředkům obživy doprovází podle Federici také proměna vztahu rolnických žen a mužů k půdě. Tu totiž nyní začínají považovat za svou vlastní. Stejný vztah získávají podle ní i k občinám, tedy k pozemkům, které zahrnují okolní lesy a louky poskytující přístup k otopu, stavebnímu materiálu a v závislosti na ročních obdobích také ke sběru plodů, pastvinám pro dobytek, lovu ryb nebo volně žijících zvířat. Federici zmiňuje také jejich společenskou úlohu, kterou měly jako místo, kde se odehrávala většina slavností a společenských setkávání.<sup>47</sup>

Federici nijak neidealizuje vztahy žen a mužů ve feudalismu, tvrdí ale, že rolnické ženy byly na svých mužských protějšcích podstatně méně závislé než později ženy v kapitalismu. Stejně jako muži měly i ony přístup k prostředkům vlastní obživy – obdělávaly půdu, staraly se o hospodářská zvířata, udržovaly zahrady, praly, předly a vykonávaly spoustu dalších činností, které byly pro chod domácnosti nepostradatelné. Dělna práce, která v té době existovala, nebyla spojena s nižším statusem pro ženy<sup>48</sup> ani jim nepřinášela izolaci – často ji totiž vykonávaly společně, a proto mohla být i zdrojem jejich kolektivní síly.<sup>49</sup> Federici také tvrdí, že rolnické ženy se od svých mužských protějšků celkově méně lišily – a to jak psychicky, tak fyzicky.<sup>50</sup>

Tvrzení Federici, že odlišnost byla akcentována spíše ve vztahu feudálních pánů a rolnictva, a nikoliv mezi muži a ženami, se zdá být podporováno i jinými historickými výzkumy. Binární opozice, které podle Scott nejčastěji vymezují významy „mužského“ a „ženského“,<sup>51</sup> musely být vytvořeny. Asi nejdůležitější charakteristikou genderu podle Scott je právě jeho základ v *uvědomovaných* rozdílech mezi pohlavími. Jak upozorňuje Laqueur, zaměření se na odlišnost nebo podobnost i u tak zdánlivě jednoduchých problémů, jako je pohlaví, je zejména otázkou diskurzu a převládající ideologie, nikoliv empirie.<sup>52</sup> Proměnu chápání sexuální difference v historii sleduje ve své práci *Rozkoš mezi pohlavími* (2018) a ve svém výkladu představuje dva základní modely, skrze které bylo v historii na pohlaví nahlíženo: za prvé se jedná o model jednopohlavní, který podle Laqueura v Evropě dominuje až do konce 17. století. Tento pohled vnímá muže a ženu jako zástupce stejného pohlaví, ačkoliv žena zde představuje menší nebo méně dokonalou verzi muže. V tomto vnímání jsou ženské pohlavní orgány zcela totožné s těmi mužskými, liší se pouze jejich umístění uvnitř těla.<sup>53</sup> Během 18. století ztrácí

<sup>47</sup> *Ibid.*, s. 24 a 71.

<sup>48</sup> *Ibid.*, s. 74–75: Ve společnostech, kde se výroba orientuje užitkem, nikoliv ziskem, existuje podle Federici jednota produkce a reprodukce. Až s nástupem kapitalistického způsobu výroby se reprodukce odděluje a současně přestává být vnímána jako skutečná práce.

<sup>49</sup> *Ibid.*, s. 25.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Scott, „Rod: užitočná kategória historickej analýzy“, s. 57.

<sup>52</sup> Thomas Laqueur, *Rozkoš mezi pohlavími: sexuální difference od antiky po Freuda*, přel. Martin Pokorný (Praha: Nakladatelství Karolinum, 2018), s. 27.

<sup>53</sup> *Ibid.*, s. 45–46.

podle Laqueura tento model na důležitosti, ačkoliv nikdy úplně nevymizí. Do popředí se dostává dvoupohlavní model, který nově definuje muže a ženy jako reprezentanty dvou zcela opačných pohlaví.<sup>54</sup> Laqueur upozorňuje, že tato změna diskurzu časově nekoreluje s rozvojem vědeckého poznání o lidském těle, kterému bychom tento obrat mohli mylně připisovat.<sup>55</sup> Zajímavým postřehem dokládajícím nesoulad mezi čtením pohlaví jako dvou opačných pólů a vědeckými objevy je například fakt, že objev totožného původu gonadálního pohlaví<sup>56</sup> při vývoji plodu nijak neoživil relevanci jedнопohlavního modelu.<sup>57</sup> Tuto skutečnost vysvětluje Laqueur tím, že tento model již neměl kulturní relevanci, a nemohl tedy sloužit mocenským zájmům o udržení statu quo. Vědu chápe Laqueur jako nástroj moci, který udržuje ženy a muže v patričních mezích. Nezáleží tedy na tom – abych se znovu vrátila k pojetí genderu u Scott –, jestli jsou rozdíly nebo podobnosti mezi pohlavími *skutečné*, protože samo *vnímání* rozdílů mezi pohlavími ustanovuje reálné společenské vztahy a hierarchie.

Přes (vnímanou) podobnost rolnických mužů a žen ale nebyly jejich vztahy rovnostářské a nerovnosti mezi nimi se také dále prohlubovaly. Přispěla k tomu zejména možnost vyplatit se z roboty. Ta sice pro některé (bohatší) rolníky znamenala větší svobodu, zároveň ale tato změna prohloubila nerovnosti a u chudších vrstev často vedla k zadlužení a následné ztrátě půdy.<sup>58</sup> Ve vztahu roboty bylo navíc zřejmé, kolik přesně práce je vykonáváno pro pána, stejně jako u daní, které byly odváděny v naturáliích, což zjednodušovalo vyjednávací pozice rolnictva. Zvětšující se masa chudých bez přístupu k půdě vytvářela velké jádro nově vznikajících chiliastických a kacířských hnutí, která byla důležitými hybateli pozdějších společenských změn.<sup>59</sup>

Komericializací vztahů byly také více postiženy rolnické ženy. Kvůli panujícím nerovnostem je monetizace vztahů zasáhla citelněji, což se projevilo například jejich velkým odlivem do měst, kde jim byl v té době ještě umožněn přístup do mnohých profesí, a kde tak mohly získat i určitou míru nezávislosti, která jim vynahradila ztrátu půdy.<sup>60</sup> Ženy ve městech byly často chudé, pracovaly jako služebné, pouliční šejdříčky, přadleny anebo prostitutky. Umožněn jim byl ale i výkon mnohých dalších povolání: ženy byly zednicemi, kovářkami, kloboučnicemi nebo vařily pivo. Dalším typicky žen-

<sup>54</sup> *Ibid.*, s. 207–208.

<sup>55</sup> *Ibid.*, s. 11.

<sup>56</sup> Při vývoji plodu vznikají jak vaječníky, tak varlata z totožné indiferentní gonády. Stejně tak mají původ v jedné struktuře i ženské a mužské vnější pohlavní znaky. Podle Fausto-Sterling embryologové tomuto vývoji rozumí minimálně od dvacátých let 20. století: Anne Fausto-Sterling, „How to Build a Man“ in Roger N. Lancaster a Micaelo di Leonardo (eds.), *Gender Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy* (New York: Routledge, 1997), s. 244–248, zde s. 244.

<sup>57</sup> *Ibid.*, s. 27.

<sup>58</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 28–29.

<sup>59</sup> *Ibid.*, s. 31.

<sup>60</sup> *Ibid.*, s. 30

ským cechem bylo například hedvábnictví.<sup>61</sup> Ženy se v té době také hojně připojovaly k nově vznikajícím sociálním hnutím, která se v Evropě objevují již od 12. století. Mezi Katary, Valdenskými, Bratry a sestrami svobodného ducha, českými Tábory nebo Bogomily nacházely například možnost kázat, kterou jim církev odepřela. Tato hnutí byla zejména reakcí na v očích rolnictva vzrůstající chamtivost církve a její vzdálení se od původního učení Krista<sup>62</sup> a existovala v různých chiliastických nebo heretických podobách. Jako důležitá vyzdvihuje Federici zejména kacířská hnutí. I když říká, že mezi chiliasty a kacíři nelze najít přesnou dělící linii, rozdíl dělá zejména ve způsobu jejich organizace: kacíři podle ní jednali podle vědomé snahy o vytvoření nové společnosti a usilovali o celkovou změnu společnosti.<sup>63</sup>

Dokázali zastřešit požadavky lidu po duchovní obrodě a sociální spravedlnosti, postavili se církvi i světským autoritám tím, že apelovali na vyšší pravdu. Odsuzovali společenské nerovnosti, soukromé vlastnictví, hromadění bohatství a mezi lidmi rozšířili nové revoluční pojetí společnosti, které poprvé ve středověku změnilo každý aspekt každodenního života (práci, vlastnictví, sexuální reprodukci i postavení žen ve společnosti) a emancipaci pojímali jako skutečně univerzální pojem.<sup>64</sup>

Federici přikládá těmto hnutím velký význam a rozporuje Marxovu představu o nutnosti kapitalismu jako článku přirozeného vývoje na cestě k lepší společnosti. Z jejího pohledu existovala ke konci feudálního období velká snaha o celkovou proměnu společenských vztahů a naším úkolem je ptát se, proč se tyto naděje nenaplnily.<sup>65</sup>

Pozici pracujících zásadně posílil demografický propad způsobený vlnou černé smrti, která se Evropou prohnala ve 14. století. Důsledkem byl úbytek pracovní síly, více dostupné půdy a rolnictvu tak méně hrozilo vyhnání z panství, protože jejich práce se stala vzácnější. Blízký dotek smrti a její neutuchající hrozba navíc uvolňovaly sociální řád a disciplínu.<sup>66</sup> Díky tomu mohly být nyní požadavky antifeudálních hnutí snáze naplňovány. Vládnoucí třída byla nucena na tuto situaci reagovat. Mzdy se zvedaly takovým způsobem, že státy zaváděly jejich maximální výšku, a v některých oblastech se vrátilo otroctví.<sup>67</sup>

<sup>61</sup> *Ibid.*, s. 30–31.

<sup>62</sup> *Ibid.*, s. 33–34.

<sup>63</sup> *Ibid.*, s. 32–33.

<sup>64</sup> *Ibid.*, s. 33.

<sup>65</sup> *Ibid.*, s. 22.

<sup>66</sup> *Ibid.*, s. 44 a 45.

<sup>67</sup> *Ibid.*, s. 44–45.

## Kapitalismus jako kontra-revoluce

Zavádění maximální mzdy a snahy o znovuzavedení otroctví byly jen jednou z reakcí na dlouhodobou tendenci k deakumulaci bohatství a příklonu k samozásobitelskému hospodářství, které v období od poloviny 14. století probíhalo a v nichž pracující třída získávala převahu.<sup>68</sup> Na začátku 16. století již bylo jasné, že feudální řád je neudržitelný, jeho armády ovšem ještě stihly rozdrtit snahy o novou společnost, o kterou v tu dobu stále bojovala různá kacířská nebo rolnická hnutí.<sup>69</sup>

Patricijští obchodníci, majitelé pozemků a evropská vládnoucí třída se snažili nastalou situaci – směřující k udržitelnému ekonomickému systému, zvrátit. Podle Federici zahájili „[...] globální ofenzívu, která během tří století změnila historii celé planety a položila základy kapitalistického světového systému, v neutuchající snaze přivlastnit si nové zdroje bohatství, rozšířit svou ekonomickou základnu a podmanit si novou pracovní sílu.“<sup>70</sup>

K vytvoření nového ekonomického systému byl však potřeba velký skok. Kapitalistický systém by nemohl vzniknout bez velkého množství již nahromaděného kapitálu. Marx a Federici se shodují na tom, že tento „velký skok“ byl umožněn pouze díky velkému množství násilí, které položilo základy kapitalistickému systému.<sup>71</sup> Pro Federici je ovšem Marxův popis původní akumulace nedostatečný. Souhlasí, že vyvlastnění půdy a vytvoření proletariátu bylo jednou z nutných podmínek pro vznik kapitalismu. Musíme se ale podle ní také dívat na způsob, jakým je tato nová pracovní síla disciplinována a rozdělována. Pro připoutání člověka k námezdní práci musel být změněn celkový pohled na svět i tělo. Kapitalismus proměnil tělo v pouhé pracovní nástroje, přičemž zároveň odděloval jejich funkce na základě pohlaví – zatímco muži byli přivazováni k práci za mzdu, ženy byly z té samé práce vytlačovány a připoutávány k domácnosti. Jejich těla byla měněna na stroj určený k produkci nové pracovní síly.<sup>72</sup> Vznik kapitalismu je tedy silně svázán se vznikem nových genderových vztahů, které v pouze lehce pozměněné podobě přetrvávají dodnes. Násilí, které odtrhávalo rolnictvo od prostředků obživy a připoutávalo ho k práci za mzdu, také odtrhávalo proletářské ženy od proletářských mužů a vytvářelo rozdíly, které začaly nabývat na důležitosti.

<sup>68</sup> *Ibid.*, s. 62.

<sup>69</sup> *Ibid.*, s. 61–62. Jako rozhodující porážku antifeudálních hnutí zmiňuje Federici rozdrčení odporu v sedláckých válkách roku 1525 nebo masakr anabaptistů (novokřtěnců) v Münsteru. Narozdíl od jiných autorů, kteří považují protestantismus za zdroj kapitalistické pracovní morálky, viz například Max Weber, „Protestantská etika a duch kapitalismu“ in Max Weber, *Metodologie, Sociologie a politika*, s. 185–245, si Federici všímá vnitřních konfliktů v rámci reformačního hnutí, které bylo podle ní rozděleno na lidové a elitistické, a zatímco to první usilovalo zejména o větší rovnost ve společnosti, druhá část vyzdvihovala jako ctnosti zejména pracovitost a hromaděni bohatství: Federici, *Caliban and the Witch*, s. 121.

<sup>70</sup> *Ibid.*, s. 62.

<sup>71</sup> *Ibid.*, s. 64–65. a Marx, *Kapitál*, díl I, s. 791–792 a 777.

<sup>72</sup> *Ibid.*, s. 63–64.

## Vytvoření proletariátu

Nejprve však bylo potřeba proletariát vytvořit. Výklad toho, co umožnilo již popsané odpoutání rolnictva od půdy, se u Federici do jisté míry shoduje s výkladem Marxe. Federici uvádí, že vyvlastňování půdy se dělo z největší části v koloniích, probíhalo ale i v Evropě, a to zhruba od 15. století. Mělo různé podoby – od evikcí po zvyšování nájmu nebo daní, které následně vedly až ke ztrátě půdy. Od 16. století se nejprve v Anglii objevuje tzv. ohrazování (*enclosures*), které Federici chápe jako boj pánů proti kolektivnímu vlastnictví. Ruší se otevřený polní systém, ohrazují se občiny a místo obdělávané půdy nebo příbytků rolnictva vytváří šlechta výnosnější pastviny nebo parky určené k lovu vysoké.<sup>73</sup>

Na obhajobu ohrazování jako procesu zvyšujícího efektivitu výroby namítá Federici, že ačkoliv půda nyní skutečně produkovala více, nově vytvořená proletářská třída prodělala i tak velký pokles v životní úrovni. Jakmile ztratila přístup k prostředkům vlastní obživy a stala se závislou na mzdě, bylo možné libovolně prodlužovat pracovní dobu nebo snižovat mzdy, protože pracující již neměli jiný způsob zajištění vlastní existence.<sup>74</sup> Následné zvyšování cen jídla – tzv. „cenová revoluce“ byla podle ní dříve mylně připisována pouze dovozu zlata a stříbra z latinské Ameriky. Ceny potravin se ovšem začaly zvedat již předtím, což vysvětluje právě upoutáním pracujících ke mzdě a také tím, že to byl právě vznikající kapitalistický systém a jeho trh, na který tyto vzácné kovy později proudily.<sup>75</sup>

Kromě toho nejsou zlato ani stříbro samy o sobě kapitálem a mohly posloužit jinému účelu (např. výrobě šperků, zlatých kopulí nebo vyšívání oděvů). Pokud se staly nástrojem regulace cen, schopným proměnit v drahocennou komoditu i pšenici, pak proto, že byly zasazeny do rozvíjejícího se kapitalistického systému, ve kterém rostoucí procento populace [...] nemělo žádný přístup k půdě a muselo si kupovat potraviny, které kdysi sami produkovalo, [...] a protože obchodníci schraňovali své zboží, aby ho mohli později prodat za vyšší cenu.<sup>76</sup>

I proto se podle ní v této době mění celkový přístup k práci za mzdu, která začíná být nově vnímána jako otroctví.<sup>77</sup> Kvůli zvyšující se chudobě, ale i z toho důvodu, že se mnozí nechtěli novým společenským podmínkám podrobit, se zvyšuje počet vagabundů, tuláků a zlodějů. A následně se také objevují nové zákony, které takový způsob života pod hrozbou trestu smrti nebo uvrhnutí do otroctví zakazují.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> *Ibid.*, s. 68.

<sup>74</sup> *Ibid.*, s. 75.

<sup>75</sup> *Ibid.*, s. 76.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*, s. 72.

Stát ve jménu kapitálu disciplinoval nově vznikající pracovní sílu a snažil se ji za každou cenu připoutat k práci za mzdu a zamezit sociálním protestům. Přesto je toto období svědkem mnohých nepokojů. Zatímco na venkově se rolnictvo staví zejména proti ohrazování polí a občin a vytrhává nebo jinak ničí ploty, ve městech byl hlavním důvodem k protestům hlavně nedostatek potravin, způsobený zejména již zmíněným shromažďováním potravin za účelem většího zisku. Ženy hrály v těchto protestech důležitou roli a často je samy vedly.<sup>79</sup> Federici tuto skutečnost vysvětluje tím, že ženy byly procesy zabírání půdy a vyvážením potravin z města a jejich zadržováním více ohroženy kvůli svému nerovnému postavení. Občiny byly často nepostradatelným zdrojem obživy pro velmi chudé rolnické obyvatelstvo, z nichž velkou část tvořily právě ženy, a stejně tak byly chudobou více ohroženy i ženy ve městech.<sup>80</sup>

### Mzdový patriarchát

Vytvoření proletariátu nebylo jediným způsobem, pomocí kterého docházelo k akumulaci práce. Federici při popisu původní akumulace kapitálu představuje jeho další formu, kterou nazývá mzdovým patriarchátem (*patriarchy of the wage*). Tímto termínem popisuje procesy rozdělení proletariátu pomocí ustanovení nového genderového řádu, který vytlačil ženy z placených forem zaměstnání. Akumulace neplacené práce žen a jejich celková degradace ve společnosti hrály podle Federici při vzniku kapitalismu zásadní úlohu.

Ve feministické teorii se pojem patriarchátu objevuje v období druhé vlny, a to jako základní analytický rámec radikálního feminismu, skrze který jeho teoretičky vysvětlují podřízené postavení žen ve společnosti. Za jeho nejpropracovanější analýzu je obecně považována práce Kate Millett *Sexuální politika*, ve které definuje patriarchát jako takové uspořádání vztahů mezi pohlavími, kde ve všech oblastech společnosti vládou muži nad ženami: „Patriarchát jako instituce je hluboce zakořeněná společenská konstanta, která se týká všech politických, společenských či ekonomických forem[...]“<sup>81</sup> Jedná se tedy o systém, který se reprodukuje ve všech svých rovinách: je udržován výchovou, socializací žen k pasivitě a poslušnosti, zakrýváním nespravedlnosti biologickou „přirozeností“ žen a mužů, dělbou práce, ale také násilím, a to zejména sexualizovaným násilím.<sup>82</sup>

Kritiky radikálního feminismu vidí jako problematické zejména chápání patriarchátu jako primárního a univerzálního systému útlaku, který existuje napříč časem ve všech

<sup>78</sup> *Ibid.*, s. 82.

<sup>79</sup> *Ibid.*, s. 73 a 80.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Kate Millett, „Sexuální politika“, přel. Pavla Slabá, in Libora Oates-Indruchová (ed.), *Dívčí válka s ideologií. Klasické texty angloamerického feministického myšlení* (Praha: Sociologické nakladatelství, 1998), s. 69–88, zde s. 74.

<sup>82</sup> *Ibid.*, s. 85 a 88.

lidských společnostech.<sup>83</sup> I Federici se vůči takovému pojetí patriarchy vymezuje a říká, že radikální feminismus byl často slepý k otázce třídy a výrobních vztahů.<sup>84</sup> Koncept patriarchy si tedy vypůjčuje nikoliv ve smyslu totalitního transhistorického systému útlaku, ale popisuje jím konkrétní ekonomickou instituci, která v přechodném období umožnila vznik kapitalistických výrobních vztahů a pomohla vytvořit novou podobu ženství a mužství.

Co je to tedy mzdový patriarchy a jak vznikala? Federici popisuje, že v 16. století došlo v Evropě k prudkému snížení mezd při tzv. „cenové revoluci“. Ceny potravin prudce stouply a mzdy žen (které byly i předtím nižší než mzdy mužů) je již nedokázaly uživit.<sup>85</sup> V tomto období jsou ženy čím dál více vytlačovány z placené práce ve veřejné sféře a také vylučovány z cechů. Tím se zhoršuje zároveň jejich socioekonomické postavení, tak i možnost organizovat se. I prostituce, která byla jednou z mála profesí, kterou mohly ženy neomezeně vykonávat,<sup>86</sup> byla následně kriminalizována a zakázána.<sup>87</sup> Během 16. a 17. století ztratily ženy společenský status legálně, ekonomicky i symbolicky, a objevily se pro ně nové restriky i v takových povoláních, kde dříve zcela dominovaly. Porodní báby byly nahrazeny mužskými porodními a ženy byly vytlačeny i z takových tradičně ženských cechů, jakým bylo například pivovarnictví. Zároveň s tím začala být veškerá práce, která se odehrávala v domácnosti (a to i práce pro trh v rámci domácího průmyslu), definována jako nepráce.<sup>88</sup> Vyjednávání lepších podmínek znemožňovalo vyloučení žen z cechů a jejich izolace v jednotlivých domácnostech. Ztráta půdy, snížení mezd a redefinice práce a ženství znamenaly pro ženy obrovské zhoršení jejich postavení ve společnosti.<sup>89</sup> Mzdový patriarchy je uvazoval k výtěžku mužů.

Tyto politiky, které ženám znemožnily držet vlastní finanční prostředky, vytvořily materiální podmínky pro jejich podřízení mužům a vyvlastnění jejich práce muži -dělčíky. Je to právě v tomto smyslu, ve kterém mluvím o mzdovém patriarchy. Rovněž musíme znovu promyslet koncept „mzdového otroctví“. Pokud je pravdou, že se v novém mzdovém režimu stali pracující muži svobodnými pouze formálně, tak během přechodu ke kapitalismu jsou to právě dělnické ženy, kdo se nejvíce přiblížil společenskému postavení otroků.<sup>90</sup>

<sup>83</sup> Tyto kritiky shrnuje např. Mišíčková, *Ženy a zmeny v reprodukci*, s. 75–76.

<sup>84</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 7.

<sup>85</sup> *Ibid.*, s. 76–77.

<sup>86</sup> *Ibid.*, s. 49. Federici uvádí, že prostituce byla v určité době na mnohých místech institucionálně spravována státem.

<sup>87</sup> *Ibid.*, s. 94.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 92–94.

<sup>89</sup> *Ibid.*

Neznamená to ovšem, že by ženy přestaly pracovat. Mnoho jich pracovalo jako služebné nebo domácí výrobou zpracovávaly různé výrobky pro trh. Chápání tohoto druhu práce jako nepráce ovšem legitimizovalo jejich nízké mzdy, kterými nebyly schopny uživit samy sebe ani svou rodinu. Tento proces také neproběhl okamžitě, ale vrcholí až v 19. století s vytvořením „ženy v domácnosti na plný úvazek“.<sup>91</sup> Probíhá také současně s vytvářením nového obrazu ženství, stejně jako s omezením reprodukčních práv a tělesné autonomie žen.<sup>92</sup>

Mzdový patriarchát umožnil kapitalistům těžit z velkého množství práce, za kterou nezaplatili, a urychlil tak akumulaci jejich kapitálu. Zajímavou roli v utváření nového patriarchátu hrály například cechy, které Marx paradoxně zmiňuje jako instituci, která svou existencí vzniku kapitalismu bránila.<sup>93</sup> Hlubší pohled a genderová analýza ovšem odhalí, jakým způsobem se cechy samotné podílely na jeho vzniku. Byly to právě jejich příslušníci, kteří proti zaměstnávání žen bojovali a kteří podporovali jejich fixaci v domácí sféře. Ženy představovaly pro muže konkurenci, protože byly levnější pracovní silou. Navíc bylo pro muže výhodné, když se ženy podílely na jejich práci jako pomocná pracovní síla bez nároku na mzdu.<sup>94</sup>

Fixace žen v domácí sféře měla podle Federici ještě další příčinu. Byla jím demografická krize 16. století a potřeba nové pracovní síly rozvíjejícího se kapitalismu. Snahu o zvýšení porodnosti spojuje Federici v tomto období s přesvědčením merkantilistů, kteří přímo spojovali množství obyvatel s bohatstvím státu.<sup>95</sup> Fixace žen k reprodukci je tak v právním řádu reprezentována zejména kriminalizací antikoncepce a potratů, z kulturního hlediska ji ale provází celková degradace ženství.

### Akumulace odlišností

Mzdový patriarchát rozděljuje proletariát a ustanovuje mezi proletářskými muži a ženami nové odlišnosti. Je tedy z pohledu Federici součástí procesu, který nazývá „akumulací odlišností“:

[...] rozdílné mocenské postavení žen a mužů a zakrývání neplacené práce žen jejich přirozenou podřízeností umožnily kapitalismu ohromně rozšířit „neplacené části pracovního dne“ a také použít (mužskou) mzdu k akumulaci ženské práce. To také častokrát posloužilo k odvedení pozornosti od třídního boje a změně jeho

<sup>90</sup> *Ibid.*, s. 98.

<sup>91</sup> *Ibid.*, s. 75 a 98–99.

<sup>92</sup> *Ibid.*, str. 98.

<sup>93</sup> Marx, *Kapitál*, díl I, s. 790.

<sup>94</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 99.

<sup>95</sup> *Ibid.*, s. 87.



rámování nově jako konfliktu mezi muži a ženami. Původní akumulace je tedy především akumulací odlišností, nerovností, hierarchií a rozdílů, které odcizily pracující jeden od druhého, stejně jako od sebe samých.<sup>96</sup>

Vytlačování žen z placené práce ústí až v tzv. „měšťanský model“ domácnosti, který je vrcholem oddělených sfér. Frevert, zabývající se jeho historií v Německu, popisuje, jak byl tento model během 18. století implementován i v rámci dělnické třídy, a ukazuje, jak třídní a výrobní vztahy těsně souvisejí s uspořádáním domácnosti a genderovými vztahy. Měšťanský projekt oddělených sfér se dlouho netýkal všech vrstev obyvatelstva. Tam, kde bylo třeba, aby ženy i nadále pracovaly ve veřejném prostoru, docházelo také k většímu splývání „mužského“ a „ženského“:

Důsledkem splynutí ekonomických rolí v podružných vrstvách bylo oslabení mužské panské pozice, které se projevovalo zejména přiblížením způsobů sociálního chování: ženská účast na mužských návštěvách hospod, na hladových bouřích a chlebových nepokojích, volnější sexualita. Měšťanští současníci, kteří s touto skupinou obyvatel přicházeli do styku jako faráři, učitelé nebo venkovští lékaři, vnímali takové chování jako „nestoudné“, „neženské“ a pohoršlivé a želeli „mravního úpadku“ ženského pohlaví.<sup>97</sup>

Z pohledu Scott a její definice genderu<sup>98</sup> můžeme mzdový patriarchát označit za institucionální aspekt genderových vztahů, který lze zkoumat v rámci pracovního trhu nebo rodiny. Jako takový ovšem nemůže existovat sám o sobě, ale je nutně svázán s dalšími složkami genderu, které zahrnují, jak už bylo popsáno výše, také kulturně dostupné symboly, normativní pojmy a subjektivní identitu jedince. Společně s vytlačováním žen z placených zaměstnání se tak současně v rovině symbolů objevuje nový způsob zobrazování žen. Ty jsou v dobové populární literatuře vylíčeny jako sexuálně agresivní a bijící své manžely, jako „kurvy“, ale i jako „čarodějnice“.<sup>99</sup>

Symboly jsou poté dále interpretovány, a tyto interpretace jsou usměrňovány a ohraničovány normativními pojmy, které se podle Scott objevují v náboženských, pedagogických, vědeckých, právních a politických doktrínách. Mají také zpravidla „[...] formu binárních protikladů, kategoricky a jednoznačně vymezujících význam mužského a ženského, maskulinního a feminního.“<sup>100</sup> Je to právě v průběhu 16. a 17. století, kdy

<sup>96</sup> *Ibid.*, s. 115.

<sup>97</sup> Ute Frevert, *Dějiny žen. Mezi měšťanským zlepšením postavení žen a novým ženstvím*, přel. A. Potočková (Bc. překlad IZV FHS UK). Redakce: Hana Havelková. 2001, s. 9.

<sup>98</sup> Scott, „Rod: užitočná kategória historickej analýzy“, s. 57–58.

<sup>99</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 95–96.

<sup>100</sup> Scott, „Rod: užitočná kategória historickej analýzy“, s. 57.

se zejména v populární literatuře objevuje nová podoba genderových vztahů. Na jedné straně ji podle Federici charakterizuje snaha o ustanovení co největšího rozdílu mezi „ženským“ a „mužským“. Na druhou stranu byly ženy čím dál více popisované jako nerozumné, pyšné, divoké a neposlušné a v textech moralistů a spisovatelů vystavovány trestům za nepodvolení se mužským autoritám. Tyto tresty se objevily i v nově zaváděných zákonech: objevily se náhubky pro ženy, které klely, prostitutky byly bičovány nebo ponořovány v klecích a vystaveny „falešnému utonutí“.<sup>101</sup>

#### Proletářská těla a čarodějnice

Marx zmiňuje v *Kapitálu* v souvislosti s disciplinací proletářských těl tzv. „krvavé“ zákony, které se v Evropě začaly během 15. a 16. století objevovat jako důsledek vzniku velké bezprizorní masy zbavené prostředků obživy:

A tak mrskáním, cejchováním, mučením učili venkovský lid, násilím připravený o půdu, vyhnaný a proměněný v tuláky, s pomocí těchto nestvůrně teroristických zákonů disciplíně, nutné pro systém námezdní práce. [...] S dalším růstem kapitalistické výroby se rozvíjí dělnická třída, která svou výchovou, tradicemi, zvyky uznává podmínky kapitalistického výrobního způsobu za samozřejmé přírodní zákony. [...] Mimoekonomického, bezprostředního násilí se sice stále ještě používá, ale jen jako výjimky.<sup>102</sup>

Federici tyto procesy disciplinace vsazuje do širšího rámce celkové proměny pohledu na svět. Předkapitalistický svět (a tedy svět magie) byl podle ní charakteristický „[...] animistickým pojetím přírody, které nepřipouštělo žádné oddělení hmoty od ducha, a chápal proto kosmos jako *živý organismus*“ [...].<sup>103</sup> V magickém světě měl „každý prvek – byliny, rostliny, kovy a nejvíce ze všeho lidské tělo – vlastnosti a schopnosti jemu vlastní“.<sup>104</sup> Víra v lidové pověry a praktiky tak nabízela spoustu možností: existovala kouzla, pomocí kterých šlo uspat dítě, vyhrát v kartách, ale i stát se neviditelným. Na druhou stranu přinášel tento svět jistá omezení, protože množství vykonané práce bylo svazováno nejen fyzickými možnostmi těla, délkou dne nebo ročním obdobím, ale i lidovou vírou, podle které se například v určité dny vůbec nesmělo pracovat. Tento starý pohled na svět společně s hranicemi, které práci v předindustriální společnosti nastavovala příroda, byly v rozporu s potřebami kapitalismu.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 100–101.

<sup>102</sup> Marx, *Kapitál*, díl I, s. 777.

<sup>103</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 141.

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*, s. 135 a 141–142.

Způsob kapitalistické organizace práce cílí na kontrolu přírody, a musí tak odmítnout nepředvídatelnost, která je v praktikování magie implicitně obsažena [...]. Magie také bránila racionalizaci pracovního procesu a ohrožovala zavedení principu individuální zodpovědnosti. Nejvíce ze všeho se ale magie zdála být formou odmítnutí práce, neposlušnosti a nástrojem obyčejných lidí v boji proti moci. Svět musel být „odkouzlen“, aby mohl být ovládnut.<sup>106</sup>

Vymýcení lidových praktik bylo tedy nezbytnou podmínkou kapitalistické racionalizace práce. Podle Federici se magie zdála být „nástrojem k dosažení toho, po čem člověk toužil, zcela bez práce“.<sup>107</sup> Nový mechanický pohled na svět navíc redefinoval chápání těla i přírody. Rozdělením jednotlivých složek původně jednotného kosmu a oddělením hmoty od ducha se tělo i příroda proměňují v kapitál, který může být následně akumulován. Tělo se stává pouhou hmotou, která je zbavena citu, touhy i bolesti, a stává se z něj pouhá „forma na pracovní sílu a výrobní prostředek“.<sup>108</sup> K tomu bylo použito nejen velké množství násilí, ale také bližší zkoumání těla samého, jeho procesů a pohybů.<sup>109</sup>

Proměny v chápání těla a přírody a jejich různé způsoby podmanění a disciplinace chápe Federici jako nutnou podmínku ke vzniku kapitalismu, který musí na svém počátku naakumulovat co největší množství výrobních a životních prostředků a pracovní síly. Kromě „krvavých zákonů“, které zmiňuje Marx, dává do souvislosti s těmito procesy i taková opatření jako zákaz her a oslav (nyní snadněji vynutitelný kvůli probíhajícímu ohrazování občin), zavírání hospod a veřejných lázní, ale také snahy o omezení „neproduktivního“ druhu sexuality.<sup>110</sup> Tělo nejen ztrácí své magické schopnosti, ale je asociováno s neřestmi a zvířecostí.<sup>111</sup> V období přechodu ke kapitalismu došlo také k zintenzívnění trestů za zločiny proti majetku a zvýšily se počty poprav. Podle Federici se tak buržoazie snažila bojovat proti první krizi, která nastala ihned v počátcích kapitalismu, kdy se ukázalo, jak nesamozřejmé je podrobení proletariátu nové kapitalistické disciplíně.<sup>112</sup>

Ve svém výkladu tělesné disciplinace vychází Federici i z prací Michela Foucaulta. Kritizuje ale jeho pojetí těla, ve kterém se podle ní „historie žen a mužů zhroutila v nerozlišitelný celek“. Foucault se podle ní také při zkoumání disciplinace těl dostatečně nevěnuje procesům reprodukce a zcela ignoruje čarodějnické procesy, tedy útok

<sup>106</sup> *Ibid.*, s. 174.

<sup>107</sup> *Ibid.*, s. 142.

<sup>108</sup> *Ibid.*, s. 137–138.

<sup>109</sup> *Ibid.*, s. 138.

<sup>110</sup> *Ibid.*, s. 136–137.

<sup>111</sup> *Ibid.*, s. 152–153.

<sup>112</sup> *Ibid.*, s. 136.

vedený specificky proti ženám.<sup>113</sup> Podobnou výtku vznáší Federici i vůči Marxovi a jeho pojetí původní akumulace. Historii podle ní „[...] nelze psát z pohledu univerzálního, abstraktního, bezpohlavního subjektu“.<sup>114</sup>

Upalování čarodějnic, které v Evropě eskalovalo v polovině 16. století, považuje Federici za další nástroj buržoazie, který měl porazit svět magie a nepráce, a zničit tak kulturu, která mohla kapitalismu vzdorovat. Čarodějnické procesy jsou podle ní tématem, které je v seriózním studiu historie Evropy a dějin proletariátu stále nedostatečně reprezentováno. Podle Federici byly tyto události v minulosti depolitizovány a dekontextualizovány a historikové se při jejich popisu sami dopouštěli další misogynie.<sup>115</sup> Jako politické je znovu začalo číst až feministické hnutí, pro které se čarodějnice staly jedním ze symbolů ženského odporu.<sup>116</sup>

Federici zdůrazňuje historický kontext, ve kterém se procesy s čarodějnicemi odehrály. Vytýká marxistické historiografii, že ačkoliv se přechodu ke kapitalismu věnovala, unikla jí souběžnost procesů kolonizace, ohrazování a vyvlastňování půdy, kriminalizace chudoby a vznikajícího trhu s otroky s „terorem zaměřeným proti ženám“,<sup>117</sup> jak čarodějnické procesy také nazývá. Navíc jsou tyto procesy v historii často považovány za jakýsi poslední záchvěv středověké mentality, ačkoliv, jak ukazuje Federici, jsou naopak jedním z ustanovujících prvků modernity.<sup>118</sup>

Čarodějnické procesy byly zejména snahou o disciplinaci žen. Z původního zločinu kacířství se z čarodějnictví stává v průběhu několika staletí ženský zločin. Obvinění se také stále více objevují v souvislosti s reprodukčními „zločiny“: užíváním kontraceptiv, přerušením těhotenství, a čarodějnice jsou také viněny z infanticidy a obětování dětí ďáblu.<sup>119</sup> To se děje ve stejné době, kdy se objevují takové praktiky státu, jako sčítání lidu a kontrola porodnosti.<sup>120</sup> Tehdejší teorie merkantilismu navíc dávaly do přímé souvislosti velikost populace s velikostí národního bohatství.<sup>121</sup> Federici tvrdí, že se jednalo o snahu vládnoucí třídy o kontrolu nad produkcí pracovní síly se snahou omezit

<sup>113</sup> *Ibid.*, s. 8.

<sup>114</sup> *Ibid.*, s. 16.

<sup>115</sup> *Ibid.*, s. 163–164.

<sup>116</sup> *Ibid.*, s. 164. K tématu čarodějnictví vyšlo také jedno číslo slovenského feministického magazínu *Aspekt* (1994), č. 3 nazvané *Bosorky*. Pro identifikaci feministek s čarodějnicemi viz např. úvod editorek: Jana Cviková, Jana Juráňová (eds.), *Aspekt* (1994), č.3, s. 1.

<sup>117</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 164–165. Viz také recenze Markéty Jakešové v tomto čísle *Kontradikcí*.

<sup>118</sup> *Ibid.*, s. 165–166.

<sup>119</sup> *Ibid.*, s. 179, 180. V období, kdy bylo v čarodějnických procesech nejvíce obětí, uvádí Federici, že zhruba 85 procent z nich byly ženy.

<sup>120</sup> *Ibid.*, s. 180.

<sup>121</sup> *Ibid.*, s. 166.

kontrolu žen nad vlastní reprodukcí. Nový kapitalistický patriarchální řád jednoduše potřeboval proměnit schopnost reprodukce v ekonomický zdroj.

V těchto procesech zároveň kulminují předchozí procesy degradace postavení žen ve společnosti, které mají za následek ještě větší rozklížení vnitřní solidarity proletariátu. Federici popisuje, jakým způsobem tento teror zaměřený proti ženám dál rozbíjel již rozdělené rolnictvo, které bylo již velmi poznamenáno komercionalizací vztahů a ohrazováním. Zobrazování čarodějnic jako žen, které kradou penisy, kastrují muže nebo je mohou učinit impotentními, vyvolávalo strach a zasévalo mezi muže a ženy další nedůvěru.<sup>122</sup>

Federici mluví i o tom, jaké psychické následky musely na ostatních ženách čarodějnické procesy zanechat. Dostáváme se tak i k poslednímu aspektu genderu u Scott: subjektivní identitě a k tomu, jak je historicky vytvářena. Podle Federici se už na konci 17. století začíná objevovat nový obraz ženy, která je tentokrát definována jako pasivní, poslušná, málomluvná a morálně čistá. Takový obraz ženství se ale mohl objevit až po „dvě stě let dlouhém státním teroru“.<sup>123</sup>

Čarodějnické procesy byly válkou vedenou proti ženám. Jednalo se o koncentrovanou snahu je ponížít, demonizovat a zničit jejich postavení ve společnosti. Buržoazní ideál ženství a rodinného života se zrodil v mučírně a na hranici.<sup>124</sup>

## Závěr

Jedním z důvodů, proč se Federici rozhodla do knihy o původní akumulaci připojit kapitulu o antifeudálních hnutích a bojích, ve kterých středověký proletariát vzdoroval nastupujícímu kapitalismu, byla snaha o zachování povědomí o této historii vzdoru.<sup>125</sup> Dějiny jsou často předkládány jako proces neustálého vývoje kupředu, směřující pryč od temné minulosti k neustále se zvyšující životní úrovni. Vznik kapitalismu bývá v tomto smyslu představován stejně samozřejmě a nekonfliktně jako zlepšující se postavení žen ve společnosti. V *Caliban and the Witch* popisuje Federici boj za lepší svět, který byl bohužel poražen. Na jednu stranu nás čtení o kapitalismu, který zvládl překonat všechny překážky a krize a porazit všechny své protivníky, může demotivovat. Na druhou stranu nám ale takový popis dějin ukazuje, jak nesamozřejmý ve skutečnosti jeho vznik byl, a připomíná, že zde vždy existoval odpor a snaha o spravedlivější společnost.

Původní akumulaci nelze chápat jako jednu událost v minulosti, která jednoduše přerозdělila bohatství ve společnosti. Vznik kapitalismu přinesl hluboké společenské změny, které nás ovlivňují do dnešní doby. Historická setrvačnost vzorců utvořených

<sup>122</sup> *Ibid.*, s. 188–189.

<sup>123</sup> *Ibid.*, s. 103.

<sup>124</sup> *Ibid.*, s. 186.

<sup>125</sup> Federici, *Caliban and the Witch*, s. 10.

v minulosti i nadále ovlivňuje podobu naší společnosti. Vznik kapitalismu je spojen nejen se vznikem specifických ekonomických nerovností, ale také s celkovou proměnou pohledu na člověka a přírodu a s proměnou genderových vztahů. Jednou z nejdůležitějších forem původní akumulace, kterou Federici představuje, je tak akumulace odlišností. Nerovnosti, které kapitalismus vytvořil, umocnil a použil pro svou další reprodukci, jsou zde stále.

V minulosti se mnohá emancipační hnutí bojující proti rasismu, sexismu, kolonialismu, za práva gayů a leseb nebo translidí, setkávala s obviněním z rozdělování levicového hnutí a sabotování boje za lepší podmínky proletariátu. Tato obvinění se objevují i v současnosti, a výklad Federici je tak stále aktuální odpovědí na tyto kritiky. Pokud je základem kapitalistického systému rozdělení proletariátu, pak nemůžeme ani feminismus, ani antirasismus vinit z jeho rozdělování. Emancipační hnutí jsou reakcí na již rozdělený proletariát.



# DISKUSE





# ZA LUDOVÝ FEMINIZMUS\*

*Ľubica Kobová*

For a Popular Feminism

Abstract

*This discussion piece, building on the argumentation developed by the Feminism for the 99% manifesto, argues for a popular feminism. It does so by responding to two interrelated questions: first, the challenge popular feminism poses to the current feminist movement; and second, the challenge it poses to left movements and parties. After a short review and critique of mainly liberal and culturally oriented feminisms in the Czech and Slovak Republics after 1989, the text discusses the possibilities of, and barriers to, a popular feminism today.*

Keywords

*Feminism for the 99%, popular feminism, class politics, the working class*

Feminizmus sa niekedy zvykne stavať do protikladu k širšej ľudovej politike, ktorá by mala, povedané s ľavičkami a ľavičkami, triedny základ.<sup>1</sup> Rodová perspektíva<sup>2</sup> sa považuje za niečo, čo môže silu takejto ľudovej politiky podvracať. Vraj sa sústreďí len

\*Tento článok je výstupom grantového projektu „Post(socialistická) modernita a proměny sociální a kulturních politik ‘postižení’“ podporeného Grantovou agentúrou České republiky (GA ČR, 17-12454), riešeného na Fakulte humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha.

<sup>1</sup> Za priateľské a kritické komentáre ďakujem Petre Jelínkovej, Miroslave Mišičkovej, Arnoštovi Novákovi a Jakubovi Ortovi. Za jazykovú redakciu textu ďakujem Zuzane Maďarovej.

<sup>2</sup> V texte používam zavedenú slovenskú terminológiu, teda termín rod a jeho odvodeniny (a nie termín gender používaný v českom jazykovom prostredí).

na užšie skupinové záujmy a nie na záujmy ľudovej väčšiny.<sup>3</sup> Takéto úzke chápanie feminizmu má za cieľ zvrátiť feminizmus, ktorý bude pre 99 %, a ktorý chce zároveň priniesť nové pochopenie toho, čo vlastne znamená byť súčasťou oných 99 %.<sup>4</sup>

Otázok, ktoré nám kladie to, čo budem ďalej nazývať ľudový feminizmus, je mnoho. Čo je to trieda? Kto tvorí triedu pracujúcich? Je táto trieda pracujúcich totožná s 99 %? Aká je úloha štrajku v dnešných a budúcich ľavicových mobilizáciách? Vieme si predstaviť taký boj proti útlaku, ktorý by viedol ku koncu kapitalizmu? Alebo je kapitalizmus spoločenská formácia, ktorá nutne pretrvá a preto je potrebné naučiť sa pohybovať radšej v nej ako mimo ňu?

Akokoľvek sú tieto otázky dôležité, nejde mi o to, aby som ich tu zodpovedala dôslednou teoretickou argumentáciou.<sup>5</sup> Na tomto mieste sa chcem sústrediť predovšetkým

<sup>3</sup> Termín 99 % pre označenie svojej konštituencie používalo hnutie Occupy Wall Street, ktoré od jesene 2011 do jari 2012 pôsobilo najmä v newyorskom parku Zuccotti. Označenie pomenúva príjmovú nerovnosť medzi najbohatším 1 % spoločnosti a zvyšnými 99 %. Webový projekt <https://wearthe99percent.tumblr.com> podnecoval ľudí, aby sa pridali k hnutiu, týmito slovami: „Dovoľte, aby sme sa predstavili: My sme 99 percent. Vyhadzujú nás z našich domovov. Sme nútení voliť medzi nákupom potravín a zaplatením nájmu. Je nám odopieraná kvalitná zdravotná starostlivosť. Trpíme environmentálnym znečistením. Pracujeme dlho, za nízku mzdu, bez akýchkoľvek práv – ak teda vôbec pracujeme. Nedostáva sa nám ničoho, ale jednému percentu sa dostáva všetko. My sme 99 percent.“ Cit. podľa Michael A. Gould-Wartofsky, *The Occupiers: The Making of the 99 Percent Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2015), s. 1.

<sup>4</sup> Predložený text reaguje na manifest *Feminizmus pre 99 %* – Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser, *Feminism for the 99%: A Manifesto* (London & New York: Verso, 2019). K prvým textom, ktoré sa v Česku hlásia k feminizmu pre 99 %, patria: Apolena Rychlíková, „My jsme těch 99 procent!“, *A2larm* 8. 3. 2019 (dostupné online <https://a2larm.cz/2019/03/my-jsme-tech-99-procent/> [prístup 13. 11. 2020]); Tereza Stejskalová, „Proč jsem feministkou“, *A2larm* 25. 3. 2019 (dostupné online <https://a2larm.cz/2019/03/proc-jsem-feministkou/> [prístup 13. 11. 2020]).

<sup>5</sup> Teoretické objasnenie politického projektu feminizmu pre 99 % čitateľky a čitateľa nájdu v Dosllove manifestu, ktorým sa tu primárne zaoberám – Arruzza, Bhattacharya, Fraser, *Feminism for the 99%*, s. 59–85 ako aj v knihách a článkoch ako napr. Tithi Bhattacharya (ed.) *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression* (London: Pluto Press, 2017); Susan Ferguson, *Women and Work: Feminism, Labour, and Social Reproduction* (London: Pluto Press, 2020); Nancy Fraser, „Zneužitý sen: jak se feminizmus stal služkou kapitalizmu“, prel. Tereza Stejskalová, *A2 9* (2013), č. 23, s. 27; Nancy Fraser, „Feminizmus, kapitalizmus a lest dejín“, prel. Marcela Linková, *Gender, rovné príležitosti, výzkum* 10 (2009), č. 2, s. 1–9.

Niektorým z teoretických problémov politického projektu sa krátko venujem v recenzii Lubica Kobová, „Utvoriť hracie pole: feminizmus pre 99 percent“, *A2* 15 (2019), č. 9, s. 3. Štrajk ako nástroj feminizmu pre 99 % dôkladne kritizuje odborová organizátorka Marianne Garneau – pozri Marianne Garneau, „The Women’s Strike, Reconsidered“, *Organizing Work* 5. 3. 2019 (dostupné online <http://organizing.work/2019/03/the-womens-strike-reconsidered/> [prístup 13. 11. 2020]). Právnička Felicity Adams zase autorky vyzýva k tomu, aby sa v súvislosti s prebiehajúcimi zápasmi o uznanie rodových identít mimo binárnych identít ženy a muža v očiach štátu viac sústredili práve na túto otázku – pozri Felicity Adams, „Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya and Nancy Fraser: *Feminism for the 99%: A Manifesto*“, *Feminist Legal Studies* 28 (2019), č. 1, s. 101–105. Prekvapivo však doposiaľ neexistuje dôsledná kritika pomerne zúženého chápania liberalizmu v manifeste.

na dve otázky: Akú výzvu kladie feminizmus pre 99 % súčasnému feministickému hnutiu? A akú výzvu predstavuje pre ľavicové hnutia, socialistické, komunistické a sociálnodemokratické strany?

### K prvej otázke: Akú výzvu kladie feminizmus pre 99 % feministkám?

V českom a slovenskom porevolučnom feminizme sa doposiaľ neudial zásadný ideový spor, ktorý by prekreslil krajinu samotného feminizmu a zmenil aj vzťahy feminizmu a iných spoločenských síl.<sup>6</sup> V rovine praxe vidíme rozkol medzi dlho existujúcimi mimovládnyimi organizáciami a novými feministickými iniciatívami, ktoré väčšinou formu mimovládnych organizácií neprijímajú a svoju činnosť takto nechcú profesionalizovať. Ich odlišný postoj k štátu vytvára na jednej strane feminizmus ako transakčný aktivizmus, ktorého zámerom je pôsobiť na politické strany a verejné inštitúcie; a na strane druhej zas feminizmus ako opakujúcu sa autonómnou intervenciu,<sup>7</sup> ktorá vzťahy s politickými stranami a verejnými inštitúciami nebuduje a neudržiava. Vďaka znižovaniu dostupnej finančnej podpory pre mimovládne organizácie v Česku aj na Slovensku sa v uplynulých niekoľkých rokoch mnohé aktérky pôvodne mimovládneho sektora stali zamestnankyňami štátnych inštitúcií, kde sa usilujú vybudovať infraštruktúry riešení tých najvypuklejších problémov. Tými je napríklad násilie páchané na ženách (Slovensko) alebo nerovnosť v odmeňovaní (Česko).<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Za výnimku možno v českom kontexte považovať rôzne prístupy k otázke legalizácie prostitúcie, resp. sexuálnej práce, ktoré predstavuje publikácia Blanka Bellak-Hančilová, Barbara Havelková (eds.), *Co s prostitutci? Veřejné politiky a práva osob v prostituci* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2014). Medzi akademičkami, teoretikmi a aktivistkami možno časom naberie jasnejšie kontúry spor o interpretáciu dedičstva štátneho socializmu. Na jednej strane stojí pozitívne hodnotenie niektorých aspektov projektu štátnosocialistickej emancipácie – pozri Hana Havelková, Libora Oates-Indruchová (eds.), *Vyvláštěný hlas. Proměny genderové kultury české společnosti 1948 – 1989* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2015), najmä príspevok Hany Havelkovej v uvedenej publikácii; Gerlinda Šmausová, „Emancipace, socialismus a feminismus“, in Libora Oates-Indruchová (ed.), *Tvrdošijnost myšlenky. Od feministické kriminologie k teorii genderu. Na počest profesorky Gerliny Šmausové* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2011), s. 195–206; Alena Wagnerová, *Žena za socialismu. Československo 1945 – 1974 a reflexe vývoje před rokem 1989 a po něm* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2017). Oproti tomuto hodnoteniu vystupuje kriticky najmä Mirek Vodrážka – pozri Mirek Vodrážka, *Rozumí české ženy vlastní h\_istorii? Kritika teorie genderu a stranického technokratického ženského aktivismu na pozadí justiční vraždy politicky a feministky Milady Horákové* (Praha: Herrmann & synové, 2017).

<sup>7</sup> O transakčnej povahe feministického aktivizmu v Českej republike píše hlavne Ondřej Císař, Kateřina Vráblíková, Jiří Navrátil, „Staří, noví, radikální: politický aktivismus v České republice očima teorie sociálních hnutí“, *Sociologický časopis* 47 (2011), č. 1, s. 137–167.

<sup>8</sup> Mám tu na mysli projekt Ministerstva práce, sociálnych vecí a rodiny Slovenskej republiky Koordinačno-metodické centrum pre prevenciu násilia na ženách <https://www.zastavmenasilie.gov.sk/> a projekt Ministerstva práce a sociálnych vecí Českej republiky 22 % k rovnosti <https://www.rovnaodmena.cz/>.

Keď sa autorky manifestu *Feminizmus pre 99%* usilujú vymedziť protivníka svojho prístupu na feministickom poli, obsadzujú do tejto roly liberálny feminizmus. V kontexte Spojených štátov amerických mal byť práve liberálny feminizmus hlavný feministický prúd, ktorý umožnil „manželstvo“ feminizmu a neoliberalizmu. Feminizmus pre 99% však toto spojenie považuje za nešťastné a takto založený vzťah je zrelý na rozvod. Ako je to s liberálnym feminizmom na Slovensku a v Česku? Ak sa podujmeme ideologicky analyzovať feminizmus v oboch krajinách, naozaj nájdeme prepojenie feminizmu a liberalizmu. Iniciatívy, ktorí mali na spoločnosť najvýznamnejší vplyv, sa na Slovensku týkali obhajoby práva na autonómnosť jednotlivkyne, teda na jej integritu v rozhodovaní o vlastnej sexualite a reprodukcii (boj za reprodukčné práva, proti zákažu interrupcií, za uznanie spolužitia párov rovnakého pohlavia, ako aj za sebaurčenie vo veciach sexuálnej a rodovej identity) a práva na život bez násillia (nastolenie celej agendy rodovo podmieneného násillia). Toto všetko boli a naďalej ostávajú dôležité boje.<sup>9</sup> Okrem liberálnej feministickej perspektívy vychádza miestny feminizmus čiastočne aj z kultúrnej feministickej perspektívy, ktorá predpokladá možnosť existencie niečoho ako „pravé ženstvo“. To sa len potrebuje očistiť od nánosov štátno-socialistickej emancipácie a v očistenej podobe, s pozitívnymi hodnotami starostlivosti, spolupráce a porozumenia, má prispieť k obnove sveta, ktorý bol dlho výsostne mužský.<sup>10</sup> Akokoľvek významný je v teórii dekonštruktivistický prúd feministického myslenia,<sup>11</sup> ktorý predpokladá kultúrneho feminizmu o podstatne odlišnej povahe žien a mužov kritizuje, na podobu feminizmu ako sociálnej a politickej sily má len obmedzený vplyv. Odporcovia Dohovoru Rady Európy o predchádzaní násilliu na ženách a domácomu násilliu a o boji proti nemu (tzv. Istanbulského dohovoru) všade vidia dekonštruktivistické „zmätenie jazykov“, teda údajné zmätenie rodov.

<sup>9</sup> Zároveň je dôležité poznamenať, že najmä zápas za reprodukčné práva sa na Slovensku, podobne ako napríklad v Poľsku, v ostatných dvoch rokoch premieňa a jeho súčasťou je aj kritika kapitalizmu. Pozri napr. Povstanie pokračuje, „Za dva roky predložili 11 návrhov na obmedzenie prístupu k interrupciám: príhovor z pochodu Nebudeme ticho! 7. júla 2020“, *ASPEKTin – feministický webzín* 8. 7. 2020 (dostupné online <http://www.aspekt.sk/content/aspektin/za-dva-roky-predlozili-11-navrhov-na-obmedzenie-pristupu-k-interrupciam> [prístup 13. 11. 2020]). K uchopeniu tohto feministického aktivizmu ako súčasť ženského štrajkového hnutia pozri Seling Čağatay, „Feminist Strike: Reflections on the International Women’s Strike, 2017 – ...“ v tomto čísle časopisu *Contradictions*.

<sup>10</sup> K tomu bližšie pozri Zuzana Kepplová, „Čakanie na ‚našu‘ Mohanty: formovanie feministického diskurzu počas transformácie a jeho kritiky“, *Sociální studia* 11 (2014), č. 1, s. 11–39.

<sup>11</sup> K argumentu za význam tohto dekonštruktívneho prúdu pozri Alexandra Ostertágová, „Challenging the Narrative of Feminism as a Facilitator of Neoliberalism in the Context of Slovakia“, in Eszter Kováts (ed.), *Solidarity in Struggle: Feminist Perspectives on Neoliberalism in East-Central Europe* (Budapest: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2016), s. 60–69. Výstižnú teoretickú formuláciu dekonštruktivistického feminizmu podáva Gerlinda Šmausová, „Proti tvrdošijné predstavě o ontické povaze genderu a pohlaví“, in Libora Oates-Indruchová (ed.), *Tvrdošijnost myšlenky. Od feministické kriminologie k teorii genderu. Na počest profesorky Gerlindy Šmausové* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2011), s. 179–194.

Ale prevládajúca feministická prax je zväčša oveľa krotkejšia. Volá po takých spoločenských príležitostiach, aké majú muži – a v tom sa podriaďuje norme liberálneho občianstva, ktorá sa konštruje podľa muža ako normy. Volá aj po spravodlivejšej deľbe opatrovateľskej práce v domácnosti heterosexuálneho páru, a v tom zas uvedenú normu liberálneho občianstva kritizuje. Na základe presvedčenia o existencii zafixovaných predstáv o správnej mužskosti a ženskosti – teda rodových stereotypov – a ich negatívnych dopadoch na životy dievčat a chlapcov, mužov a žien, sa táto feministická prax dožaduje zmien vo vzdelávaní a výchove, a tým i rozšírenia možností, kým sa môžeme stať. Podložíe, na ktorom sa takýto feminizmus pohybuje, je stále podložíim, ktoré určuje liberalizmus. Verí v ideál rovnosti príležitostí uplatniť sa bez ohľadu na rodovú identitu, verí v možnosť zmeny povahy mužov na starostlivejších a v možnosť zmeny povahy žien na priebojnejšie, alebo ich nasmerovanie k technickým disciplinám a informačným technológiám. Predstava rodovo spravodlivej spoločnosti tak spočíva vo vyviazaní sa z rodových stereotypov a v prieniku žien všade tam, kde nemajú dostatočné zastúpenie. Vo výsledku má byť rodovo spravodlivá spoločnosť v liberálnom poňatí spoločnosťou na ceste k sociálnej mobilite pre každú a každého.

Spoločenské dianie v uplynulých desiatich rokoch ukázalo, že takéto feministické myslenie nie je životaschopné. Prezradilo, že až na zlomok spoločnosti nemá iným čo ponúknuť. Finančná a ekonomická kríza po roku 2008, ako aj feministické odpovede na ňu ukazujú, že uskutočniť tieto liberálne ideály je veľmi ťažké, a usporiadanie ekonomického a politického života ho priam znemožňuje.<sup>12</sup> Hromadné prepúšťania v začiatkoch krízy a pretrvávajúce zhoršovanie pracovných podmienok a odmien za prácu privedli tisícky ľudí na Slovensku aj v Česku k protestom a štrajkom, v súkromnom i vo verejnom sektore. Mobilizovali sa pracujúce ženy v textilnom priemysle, pracujúce a pracujúci v automobilových závodoch a ich u dodávateľov, ale aj učiteľia, učiteľky, lekári a zdravotné sestry.<sup>13</sup> Začali sme si všímať, že hoci sociálne vylúčenie sa podstatne etnizuje, čoraz väčšmi sa rozširuje na stále väčšiu časť spoločnosti. Zistili sme, že úroveň miezd je taká nízka, že pracovať v platenej práci sa v niektorých prípadoch „neoplatí“.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> K slovenským a českým analýzam krízy pozri najmä Jana Cviková (ed.), *Rodové dôsledky krízy. Aspekty vybraných prípadov* (Bratislava: ASPEKT, 2010); Radka Dudová, Hana Hašková, „Prekérní práce pečujících žen v kontextu ekonomické krize“, *Gender, rovné příležitosti, výzkum* 15 (2014), č. 2, s. 19–32; Kateřina Kolářová, „(Ne)přizůsobení krizi, nezpůsobilí občanství?: ‚postižení‘ a ‚rasa‘ v diskurzech krize“, *Gender, rovné příležitosti, výzkum* 15 (2014), č. 2, s. 48–60; Linda Sokačová (ed.), *Krize jako nový začátek, nebo promarněná šance? Genderové aspekty finanční krize* (Praha: Gender Studies, 2010).

<sup>13</sup> Karmína, „Boje pracujících na Slovensku (1994 – 2014)“, 2015, (dostupné online <https://karmina.red/pdfs/Karm%C3%ADna%20-%20Boje%20pracuj%C3%BAcich%20na%20Slovensku.pdf> [prístup 13. 11. 2020])

<sup>14</sup> Lucie Trlifajová, Jakob Hurrle, Blanka Kissová, *Kdy se práce vyplatí? Analýza ekonomických motivací k zaměstnání* (Praha: SPOT, 2014)

Vďaka novinárskej práci sa časť českej spoločnosti dozvedela, čo všetko obnáša práca za minimálnu mzdu, a to v podmienkach neustáleho porušovania zákonníka práce.<sup>15</sup>

Napriek tomu, že pred desiatimi rokmi sme istotne nechceli krízu nechať vyjsť navonok a na jej troskách sme chceli politicky vyrásť, doteraz sa to celkom nepodarilo. Dianie posledných rokov však priam volá po tom, aby sme skúsenosť krízy – obzvlášť dnes, keď nás už do víru vťahujú ďalšie a ďalšie krízy – koronavírusová aj klimatická – premysleli. Platí to pre ktorúkoľvek politickú a spoločenskú silu a je to výzva aj pre feministky.

Manifest *Feminizmus pre 99%* môže feministkám a feministom poslúžiť ako nástroj na domýšľanie vlastných východísk. Pomôže sformulovať už existujúce východiská, o ktorých sme možno ani nevedeli, resp. o zdôvodňovanie ktorých nás okrem antifeministických odporcov nikto nikdy nežiadal. Feminizmus pre 99% nám môže pomôcť aj v uvažovaní o možných premenách týchto východísk. Pretože východiská, s ktorými sme žili tak dlho, možno i bez jasného vedomia, zrejme nepostačujú na úlohy, ktoré pred feministickým hnutím a pred spoločnosťou vôbec stoja.

Feminizmus pre 99% chce byť feminizmom ľudovým. V tom sa odlišuje od väčšiny feminizmov, natoľko vrastených do spoločností, kde je každý strojom vlastného šťastia, že aj feminizmus v ňom je len feminizmom pre výnimočné ženy. Tie, ktoré prelomia bariéry, sklené stropy, vybudujú si úspešné kariéry, a ak im to ozaj vyjde, budú aj matkami a milenkami.

Ale ako pred niekoľkými desiatkami rokov napísala Silvia Federici, „všetky sme ženy v domácnosti.“<sup>16</sup> Nešlo jej pritom len o konštatovanie faktického stavu, ale o odhalenie dvoch zásadných predpokladov, na ktorých spoločnosť funguje. Po prvé, že tvorba bohatstva v spoločnosti je podmienená nepriznaným podielom „žien v domácnosti“. Bez neplatenej alebo zle zaplatenej práce, ktorá zabezpečuje chod základných životných funkcií ľudí aj spoločnosti ako takej, sa nedá venovať ziskovým činnostiam. Druhým predpokladom nastavenia takejto spoločnosti je, že existujú ľudia, ktorých vraj identita priam predurčuje, aby túto „prácu v domácnosti“ vykonávali. Sú to najmä ženy, v spoločnosti od detstva vedené a socializované smerom k starostlivosti; sú to však aj migrantky a migranti, ktorých relatívne vyššia mzda za „prácu v domácnosti“ v zahraničí v porovnaní s mzdou, ktorú by dostali vo svojich domovských krajinách, presvedčí, že má zmysel túto prácu vykonávať.

Z imperatívu byť ženou v domácnosti sa dnes dá individuálne vykúpiť. Ale z toho, že „ženy v domácnosti“ potrebujeme ako spoločnosť, sa vykúpiť nedá. Ako hovorí iné

<sup>15</sup> Apolena Rychlíková, *Hranice práce* (Praha: Česká televize, 2107), dokumentárny film, 71 min.; Saša Uhlová, *Hrdinové kapitalistické práce* (Praha: Cosmopolis, 2018)

<sup>16</sup> Silvia Federici, „Mzda proti domácej práci“, in Silvia Federici, *Bod nula. Texty o mzde za domácu prácu* (Bratislava – Praha: Kolektívne proti kapitálu, 2013), s. 9–15, tu s. 14.

známe príslovie, „práca ženy sa nikdy nekončí“.<sup>17</sup> Ľudový feminizmus teda chce byť feminizmom pre tie a tých, čo vykonávajú túto nikdy sa nekončiacu prácu. Má ambíciu byť feminizmom pre „ženy v domácnosti“.

### K druhej otázke: Akú výzvu predstavuje ľudový feminizmus pre široké spektrum ľavicových hnutí, socialistických, komunistických a sociálnodemokratických strán?

Štáty strednej a východnej Európy už minimálne desaťročie hľadajú spôsob, ako vykročiť z dejinnej perspektívy postkomunizmu.<sup>18</sup> Ak sa zdalo, že na štyri desaťročia vybočili zo svetových dejín a v roku 1989 sa do nich ako žiaci a žiačky učiaci sa abecedu liberálnej demokracie a kapitalizmu vrátili, v poslednom desaťročí bola stredná a východná Európa razom uvrhnutá do dospelosti. Finančná a ekonomická kríza, ktorá sa začala v roku 2008, prispela k rozbitiu perspektívy východných krajín ako krajín, čo sa úspešne napojili na západný politický a ekonomický svet. Zrazu sa nebolo na čo napájať. To, v dosiahnutie čoho sme verili, sa nám rúcalo priamo pred očami, u nás i za hranicami.

Bezprostredné vládne reakcie na ekonomickú a finančnú krízu, ktoré v Česku spočívali v škrtnaní rozpočtových výdavkov na sociálnu oblasť či v úsilí spoplatniť vysokoškolské štúdium, kritizovala iniciatíva ProAlt aj odborové zväzy. Na Slovensku žiadna sústredená protiškrtová iniciatíva nevznikla. Na poli domácej politiky sa dominantnou témou nadhlo stalo spolunažívanie politického systému s miestnymi oligarchami a zločiny páchané v mene udržiavania tejto symbiózy. Zhoršujúca sa životná situácia na Slovensku aj v Česku v uplynulom desaťročí viedla k viacerým protestom a štrajkom. Vlády oboch štátov sa však usilovali udržiavať dojem, že zlepšujúce sa makroekonomické ukazovatele automaticky znamenajú aj lepší život pre všetkých. Vieme, že táto predstava nezodpovedá skutočnosti.

Ako v spoločnosti nespokojnosť narastala, strany aj vláda spoľahlivo nachádzali obetných baránkov. V Česku to bol v dobe zlyhávajúceho sociálneho štátu najskôr sústredený ťah proti Rómkam a Rómom, označovaných za „nepriateľov“. Štát si v úsilí posilniť monopol na násilie vzal do hlavy, že potrebuje boj proti údajnému ľavicovému extrémizmu. Takzvaná utečenecká kríza zas utužila český a slovenský ľud v opozícii k postave mladého migranta s mobilom, čo prišiel znásilňovať „naše“ ženy.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> V plnom znení: „A man can work from sun to sun, but a woman's work is never done.“

<sup>18</sup> K tomu pozri Boris Buden, *Konec postkomunizmu. Od spoločnosti bez nádeje k nádeji bez spoločnosti*, prekl. Radovan Baroš (Praha: Rybka Publishers, 2013); Zuzana Kepplová, „Čakanie na „našu“ Mohanty: formovanie feministického diskurzu počas transformácie a jeho kritiky“, *Sociálne študia* 11 (2014), č. 1, s. 11–39; Eszter Kováts, „The Emergence of Powerful Anti-Gender Movements in Europe and the Crisis of Liberal Democracy“, in Michaela Köttig, Renate Bitzan, Andrea Pető (eds.), *Gender and Far Right Politics in Europe* (Cham: Springer International Publishing, 2017), s. 175–189.

<sup>19</sup> Pozri Jitka Gelnarová, *Útěk nebo invaze? Migrační krize na politických transparentech* (Praha: Národní muzeum, 2018).



A nad tým všetkým sa ako na obláčiku vznášali moralisti a majitelia tzv. zdravého rozumu, metajúci bleskami do „neziskoviek“, „ľudskoprávných aktivistov“ a „genderu“.<sup>20</sup>

Zdá sa, že politické strany len málo veria svojim vizionárskym schopnostiam, schopnostiam prísť s uveriteľnou predstavou spoločnosti. Tam, kde už nedosiahnu mantry efektívneho riadenia štátu a ukončenia korupcie, začínajú boje podľa hesla „rozdeľuj a panuj“. Obracat jednu časť spoločnosti proti druhej, podnecovať závisť aj nenávisť voči neznámemu, ktorého obraz nám však politicky a politici maľujú všetkými farbami, sa stalo bežnou súčasťou politickej každodennosti. Namiesto hľadania príčin problémov v štruktúre usporiadania spoločnosti sa máme uspokojiť s nachádzaním príčin zástupných. Namiesto uvažovania o komplikovaných reťazeniach zodpovednosti v komplexnej spoločnosti a štáte chcú, aby sme sa uspokojili s tým, že sa na niekoho ukáže prstom.

Feminizmus pre 99 % predstavuje pre ľavicové politické strany výzvu prestať podnecovať pocit nespravodlivosti v konkrétnych skupinách ľudí tým, že im predstavia inú skupinu ľudí, ktorá ich vraj oberá o nejakú istotu, o dáky zdroj, a ktorá je vraj tou skutočnou príčinou nespravodlivosti, čo ľudia zakúšajú. V snahe získať percentá v predvolebných bojoch sa ľavicové strany neštítia používať heslá, argumenty a celú škálu predstavivosti, ktorou pravicové strany naočkovali urazených a ponížených. Áno, úlohou ľavicových strán je získať pre svoj projekt triedu pracujúcich, a to aj tie jej súčasti, ktoré si interpretujú svet podľa pravicových schém velebciacich národ, všetko, čo je domáce, „naše“, tradičné a prirodzené. Majú ich však získať pre projekt, ktorý sa od toho pravicového bude podstatne odlišovať a ktorý bude namiesto nenávisť k druhým budovať dôveru v silu spoločnosti postaviť sa skutočným pánom.

O istotu a zdroje bežné občianky a občanov, obyvateľky a obyvateľov predsa neoberá ich susedka či sused. Oberá ich o ne kapitál. Je to kapitál, čo si privlastňuje ich prácu v platenom zamestnaní, je to kapitál, čo ako so samozrejmosťou počíta s ich prácou v domácnosti a s tým, že štát mu pripraví ideálne podmienky pre tvorbu zisku. O toto v skutočnosti ide: kapitál honbu za ziskom nadraduje podpore života ľudí. A možno z presvedčenia, že zisky pre kapitál pretečú do spodných vrstiev spoločnosti, možno s pragmatickou vidinou osobného obohatenia a lepšieho života pre seba a svojich blízkych, možno práve preto v tomto kapitálu napomáhajú mnohé politicky a politici.

Ľavicové politické strany ale nemajú byť podnikmi, ktorých klientom je kapitál. Z logiky zastupiteľskej liberálnej demokracie vyplýva, že politické strany sa majú usilo-

<sup>20</sup> Pozri Markéta Kos Mottlová (ed.), *Nebezpečná genderová ideológia v Českej republike? Monitorovací zpráva Social Watch o genderové rovnosti 2019* (Praha: Social Watch Česká republika, 2019); Zuzana Maďarová, „Love and Fear: Argumentative Strategies Against Gender Equality in Slovakia“, in *Anti-gender Movements on the Rise? Strategizing for Gender Equality in Central and Eastern Europe* (Berlin: Heinrich Böll Foundation, 2015), s. 33–42; Veronika Valkovičová, Pavol Haroš, „Science Wills It: The Use of Scientific Claims in ‘Anti-Gender’ Rhetoric“, *Engenderings*, 5. 11. 2018 (dostupné online <http://blogs.lse.ac.uk/gender/2018/11/05/science-wills-it-the-use-of-scientific-claims-in-anti-gender-rhetoric/> [prístup 13. 11. 2020]) a monotematické číslo dvojtyždenníku *A2* venované téme „Antifeminismus“ 16 (2020), č. 14.

vať o zastupovanie ľudí, ktorí uplatňujú svoje občianske, politické, sociálne, ekonomické a ľudské práva. Uplatňovať svoje práva individuálne nie je ľahké. Čo iné má robiť ľavicová politická strana než pomáhať tieto práva skutočne uplatňovať? Premieňať legálnu možnosť na skutočnosť dôstojnej mzdy, fungujúcej starostlivosti o malé deti, bezplatného a nesegregovaného školstva a mnohého ďalšieho pre triedu pracujúcich.

Prv, než ľavicové politické strany začnú pred ďalšími voľbami nakupovať na sociálnych sieťach reklamu zameranú na veľmi špecificky vybrané skupiny, mohli by sa zamyslieť, kto je táto trieda pracujúcich. Sú to len rôzne skupiny voličstva, od ktorého politicky a politici očakávajú hlas vo voľbách? Alebo ide o ľudí, na ktorých živote záleží a pre ktorých tu politicky a politici majú byť? Možno by odlišnosť medzi pravícou a ľavicou mala spočívať práve v tom, že ohniskom záujmu ľavicových strán nebude „obyčajný český človek“ či „obyčajný slovenský človek“, ale práve „trieda pracujúcich“. Bez ohľadu na to, že naše ľavicové strany sa dnes ešte stále okúňajú postaviť za triednu politiku, musia triedu pracujúcich chápať ako celok, v mene ktorého majú konať proti kapitálu. Zároveň však musia vidieť triedu pracujúcich ako celok, ktorý je rôznorodý, a tiež ako celok, ktorý ešte ani politicky neexistuje. Trieda pracujúcich sa neobjaví z čista-jasna, nezdrúži sa zázračne pod jedno heslo, transparent, pod jednu politickú požiadavku, nikdy nebude jednoliatym celkom. Trieda pracujúcich je rozmanitá množina ľudí, ktorí vykonávajú prácu, čím budujú hodnoty a bohatstvo spoločnosti. Je to množina ľudí, ktorí zabezpečujú, aby spoločnosť, jej jednotlivé členky a členovia a celé prostredie, v ktorom je ukotvená, žili ďalej. Triedu pracujúcich určuje vykonávanie závislej práce, teda práce vykonávanej u toho-ktorého zamestnávateľa, nie však len to: Súčasťou triedy pracujúcich sú aj desaťtisíce živnostníčok a živnostníkov, ktorí si podmienky svojej práce rozhodne neurčujú sami. Triedu pracujúcich určuje aj vykonávanie neplatennej práce, či už sa deje doma ako práca v domácnosti a ako starostlivosť o najbližších, alebo sa deje ako práca na udržiavaní ľudských spoločenstiev v krúžkoch, záujmových organizáciách, v dobrovoľníckej činnosti. Triedu pracujúcich tvoria aj nezamestnaní, dôchodkyne a dôchodcovia, ľudia poberajúci sociálne dávky či už z dôvodu rodičovstva, menšej telesnej a duševnej spôsobilosti, alebo z dôvodu bytovej núdze.

Ludová politika nevyrastie z toho, že sa niekto nahnevane postaví a oznámi, že konečne hovorí za mlčiacu väčšinu. Keď tak robí niekto, koho trieda pracujúcich pozná azda len zo spoločenských rubriík časopisov a novín, mala by sa mať na pozore. Ako som uviedla, trieda pracujúcich a jej zástupcovia a zástupkyne nevzniknú z ničoho nič. Základom politiky je artikulovanie.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Pozri Jan Bíba, „Radikální demokracie: výzva antiesencialismu“, in Milan Znoj, Jan Bíba, Jana Vargovčíková, *Demokracie v postliberální konstelaci* (Praha: Karolinum, 2014), s. 183–219; Ernesto Laclau, *Emancipace a radikální demokracie*, přel. Jan Bíba (Praha: Karolinum, 2013); Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonie a socialistická strategie. Za radikálně demokratickou politiku*, přel. Rudolf Pěvrátil (Praha: Karolinum, 2014).

Pomenovať problém tak, aby nebol len slovom do vetra, ale aby ho niekto vypočul a pochopil, je namáhavé. Vytvoríť prostredie, v ktorom nebudú len desiatky či stovky hovoriacich, čo nastoľujú svoje požiadavky, ale v ktorom budú títo istí hovoriaci zároveň aj počúvajúcimi, je tiež neľahké. Je to politické prostredie a ľavicové strany by mali prebrať svoju časť zodpovednosti za jeho spoluvytváranie. Táto zodpovednosť, pochopiteľne, nespočíva len na nich. Ak sa však zodpovednosti za artikulovanie požiadaviek triedy pracujúcich a za náročné utváranie možných spojení medzi rozličnými požiadavkami vzdajú, strácajú legitimitu ako strany reprezentujúce triedu pracujúcich.

Ak si artikuláciu politickú prácu budú uľahčovať tak, že jeden záujem svojej voľičskej základne nadradia nad mnohé iné, alebo tak, že sa budú usilovať skonštruovať akúsi triedu pracujúcich „bez prívlastkov“, za takých okolností nebudú brať triedu pracujúcich vážne. Z času na čas politické strany bojujú v mene ľudí, ktorých v danom momente považujú za tých najutlačanejších z utláčaných, za najväčšími poškodených nespravodlivosťou zo všetkých možných poškodených. Raz sú to matky samoživiteľky, inokedy dôchodcovia. Raz živnostníci, ktorým koronavírusová kríza zobrala možnosť zárobku, potom zdravotníčky a zdravotníci, ktorých koronavírusová kríza celkom preťažila. Ale človeku by sa nemalo v spoločnosti dostať pozornosti a pomoci len vtedy, ak nadobudne postavenie najutlačanejšieho z utláčaných.<sup>22</sup> Každá a každý dnes v rôznej miere a v rôznej podobe strácame v porovnaní s kapitálom mastiacim si vrecká. V jadre záujmu triednej politiky a triedneho boja by preto dnes malo byť najmä jedno: Pochopiť naše rôzne postavenia voči kapitálu a zjednotiť sa v boji proti nemu.

To všetko je práca na desaťročia, na celý ľudský život, na niekoľko ľudských životov. Zároveň je to však práca pre *tento* ľudský život. Túto skutočnosť si možno lepšie než ľavicové politické strany uvedomuje takzvaná autonómna ľavica.<sup>23</sup> Hľadá nové organizačné formy a mechanizmy vytvárania prefiguratívnej politiky, teda politiky uplatňujúcej princípy, ktoré sú princípmi budúceho želaného spoločenského usporiadania.<sup>24</sup> Možno je však jej dôležitejšou úlohou aktívne vyhľadávanie a podpora bojov pracujúcich, ktoré prebiehajú bez ohľadu na to, či sa o ne političky a politici zaujímajú, alebo nie. Tieto boje nie sú nutne len bojmi na pracoviskách, dejú sa v celej oblasti sociálnej reprodukcie. Za právo na dôstojné a finančne dostupné bývanie bojujú napríklad ľudia vo Varšave, Walbrzychu, Brne i v Prahe, pričom tieto iniciatívy často vedú ženy.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> K tomu pozri diskusiu o „olympiáde v disciplíne útlak“ (*oppression olympics*) v rozhovore Elizabeth Martínez, Angela Y. Davis, „Coalition Building Among People of Color“, *Inscriptions* 7 (1994), s. 42–53.

<sup>23</sup> Bližšie pozri Arnošt Novák, „Mimo stát a strany: politika autonomní levice“, in Pavel Barša, Martin Škabraha a kolektiv, *Za hranice kapitalismu* (Praha: Rybka Publishers, 2020), s. 217–239.

<sup>24</sup> Bližšie pozri Wini Breines, „Community and Organization: The New Left and Michels’ ‚Iron Law‘“, *Social Problems* 27 (1980), č. 4, s. 419–429.

<sup>25</sup> Pozri Warszawskie Stowarzyszenie Lokatorów, *Tenants in Warsaw Organize Against High Heating Costs* (2018), dokumentárny film, 5 min (dostupné online <https://en.labournet.tv/tenants->

Situácia vo svete dnes vôbec nevyzerá tak, že ľavica začne čoskoro vyhrávať. Je možné, že sa veci budú vyvíjať ako doteraz, alebo že bude hnev oklamáných a schudobnených zúročovať reakcionárska pravica. Tá sa aj v Česku a na Slovensku hlási o slovo. Kým v Česku ťahá za kratší koniec a počuť je ju skôr z katedrál než z politických strán, na Slovensku sa vo voľbách na začiatku roku 2020 pod zámenkou boja proti korupcii dostala do vlády.<sup>26</sup>

Aj toto je jeden z dôvodov, pre ktoré dnes potrebujeme premyslieť ľavicovú politiku pre 99 % a ľudový feminizmus. Mieriť na pohyblivé a blízke ciele je vec každodennej prevádzky politiky; smerovať niekam v dlhodobom horizonte je zas vec debaty o princípoch politiky. Ak majú, ako píšem vyššie, tieto princípy zohľadňovať premenené vnímanie toho, čo znamená a čo je trieda pracujúcich, všetky a všetci si musíme položiť otázku, kto je naším pánom. Je pravdepodobné, že takých pánov budeme mať viac.

Ak ako feministky aj ako ľavica nechceme pôsobiť z morálne povýšenej pozície, z ktorej vždy zachraňujeme tých, čo sú na tom horšie ako my, tak aj s vedomím všetkých privilégií, ktoré mnohí z nás máme (žijeme v heterosexuálnych partnerstvách, sme etnické Slovenky či Česi s bielou farbou pokožky), a kapitálov, ktoré sme dostali a vybudovali (vzdelanie, zdedený byt, kontakty a pod.), musíme pochopiť, že sme súčasťou triedy pracujúcich. Boj triedy pracujúcich nie je bojom, ktorý sa bojuje v mene niekoho iného. Má to byť boj, v mene ktorého sa nájdeme ty aj ja.

Členky černošského feministického socialistického kolektívu Combahee River Collective, ktorý pôsobil na prelome sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia v Bostone, pripomínajú, aké dôležité je správne pochopiť útlak.<sup>27</sup> Sužované minimálne dvomi typmi útlaku – rasistickým a patriarchálnym – boli aktivistky tejto skupiny nútené v ženskom oslobodzovacom hnutí bojovať len proti útlaku patriarchálnemu, a v hnutí za oslobodenie Afroameričanov bojovali zase len proti útlaku rasovému.

warsaw-organize-against-high-heating-costs [prístup 13. 11. 2020]); Think Tank Feministyczny, *Mother's Strike* (2010), dokumentárny film, 22 min (dostupné online <https://en.labournet.tv/video/6189/mothers-strike> [prístup 13. 11. 2020]); Barbora Bakošová, „Vzpouora žen z Kuncovky: chceme dôstojné bydlení pro nás a vlastně pro všechny“, *Deník Referendum*, 13. 4. 2017 (dostupné online <https://denikreferendum.cz/clanek/25053-vzpouora-zen-z-kuncovky-chceme-dustojne-bydleni-pro-nas-a-vlastne-pro-vsechny> [prístup 13. 11. 2020]); Jakub Ort, „Nechceme Manhattany a Bronxy: s holešovickou starousedlicí Ivanou Chiapparo a architektem Jakubem Nakládalem o tom, jak se s developerem vyjednává právo na důstojný život ve městě“, *A2larm*, 4. 10. 2019 (dostupné online <https://a2larm.cz/2019/10/nehceme-manhattany-a-bronxy/> [prístup 13. 11. 2020]).

<sup>26</sup> Pozri napr. Ľubica Kobová, „Neobyčejní reakcionáři v novém slovenském parlamentu“, *A2larm*, 2. 3. 2020 (dostupné online <https://a2larm.cz/2020/03/neobycejni-reakcionari-v-novem-slovenskem-parlamentu/> [prístup 13. 11. 2020]).

<sup>27</sup> Combahee River Collective, „The Combahee River Collective: A Black Feminist Statement“, in Zillah R. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (New York: Monthly Review Press, 1978), s. 362–372. Pozri tiež Keeanga-Yamahtta Taylor, *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective* (Chicago: Haymarket Books, 2017).

Feministky v tej dobe nemali záujem rasový útlak brať vážne. Za svoj prvoradý cieľ považovali koniec toho patriarchálneho, ktorému sa mali podriadiť ďalšie ciele. Černošské oslobodzovacie hnutie (s výnimkou Čiernych panterov) zas predpokladalo, že černošské ženy budú svoju hlavnú politickú rolu vidieť v rodení detí inak decimovaného obyvateľstva. Nespokojnosť, ktorú členky Combahee River Collective formulovali zoči voči jednému aj druhému hnutiu, nespočívala len v tom, že by v nich ony samy boli neviditeľné. Problém uvedených hnutí bol hlbší. Ich jednostranné ponímanie útlaku deformovalo to, čo si každé hnutie predstavovalo ako koniec útlaku a ako spravodlivosť.

Keď teda ľudový feminizmus chce, aby jeho boj bol antikapitalistický, antirasistický, protikoloniálny, ekosocialistický a interseksionálny, nerobí tak preto, lebo tvrdiť niečo iné je dnes vo feministických a ľavicových kruhoch neprijateľné. Moralizovanie a vyrábanie zlého svedomia prenechajme iným.<sup>28</sup> Príklad Combahee River Collective ukazuje jednak to, že je legitímne a dôležité politicky premýšľať zo svojej vlastnej pozície. Inak by totiž členky kolektívu svoje výhrady voči feministickému a černošskému hnutiu nesformovali. A tento príklad ukazuje aj to, že ak chce ľavica dosiahnuť spoločenskú zmenu, musia sa jej rôzne boje a prúdy spájať. Spájaním však nemám na mysli, že väčšia ryba zhltnie menšiu. A nemám tým na mysli ani to, že spojením vzniká harmonický a nekonfliktný celok. Spájanie spočíva práve v náročnej práci artikulácie rôznych záujmov a rôznych cieľov. Politické koalície sa vytvárajú s vedomím, že úplná zhoda sa nedá dosiahnuť, ale že pre nápravu istej konkrétnej nespravodlivosti je nutná zhoda dočasná.<sup>29</sup>

Demokratická politika je sféra, kde sa nič stať nemusí, ale veľa vecí sa stať môže. Podobne ani ľudový feminizmus nie je nutný. Je len možný. Príležitosti pre jeho nové artikulácie v našom premýšľaní a konaní však určite existujú.

<sup>28</sup> Bližšie pozri Mark Fisher, „Odchod z Upfíího hradu“, prel. Jan Trnka, *A2 16* (2020), č. 8, s. 26–27.

<sup>29</sup> Bližšie pozri Bernice Johnson Reagon, „Coalition Politics: Turning the Century“, in Barbara Smith (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2000), s. 343–355.

# PŘEKLAD



# NA CESTE K TEÓRII SOCIÁLNEJ REPRODUKČIE

*Ľubica Kobová*

Predkladaný preklad záverečnej kapitoly knihy Lise Vogel *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory* (Marxizmus a útlak žien. Na ceste k zjednotenej teórii)<sup>1</sup> čitateľkám a čitateľom sprostredkúva niektoré ideové východiská v súčasnosti čoraz rozšírenejšej teórie sociálnej reprodukcie.<sup>2</sup> Dnešná teória sociálnej reprodukcie má byť z teoretického hľadiska feministickou odpoveďou na nedostatočné zohľadnenie reprodukcie najmä v Marxových teóriách. Tithi Bhattacharya ukazuje, že „hlavnou kategóriou kapitalizmu, jeho oživujúcou silou, nie sú tovary, ale ľudská práca. To, čo sme zvykli povrchne chápať ako ‚ekonomické‘ procesy, odhaľuje kritickému pohľadu a do ekonomického procesu znovu zavádza jeho neusporiadanú, zmyslovú, rodovo a rasovo určenú, nepoddajnú súčasť: žijúce ľudské bytosti (...).“<sup>3</sup> Na rozdiel od dnešných

<sup>1</sup> Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983)

<sup>2</sup> Pozri edičný rad Mapping Social Reproduction Theory vydávaný nakladateľstvom Pluto Press a rastúci počet článkov k téme v časopisoch *Historical Materialism*, *Science and Society*, *Radical Philosophy* a ďalších.

<sup>3</sup> Tithi Bhattacharya, „Introduction: Mapping Social Reproduction Theory“, in Tithi Bhattacharya (ed.), *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression* (London: Pluto Press, 2017), s. 1-20, tu s. 19.



teórií sociálnej reprodukcie však Vogel po dômyselnej revízii a kritike rôznych teórií podriadenia žien v socialistickej tradícii (Friedrich Engels, August Bebel, Clara Zetkin, Lenin) tvrdí, že Marx v *Kapitáli* a v *Grundrisse* ponúka vhodný „teoretický rámec pre analýzu útlaku žien v kontexte kapitalistickej sociálnej reprodukcie“.<sup>4</sup> Čo presne reprodukcia a sociálna reprodukcia je, je dnes predmetom živých debát, v ktorých sa stretajú heuristicky aj teoreticky ukotvené postupy. V jej jadre stojí reprodukcia pracovnej sily, ale pojem sa ňou nevyčerpáva.<sup>5</sup> Teória sociálnej reprodukcie chápe kapitalizmus ako sociálnu totalitu, v ktorej sú obsiahnuté produkčné aj reprodukčné procesy. Ako napovedá aj podtitul priekopníckej práce Lise Vogel, ide o jednotiacu teóriu, ktorá by mala byť schopná pomôcť objasniť protirečenia súčasného kapitalizmu.<sup>6</sup> A touto jednotiacou teóriou je v širšom chápaní marxizmus.

Kto je Lise Vogel? Autorka sa narodila v roku 1938 ako „red diaper baby“ rodičom, ktorí boli členmi Komunistickej strany USA. Na Radcliffe College študovala najskôr matematiku a po dvojročnej prestávke na pobyte v Paríži sa k štúdiu vrátila, tentoraz však štúdiu dejín umenia. Po ukončení bakalárskeho štúdia dva roky cestovala po Európe, kde sa prvýkrát stretla s bojom pracujúcich a antikoloniálnym zápasom. Po návrate do USA študovala na Harvard University dejiny umenia, ktoré ukončila v roku 1968 doktorátom. Počas postgraduálneho vysokoškolského štúdia sa počas letných mesiacoch rokov 1964 a 1965 zapojila do hnutia za občianske práva a so Student Non-violent Coordination Committee organizovala černošské voličky a voličov v Mississippi. Neskôr sa pripojila k hnutiu za oslobodenie žien, konkrétne k socialisticko-feministickej organizácii Bread and Roses v Bostone. V sedemdesiatych rokoch sa ako mnoho feministických aktivistiek presunula do akademickej sféry, vyučovala jedny z prvých kurzov ženských štúdií na viacerých vysokých školách na východnom pobreží v USA, v okolí Bostonu. Po doktoráte z dejín umenia získala v roku 1981 doktorát zo sociológie na Brandeisovej univerzite. O dva roky neskôr publikovala *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, z ktorej je aj preložená ukážka. V roku 1993 vydala monografiu *Mothers on the Job: Maternity Policy in the U.S. Workplace*, ktorá sa zaoberala vývojom štátnych politik týkajúcich sa materstva, podporujúcich štruk-

<sup>4</sup> Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*, s. 166.

<sup>5</sup> Pre kritickú komparatívnu analýzu pozri Martha E. Gimenez, „Capitalist Social Reproduction: The Contradiction Between Production and Social Reproduction under Capitalism“, in Matt Vidal, Tony Smith, Tomás Rotta, Paul Prew (eds.), *The Oxford Handbook of Karl Marx* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

<sup>6</sup> Je dobré pripomenúť, že vari prvou zjednotenou teóriou, ktorá usilovala o pochopenie produkčných vzťahov spolu so sociálnymi vzťahmi ustanovujúcimi podriadenie žien, bola teória rodovej deľby práce Iris Marion Young. Vznikla ako reakcia na neuspokojivé riešenie vzťahu patriarchy a kapitalizmu v teórii dvoch systémov, ktorú charakterizujem nižšie. Por. Iris Marion Young, „Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory“, in Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* (Boston: South End Press, 1981), s. 43–69.

túrne znevýhodnenie žien.<sup>7</sup> Články z rokov 1977–1991 zhrnula do monografie *Woman Questions: Essays for a Materialist Feminism*,<sup>8</sup> ktorá vyšla v roku 1994. Až do odchodu do dôchodku v roku 2003 pôsobila na Riderovej univerzite v New Jersey.<sup>9</sup>

V dobe svojho vydania nezbudila kniha *Marxism and the Oppression of Women* veľa pozornosti. Hoci v severoamerickom akademickom prostredí pôsobila generácia marxistických teoretičiek aj socialistických feministiek, jej prítomnosť a činnosť bola zatienená inými spôsobmi feministického teoretizovania, ktoré sa v osemdesiatych rokoch rozvíjali najmä v spojitosti s postštrukturalizmom.<sup>10</sup> Ale ani v období najväčšieho rozmachu ženského hnutia v poslednej tretine 20. storočia socialistický feminizmus (tento termín použijem zjednodušujúco a súhrnne pre označenie všetkých aktivistických podujatí, ktoré sa rozvíjali v spojitosti so socializmom ako politickou ideológiou a marxizmom ako nástrojom teoretickej analýzy) nebol dominantným ideologickým prúdom. Skutočnosť, že jeho výsledkom bolo množstvo prepracovaných analýz rodového poriadku spoločnosti a kapitalizmu, možno pripísať na vrub skôr nesmierne silnej marxistickej teoretickej tradícii, potrebe feministiek začleniť sa do nej a použiť ju pre problematizovanie vzťahu kapitalizmu a patriarchátu; vzťahu, ktorý bol pre ďalšie typy feministických analýz sekundárny. Z hľadiska celkového vplyvu na smerovanie feministického hnutia, resp. hnutia za oslobodenie žien v Severnej Amerike, bol socialistický feminizmus marginálny. Od polovice sedemdesiatych rokov 20. storočia vo verejnej sfére pôsobilo skôr spojenectvo liberálneho feminizmu s radikálnym (hlavne kultúrnym) feminizmom. Cieľom tohto stručného náčrtu miesta marxisticko-feministickej teórie v dejinách feminizmu na konci 20. storočia však nie je postažovať sa na nedocenenie práce marxistických feministiek či kritizovať domnelý úpadok feministického hnutia, ktoré sa odklonilo od svojich socialisticko-feministických koreňov. Hru s konštrukciami minulosti prenechajme iným.<sup>11</sup> Ide skôr o to, aby sme prácu Lise

<sup>7</sup> Lise Vogel, *Mothers on the Job: Maternity Policy in the U.S. Workplace* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1993)

<sup>8</sup> Lise Vogel, *Woman Questions: Essays for a Materialist Feminism* (New York & London: Routledge, 1994)

<sup>9</sup> Biografická poznámka o Lise Vogel vychádza z textov Vogel, *Woman Questions*, s. 5–19 a Lise Vogel, “‘She Was My Kind of Scientist’: Margaret Benston and the Political Economy of Women’s Liberation”, *Monthly Review*, 1. 9. 2019 (dostupné online <https://monthlyreview.org/2019/09/01/she-was-my-kind-of-scientist/?v=928568b84963> [prístup 3. 2. 2020]).

<sup>10</sup> K tomuto vývoju pozri napr. Teresa L. Ebert, „Rematerializing Feminism“, *Science & Society* 69 (2005), č. 1, s. 33–55; Rosemary Hennessy, *Materialist Feminism and the Politics of Discourse* (New York & London: Routledge, 1993) a Ľubica Kobová, „Čo je materiálne? Rod, sexuálna diferenciacia a sexualita v materialistických feminizmoch“, in Libuše Heczková (ed.), *Vztahy, jazyky, těla: Texty z 1. konference českých a slovenských feministických studií* (Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze & Ermat, 2007), s. 298–312.

<sup>11</sup> Výbornú kritiku týchto konštrukcií feministickej minulosti podáva Clare Hemmings, *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory* (Durham: Duke University Press, 2011).

Vogel videli ako zúročenie feministických diskusií, povedané všeobecne, v ľavej časti politického a teoretického spektra, ktoré sa začali prinajmenšom v roku 1969 publikovaním textu Margaret Benston *The Political Economy of Women's Liberation*<sup>12</sup> a ďalej sa rozvíjali hlavne v sedemdesiatych rokoch 20. storočia.

Hlavnou teoretickou otázkou, ktorú si kládol feminizmus od vzniku hnutia za oslobodenie žien (*women's liberation movement*, teda hnutia, ktoré už kriticky reagovalo na liberálno-feministickú analýzu situáciu z pera Betty Friedan a návrhy na jej riešenie prezentované v USA National Organization for Women), bola otázka skúmajúca príčiny útlaku žien a povahu tohto útlaku. Radikálny feminizmus identifikoval ako príčinu špecifický mocenský systém utvárania a udržiavania rodovej nadvlády, ktorý v závislosti od teoretických formulácií nazval patriarchát či pohlavno-rodový systém.<sup>13</sup> Z pohľadu feministickej teórie išlo o podstatný teoretický krok – útlak žien tak nebol sekundárnym dôsledkom systémov moci, ktorých pôsobenie primárne cielilo na vytvorenie napríklad triednej (teda dôsledkom kapitalizmu) či rasistickej (teda dôsledkom rasizmu) spoločnosti. Socialistické feministky, poučené radikálnym feminizmom, usilovali o pochopenie útlaku žien prostredníctvom materiálneho základu, ktorý bolo treba špecifikovať.

Diskusiu o útlaku žien z historicko-materialistickej perspektívy otvoril už uvedený text Margaret Benston. Na rozdiel od tých vysvetlení útlaku žien, ktoré hľadali jeho zdroj v ženských sociálnych rolách, ženskej sexualite či v ideologických štruktúrach, sa Benston zamerala na úlohu práce v domácnosti. Podľa Benston práca v domácnosti produkuje úžitkovú hodnotu, no domácnosť sa už nechápe ako priestor spotreby, ale výroby. Ženy sú v dôsledku toho (na rozdiel od mužov) vnímané ako „istá skupina ľudí, ktorá je zodpovedná za produkciu jednoduchých úžitkových hodnôt prostredníctvom činností spojených s domovom a rodinou.“<sup>14</sup> Ako naznačuje uvedené tvrdenie, novátorstvo Margaret Benston spočívalo jednak v tom, že ako priestor či ako inštitúciu, kde sa vytvára útlak žien, označila rodinu a domácnosť (na rozdiel napríklad od trhu práce) – rodina teda nebola súčasťou nadstavby, ale útlak žien v nej mal svoj materiálny základ. Jej prínos spočíval v uchopení procesov v rodine pomocou marxistických pojmov. Ako dôležitý impulz pre vlastné myslenie to oceňuje aj Vogel.<sup>15</sup> Ak dlho nebolo zrejmé,

<sup>12</sup> Margaret Benston, „The Political Economy of Women's Liberation“ (1969), in Rosemary Hennessy, Chrys Ingraham (eds.), *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives* (New York & London: Routledge, 1997), s. 17–23.

<sup>13</sup> Pre teóriu patriarchátu pozri Kate Millett, *Sexual Politics* (1969) (New York: Columbia University Press, 2016); pre teóriu pohlavno-rodového systému pozri Gayle Rubin, „The Traffic in Women: Notes on the ‚Political Economy‘ of Sex“, in Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975), s. 157–210.

<sup>14</sup> Benston, „The Political Economy of Women's Liberation“, s. 19.

<sup>15</sup> Vogel, „She Was My Kind of Scientist“, nestránkované.

čo presne vytvára prepojenie medzi dvomi veľkými systémami kapitalizmu a patriarchátu, práca v domácnosti dala na túto otázku aspoň dočasnú odpoveď.

Povahe práce v domácnosti v kapitalizme sa venovala dlhá debata v priebehu celých sedemdesiatych rokov. Podnietilo ju hnutie *Mzdy za prácu v domácnosti* a priniesla v zásade dva hlavné postoje, formulované v rámci Marxovej teórie hodnoty.<sup>16</sup> Kým zástankyne ortodoxnejšieho postoja (ako sú Margaret Benston či Lise Vogel) tvrdia, že práca v domácnosti je neproduktívna práca, ktorá nevytvára nadhodnotu, zástankyne menej ortodoxnejšieho postoja (najmä teoretičky hnutia *Mzdy za prácu v domácnosti* – Mariarosa Dalla Costa, Selma James a Silvia Federici) považujú prácu v domácnosti za produktívnu prácu vytvárajúcu nadhodnotu,<sup>17</sup> či už priamo alebo nepriamo, a teda pre kapitalizmus zásadnú.<sup>18</sup> Predstavitelky hnutia *Mzdy za prácu v domácnosti* tvrdili, že práca v domácnosti je produktívna, lebo produkuje špecifický tovar, pracovnú silu. Dalla Costa v texte *The Power of Women and the Subversion of Community* píše: „Práca v domácnosti nie je špecificky ‚ženská práca‘; ženu pranie a upratovanie nenapĺňa ani nevyčerpáva o nič viac alebo menej ako muža. Vzhľadom na to, že táto práca slúži reprodukcii pracovnej sily, ide o istú sociálnu službu. Zásluhou toho, že kapitál umožnil vzniku štruktúry rodiny, ‚oslobodil‘ muža od týchto funkcií tak, že je celkom ‚slobodný‘ a preto k dispozícii pre *priame* vykorisťovanie; je slobodný, dostatočne ‚zarabať‘ na to, aby ho žena mohla reprodukovať ako pracovnú silu.“<sup>19</sup> Domácnosť podľa týchto teoretičiek vlastne nie je nepodobná továrni. Len s tým rozdielom, že ženy v tejto továrni za svoju prácu nedostávajú mzdu. Mzdu za prácu nemajú žiadať kvôli uspokojeniu svojich nárokov na odmenu, ale preto, aby sa ukázala skutočná rola žien v reprodukcii kapitalizmu, v akumulácii kapitálu, a aby bolo možné prácu v domácnosti napokon aj

<sup>16</sup> Pre podrobnú diskusiu miezd za prácu v domácnosti pozri Miroslava Mišičková, „Ženy a zmeny v reprodukcii: perspektíva marxistického feminizmu“, in Lúbia Kobová (ed.), *Feministky hovoria o práci: Ako sa ženy stávajú subjektmi kapitalizmu* (Bratislava: ASPEKT, 2015), s. 67–99.

<sup>17</sup> Prísne historicky vzaté však takto argumentuje už predstaviteľka Komunistickej strany USA Mary Inman v svojej práci *In Woman's Defense* v roku 1940: „Práca ženy, ktorá varí pre svojho manžela, vyrábajúceho pneumatiky v továrni Firestone v kalifornskom Southgate, je súčasťou výroby automobilových pneumatík v zásade v takej istej miere, ako sú súčasťou tejto výroby aj kuchári a čašníčky v jedálňach, v ktorých sa stravujú robotníci z fabriky Firestone. A tým, že doma vykonávajú spoločensky nutnú prácu, sa všetky manželky všetkých robotníkov v továrni Firestone podieľajú na výrobe Firestone Tires a ich práca je vpletená do pneumatík rovnako neodlučiteľne, ako je do nich vpletená práca ich manželov.“ Mary Inman, *In Woman's Defense* (Los Angeles: The Committee to Organize the Advancement of Women, 1940), s. 142. Na prácu Inman sa novšie odvoláva aj Silvia Federici.

<sup>18</sup> Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2011), s. 119.

<sup>19</sup> Mariarosa Dalla Costa, „Women and the Subversion of Community“ (1972), in Mariarosa Dalla Costa, Selma James, *The Power of Women and the Subversion of the Community* (Bristol: Falling Wall Press, 1975), s. 21–56, tu s. 33–34.

odmietnuť. Stručne povedané, mzdy za prácu v domácnosti nie sú suma peňazí, ale politická, antikapitalistická perspektíva.<sup>20</sup>

Problémy diskusie o domácej práci boli prinajmenšom dva. Podľa Ehrenreich a Weeks diskusia zásluhou silného teoretického rámcovania Marxovou teóriou hodnoty degenerovala do prázdneho scholasticizmu. Ehrenreich ironicky tvrdí, že táto debata o nadhodnote podľa nej „nevyprodukovala nič hodnotné“.<sup>21</sup> Weeks vecne konštatuje, že v nej napokon išlo o to, aby sa v spisoch Marxa našlo vhodné miesto, pomocou ktorého by sa definitívne preukázala konformita (a lojalita) socialistických feministiek k teoretickému dedičstvu marxizmu.<sup>22</sup>

Vogel však výborne identifikuje, že problémom uvedenej diskusie o práci v domácnosti bolo (a domnievam sa, že naďalej je) aj to, že termíny produktívny a neproduktívny, majúce špecificky vedecký význam v Marxovej teórii, sa používali v morálnom význame. Vogel stojí na jednej strane sporu a preto uzatvára, že záver diskusie spočíval v tvrdení, že práca v domácnosti produkuje úžitkovú hodnotu a nemožno o nej uvažovať ako o produktívnej alebo neproduktívnej, pretože nevytvára nadhodnotu; a o ženách pracujúcich v domácnosti nemožno uvažovať ako o vykorisťovaných. Stále však pred socialistickými feministkami zostávala otázka, čo to teda práca v domácnosti vôbec je.<sup>23</sup> Povaha práce v domácnosti bola stále niečím, čo provokovalo socialisticko-feministické myslenie.

Ďalší pokus, ako zmeniť feminizmus na relevantný smer kritiky kapitalizmu a naopak, bola diskusia o teórii duálnych systémov či teórii dvoch systémov (*dual systems theory*), ktorá časovo nasledovala po diskusii o práci v domácnosti. Socialistické feministky sa vtedy obrátili k pojmom radikálneho feminizmu. Hlavným reprezentantom teórie dvoch systémov (patriarchátu a kapitálu), kombinujúcej socialistický a feministický (presnejšie radikálno-feministický) prístup, je text Heidi Hartmann *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union*.<sup>24</sup> Hartmann chápe patriarchát a kapitalizmus ako systémy, ktoré sa rozvíjajú súbežne, no podľa autonómnych vnútorných logík. Hoci kapitalizmus môže využívať nerovné rodové vzťahy, jeho logika je rodovo slepá a kapitalizmus preto sám osebe nie je nutne patriarchálny. Hartmann

<sup>20</sup> Silvia Federici, „Mzda proti domácej práci“, in *Bod nula: Texty o mzde za domácu prácu* (Bratislava & Praha: Kolektívne proti kapitálu, 2013), s. 9–15, tu s. 9.

<sup>21</sup> Barbara Ehrenreich, „Život bez otce: Promyšlení teorie socialistického feminizmu“, *Feministický kultúrny časopis ASPEKT* 8 (2000/2001), č. 1, s. 38–41, tu s. 39.

<sup>22</sup> Weeks, *The Problem with Work*, s. 119.

<sup>23</sup> Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*, s. 22–23.

<sup>24</sup> Heidi I. Hartmann, „The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union“, in Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* (Boston: South End Press, 1981), s. 1–42. K tomu pozri aj charakterizáciu teórie dvoch systémov z pera Vogel in Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*, s. 128.

rovnako ukazuje, že patriarchát existoval dlho pred kapitalizmom<sup>25</sup> a kapitalizmus preto nie je pre jeho pokračovanie nutný.<sup>26</sup> Kapitalizmus ani patriarchát nikdy neexistujú v akýchsi čistých formách. Existujú v historicky špecifických formách, a preto aj ich spojenie v tom, čo Hartmann nazýva patriarchálny kapitalizmus, je určené historicky. Teória dvoch systémov teda neposkytuje celkom uspokojivú syntézu. Patriarchát chápe ako „súbor sociálnych vzťahov medzi mužmi, ktoré majú materiálnu základňu a ktoré, hoci sú hierarchické, ustanovujú alebo utvárajú vzájomnú závislosť a solidaritu medzi mužmi, ktorá im umožňuje ovládať ženy“, pričom materiálным základom patriarchátu je „mužská kontrola nad ženskou pracovnou silou“.<sup>27</sup> Prepojenie medzi patriarchátom a kapitalizmom preto určuje stále pomerne nekonkrétne.

Na pozadí uvedených dvoch diskusií a nadväzujúc na ne prichádza Vogel, ktorej cieľom je predstaviť jednotnú teóriu útlaku žien a kapitalistického výrobného spôsobu. Zároveň to chce spraviť spoločne s riešením problému povahy práce v domácnosti. Podrobný výklad jej príspevku, ktorý predpokladá istú oboznámenosť s marxovskými kategóriami analýzy (a ktoré Vogel podrobnejšie vysvetľuje v 10. kapitole svojej práce, predchádzajúcej preloženej 11. kapitole), ponechajme na samotný text prekladu. Namiesto toho na záver zdôraznime dva dôležité príspevky Vogel v *Marxism and the Oppression of Women*.

Po prvé, Vogel stojí na počiatku teórií sociálnej reprodukcie, ktorá podľa nej vychádza z „teoretickej pozície: Triedny boj o podmienky výroby predstavuje hlavnú dynamiku spoločenského vývoja v spoločnostiach, pre ktoré je charakteristické vykorisťovanie. V týchto spoločnostiach si nadprácu privlastňuje vládnuca trieda a podstatnou podmienkou produkcie je neustála prítomnosť a obnova podriadenej triedy priamych výrobcov v pracovnom procese. Väčšinu nových pracujúcich potrebných pre doplnenie tejto triedy spravidla zabezpečuje generačné nahradenie; v triednej spoločnosti zohráva preto zásadnú rolu schopnosť žien rodiť deti. Z hľadiska sociálnej reprodukcie je útlak žien v triednych spoločnostiach ukotvený v ich rozličnej pozícii vo vzťahu k procesom generačného nahradenia.“<sup>28</sup> Vogel však svoju argumentáciu rozvíja ďalej a tvrdí, že aktivity v domácnostiach sú len jeden zo spôsobov reprodukcie pracovnej sily, tá sa totiž môže diať aj v pracovných táboroch, na internátoch či ubytovniach. Pracovná sila môže byť okrem generačného nahradenia doplnená aj migráciou či zotročením.<sup>29</sup> Ak podľa Vogel považujeme rodinu za jediné miesto, kde sa udržiava pracovná sila,

<sup>25</sup> Ehrenreich tvrdí, že by v predkapitalistickom období mal aj zostať. Por. Ehrenreich, „Život bez otce“, s. 38.

<sup>26</sup> Z čoho vyplynie aj záver, že patriarchát – na rozdiel od presvedčenia napr. Engelsa – môže a bude pokračovať aj po konci kapitalizmu, čo zase tvorí argument pre nutnosť neobísť feminizmus v antikapitalistickom boji.

<sup>27</sup> Hartmann, „The Unhappy Marriage“, s. 14 a 15.

<sup>28</sup> Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*, s. 129.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 139.

nutne tak nadhodnocujeme jej rolu v priamej produkcii a fetišizujeme ju na úroveň celkovej sociálnej reprodukcie, pretože za jediný zdroj obnovy pracovnej sily v spoločnosti považujeme generačné nahradenie.<sup>30</sup> Naša autorka sa stojí čo stojí chce vyhnúť funkcionalizmu, takému charakteristickému pre viaceré jej predchodkyne<sup>31</sup> a tvrdí, že „okolnosti a výsledok procesov reprodukcie pracovnej sily sú podstatnou mierou nedourčené a kontingentné.“<sup>32</sup> Keď sa však vráti k identifikácii toho, čo je materiálным základom podriadenia žien v triednej spoločnosti, podľa nej to nebude deľba práce podľa pohlavia, ale to, že „počas obdobia tehotenstva a ranej starostlivosti o dieťa sú muži živiteľmi, zabezpečujúcimi obživu ženám.“<sup>33</sup> To, čo utvára materiálne podmienky sociálnej konštrukcie rodových odlišností, je teda sociálna organizácia biologickej odlišnosti. Ako pripomínajú Ferguson a McNally, „útlak žien nediktuje biológia *per se*, ale závislosť kapitálu na biologických procesoch charakteristických ženám – na tehotenstve, pôrode, dojčení, čo zaisťuje reprodukciu triedy pracujúcich.“<sup>34</sup> Preto kapitál a štát regulujú reprodukciu a rodový poriadok nadvládou mužov. Vogel napokon tvrdí, že konkrétna podoba usporiadania sociálno-reprodukčných vzťahov stojí v jadre útlaku žien, pochopenie sociálnej reprodukcie ako takej však nevyčerpáva.

Po druhé, jej teoretické podujatie je ukotvené v boji za ukončenie útlaku žien. V úvode svojej knihy kladie na komplexný prístup k útlaku žien pomerne vysoké nároky. Tie sú však dobre zrozumiteľné vo vzťahu k rámcom politického myslenia hnutia za oslobodenie žien v poslednej tretine 20. storočia v USA.<sup>35</sup> Takýto komplexný prístup musí podľa Vogel vyjsť zo záväzku k oslobodeniu žien a rovnosti všetkých; ďalej má usilovať o konkrétnu analýzu aktuálnej situácie žien a aj toho, ako vznikla; cieľom takéhoto prístupu má byť teória postavenia žien v spoločnosti, ktorá sa pridáva k historickému uchopeniu postavenia žien; má formulovať víziu oslobodenia žien, ktorá vyjde z poznania teórie a histórie; a napokon má vedieť odpovedať na „ženskú otázku“ aj v zmysle praktického programu a stratégie.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 141–142.

<sup>31</sup> Tieto funkcionalistické prístupy tvrdili, že rodina vznikla za účelom kapitálu – por. Susan Ferguson, David McNally, „Capital, Labour-Power, and Gender-Relations: Introduction to the Historical Materialism Edition of ‚Marxism and the Oppression of Women‘“, in Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*, s. xvii–xl, tu s. xxv.

<sup>32</sup> Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*, s. 144.

<sup>33</sup> *Ibid.*, s. 147.

<sup>34</sup> Ferguson, McNally, „Capital, Labour-Power“, s. xxix.

<sup>35</sup> Ten je možné nájsť vo výstižných opisoch Elizabeth Diggs, „What is the Women’s Movement?“, *Women: A Journal of Liberation* 2 (1971), č. 4, s. 10–13 a Alison M. Jaggard, „Political Philosophies of Women’s Liberation“, in Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston, Jane English (eds.), *Feminism and Philosophy* (Totowa: Littlefield, Adams & Co, 1977), s. 5–21.

<sup>36</sup> Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*, s. 36–37.

Vidíme teda, že hoci (ako tvrdí o niekoľko desaťročí po prvom vydaní knihy) bola cieľom Vogel teória ženského oslobodenia v abstraktno-teoretických rámcoch, teda teoretický, nie historický či sociologický projekt,<sup>37</sup> predsa svoju teóriu buduje v spojitosti s istým, i keď marginálnym socialisticko-feministickým hnutím.

Existuje dnes socialisticko-feministické hnutie či širšie hnutie triedy pracujúcich, ktoré by na svoje teórie mohlo klásť podobné nároky a svoje východiská by potrebovalo obdobne teoretizovať? Viaceré autorky teórie sociálnej reprodukcie tvrdia, že áno.<sup>38</sup> Uvažovanie o tom, aké spoločenské a politické sily sa môžu chopiť teórie sociálnej reprodukcie a jej ranej formulácie z pera Lise Vogel, ponechajme nateraz na ďalšie, otvorené premýšľanie.

<sup>37</sup> Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*, s. 187.

<sup>38</sup> Por. Tithi Bhattacharya, „How Not To Skip Class: Social Reproduction of Labor and the Global Working Class“, in Tithi Bhattacharya (ed.), *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression* (London: Pluto Press, 2017), s. 68–93; Cinzia Arruzza, „From Social Reproduction Feminism to the Women’s Strike“, in *ibid.*, s. 192–196.





# PŘEKONÁNÍ DOMÁCÍ PRÁCE

*Lise Vogel*

V předchozí kapitole jsme představili některé základní koncepty, které náleží k reprodukci pracovní síly, a s jejich pomocí se zaměřili na otázku útlaku žen v třídní společnosti. Nyní můžeme přikročit k otázce útlaku žen v kontextu kapitalistické společenské reprodukce. V kapitalistických společnostech dochází k vykořisťování prostřednictvím přivlastnění nadhodnoty, přičemž nadpráce se projevuje ve formě námezdní práce. Pracovní síla nabývá specifické podoby zboží, které se nakupuje a prodává na trhu. Toto zboží má podle Marxe tu velmi specifickou vlastnost, že je zdrojem hodnoty. Ačkoli podléhá tržní směně, není to zboží jako každé jiné, jelikož není produkováno kapitalistickým způsobem. Namísto toho jistý proces reprodukce nositelů pracovní síly, kterou lze vykořistit, soustavně zpřítomňuje pracovní sílu jako zboží. Takový proces je jednou z podmínek pro existenci kapitálu. Marxovými slovy pracující

ustavičně produkuje objektivní bohatství jako kapitál, jako moc, která je mu cizí, která jej ovládá a vykořisťuje, a kapitalista právě tak ustavičně produkuje pracovní sílu jako subjektivní zdroj bohatství, oddělený od prostředků svého vlastního zpředmětňování a realizace, jako abstraktní zdroj existující v pouhé dělníkově tělesnosti, zkrátka produkuje dělníka jako námezdního dělníka. Toto ustavičné reprodukování čili zvětčování dělníka je *conditio sine qua non* kapitalistické produkce.

Podobně dramatická tvrzení jsou v širším slova smyslu platná, ale nepomáhají objasnit

teoretické postavení reprodukce pracovní síly v kapitalistické společnosti, a ještě méně pak způsob, jakým k ní dochází.<sup>1</sup>

Kapitalistická reprodukce vyžaduje, aby byla pracovní síla k dispozici jako zboží, které lze zakoupit v odpovídající kvantitě i kvalitě za odpovídající cenu. Tyto potřeby, jakkoli nedokonale, mění kontury procesů, jejichž prostřednictvím se zachovávají nositelé pracovní síly, a současně se pracovní síla (*labour force*) jako celek stále znovuustavuje v souladu s budoucími potřebami. Způsob, jakým prodejci pracovní síly žijí své životy, je kapitalistické třídě v principu lhostejný. Pro nositele pracovní síly je naopak středobodem jejich zájmu. V tomto smyslu jsou podmínky, za kterých dochází k reprodukci pracovní síly, mezi které patří určení její ceny, vždy výsledkem třídního boje.

Několik charakteristik reprodukce pracovní síly a útlaku žen v kapitalistické společnosti vyplývá ze samy logiky kapitalistické akumulace. Snad nejpodstatnější je osobitá podoba, kterou na sebe bere nutná práce. Nutnou práci můžeme rozdělit na dvě složky. První můžeme označit jako společenskou složku nutné práce a v kapitalistickém produkčním procesu je neodmyslitelně spjata s nadprací. Jak ukázal Marx, pracovní den se v kapitalistickém zaměstnání skládá z určitého objemu času, během kterého pracující vytváří hodnotu odpovídající hodnotě zboží, které je nezbytné pro reprodukci jeho nebo její vlastní pracovní síly. Tu Marx označuje jako nutnou práci pracujícího nebo pracující, která odpovídá jeho nebo její mzdě. Po zbytek pracovního dne vytváří nadhodnotu pro kapitalistu, tedy hodnotu, za kterou placen nebo placena není. Pracující nicméně nepozoruje žádný předěl mezi nutnou prací a pracovní dobou, kdy vytváří nadhodnotu. Mzda jako by pokrývala obě části. Marx tvrdil, že „forma mzdy tedy stírá jakoukoli stopu rozdělení pracovního dne na nutnou práci a nadprací, na placenou a neplacenou práci. Všechna práce se jeví jako placená práce.“<sup>2</sup>

Marx neidentifikoval druhou složku nutné práce v kapitalistické společnosti, tu, kterou můžeme nazvat domácí složkou nutné práce – či domácí práci. Domácí práce je objem nutné práce, který se odvádí mimo sféru kapitalistické produkce. Aby mohlo docházet k reprodukci pracovní síly, je nutná jak domácí, tak společenská složka nutné

<sup>1</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, svazek XXIII: Kapitál. Díl první, přel. Th. Šmeral (Praha: Svoboda, 1986), s. 609; podobná tvrzení najdeme na s. 533, 537, 538 a 542 anglického vydání (Karl Marx, *Capital. Volume I* (Moscow: Progress Publishers, 1971)), a také v Karl Marx, *Rukopisy Grundrisse II*, (Praha: Svoboda, 1976), s. 72, 308–309, 350 n. Marxova slavná slova, že pracující „patří sám sobě a vykonává životní funkce mimo výrobní proces“, že tyto procesy „může kapitalista klidně přenechat pudu sebezáchovy a rozmnožování dělníků“ (Marx, *Kapitál. Díl první*, s. 610–611), implicitně připouští reprodukci pracovní síly jako proces, který musí nadále stát vně kapitalistické produkce zboží. V těchto nešťastných formulacích, které jsou právem terčem feministické kritiky, neotevřívá žádný prostor pro teoretické zkoumání a získání skutečného teoretického vhledu. Molyneux tvrdí, že „domácí práce, kterou vykonávají individuální nositelé pracovní síly, není součástí teorie kapitalistického produkčního způsobu,“ současně však nepopírá potřebu marxistické analýzy domácí práce v kapitalistické společnosti. Viz Maxine Molyneux, „Beyond the Domestic Labour Debate“, *New Left Review* (1979), č. 3–27, zde s. 20.

<sup>2</sup> Marx, *Kapitál. Díl první*, s. 575.

práce. Mzdy sice mohou pracujícím umožnit nakupovat zboží, ale dodatečnou – domácí – práci je obecně nutné vykonávat před jejich konzumací. Řada z těchto pracovních procesů je navíc spojena s generačním nahrazováním pracovní síly. V kapitalistických společnostech má tedy vztah mezi nadprací a nutnou prací dvě stránky. Na jednu stranu je hranice mezi nadprací a společenskou částí nutné práce zastřena vyplácením mzdy v kapitalistickém pracovním procesu. Na druhé straně domácí část nutné práce je oddělena od sféry námezdní práce, prostoru, v němž se odvádí nadpráce.

S tím, jak pokračuje akumulace, vyostřuje se rovněž rozpor mezi námezdní a domácí prací. Nutkání kapitalismu posilovat nadhodnotu navyšováním produktivity – především prostřednictvím industrializace – vytváří zásadní prostorový, časový a institucionální předěl mezi domácí prací a kapitalistickým produkčním procesem. Kapitalisté musí organizovat produkci tak, aby se stále větší podíl odehrával pod jejich přímým dohledem v dílnách a továrnách, kde se vykonává námezdní práce vždy po vymezený čas. Námezdní práce nabývá povahy, která se zásadně liší od života pracujících mimo zaměstnání, včetně jeho nebo její účasti na domácím komponentu nutné práce. Současně mzda umožňuje procesy každodenní sebezáchovy a generační obměny, případně ji doplňují nebo nahrazují státní příspěvky. Společenská složka nutné práce zprostředkovává reprodukci pracovní síly nepřímo, prostřednictvím peněz, které se musí směnit, aby si pracovník mohl pořídit určité zboží. Tyto dvě charakteristiky – oddělení námezdní práce od domácí práce a vyplácení mezd – nabývají materiální podoby se vznikem vyčleněných míst a sociálních jednotek, které jsou určeny pro vykonávání domácí práce. Jejich převažující formou ve většině kapitalistických společností jsou dělnické rodiny umístěné v soukromých domácnostech, ale domácí práce se vykonává rovněž v pracovních táborech, kasárnách, sirotčincích, nemocnicích, věznicích a dalších podobných institucích.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Jednotky domácí složky nutné práce můžeme analyzovat v kontextu takzvaného dvojího „oddělení“ přímého producenta, který „nevlastní“ ani „nemá v osobním vlastnictví“ prostředky a podmínky pro kapitalistickou produkci. Výplata mzdy a izolované místo pro výkon domácí práce jsou materiálním vyjádřením tohoto dvojího odcizení. Námezdně pracující si nemohou nárokovat ani přivlastnit nadhodnotu. Nemohou ani uvést do chodu, ani se zmocnit konkrétního pracovního procesu. V tomto smyslu výplata mzdy odpovídá skutečnosti, že pracující nedisponuje žádným vlastnictvím [produkčních prostředků], má pouze svou vlastní pracovní sílu. Prostorové, časové a institucionální oddělení místa pro domácí práci a místa pro námezdní práci odráží skutečnost, že pracující nemůže uvádět do pohybu nástroje společenské práce. Shrňme, že nositelé pracovní síly se nacházejí v situaci ne-vlastnění a indispozice prostředků a podmínek pro produkci. Pamatujme na Poulantzasovu charakteristiku podnikání jako „konkrétní podoby vztahu mezi ekonomickým a osobním vlastnictvím, kdy obojí připadá kapitálu“. Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (London: New Left Books, 1975), s. 123. Viz také Louis Althusser a Etienne Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970) a Charles Bettelheim, *Economic Calculation and Forms of Property* (New York: Monthly Review Press, 1975). Jelikož tyto sociální jednotky zpřítomňují jednoznačný vztah k produkčním prostředkům a podmínkám – jmenovitě absence jejich soukromého nebo osobního vlastnictví na straně držitelů pracovní síly –, nelze je nahlížet jako soukromé enklávy, které se rozvíjí relativně oddělené od kapitalistické produkce.

V kapitalistických společnostech leží tíha domácí složky nutné práce nepoměrně na ženách, zatímco zajišťování zboží bývá nepoměrně zodpovědností mužů, kteří ji naplňují účastí na námezdní práci. Přidělování odlišných pozic mužům a ženám s ohledem na nadpráci a dvě zmiňované složky nutné práce, které obecně provází systém mužské nadřazenosti, vychází z dějinné tradice dělby práce postavené na útlaku, k níž docházelo v raných třídních společnostech. Dále jej posiluje specifický způsob oddělení domácí a námezdní práce, s nímž přichází kapitalistický produkční způsob. Domácí práce je stále ve větší míře vykonávána ve specializovaných sociálních jednotkách a její oddělování od námezdní práce v čase a prostoru jen dále posiluje nadřazenost mužů. Tyto podmínky vtiskují domácí práci její specifickou povahu.

Zkušenost nám říká, že povaha domácí práce v průmyslově-kapitalistické společnosti posiluje u mužů i žen pocit, že soukromý život a veřejný prostor jsou v ostrém protikladu. Hluboce institucionalizovaná hranice mezi domácí a námezdní prací v kontextu forem mužské nadřazenosti tvoří základ pro celou řadu silných ideologických struktur, které v plné síle žijí vlastním životem. Oddělení jednotek domácí práce se současně jeví jako přirozené oddělení žen a mužů. Uzavřený svět mimo dosah kapitalistické produkce se jeví jako časem prověřené, přirozené místo pro ženu. Zdánlivě univerzální rozdělení života na dvě sféry zkušenosti je vyjádřeno v řadě opozic, které stojí navzájem ve vztahu korelace: soukromé a veřejné, domácí a společenské, rodina a práce, ženy a muži. Tato ideologie oddělených sfér, která má kořeny v ekonomickém fungování kapitalistického produkčního způsobu a je posilována systémem nadřazenosti mužů, je natolik silná, že je nesmírně těžké ji překonat. V případě, že některé kategorie pracujících mužů dostávají mzdu, dostačující k uchování soukromé domácnosti, v níž pracuje žena, která nemá sama placené zaměstnání, nabývá tato ideologie velmi odolné institucionální podoby.

Puzení k akumulaci způsobuje v kapitalistických společnostech neustálé změny, včetně změn v kvantitě a povaze domácí složky nutné práce. Jak ukázal Marx, kapitalistická akumulace závisí na růstu nadpráce, která je přivlastňována ve formě absolutní a relativní nadhodnoty.<sup>4</sup> Věnoval se těmto dvěma podobám zvětšující se nadhodnoty v podmínkách dané společnosti při kapitalistickém produkčním způsobu s desetihod-

Formu, skladbu a vnitřní strukturu zvláštního souboru společenských jednotek, které figurují jako místa pro domácí práci, ve skutečnosti přímo ovlivňuje postup kapitalistické akumulace.

V omezeném smyslu jsou společenské jednotky, v nichž se odehrává domácí složka nutné práce, protikladem kapitalistických podniků. Bettelheimův rozbor „posouvání hranic“ podnikání, které provází vzestup monopolního kapitalismu, nabízí z tohoto pohledu podobné konceptuální uchopení vývoje rodinné domácnosti v kapitalistické společnosti. Například odebrání určitých funkcí soukromé domácnosti a nárůst kolektivní spotřeby představují analogické posuny hranic. Je třeba zdůraznit, že mluvíme-li o jednotkách domácí práce jako o protikladech jednotek kapitalistické produkce, neznamená to, že mezi ně klademe prostou paralelu.

<sup>4</sup> Marx, *Kapitál. Díl první*, Kapitola desátá: Pojem relativní nadhodnoty; Kapitola čtrnáctá: Absolutní a relativní nadhodnota.

dinovým pracovním dnem, který byl rozdělen na pět hodin nutné práce a pět hodin nadpráce. Pokud je pracovní doba prodloužena řekněme na dvanáct hodin, kapitalisté si přivlastňují dvě hodiny absolutní nadhodnoty za každého pracujícího nebo za každou pracující. Jestliže rozsah nutné práce klesne, dejme tomu, na čtyři hodiny, přivlastňují si kapitalisté hodinu relativní nadhodnoty za každého pracujícího nebo za každou pracující. Zatímco oba procesy přispívají ke kapitalistické akumulaci, relativní nadhodnota obvykle hraje významnější roli, jelikož zavedený pracovní den jednotlivce lze prodlužovat jen do jisté míry. Marx analyzoval dva hlavní způsoby, jak se vytváří nadhodnota, které kapitalisté využívají: zavádění strojové produkce, technologické inovace apod. a snižování nákladů na prostředky obživy. Tyto způsoby dle Marxe společně napomáhají kapitalismu pronikat do všech oblastí společenského života.

Potřeba kapitálu zvyšovat nadhodnotu implikuje rozpor mezi domácí a námezdní prací. Domácí práce jako složka nutné práce potenciálně oslabuje zápal pracujících pro odvádění nadpráce v zaměstnání. Objektivně tak domácí práce soutěží s touhou kapitálu po akumulaci. Pokud někdo pracuje na své zahradě, sám si štípe dříví na zátop, vaří si a dochází šest mil do práce, má méně času a energie pro námezdní práci, než když si jídlo koupí v supermarketu, bydlí v domě s ústředním topením, obědvá v restauracích a dojíždí do práce veřejnou dopravou. Podobně jestliže někdo podporuje další osobu, například manželku, aby mohla zastat domácí práce, o to méně se může věnovat námezdní práci a jeho mzda musí pokrýt náklady na spotřebu obou. Jelikož se v kapitalistické společnosti odvádí domácí práce v soukromých domácnostech, má kapitalistická akumulace za následek tendenci oslabovat rozsah domácí práce v každé domácnosti. Tudíž se podstatně redukuje domácí složka nutné práce. Současně se více členů domácnosti může zapojit do námezdní pracující síly (*work force*) a tím zvyšovat celkové množství námezdní práce, kterou odvádí daná domácnost, což je fenomén příbuzný intenzifikaci pracovního výkonu jednotlivce. Zkrátka snižování objemu domácí práce potenciálně vytváří relativní a absolutní nadhodnotu.

Jedním z významných způsobů, jak redukovat domácí práci, je socializace jejích úkolů. Například veřejné prádelny, obchody s hotovými oděvy a řetězce rychlého občerstvení přemísťují úkoly spadající pod domácí práci do ziskového sektoru, kde představují další příležitosti pro kapitalistické podnikatele. Veřejné vzdělávání a zdravotnictví činí z určitých aspektů domácí práce odpovědnost státu a současně distribuují náklady reprodukce pracovní síly na větší část společnosti prostřednictvím odvodů a daní. Celkový objem domácí práce ve společnosti lze také redukovat zaměstnáváním skupin lidí s omezenou osobní svobodou (práce vězňů, vojáků) a importem pracovní síly přistěhovalců z ciziny. Časem se tendence snižovat domácí práci začne různými způsoby odrážet v rodinách, v nichž se práce odvádí, a řadu z těchto změn již mapovali badatelky a badatelé v rovině změn v rámci rodiny a vztahu mezi prací a rodinou. Dopady této tendence na místa, v nichž se reprodukuje pracovní síla, ale které se nezakládají na příbuzenských vztazích (vězňice, koleje, pracovní tábory pro přistěhovalce), dosud nebyly podrobeny podrobnému zkoumání.

Domácí složku nutné práce nelze v kapitalistické společnosti zcela socializovat. Hlavní překážka je ekonomická, jelikož náklady v oblastech, jako je výchova dětí a údržba domácnosti, jsou extrémně vysoké.<sup>5</sup> Ziskové řetězce pro péči o děti na sebe zatím nechávají čekat a úklidové služby dosud nestlačily náklady dostatečně nízkou, aby na ně dosáhly dělnické domácnosti. Jistou roli hrají rovněž politické a ideologické překážky socializace domácí práce. Socializace práce, která byla původně odváděna doma, může být pocíťována jako útok na zavedený způsob života pracující třídy, jako tomu bylo při zavádění veřejného školství, kterému se bránila část militantních dělníků obávajících se kapitalistické indoktrinace. Nedávné rozšiřování pečovatelských služeb pro seniory bylo místy terčem kritiky jako údajný projev všeobecného úpadku hodnot takzvané tradiční rodiny. Dělnické rodiny v kapitalistických společnostech nicméně vcelku vítají pokroky na půdě socializace domácí práce. Oceňují tak ušetřenou práci a potenciál kvalitnější společenské zkušenosti.<sup>6</sup> S jiným druhem politické zábrany na cestě k socializaci domácí práce se setkáme v případech pracujících přistěhovalců, kteří žijí na obytných nebo v pracovních táborech. Podobná zařízení redukují domácí práci a stlačují náklady na obnovu pracovní síly, ale, jak ukazují nedávné události v Jižní Africe, současně představují politickou hrozbu pro vládnoucí třídu, jelikož nabízí prostor pro organizaci. Nejzazší hranice socializace domácí práce je biologická. Domácí práci sice lze podle všeho významně redukovat na minimum prostřednictvím socializace většiny úkolů, základní fyziologický proces přivádění dětí na svět však bude nadále připadat ženám.<sup>7</sup>

Tendence v kapitalistických společnostech redukovat domácí práci nadále není ničím než obecným trendem. Konkrétní nastavení závisí na vývoji určité společnosti, jehož je důsledkem, a vliv na ně má třídní konflikt v dané společnosti. V tomto kontextu musíme analyzovat fenomény, jako je rodinná mzda, podíl žen na námezdní práci, diskriminace žen na trhu práce, ochranná legislativa a zákony týkající se dětské práce. Obecně řečeno konkrétní množství různých druhů domácí práce odváděné v určité společnosti je výsledkem boje mezi soupeřícími třídami na několika úrovních. Domácí práce ve

<sup>5</sup> Emily Blumenfeld, Susan Mann, „Domestic Labour and the Reproduction of Labour Power: Towards an Analysis of Women, the Family and Class“ in Bonnie Fox (ed.), *Hidden in the Household: Women's Domestic Labour under Capitalism* (Toronto: Women's Press, 1980); Nancy Holmstrom, „Women's Work, The Family and Capitalism“, *Science and Society* 45 (1981), č. 2, s. 186–211.

<sup>6</sup> Osvobozující potenciál socializace domácí práce byl zvláště patrný v devatenáctém a na počátku dvacátého století; viz Dolores Hayden, *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods, and Cities* (Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1981).

<sup>7</sup> Feministky se v touze po rovnosti a osvobození občas pokouší popřít roli biologie. Například Firestone volá po „osvobození žen od tyranie biologie všemi dostupnými prostředky,“ včetně mimoděložního umělého oplodnění. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: William Morrow and Co., 1970), s. 206. Viz Janet Sayers, *Biological Ethics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives* (London: Tavistock Publications, 1982), která poukazuje na rozpornou a nematerialistickou povahu takových postojů.

skutečnosti hraje v rámci kapitalistické sociální reprodukce velmi rozpornou roli. Na jednu stranu utváří zásadní podmínku pro kapitalismus. Kapitalistická produkce pro svůj chod potřebuje pracovní sílu a pracovní síla se neobejde bez domácí práce. Na druhou stranu domácí práce stojí v cestě kapitalistickému pužení po zisku, protože omezuje rovněž dostupnost pracovní síly. Z pohledu kapitálu je tak domácí práce nenahraditelná a současně je překážkou pro akumulaci. V dlouhodobém horizontu se kapitalistická třída snaží stabilizovat reprodukci pracovní síly při nízkých nákladech a minimem domácí práce. Současně třída pracujících, ať už jako organizovaná síla nebo jako síla fragmentovaná v rozličných, navzájem si konkurujících sektorech, usiluje o co nejlepší podmínky pro vlastní obnovu, jejichž součástí může být určitá úroveň a určitý typ domácí práce.

Domácí práce potřebuje suroviny v podobě zboží v určitém množství a kvalitě, které si lze zakoupit za mzdy, jež pracující dostávají za prodávání své pracovní síly na trhu. Čím je výše mzdy určena?

Podle Marxe je hodnota pracovní síly určována množstvím společensky nutné práce, které je zapotřebí k vytvoření prostředků obživy nutných pro zachování a obnovení [pracovní síly] pracujícího. Hodnota pracovní síly se tedy rovná hodnotě zboží, které pracující potřebuje. Marx nicméně varuje, že do určení této hodnoty vstupuje „historický a morální element“. A určení hodnoty pracovní síly ovlivňují další dva faktory: za prvé náklady na vytvoření pracovní síly s odpovídající kvalifikací; za druhé „její přirozené rozdíly, zda jde o pracovní sílu mužskou nebo ženskou, zralou nebo nezralou“, skutečnost, která „vytváří velký rozdíl v nákladech na reprodukci dělnické rodiny a v hodnotě dospělého dělníka-muže“. Marx se při své argumentaci dopouští zjednodušení, když tvrdí, že je možné se zbavit důsledků těchto různorodých faktorů.<sup>8</sup>

Nedávné práce o hodnotě pracovní síly, především ty, které vznikaly v socialisticko-feministickém prostředí, ukazovaly na nejednoznačnosti v Marxově formulaci. Zvláště pozoruhodná je v této souvislosti debata o roli nepracujících žen a dalších osobách závislých na mzdě pracujícího. Otázka, jaký – zda vůbec nějaký – podíl má domácí práce na určení hodnoty pracovní síly, stála na začátku sáhodlouhé debaty známé jako „debata o domácí práci“ (shrnuji ji v druhé kapitole této knihy).<sup>9</sup> Nejspokojivější odpověď na první otázku prve podal Ira Gerstein a podrobně ji rozvedl Paul Smith. Oba tvrdí, že domácí práce jako konkrétní, užitečná práce jednoduše převádí hodnotu zboží zakoupeného za mzdu v pracovní sílu, kterou vytváří pracující. Norma rodinné mzdy – mzdy placené jednomu pracujícímu-muži, která stačí na pokrytí spotřeby celé

<sup>8</sup> Marx, *Kapitál. Díl první*, s. 553. Pro detailnější rozbor Marxova pojednání o hodnotě a ceně pracovní síly a mzdách, viz 4. kapitolu: Proměna peněz v kapitál, 1. část: Všeobecný vzorec kapitálu.

<sup>9</sup> Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983), Chapter 2: A Decade of Debate, s. 13–28 – pozn. red.



jeho rodiny – představuje pro Gersteina specifický případ, kdy „historický a morální element ovlivňuje určování hodnoty pracovní síly“.<sup>10</sup> Mzdové normy nejenže zahrnují jisté množství a kvalitu zboží, ale implikují také určitou kvantitu a kvalitu domácí práce.

Mzda pracujících či pracujících tedy odpovídá celkové hodnotě zboží, které je potřeba pro uchování a obnovení této osoby za určitých historicky daných podmínek. Tyto podmínky mohou, ale nemusí zahrnovat nepracující závislé osoby, jako jsou manželky, děti, starší rodiče a podobně. Existence rodinné mzdy pro některé pracující muže vyvolala diskuzi o tom, jak v takovém případě interpretovat „historický a morální element“. Podle některých představuje rodinná mzda vyšší životní standard, a tudíž vítězství pracujících třídy v boji s kapitálem. Rodinná mzda nicméně byla k dispozici pouze určitým sektorům pracujících tříd; většina domácností pracujících v kapitalistických společnostech si nevystačí s jedním příjmem. Jiní autoři proto tvrdí, že rodinná mzda funguje jako ústupek ze strany kapitálu vůči některým sektorům pracujících třídy výměnou za politickou stabilitu založenou na nadřazenosti mužů. Z takového úhlu pohledu se jedná nikoli o vítězství, ale o privilegium, kterého se dostalo dílčí skupině, pracujícím mužům. Tento spor nelze vyřešit na abstraktní rovině. Význam požadavku rodinné mzdy a jejího dosažení musíme hodnotit prostřednictvím konkrétní analýzy, nikoli logické dedukce. Mělo by být nicméně zřejmé, že přítomnost nepracující manželky nesnižuje hodnotu mužské pracovní síly, a nevyhnutelně tedy neznamená přínos pro kapitalistickou třídu. Právě naopak: mít manželku, která není součástí námezdně pracující síly, znamená, že muž potřebuje dostatečně vysokou mzdu na to, aby pokryla spotřebu dvou dospělých. Kapitalistická třída si potřebnou úroveň vyhodnocuje velmi pečlivě; váží ekonomické náklady oproti politickým a ideologickým přínosům a tlakům.<sup>11</sup>

Socialisté někdy vyzdvihují rodinnou mzdu jako součást obecnější strategie na obranu dělnické rodiny ve smyslu heterosexuální nukleární jednotky s vydávajícím mužem. Bránit právo pracujících tříd na co nejlepší podmínky pro vlastní obnovu nicméně neznamená ztotožnit se s určitou pevně danou společenskou formou. V některých situacích může požadavek rodinné mzdy ve skutečnosti vychýlit legitimní boj za co nejlepší možné podmínky pro reprodukci pracujících tříd jako nositele pracovní síly. Například

<sup>10</sup> Ira Gerstein, „Production, Circulation and Value“ in *Economy and Society* 5 (1976), č. 3, s. 243 až 291. doi:10.1080/03085144760000013; Paul Smith, „Domestic Labour and Marx’s Theory of Value“ in Annette Kuhn, AnnMarie Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978). Smith se nevyrovnává s otázkou, kam směřuje hodnota obsažená v prostředcích obživy, které konzumují nepracující členové domácnosti, a neříká nic o rodinné mzdě. Implikuje, že osoby, které nejsou součástí pracovní síly, jaksi spadají mimo kapitalistický produkční způsob.

<sup>11</sup> Ke sporu o interpretaci rodinné mzdy viz Michèle Barrett a Mary McIntosh, „The ‘Family Wage’: Some Problems for Socialists and Feminists“, *Capital and Class* 4 (1980), č. 2, s. 51–72. Pojednání o tom, jak žena, která není součástí námezdně pracující síly, zvyšuje (spíše než by snižovala) hodnotu pracovní síly, viz Holmstrom, „Women’s Work“ nebo Molyneux, „Beyond Domestic Labour Debate“.

tam, kde domácnosti vedené ženami tvoří větší část populace, požadavek rodinné mzdy nejspíše ohrozí pozici žen na trhu práce a bude prohlubovat rozdělení, která již existují v rámci pracující třídy. Konkrétní obsah socialistických požadavků v oblasti reprodukce pracovní síly (tak jako vždy i v jiných oblastech) musí vyplývat z konkrétní analýzy. První podmínka pro vytvoření takové analýzy zní, že socialisté a socialistky musí opustit rigidní ideologická pojetí rodiny z třídy pracujících jako neměnné sociální jednotky, v které – a žádné jiné – se udržuje a reprodukuje pracovní síla a která si vždy zaslouží rodinnou mzdu.

Je třeba si připomenout, že z perspektivy celkové sociální reprodukce není reprodukce pracovní síly pevně daný proces obnovy nějaké fixní jednotky populace. Kapitalistická reprodukce vyžaduje jen to, aby byla k dispozici víceméně adekvátní pracovní síla a ta uváděla v chod produkční proces. V podstatě mohou kapitalisté současnou pracovní sílu klidně upracovat k smrti, pokud budou mít možnost nabrat novou místo ní. V praxi obecně sahají po jiných alternativách. Obvyčejně se aktivní pracovní síla společnosti skládá z určité kombinace již působících a nových pracujících, přičemž mezi ty nové počítáme děti již působících pracujících, příslušníky průmyslové rezervní armády a přistěhovalce.

Na této úrovni se z reprodukce pracovní síly stává otázka reprodukce pracující třídy jako takové. Pojem pracující třída je někdy interpretován tak, jako by se vztahoval výlučně na námezdně pracující. V tomto smyslu by se jako ženy do pracující třídy počítaly jen ženy pracující v námezdní práci. Taková kategorizace opomíjí všechny, kdo nejsou součástí námezdně pracující síly – děti, staré lidi, hendikepované a nepracující ženy – a vykazuje je do teoretického zapomnění vně třídní struktury. Zde budu na pracující třídu nahlížet jako na soubor minulé, přítomné a potenciální námezdní práce společnosti spolu se všemi, jejichž zachování závisí na mzdě, ale kteří sami nevstupují do režimu námezdně pracující síly nebo do něj vstoupit nemohou. V každém okamžiku shrnuje aktivní pracovní sílu, průmyslovou rezervní armádu a tu část relativně přebytečné populace, která není součástí průmyslové rezervní armády. Dějiny kapitalismu nám ukazují, že součástí této poslední kategorie v určitých obdobích bylo jen velmi málo lidí kromě malých dětí a kojenců. I vážně hendikepovaní od narození byli někdy nuceni vstoupit na pracovní trh, a patřili tak, jakkoli v omezené míře, k průmyslové rezervní armádě.

Někteří analytici a analytičky pojmají ženy jako součást průmyslové rezervní armády, aby je mohli teoreticky zahrnout do pracující třídy. Tvrdí, že ženy tvoří rezervní sílu, kterou lze snadno povolát v obdobích rozšiřování produkce a opět vrátit domů, když už není potřeba. Nejenže se ženy účastní tohoto cyklického pohybu, ale představují stále významnější prvek současných plovoucích, latentních a stagnujících vrstev v průmyslové rezervní armádě. Nakonec většina rozborů naznačuje, že vstup žen do řad průmyslové rezervní armády je poměrně nedávný, a nechává nezodpovězenou otázku, jakou pozici měly v rámci pracující třídy do té doby. Zatímco se taková analýza žen s ohledem na jejich pozici v průmyslové rezervní armádě může jevit jako přesvědčivá, adekvátnější přístup by zohlednil, že podstatné části ženské populace dávno tvořily součást průmy-

slové rezervní armády, i když, jak tvrdil Engels, „teprve konjunktura pokaždé ukáže, že k ní patří“. Ženy z pracující třídy, které nejsou součástí rezervní armády, by v takové analýze tvořily součást relativně přebytečné populace.<sup>12</sup>

Otázka postavení žen s ohledem na průmyslovou rezervní armádu není ve skutečnosti teoretická, ale je výsledkem konkrétní analýzy. Které skupiny žen aktivněji přecházejí v dané společnosti mezi průmyslovou rezervní armádou a námezdní prací? Jak velké počty to jsou a jak silná je jejich participace v rozličných sektorech? Které skupiny zůstávají uvězněné v kategorii relativně přebytečné populace mimo rezervní armádu a proč? Jaké politické a ideologické překážky stojí v cestě ženám, aby se zapojily do námezdní práce? Jaké určující faktory jejich vstupu na pracovní trh jsme schopni pozorovat? V určitých kapitalistických společnostech například svobodné dcery v domácnosti svého otce smí pracovat, dokud se nevdat. Jinde mohou dcery z venkovských oblastí migrovat do průmyslových center, odkud významně podporují své rodiny na venkově. Ženy z přistěhovaleckých, nikoli místních domácností, případně černošky, ale nikoli bílé matky školou povinných dětí někdy mohou vstoupit do námezdní práce. Často manželky mohou pracovat až do narození dětí nebo poté, co děti začnou chodit do školy nebo se odstěhují. V obdobích rostoucí míry využívání námezdní práce mohou vydělávat i matky dětí předškolního věku. Jak uvádí Veronica Beechey,

otázku, kdo tvoří preferované zdroje průmyslové rezervní armády v dané historické situaci, musíme vždy zodpovídat v závislosti na konkrétních podmínkách. Nelze to odvodit z kapitalistické logiky, určující je třídní boj – strategie, které volí jednotlivé kapitály, praxe odborů a státní politiky, jež jsou samy výsledkem třídního boje.<sup>13</sup>

Beechey připomíná, že vdané ženy v Británii jsou významnou součástí průmyslové rezervní armády od druhé světové války. K tomu je třeba doplnit, že obecný trend v rozvinutých kapitalistických společnostech spěje k vyrovnávání participace mezi různými kategoriemi žen směrem k posilování účasti všech žen na námezdní práci. Například ve Spojených státech se poměry v zapojení do pracovní síly mezi různými skupinami žen vyrovnaly. S tím, jak se součástí pracující třídy stalo mnoho manželek bílé a černé pleti, pracuje více matek malých dětí a podobně.

<sup>12</sup> Bedřich Engels, *Postavení dělnické třídy v Anglii. Podle vlastních poznatků a autentických pramenů*, přel. J. Bílý, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy. Svazek 2* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957), s. 233–508, zde s. 320. Pro shrnutí současných pojednání o ženách a průmyslové rezervní armádě viz Margaret Simeral, „Women and the Reserve Army of Labor“, *Insurgent Sociologist* 8 (1978), č. 2–3, s. 164–179. Viz také Floya Anthias, „Women and the Reserve Army of Labour: A Critique of Veronica Beechey“, *Capital and Class* 4 (1980), č. 1, s. 50–63., Michèle Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis* (London: Verso, 1980), s. 24–27.

<sup>13</sup> Veronica Beechey, „Some Notes on Female Wage Labour in Capitalist Production“, *Capital & Class* 1 (1977), č. 3, zde s. 58.

Vyrovnaní podílu žen na celkové námezdní práci je specifickým projevem strukturální tendence kapitalistických společností směrem k volné dostupnosti veškeré pracovní síly. Podobně jako tendence k redukci domácí práce, také tato tendence je projevem nutkání ke kapitalistické akumulaci. Marx se jí explicitně věnoval v kontextu analýzy konkurence mezi jednotlivými kapitály. Kapitál se přesouvá ze sektorů s relativně nízkou mírou zisku do sektorů s vysokou mírou zisku, a přispívá tak k vyrovnávání míry zisků v různých produkčních odvětvích a mezi rozličnými individuálními kapitály. Čím mobilnější může být kapitál a pracovní síla, tím snáz a rychleji působí konkurence při ustavování průměrné míry zisku. V zásadě tak kapitalistická akumulace vyžaduje naprostou mobilitu pracovní síly a tudíž, řečeno s Marxem,

zrušení všech zákonů, které brání dělníkům stěhovat se z jedné produkční sféry do druhé nebo z jednoho místního střediska produkce do nějakého jiného. Lhostejnost dělníka k obsahu jeho práce. Co největší přeměnu práce ve všech produkčních sférách na jednoduchou práci. Že se dělníci zbaví všech předsudků svého povolání. Konečně – a zejména – podrobení dělníka kapitalistickému produkčnímu způsobu.

Tam, kde se mobilitě kladou překážky, nápor kapitalistické expanze se je snaží vytěsnit. Pokud určitá omezení přetrvávají, třeba do jisté míry odrážejí rozporuplné postavení kapitalistické třídy, která je chycená mezi protichůdnými tlaky: dlouhodobou poptávkou po dokonalé mobilitě, krátkodobými požadavky na různé kategorie pracujících a potřebou uchovat si politickou a ideologickou hegemonii nad rozdělenou pracující třídou. Dokud ženy zůstávají segregovány v rámci a současně i vně pracovní síly, podobné protichůdné faktory hrají významnou roli.<sup>14</sup>

Ženy jakožto ty, kdo primárně odpovídají za domácí práci, významně přispívají k udržování a obnově relativně přebytečné populace a také k udržování aktivní pracující síly. Jak pozoroval Marx, tradičně „společnost přebírá za pana kapitalistu alikvotním dílem povinnost uchovat mu jako rezervu pro příští použití v dobrém stavu jeho potenciální pracovní nástroj – ochránit jej před opotřebením.“<sup>15</sup> Pracující třída nese největší díl nákladů na udržování nadpopulace a ženy třídy pracujících odvádí většinu vyžadované práce. Nicméně v té míře, v jaké ženy vstupují do sféry námezdní práce, tím méně se mohou starat o členy domácnosti, kteří nejsou v danou chvíli součástí pracující síly. V určitých situacích mohou výhody plynoucí kapitálu z posílené účasti žen na pracovní

<sup>14</sup> Karel Marx, *Kapitál. Díl třetí*, přel. kol. (Praha: Svoboda, 1980), s. 190 [překlad upraven – pozn. red.]. Gaudemar rozvinul koncept tendence k dokonalé mobilitě pracovní síly. Jedinkrát se však nezamyslel nad překážkou, kterou představuje přítomnost domácí práce a rodinné domácnosti (Jean-Paul Gaudemar, *Mobilité du travail et accumulation du capital* (Paris: François Maspero, 1976)).

<sup>15</sup> Marx, „*Grundrisse*“. *Ekonomické rukopisy z let 1857–1859, sv. II* (Praha: Svoboda 1974), s. 232.

síle vyvážit oslabení kapacity žen vykonávat domácí práci. Různé druhy zásahů ze strany státu pak mohou hrát významnější úlohu při udržování relativně přebytečné populace. Například ve Spojených státech se staří a hendikepovaní dostávají stále častěji do péče státních úřadů.

Dosud byl koncept reprodukce pracovní síly v kapitalistické společnosti líčen jako ekonomický fenomén. Politické a ideologické aspekty se v debatě objevovaly především při líčení způsobu, jakým strukturální tendence přítomné na ekonomické úrovni nabývají konkrétních forem v samotných společnostech. Existuje však rovněž podstatný politický fenomén, který pramení z ekonomického fungování kapitalistického produkčního způsobu. Tendence k rovnosti všech lidských bytostí, což je základní politický rys buržoazní společnosti, je vyjadřována na ekonomické rovině v rámci produkce a oběhu. (To neznamená, že rovnost mezi lidmi – byť jen formální – je nevyhnutelnou součástí kapitalistických produkčních vztahů. Ukazuje se, že na cestě k dosažení tohoto cíle se nachází celá řada překážek. Míra, v jaké se tato tendence k rovnosti uskutečňuje v určité společnosti, závisí na historickém vývoji, a zvláště na síle lidových sociálních hnutí mezi příslušníky podřízených tříd.)

Jak ukázal Marx, idea rovnosti na sebe bere rozličné podoby v různých společnostech a pevné základy získává pouze v kapitalistickém produkčním způsobu. „Předpokladem [rovnosti a svobody] jsou produkční vztahy, které se ve starověkém světě ještě neuskutečnily; ani ve středověku.“<sup>16</sup> Pro analýzu útlaku žen jsou podstatné dva aspekty rovnosti v kapitalistické společnosti: za prvé, způsob, jakým je fenomén rovnosti mezi lidmi ukotvený ve fungování kapitalistického produkčního způsobu jako takového, a za druhé proměny tohoto fenoménu v průběhu vývoje kapitalismu.

Konkrétní podoba, jakou na sebe bere rovnost v kapitalistické společnosti, se nicméně nakonec odvozuje od specifické povahy zboží. Zboží je produkt práce, který v sobě nese jak hodnotu, tak užitnou hodnotu. Na prvních stranách prvního dílu *Kapitálu* Marx pečlivě analyzuje povahu zboží a ukazuje, že hodnota vychází z procesu homogenizace lidské práce. Směna zboží znamená, že nespočetné podoby konkrétních užitečných prací, které produkují určitá zboží, se stávají [kvalitativně] stejnými [měřitelnými jen na základě kvantity, množství abstraktní práce]. Ve směně se ukazuje, že „užitečná soukromá práce je směnitelná za každý [kvalitativně] jiný druh užitečné individuální práce, tedy považuje se za stejnou“. Zboží lze podrobit směně, protože každé zboží představuje určité množství téhož: abstraktní lidskou práci, tedy hodnotu. „Rovnost lidských prací dostává věcnou formu stejné hodnotovosti produktů práce.“ Existence hodnoty vyžaduje, abychom přestali brát zřetel na rozdíly mezi druhy práce. „Rovnost toto coelo [úplně]

<sup>16</sup> Marx, „Grundrisse“. *Ekonomické rukopisy z let 1857–1859*, sv. I, (Praha: Svoboda 1971), s. 207. Viz také Friedrich Engels, „Pana Eugena Dühninga převrat vědy (Anti-Dühning)“, přel. M. Hrbek, Z. Sekal in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy, Svazek 20* (Praha: Svoboda, 1966), s. 27–314, zde s. 113–116.

různých prací může záležet jen v abstrahování od jejich skutečné nerovnosti, v převedení na společný charakter, který mají jako vynakládání lidské pracovní síly, jako abstraktně lidská práce.<sup>17</sup> V součtu je vyrovnání rozdílů v lidské práci základní charakteristikou kapitalistického produkčního způsobu, která dává základ utváření hodnoty. Expanze kapitalismu s sebou navíc nese další homogenizace práce. Akumulace vyžaduje, aby lidská práce stále více nabývala podoby nediferencované, abstraktní práce.

Právě pracovní síla, která při využití koná práci, je sama zbožím, jakkoli dosti specifickým. Jako každé zboží má pracovní síla svou hodnotu a užitnou hodnotu. Její hodnota, jak jsme viděli, sestává ze součtu hodnoty zboží, které jsou potřeba pro udržování a nahrazování jejího lidského nositele, kdy se berou v potaz specifické „historické a morální“ okolnosti. Užitná hodnota pracovní síly z pohledu kapitalisty představuje její schopnost při pracovní činnosti předávat větší hodnotu, než má ona sama, a tím vytvářet nadhodnotu. Pracovní síla jako zboží se nakupuje a prodává na trhu. Pracující vstupuje na trh se svým zbožím – pracovní silou – a hledá kupce. Podobně na trh vstupuje kapitalista a nese své zboží – peníze – a chce si koupit pracovní sílu. Oba jsou vlastníci, kteří chtějí prodat množství abstraktní lidské práce kondenzované v podobě zboží. Jako vlastníci zboží jsou oba obchodníci, kteří se setkávají na trhu, aby si nasmlouvali směnu – ujednali se o mzdě. Jejich transakce se řídí zákony zboží směny. Aby si kapitalista zakoupil pracovní sílu pracujícího, musí nabídnout mzdu, která odpovídá hodnotě pracovní síly pracujícího. Marx věnoval značné úsilí tomu, aby ukázal, že tato směna ekvivalentů, kdy kupující a prodávající „vstupují ve vzájemný vztah jako rovnoprávní“,<sup>18</sup> jde ruku v ruce s vykořisťující povahou kapitalistické produkce. Pravidla kapitalistického produkčního způsobu paradoxně kážou, že ve sféře oběhu musí panovat rovnost.

Aby si kapitalisté mohli kupovat pracovní sílu, její nositelé musí být schopni ji prodávat. Nositelé pracovní síly tedy musí vstupovat na trh jako nezávislí obchodníci, kteří usilují o směnu ekvivalentního zboží. Jak Marx ironicky poznamenal, námezdní pracující musí být „svobodni ve dvojím smyslu“. Za prvé musí být svobodnými vlastníky své pracovní síly, schopni se jí zbavit, pokud si to přejí. Nemohou být například svázáni feudálními restrikcemi, být osobně závislí a neschopní autonomního jednání. Za druhé musí být osvobozeni od možnosti využít svou pracovní sílu pro své záměry jiným způsobem. Ti, kdo mají k dispozici jiné zdroje obživy, se jen tak nepodřídí požadavkům kapitalistů. Právě tato dvojí svoboda žene pracující na trh, aby zde prodávali svou pracovní sílu.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Marx, *Kapitál. Díl první*, s. 97, 99. Viz také Marx, *Kapitál. Díl první*, kapitola 1, oddíly 2 a 4; Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Moskva: Progress Publishers, 1970), kapitola 1; Isaak Illich Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value* (Detroit: Black and Red, 1972), kapitoly 10–14.

<sup>18</sup> Marx, *Kapitál. Díl první*, s. 196. Viz rovněž *ibid.*, v anglickém vydání s. 156–157, 164–166, 172, 188, 547–550. O zákonech zboží směny, viz *ibid.*, s. 88–96, 106–115.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 197–200. Tato „dvojí svoboda“ ztělesňuje dvojí oddělení, kterému jsme se věnovali v poznámce č. 3.

Rovnost lidí platí ve sféře oběhu, kde se pracovní síla nakupuje a prodává. „Věc ovšem,“ pozoruje Marx, „vypadá docela jinak, bereme-li kapitalistickou produkci v nepřetržitém toku jejího obnovování, a jestliže místo jednotlivého kapitalisty a jednotlivého pracujícího vezmeme celek, třídu kapitalistů, a proti ní pracující třídu. Tím bychom však použili měřítko, které je zbožní produkci naprosto cizí.“<sup>20</sup> Třídní vztahy jsou zakořeněny v procesu kapitalistické produkce, nikoli ve sféře oběhu, kde se uzavírají jednotlivé dohody o mzdě. Právě při produkčním procesu se spotřebovává pracovní síla, která byla zakoupena na trhu, a tam také vzniká nadhodnota. Ve sféře produkce řídí vztahy mezi kapitalisty a pracujícími pravidla vykořisťování a ekonomické moci, nikoli politické rovnosti.

Mocné síly třídního útlatku se tedy skrývají za tendenci k rovnosti jednotlivců, kterou pozorujeme ve sféře oběhu. Fenomén individuální svobody nicméně není iluzorní projekcí kapitalistických společenských vztahů. Je to spíše skutečná tendence ukotvená v třídním vykořisťování logikou, která je vlastní kapitalistické reprodukci. Kapitalismus kombinuje politickou svobodu s ekonomickými omezeními a vytváří napětí, které je charakteristické pro buržoazní společnost. Právě tento rozpor analyzoval Lenin v rámci konceptu demokratických práv.

Rovnost jednotlivců tedy není jednoduše abstraktní politický princip nebo falešná ideologie. Je to komplexní jev s materiálními kořeny v kapitalistických produkčních vztazích. S rozvojem kapitalismu se více a více společenských procesů ocitá pod nadvládou kapitálu a souběžně s tím sílí tendence k homogenizaci lidské práce a potenciálně k posilování rovnosti mezi lidmi. Ve skutečnosti se tyto tendence setkávají s řadou překážek a dějiny nám ukazují, že kapitalismus je ve skutečnosti kompatibilní se stratifikovaným pracovním trhem a stejně tak se značně nedemokratickými politickými pořádky. Dokonce i ve společnostech s relativně přerušovanou zkušeností s demokracií prochází fenomén rovnosti mezi lidmi v čase významnými proměnami.

V raných fázích kapitalistické společnosti se fenomén rovnosti mezi lidmi formoval v podmínkách feudálních majetkových a osobních omezení. Raný kapitalismus rozšířil inspirativní příslib svobody od těchto omezení na všechny lidi bez rozdílu. Otroci, nevolníci i svobodní obyvatelé, vlastníci i nemajetní, muži i ženy – těm všem kapitalismus nabízel naději na rovnost, svobodu a osvobození. Zatímco někteří se dočkali naplnění příslibu rovnosti, rozsáhlé části populace setrvaly v nesvobodném postavení nebo jim přinejmenším byla upřena plná občanská a politická rovnost. Deklarace nezávislosti například hlásala, že patří mezi „samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni, že jsou obdařeni svým Stvořitelem určitými nezcizitelnými právy, že mezi tato práva náleží život, svoboda a sledování osobního štěstí“.<sup>21</sup> Ústava Spojených států amerických nicméně z rovného občanského postavení vylučovala otroky, ženy a nemajetné

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 626. Viz rovněž citace v poznámce č. 16.

<sup>21</sup> Citováno podle Jan Kuklík, Jan Seltenreich, *Dějiny angloamerického práva* (Praha: Leges, 2011), s. 490 – pozn. red.

lidi. Značná část dějin uplynulého století však reflektuje boje o dosažení základní svobody nakládat se sebou samým a svým majetkem, která byla těmto skupinám upřena.<sup>22</sup>

Dvě stě let od počátků průmyslového kapitalismu jsou hrozivé občanské a politické nerovnosti převážně věcí minulosti. Buržoazní příslib rovnosti je však nadále ve hře a dosud probíhají kampaně za to, aby byl uskutečněn ještě důsledněji. Dnes jsou typy osobních rozdílů, které by se měly vyrovnávat, mnohem jemnější. Například ve Spojených státech amerických černoši a ženy dál vedou dávno započaté boje, ale nyní s mnohem jemněji načrtnutou definicí diskriminace. Krom toho každá etnická a rasová skupina s vlastními dějinami se organizuje, aby vymazala vlastní specifické dědictví nerovnosti. A řada dalších částí společnosti, které byly identifikovány jako kolektivně odlišné – homosexuálové, staří nebo hendikepovaní lidé, lidé, kteří se léčili z duševních chorob, dokonce i obézní lidé – předkládá důkazy své diskriminace a bojuje za svá práva.

Požadavek rovnosti koncem dvacátého století do jisté míry reflektuje trend ke zdokonalování podmínek pro volný prodej pracovní síly. Současně jsou ztělesněním značné homogenizace lidské práce, ke kterému došlo v souvislosti s rozšiřováním sféry „hodnoty“ v rozvinutém kapitalismu. Subjektivně odhalují zintenzivnění touhy po svobodě, kterou kapitalismus sliboval, ale nikdy zcela nenaplnil. Sám cíl rovnosti v buržoazní společnosti se nicméně – i přesto, že o jeho naplnění lidé usilují – stává méně přitažlivým, jelikož postupně ztrácí konotace osobní svobody a lidského osvobození. V posledních desetiletích dvacátého století se úžasné přísliby kapitalismu, že přináší rovnost a individuální naplnění, stále zřetelněji střetávají s jeho brutální skutečností. A pořád přetrvává jedna stará otázka, nyní se však klade s novou energií: proč vůbec prodávat vlastní pracovní sílu – ať už za rovných, nebo nerovných podmínek? Odpověď nabízí po celém světě socialistická hnutí, která slibují osvobození od vykořisťování samého.

S ohledem na rozpornou povahu rovnosti v kapitalistické společnosti mají potenciálně boje za demokratická práva podstatný revoluční náboj. Bojovat za rovnost znamená především požadovat co nejlepší podmínky pro lidi v rámci kapitalistické společnosti. Tyto podmínky jsou ze své podstaty značně omezené. Jak píše Lenin, „kapitalismus spojuje formální rovnost s hospodářskou, a tudíž sociální nerovností“.<sup>23</sup> Tendence k větší míře rovnosti má tedy značně rozporný výsledek. Čím více se demokratická práva rozšiřují na další osoby, tím víc se ukazuje utlačující ekonomická a sociální povaha kapitalismu. Boj za rovnost ohrožuje nadvládu kapitalistických společenských vztahů na dvou rovinách. Znamená příslib snižování rozdílů v utlačovaných třídách a mezi

<sup>22</sup> Kvalitní pojednání o povaze nerovnosti ve Spojených státech v osmnáctém a devatenáctém století viz Alan Dawley, *Class and Community: The Industrial Revolution in Lynn* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), s. 1–10, 60–68, 207–211; Ellen Carol DuBois, *Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Women's Movement in America 1848–1869* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978), s. 40–47; William Edward Burghardt Du Bois, *Black Reconstruction in America 1860–1880* (New York: Atheneum Publishers, 1971), kapitoly 1–2.

<sup>23</sup> V. I. Lenin, „K mezinárodnímu dni pracujících žen“, in V. I. Lenin, *Spisy. Svazek 30. Září 1919 – duben 1920* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1973), zde s. 413.



nimi a stejně tak mezi těmito třídami a jinými částmi společnosti tím, že staví všechny do víceméně rovné pozice. Současně odhaluje, že se buržoazní společnost zakládá na třídním vykořisťování, nikoli na rovnosti jednotlivců. Boj za demokratická práva zdaleka přesahuje buržoazní reformismus a ukazuje za hranice kapitalismu.

Řadě skupin lidí o rozličné skladbě a povaze jsou v kapitalistické společnosti upírána rovná práva. Některé, jako například ty, které tvoří osoby afrického původu nebo potomci původních obyvatel Spojených států amerických, si nesou vlastní příběhy utlačovaných. Nerovnost členů těchto skupin se odvozuje od minulosti plné útlaku, která se neustále přenáší z generace na generaci a zatěžuje zkušenost každého utlačovaného od kolébky do hrobu. Jiné skupiny, jako jsou homosexuálové, hendikepovaní nebo staří lidé, se skládají z jednotlivců s určitými vlastnostmi, které získávají víceméně náhodně a u nichž původ nemusí hrát roli. Tyto vlastnosti, které mohou nebo nemusí být trvalé povahy, vytvářejí základ pro diskriminaci a upírání práv. Ženy v kapitalistických společnostech nepředstavují ani utiskovaný lid se specifickou sdílenou historií, ani soubor jednotlivců, které spojují určité vlastnosti. Představují 51 procent lidských bytostí, skupinu, která může přivádět na svět děti, a když tak činí, může tím poskytovat přísun pracovní síly kapitálu. Jejich nerovnost má, jinými slovy, specifickou povahu, která se liší od upírání demokratických práv jiným skupinám. Tato specifická povaha pramení z rozdílného postavení žen v kapitalistické sociální reprodukci. Podobně specifické jsou v případě žen také překážky k dosažení skutečné sociální rovnosti, které lze odlišit od překážek, které stojí v cestě jiným skupinám.

Pojednání v této kapitole nabízí teoretický rámec pro analýzu útlaku žen v kontextu kapitalistické sociální reprodukce. Postavení žen v kapitalistické společnosti charakterizují dva klíčové aspekty. V první řadě – tak jako ve všech třídních společnostech – jsou muži a ženy odlišně umístěni s ohledem na podstatné materiální aspekty společenské reprodukce. Vedle toho se ženám, tak jako mnoha jiným skupinám v kapitalistické společnosti, nedostává plných demokratických práv.

Odlišná pozice žen a mužů s ohledem na společenskou reprodukci se různí podle třídy. Ženy v pracující třídě mají nesrovnatelně vyšší míru odpovědnosti za domácí složku nutné práce, tedy za plnění stále se opakujících úkolů, kterými se udržuje a nahrazuje pracovní síla. V souladu s tím mají muži v pracující třídě nesrovnatelně více odpovědnosti za společenskou složku nutné práce, tedy za zajišťování prostředků pro obživu, které se vyskytují v podobě zboží, a muži mohou jen doufat, že tuto odpovědnost naplní vstupem do námezdní práce. V kapitalistické třídě mohou ženy nést nepoměrně vyšší míru odpovědnosti za procesy spojené s generační náhradou jednotlivých příslušníků třídy, zatímco muži zase za udržování procesů kapitalistické akumulace. (O analýzu toho, jaké ženy přesně spadají v současné kapitalistické společnosti do kategorie pracující třídy, se zde nyní nepokoušíme. Tato otázka je součástí značně diskutované a dosud zmatené marxistické analýzy současné třídní struktury. Dokud tento problém zůstane nedořešený, bude hnutí za emancipaci žen postrádat nezbytné teoretické vodítko.)

Zatímco jen některé ženy v kapitalistických společnostech provádějí domácí práce – konkrétně jsou to ženy v pracující třídě, které svým úsilím udržují a obnovují pracovní sílu, kterou je možné vystavit vykořisťování –, všechny ženy v kapitalismu trpí určitou mírou nerovnosti, přinejmenším na principiální rovině. Nedostatek rovnosti žen se stává specifickým rysem jejich útlaku v kapitalistických společnostech, odlišným od jiných třídních společností. Diskriminační konvence, které přežily z dřívějších třídních společností, jsou doplněny a posíleny nově vyvinutými mechanismy buržoazní politické diskriminace. Jak právní systém, tak soubor neformálních sociálních praktik podporují útlak a nerovnost žen. Kapitalismus současně slibuje rovnost všem lidem a jeho neschopnost poskytnout rovnost ženám je velmi citelná. Ženy, tak jako ostatní skupiny, kterým jsou upřána rovná práva, bojují za jejich dosažení. V minulosti se feministické hnutí zaměřovalo na hrubé nerovnosti v občanské společnosti, především ty, které byly ukotvené v právním řádu. V dnešních rozvinutých kapitalistických zemích boj proti nerovnosti pokračuje a nabývá podob, o kterých by se feministkám v devatenáctém století ani nezdálo. Ženy bojují za rovná práva v takzvané soukromé sféře, která byla dříve považována za víceméně mimo dosah právní a společenské nápravy. Bojují například za rovnost v domácnosti, svobodu volby v sexuálním životě a právo rodit nebo nerodit děti. V oblasti placené práce posouvají ženy otázku rovnosti za rámec požadavků po rovné odměně a rovných příležitostech a volají rovněž po rovné kompenzaci za práci srovnatelné hodnoty. Současné požadavky rovnosti v podstatě mnohdy kladou otázku po smyslu formální rovnosti ve společnosti založené na skutečné nerovnosti. Rozvinuté kapitalistické společnosti se navíc staly prvními třídními společnostmi, v nichž se zdá, že rozdíly mezi ženami a muži převažují nad rozdíly mezi třídami. V těchto zemích rozšiřování středních vrstev třídní struktury a rozvoj homogenizovaného konzumního způsobu života v kombinaci se stále ještě jednoznačnou hranicí mezi „ženským světem“ domácí práce a „mužským světem“ námezdní práce vytváří kontext, v němž se nerovnost ve srovnání s muži může jevit jako nejvýznamnější sociální faktor v životě žen. Je příliš snadné přehlížet zásadní odlišnost mezi pracující třídou a ostatními částmi společnosti. Socialistické feministky trvají na tom, že Jacqueline Kennedy Onassis není v žádném smyslu jejich sestrou, ale další rozlišení již nejsou tak zřetelná.

Specifická povaha útlaku žen v kapitalistických společnostech se zkrátka ustavuje dvojným postavením žen s ohledem na domácí práci a rovná práva. Zvláštní status žen současně představuje překážku pro jisté trendy, které jsou inherentní kapitalistické akumulaci. Překážky ženské účasti na pracovní síle a izolace v soukromých domácnostech tudíž zpomalují tendence k zmenšování objemu domácí práce a ve prospěch volné dostupnosti pracovní síly. Většina kapitalistických společností postupně sahá k omezování izolace žen spolu s posilováním ženské účasti na námezdní práci. Dokud trvá zvláštní status žen, může diskriminace vůči nim fungovat ve prospěch kapitálu. Například je již pravidlem, že mzdy v „ženských“ zaměstnáních jsou ostudně nízké. Na politické úrovni se nedostatek ženských práv dostává stále více do rozporu s tendencí rozšiřovat rozsah rovnosti v rozvinutých kapitalistických společnostech. Ve dvacátém

století se překážky rovnosti žen nesmírně oslabily, čímž se podařilo odhalit zásadní napětí mezi formální a skutečnou rovností. Pro mnoho žen, tak jako pro většinu příslušníků utlačovaných skupin v kapitalistické společnosti, se buržoazní rovnost ukazuje jako něco zcela jiného než osvobození ve spravedlivé společnosti.

Nerovné postavení žen jako skupiny představuje základ pro ženská hnutí, která sjednocují ženy z rozličných tříd a částí společnosti. Tato hnutí se liší co do explicitní či implicitní interpretace významu rovnosti. Některá mohou kupříkladu chápat rovnost žen a mužů v buržoazní společnosti jako cíl, který je ve své podstatě uspokojivý. Taková hnutí můžeme zcela náležitě označit za buržoazní ženská hnutí. Rozpory pozdního kapitalismu nicméně zvyšují pravděpodobnost toho, že ženská hnutí získají alespoň nějaké povědomí o rozdílu mezi buržoazní rovností a skutečnou sociální rovností. Na tomto základě se může začít rozvíjet ženské hnutí směřující k socialismu. V posledních dvaceti letech ženská hnutí v rozvinutých kapitalistických zemích mnohdy prokazovala takový potenciál. Bohužel se levice sotvakdy dokázala konstruktivně angažovat. Její slabost vycházela do jisté míry z nedostatku adekvátní teorie ženského útlu.

Postoj, který se snažím rozvíjet a který analyzuje útlak žen v paradigmatu domácí práce a rovnoprávnosti, se do značné míry liší od většiny socialistických a socialisticko-feministických analýz. Socialisticko-feministická literatura mnohdy spatřuje útlak žen v kapitalistické společnosti v jejich dvojím postavení na poli domácí práce a na poli práce námezdní. Pregnantně tuto skutečnost vyjádřily například Margaret Coulson, Branka Magas a Hilary Wainwright: „stěžejní rys postavení žen v kapitalismu je ten, že ženy jsou *jak* domácí, *tak* námezdní pracující, že tyto dva aspekty rozhodně nejsou v harmonickém vztahu a že tato dvojí a rozporná úloha vytváří specifickou dynamiku jejich útlu.“ Jean Gardiner analyzovala totéž rozlišení v souvislosti s „dvojím vztahem žen k třídní struktuře“: ženy se ke třídní struktuře vztahují přímo jako námezdní pracující a nepřímo jako rodinné příslušnice závislé na mužích a odpovědné za domácí práci.<sup>24</sup> Tento argument, který se zhusta objevuje v současné socialistické a socialisticko-feministické literatuře, se soustředí výlučně na ekonomické fenomény. Nedokáže pojmut útlak žen, které nespádají do pracující třídy, a nedokáže vysvětlit potenciál pro budování progresivních ženských organizací, které překračují hranice tříd, ani možné překážky stojící v cestě sjednocení žen z rozdílných rasových nebo národnostních skupin do jednoho ženského hnutí. Jinak řečeno, tvrzení, že útlak žen se zakládá na jejich dvojím postavení s ohledem na domácí a námezdní práci, je ekonomistický. Jakkoli se socialisticko-feministické hnutí snaží osvobodit všechny ženy, pomoci budovat organizační autonomii a podtrhovat význam subjektivní zkušenosti, paradoxně přejímá přístup k útlu žen, který se pramálo liší od ekonomismu, který provází značnou část

<sup>24</sup> Margaret Coulson, Branka Magas a Hilary Wainwright, „The Housewife and Her Labour under Capitalism: A Critique“, *New Left Review* (1975), č. 89, s. 65; Jean Gardiner, „Women in the Labour Process and Class Structure“ in Alan Hunt (ed.), *Class and Class Structure* (London: Lawrence and Wishart, 1977), s. 159.

socialistické tradice. Naproti tomu argument, že útlak žen je zakořeněný ve dvojitým postavení žen vůči domácí práci a rovnoprávnosti, nabízí rámec jak pro pochopení postavení žen jako námezdní pracovní síly, tak pro analýzu, jak by mohlo široce pojaté hnutí za osvobození žen představovat zásadní složku boje za socialismus.

Ačkoli se povaha domácí práce a rovnoprávného statusu v době kapitalistické nadvlády v řadě ohledů změnila, útlak žen zůstává v kapitalistické společnosti její neodmyslitelnou součástí. Vládnoucí třídě se, tak jako v každé třídní společnosti, nějakým způsobem daří stabilizovat reprodukci pracovní síly historicky daným minimem nutné práce. Současná konstelace domácí práce, ženských práv a útlaku žen představuje výsledek konkrétních bojů o reprodukci pracovní síly.

Dokud přežívá kapitalismus, domácí práce bude nezbytná v zájmu jeho reprodukce, výrazně více ji budou vykonávat ženy a nejspíš ji bude provázet systém nadřazenosti mužů.

Nyní můžeme teoreticky situovat rodinu, která je součástí pracující třídy, v kontextu kapitalistické sociální reprodukce. Taková rodina je v podstatě místo založené na příbuzenských vztazích, v kterém se reprodukuje pracovní síla. Je sociálně izolovaná od sféry námezdní práce, tak jako většina jednotek pro domácí práci v kapitalistické společnosti. Obvykle na sebe bere podobu domácnosti nebo skupiny domácností, které jsou k sobě vázány sítěmi vzájemných závazků. Běžná pracující rodina se například může skládat z několika generací dospělých s dětmi, které žijí v nepříliš vzdálených pronajatých bytech. Případně může sestávat ze dvou osob, ať už s dětmi nebo bez, které žijí ve vlastním domě. Pokud jde o práci migrantů, jeden pracující se může zapojovat do života ve dvou domácnostech. V té, která se nachází v místě původu a může v ní žít příbuzný, a v další při práci, která se nachází v místě výkonu placené práce, kdy se může jednat například o ubytovnu nebo jiné ubytovací zařízení. Ve většině kapitalistických společností mají domácnosti třídy pracujících zásadní odpovědnost za procesy, které zachovávají, případně dodávají nové nositele pracovní síly.

Odvádění domácí složky nutné práce představuje materiální jádro domácnosti rodiny z třídy pracujících. Vzhledem k tomu, že tento úkol dosud v dějinách primárně vykonávaly ženy, a to v kontextu, jehož určujícím prvkem byla nadřazenost mužů, stává se rodina z třídy pracujících silně institucionalizovaným zdrojem útlaku žen. Jako pracující v domácnosti věnují ženy značné množství času zajišťování neplacených služeb námezdně pracujícím mužům, a tato situace je zdrojem antagonistického vztahu mezi pohlavími. Politická a sociální nerovnost žen a jejich boj za rovná práva navíc přináší další potenciální zdroj konfliktu mezi pohlavími. V atmosféře chronického napětí v soukromých rodinných domácnostech může útlak žen vypadat, jako by byl veden výlučně ze strany mužů, pramenil z pohlavím podmíněné dělby práce, která byla antagonistická napříč dějinami, a jeho ztělesněním byla rodina. Nicméně skutečnou materiální oporou pokračujícího útlaku žen a nerovnosti v kapitalistické společnosti není dělba práce podle pohlaví nebo rodina jako taková, ale je jí odpovědnost za domácí práci, která je nezbytná pro kapitalistickou sociální reprodukci.

Je třeba zdůraznit, že tyto poznatky poskytují jen nástin materiálního základu rodiny z třídy pracujících. Její skutečná podoba a povaha se mohou značně lišit v závislosti na konkrétním historickém vývoji té které kapitalistické společnosti. Ve zkušenosti rodin v pracující třídě se obvykle odráží její rozporná role v kapitalistické sociální reprodukci domácí práce a reprodukci pracovní síly. Na jednu stranu je pro rodinný život v kapitalistické společnosti typická nadřazenost mužů a útlak žen, jejichž důsledkem jsou rostoucí napětí a konflikty, které dokážou dále fragmentovat již rozdělenou pracující třídu. Na druhou stranu rodiny představují významné podpůrné instituce ve společenstvích lidí třídy pracujících: rodina dodává jejich soužití smysl a poskytuje blízkost a potenciálně nabízí také základnu pro odpor vůči snahám kapitalistické třídy vynucovat nebo rozšiřovat svou ekonomickou, politickou nebo ideologickou nadvládu. Jinými slovy, nelze říci, že by rodina byla pro pracující třídu hlavní oporou obrany a solidarity, jak se snaží tvrdit socialisté, avšak není to ani instituce, kterou natolik rozdírají vnitřní boje a mužská nadvláda, že bychom ji měli zrušit, jak tvrdí některé socialistické feministky. Rodiny v pracující třídě se, obecně vzato, vyznačují jak vzájemnou podporou, tak konflikty, které je drží pohromadě v dynamickém, ne nutně neměnném propojení. Až konkrétní zkoumání ukáže, jestli v dané situaci převažují podpůrné aspekty, anebo ty konfliktní. Kupříkladu při úspěšné stávce může být solidarita mezi rodinami z třídy pracujících zásadním faktorem, jakkoli tento obranný prvek života společenství pracujících rodin může po bitvě opět odeznít. V odlišném prostředí může stávka zaměstnaných mužů ztroskotat mimo jiné na tom, že se organizátorům stávky nepodaří zapojit na mužích závislé ženy a děti, a tím posílí již existující napětí v rodinách. Spory o rodinnou mzdu nebo segregaci struktury povolání podle pohlaví rovněž vycházejí z rozporných zkušeností rodinného života pracující třídy. Sociální dějiny devatenáctého a dvacátého století vskutku nabízí přešvihl případových studií, na kterých se ukazuje klíčová, ale rozporná role rodiny patřící k pracující třídě: rodina představuje pro své členy útočiště před nátlakem kapitalistické akumulace, ale současně se v ní koncentrují patriarchální vztahy.<sup>25</sup>

Koncem dvacátého století úspěch bojů pracující třídy a lidových bojů stále více závisí na mobilizaci nejen mužů, ale i žen. Mužský šovinismus a útlak žen v rodinách z pracující třídy tak představuje významnější překážku pro dosažení socialistických cílů než kdy dřív. Socialistické hnutí, které nekriticky podporuje současné podoby rodinného života pracující třídy nebo jen povrchně věnuje pozornost problému podřízení žen, riskuje, že si odcizí více než polovinu svých aktivistek a spojenců. Stejně tak platí, že lidová hnutí, která se zásadově staví proti mužskému šovinismu a útlu žen, mají potenciál položit základy budoucí společnosti, v níž bychom dosáhli skutečné sociální rovnosti mezi ženami a muži.

<sup>25</sup> Rayna Rapp nabízí přehled literatury o těchto variacích v Rayna Rapp, „Family and Class in Contemporary America. Notes toward an Understanding of Ideology“, *Science & Society* 42 (1978), č. 3, s. 278–300.

Dokud bude společnost pod nadvládou kapitalistického produkčního způsobu, bude trvat protiklad mezi nadprací a nutnou prací, mezi prací námezdní a domácí. Jistě si lze představit, že tendence ke zrovnoprávnění a boj za jeho dosažení oslabí dělbu domácího komponentu nutné práce podle pohlaví na minimum, toto minimum by i tak stále přisuzovalo disproportční odpovědnost ženám na základě jejich schopnosti rodit děti a potenciálně tak poskytovat materiální základ systému nadřazenosti mužů. Ať se bude demokracie rozšiřovat jakkoli, nikdy nedokáže zrušit kapitalistické vykořisťování, a tudíž ani osvobodit ženy.

Ve společnosti, kterou neurčuje třídní vykořisťování, je vztah mezi procesy nadprodukce a reprodukce pracovní síly kvalitativně odlišný od vztahu, který panuje ve společnostech, kterým vykořisťování vládne. Nadpráce ve společnosti bez třídního vykořisťování se podle Marxe rozpoznává podle toho, jak obohacuje společenskou reprodukci, ne proto, že si ji přivlastňují soukromé zájmy. Nadpráce vytváří tu část celkového společenského produktu, který představuje nadhodnotu ve vícero ohledech. Část má nahradit vyčerpané produkční prostředky a rozšířit je, tvořit pojistný fond proti katastrofám, pokrýt správní náklady apod. Nadprodukt v takové společnosti rovněž zajišťuje kolektivní uspokojení potřeb, jako je vzdělání a zdravotní péče. A slouží k zaopatření těch, kteří se kvůli svému věku, hendikepu apod. nemohou podílet na produkci. Pro Marxe se nutná práce v takové společnosti zdá být zkrátka prací, „jejíž výrobek spotřebují individuálně přímo výrobci a jejich příslušníci“.<sup>26</sup> Práce, která přispívá k reprodukci pracovní síly, je navíc v antagonistickém rozporu s produkcí nadhodnoty. Antropoložky tento fenomén zkoumají u raných lidských společenství, kdy tvrdí, že „domácí“ nebo „rodinná“ produkce v takové společnosti je veřejnou produkcí.<sup>27</sup> Pro socialisty a socialistky beztřídní, případně „komunistická“ společnost, v níž veškerá práce – ať nutná, nebo nadpráce –, tvoří součást společenské produkce, představuje konečný cíl socialistické revoluce. Společnost musí na cestě ke komunistickému cíli projít dlouhým obdobím přeměny.

<sup>26</sup> Marx *Kapitál. Díl třetí, svazek II.*, s. 388. K tématu neantagonistického vztahu mezi nadprodukcí a reprodukci pracovní síly viz rovněž Karl Marx, *Kritika Gothajského programu* in K. Marx, F. Engels: *Spisy. Svazek 19* (Praha: Nakladatelství politické literatury, 1966); Marx, *Kapitál. Díl první*, v anglickém vydání s. 82–83, 496 a Marx, *Kapitál. Díl třetí*, v anglickém vydání s. 818–20, 847, 878. Ačkoli se řídím Marxovým územ, skutečnost, že zahrnuje pojmy nutná práce a nadpráce při analýze nevykořisťujících systémů, může být spíše matoucí, jak sám naznačuje, když uvádí, že „část toho, co dnes tvoří nadpráci, by se pak počítala jako nutná práce; mám na mysli práci vynaloženou na vytvoření fondu pro rezervy a akumulaci“. Marx, *Kapitál. Díl první*, v anglickém vydání s. 496.

<sup>27</sup> Mina Davis Caulfield, „Equality, Sex and Mode of Production“ in Gerald Berreman (ed.), *Social Inequality: Comparative and Developmental Approaches* (New York: Academic Press, 1981), s. 213. Viz rovněž Eleanor Leacock, „Women in Egalitarian Society“ in Renate Bridenthal a Claudia Koonz (eds.), *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1977).

Co se děje s domácí prací, rodinou a útlakem žen během socialistické přeměny? Adekvátní odpovědi na tuto otázku lze samozřejmě vždy najít jedině v reálné zkušenosti konkrétní společnosti. Některé obecné rysy období přechodu jsou nicméně zřejmé.

Během socialistické přeměny v plné síle přetrvává opozice mezi dvěma složkami nutné práce – společenskou či veřejnou a domácí či soukromou. Veškerou produkci nelze náhle organizovat na komunistických základech. Ponechme si pojem domácí práce pro nutnou práci, která hraje roli při reprodukci pracovní síly mimo prostor veřejné produkce. Domácí práce evidentně hraje při socialistické přeměně významnou roli. Současně nastupuje na dlouhou cestu přeměny v integrální součást společenské produkce v komunistické společnosti.

Tak jako v kapitalistické společnosti, také při přechodu k socialismu existuje tendence snižovat množství práce, která je odváděna v jednotlivých domácnostech. Namísto aby ztělesňovala kapitalistické nutkání po akumulaci, představuje však spíše socialistickou tendenci, aby se v komunistické společnosti veškerá práce stala součástí společenské produkce. Zatímco redukce domácí práce přispívá k rozvoji produktivních sil, nevyplývá ze slepých tendencí na ekonomické úrovni. Socialistická společnost v principu oslabuje zátěž domácí prací, která je odváděna v jednotlivých domácnostech, plánovitě a s ohledem na celkové potřeby lidí.

Jednou z podstatných politických součástí přechodu k socialismu je proměna demokracie. V kapitalistické společnosti je demokracie vždy značně omezená. Práva, která buržoazní společnost přislíbila všem, ve skutečnosti mohou efektivně uplatňovat jen její mužští, majetní příslušníci. Abychom dosáhli skutečné sociální rovnosti, musí socialistická společnost odstranit celou řadu omezení, kvůli kterým je demokracie přístupná jen malé menšině. Ve vztahu k ženám prosazuje demokracie v zájmu většiny v socialistické společnosti především rovnoprávnost. Je zřejmé, že zákony samy nestačí. Domácí práce jako překážka skutečné rovnosti žen je vytrvale, materiálně přítomna, což nelze změnit pouhou legislativou. Mezi podstatné znaky socialistické společnosti tak patří postupné snižování disproportionální zátěže žen domácí prací. K tomuto cíli vedou dvě cesty. Za první, domácí práci lze omezit prostřednictvím socializace úkolů, které ji tvoří. Za druhé, domácí práce, která zůstává mimo veřejnou produkci, může být sdílena mezi ženami, muži a v přiměřené míře dětmi. Protože domácí práci nelze výrazně redukovat, natož zrušit ze dne na den, socialistická společnost se musí vydat oběma cestami, aby ženám zajistila skutečnou sociální rovnost.

Příbuzenskými vztahy vymezená místa pro reprodukci pracovní síly, tedy rodiny, sehrávají během přechodu k socialismu ve společenské reprodukci zásadní roli. Principiálně se nicméně liší od situace rodin v pracující třídě v kapitalistické společnosti, a to v několika podstatných ohledech. V rostoucí míře se všichni členové rodiny účastní veřejné produkce a politického života jako sobě rovní jedinci. Současně se domácí práce v rámci rodinné domácnosti postupně omezuje. To, co z ní zůstává, se sdílí stále spravedlivěji.

Existující socialistické společnosti učinily významné kroky v oblasti rovné účasti žen ve veřejné produkci a politickém životě. Obecně se však nedokázaly systematicky vypořádat s otázkami domácí práce a podřízení žen. Objevily se pokusy do jisté míry socializovat domácí práci, ale dělba práce založená na útlaku, která panuje v rodinné domácnosti, zůstala víceméně netknutá. Socialistické feministky a feministé proto někdy tvrdí, že přivádění žen do veřejné produkce v socialistických společnostech ve skutečnosti není osvobozením, ale vnucením zátěže v podobě druhé směny. Trvalo až do sedmdesátých let, než se alespoň několik málo socialistických zemí začalo zabírat myšlenkou sdílení odpovědnosti za domácí práce a péči o děti. Nakolik odpovídající byly jejich kroky v této oblasti, je dosud předmětem podrobného zkoumání.<sup>28</sup>

V dlouhodobém horizontu se myšlenka ustavení skutečné sociální rovnosti mezi ženami a muži v socialistické společnosti setkává s překážkou v podobě reálných rozdílů mezi nimi, zvláště v otázce přivádění dětí na svět. Rovnost, která vychází z transformace rozporů vlastních kapitalistické společnosti, má v socialistické společnosti rovněž rozpornou povahu. Řečeno s Marxem, „rovné právo je [v socialistické společnosti – pozn. aut.] nerovným právem za nerovnou práci“. Jinými slovy, rozdíly mezi lidmi mají ten důsledek, že stejná odměna za stejné množství práce v socialistické společnosti s nejvyšší pravděpodobností povede k nerovnému výsledku.

<sup>28</sup> Kuba otevřela diskuzi o sdílení domácích prací a péče o děti okolo roku 1973, stejně jako Čína; v Albánii se o tomtéž debatovalo již v roce 1967. Sovětský svaz dosud [1983 – pozn. red.] oficiálně nepodpořil vyrovnávání domácích povinností. Pronikavé studie o ženách při přechodu k socialismu viz Elizabeth Croll, *Feminism and Socialism in China* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978); Elizabeth Croll, „Women in Rural Production and Reproduction in the Soviet Union, China, Cuba, and Tanzania“, *Signs* 7 (1981), č. 2, s. 375–399; Maxine Molyneux, „Socialist Societies Old and New: Progress Towards Women’s Emancipation“, *Monthly Review* 34 (1982), č. 3, s. 56–100; Judith Stacey, *Patriarchy and Socialist Revolution in China* (Berkeley: University of California Press, 1983) a texty o Sovětském svazu: Anne Bobroff, „The Bolsheviks and Working Women, 1905–20“, *Soviet Studies* 26 (1974), č. 4, s. 540–567; Barbara Evans Clements, „Working-Class and Peasant Women in the Russian Revolution, 1917–1923“, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 8 (1982), č. 2, s. 215–235; Rose L. Glickman, *Russian Factory Women: Workplace and Society, 1880–1914* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984); Carol Eubanks Hayden, „The Zhenotdel and the Bolshevik Party“, *Russian History* 3 (1976), č.1, s. 150–173; Alena Heitlinger, *Women and State Socialism: Sex Inequality in the Soviet Union and Czechoslovakia* (London: Macmillan, 1979); Gail Warshofsky Lapidus, „Sexual Equality in Soviet Policy“, in Dorothy Atkinson, Alexander Dallin, Gail Warshofsky Lapidus (eds.), *Women in Russia* (Stanford: Stanford University Press, 1979), s.115–138; Gregory J. Massell, *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929* (Princeton: Princeton University Press, 1972); Richard Stites, *The Women’s Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism, 1860–1930* (Princeton: Princeton University Press, 1978). Tyto studie krom dokumentace nerovnosti žen v domácnostech v socialistických zemích zkoumají také přetrvávání dělby práce na základě pohlaví v oblastech veřejné produkce politického života, kde jsou ženy rovněž znevýhodňovány. Více k Albánii viz Gail Omvedt, *On the Liberation of Women in Albania* (New York: Gamma Publishing Co., 1975), zvláště s. 25–26.



Jeden dělník je ženatý, druhý není; jeden má víc dětí než druhý atd. atd. Při stejném pracovním výkonu a tedy i stejném podílu na společenském spotřebním fondu dostává tedy jeden fakticky víc než druhý, jeden je bohatší atd. Aby se právo vyvarovalo všech těchto nesrovnalostí, muselo by být spíše nerovné než rovné.<sup>29</sup>

Podobně skutečná sociální rovnost žen bude ve skutečnosti za určitých okolností vyžadovat nerovné zacházení: mateřské dovolené, lehčí práci v pokročilém stádiu těhotenství, přestávky v případě potřeby pro menstruující ženy a podobně. Tak se mohou rozvíjet materiální podmínky pro plnou participaci žen ve všech oblastech společenského života – produkci, politice, kultuře, osobních vztazích a podobně.

Socialistická společnost samozřejmě neruší rodinu v tom smyslu, že by odstraňovala jednotlivé společenské jednotky, v nichž se odvádí domácí práce. Neruší ani dělní práce na základě pohlaví. Podrývá nicméně základ útlaku žen v rámci domácnosti a ve společnosti. Rozšiřování demokracie, přivádění žen do veřejné produkce a postupná přeměna domácí práce během přechodu k socialismu otevírá prostor pro Marxovu „vyšší formu rodiny a vztahů mezi oběma pohlavími“. Jakou konkrétní podobu budou tyto vztahy mít, nelze zcela předpovědět. Jak uvádí Engels, „co dnes můžeme soudit o uspořádání pohlavních vztahů, až bude v budoucnu smetena kapitalistická výroba, má převážně negativní ráz a omezuje se ponejvíc na věci, které odpadnou“. Záleží na budoucích generacích, jak budou chtít žít. „Až tu budou takoví lidé, čerta se budou starat o to, co by měli podle dnešních názorů dělat; vytvoří si sami svou vlastní praxi i jí odpovídající veřejné mínění o praxi každého jednotlivce – a tečka.“<sup>30</sup>

Utopičtí socialisté v devatenáctém století reagovali na tehdejší hrozivý útlak žen voláním po zrušení rodiny. Zastánce tohoto drastického požadavku najdeme mezi socialisty dodnes. Historický materialismus si namísto něj staví nesnadný cíl redukovat a současně přerozdělit domácí práci v rámci toho, jak se bude stávat integrální součástí společenské produkce v komunistické společnosti. Tak jako se stát při přechodu k socialismu „neodstraňuje, odumírá“,<sup>31</sup> musí odumřít rovněž domácí práce. Správná organizace domácí práce a práce žen při přechodu ke komunismu tedy představuje zásadní otázku pro socialistickou společnost, protože jen v ní může být položen základ pro vznik a přetrvání ekonomických, politických a ideologických podmínek pro skutečné osvobození žen. Během takového společenského procesu rodina ve své konkrétní historické podobě, tedy jako společenská jednotka založená na příbuzenských vztazích, která v třídní společnosti reprodukuje pracovní sílu, již lze vykořisťovat, rovněž postupně zanikne – a spolu s ní zaniknou také patriarchální rodinné vztahy a útlak žen.

<sup>29</sup> Marx, *Kritika*, s. 49.

<sup>30</sup> Marx, *Kapitál. Díl první*, s. 525; Friedrich Engels, „Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu“, in Karl Marx, Friedrich Engels: *Spisy. Svazek XXI* (Praha: Nakladatelství Svoboda, 1967), s. 114.

<sup>31</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, s. 277; viz rovněž s. 279.

# MATERIÁL



# DEBATA O ČESKÉM PŘEKLADU *DRUHÉHO POHLAVÍ* SIMONE DE BEAUVOIR

*Marianna Placáková (ed.)*

## Abstract

*Simone de Beauvoir's The Second Sex was translated into Czech in 1966, the first translation of the book to be published in a socialist state. It was, like many other translations during this period, a compilation of selections and was edited by the phenomenologist Jan Patočka who, in his postscript, presented the work primarily within its philosophical context. The book, which was published in three editions within two years and reached a combined print run of almost one hundred thousand copies, reaped substantial acclaim both among the lay and the academic public. The main debate about the book unfolded in the magazines Literární noviny and Vlasta, in which the contributors aired their views on the book from various positions – as advocates of phenomenology, Marxism, and the women's press.*

## Keywords

*Simone de Beauvoir, The Second Sex, debate, Czechoslovakia, feminism, state socialism*

## ÚVOD\*

# Marianna Placáková

Sedmdesát let po své původní publikaci vybízí kniha *Druhé pohlaví* Simone de Beauvoir stále k novým interpretacím a recepcím, které ale někdy více než o původním záměru autorky vypovídají o kontextu, v nichž tyto interpretace vznikají.<sup>1</sup> Podobně lze chápat i debatu, která se nad vydáním *Druhého pohlaví* v Československu rozvinula v šedesátých letech a která byla součástí dobových reformních pohledů na emancipaci žen. V československém kontextu je tato debata zajímavá tím, že překročila klasické dobové diskuze, řešící ženskou otázku na úrovni praxe (právní úpravy či nastavení sociálního systému týkající se žen, jejich úlohu v ekonomice ad.), do oblasti genderové teorie. Pro mezinárodní perspektivu je v debatě důležitá formulace témat, která později řešila feministická teorie na Západě – spor mezi prosazováním genderové rovnosti na základě stejnosti versus rozdílnosti nebo finanční odměňování reprodukivní práce.

Knihy *Druhé pohlaví* Simone de Beauvoir původně vyšla v pařížském nakladatelství Gallimard v roce 1949 a o deset let později se stala jedním z hlavních inspiračních zdrojů druhé vlny feminismu na Západě. V Československu byla vydána jako v prvním socialistickém státu v roce 1966.<sup>2</sup> Simone de Beauvoir se zde stala známou osobností, spojovanou s angažovanou publicistikou,<sup>3</sup> bojem za ženskou emancipaci<sup>4</sup> a také s její literární tvorbou chápanou v kontextu existencialismu. Během šedesátých let byly do češtiny kromě *Druhého pohlaví* přeloženy její knihy *Mandaríni*, *Velice lehká smrt*, *Líbivé obrázky*, *Paměti spořádané dívky*, *Zlomená žena*,<sup>5</sup> dále fragmenty jejích textů<sup>6</sup> a zahraniční recenze na její dílo<sup>7</sup> publikované v časopisech.

\* Text vznikl s podporou SVV 260557 „Historie mezi minulostí, přítomností a budoucností“ na FF UK.

<sup>1</sup> Z nedávných interpretací lze najít „nové“ čtení Beauvoir například u konzervativních feministek Gabrielle Cluzel a Eugénie Bastié. Srov. Eva Gianoncelli, „We’re not Beauvoirians, but... Conservative (Anti)Feminist Intellectuals and the Rejection and Appropriation of Simone de Beauvoir, her Thought, and her Legacy“, *Cahiers Sens public* 25–26 (2019), č. 3, s. 251–271.

<sup>2</sup> Kniha vyšla ve slovenštině v roce 1967, v maďarštině v roce 1969, v polštině v roce 1972, v srbochorvatštině v roce 1982, ve východním Německu v roce 1989, v bulharštině v roce 1996, v ruštině v roce 1997, v rumunštině v roce 1998. Srov. Ewa Kraskowska, „On the Circulation of Feminist Discourse via Translation (V. Woolf, S. de Beauvoir, J. Butler)“, *Ruch Literacki* 51 (2010), č. 1, s. 1–14.

<sup>3</sup> Vladimír Pozner, „Memento. Mučednice Džamila Boupachová“, *Mladý svět* 49 (1961), č. 4, s. 4.

<sup>4</sup> Beauvoir například jako jedna z umělkyně zastupovala Francii na mezinárodním setkání žen k 50. výročí MDŽ v Kodani v roce 1960, které pořádala socialistická Mezinárodní demokratická federace žen. Srov. „Mezinárodní setkání žen v Kodani“, *Vlasta* 14 (1960), č. 6, s. 12.

<sup>5</sup> Simone de Beauvoir, *Mandaríni*, přel. Eva Musilová (Praha: Odeon 1967); Simone de Beauvoir, *Velice lehká smrt*, přel. Eva Pilařová (Praha: Československý spisovatel 1967); Simone de Beauvoir, *Líbivé obrázky*, přel. Marie Veselá (Praha: Odeon 1969); Simone de Beauvoir, *Paměti spořádané dívky*, přel. A. J. Liehm (Praha: Československý spisovatel 1969); Simone de Beauvoir, *Zlomená*

Simone de Beauvoir společně s Jeanem Paulem Sartrem Československo také v šedesátých letech navštívili.<sup>8</sup> V listopadu 1963 přijeli na pozvání Svazu československých spisovatelů u příležitosti premiéry Sartrovoy hry *Vězňové z Altony* uváděné v Tylově divadle v Praze<sup>9</sup> a v listopadu 1968 u příležitosti premiéry Sartrova dramatu *Mouchy* v Komorním divadle a reprízy *Špinavých rukou* v divadle E. F. Buriana. Při obou návštěvách proběhlo s dvojicí několik debat, přednášek a setkání na různých platformách a byl o ně velký zájem médií. V roce 1968 se s nimi uskutečnila debata se studenty v Komorním divadle, dále setkání s českými divadelníky a literáty ve Svazu československých spisovatelů (návštěva trvala tři dny a plán přijmout pozvání do Brna a Bratislavy se nakonec neuskutečnil). Během dvoutýdenní návštěvy o pět let dříve se Sartre a Beauvoir setkali s českými spisovateli na zámku v Dobříšši a se slovenskými intelektuály v Bratislavě.<sup>10</sup> Sartre dále přednášel ve Filosofickém ústavu ČSAV, v Městské knihovně a na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Podle dobového mediálního obrazu<sup>11</sup> byla hlavní

*žena*, přel. Eva Janovcová, Eva Pilařová (Praha: Svoboda 1970). Již v roce 1947 byl do češtiny přeložen její román *Krev těch druhých*, přel. Antonín Bartůšek (Praha: Nakladatelství družstvo Máje, 1947). V edičním plánu Melantrichu byl plán vydat autorčin román *Pozvaná* v roce 1971. K jeho publikaci došlo až v roce 1991 (Praha: Melantrich, 1991). Publikace Beauvoir byly překládány také do slovenštiny. Srov. Simone de Beauvoir, *Krv iných*, přel. Zora Jesenská (Turčiansky Sv. Martin: Živena, 1947); Simone de Beauvoir, *Neužitočné ústa: hra v dvoch dejstvách a ôsmich obrazoch*, přel. Jozef Felix (Liptovský Sv. Mikuláš: Tranoscus, 1947); Simone de Beauvoir, *Mandaríni* (1. díl), přel. Hana Ponická (Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1966); Simone de Beauvoir, *Mandaríni* (2. díl), přel. Hana Ponická (Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1966).

<sup>6</sup> Simone de Beauvoir, „*Síla věcí*“, přel. A. Šabatková, *Světová literatura* 9 (1964), č. 4, s. 199–214; Simone de Beauvoir, „Sartre a Camus“ (úryvek z knihy *Síla věcí*), *Dějiny a současnost* 6 (1964), č. 5, s. 46–47; Simone de Beauvoir, „Z mých pamětí (výňatky)“, přel. V. Volan, *Literární noviny* 17 (1968), č. 2, s. 6–7; Simone de Beauvoir, „Věk odříkání“ (Zlomená žena), přel. Eva Janovcová, *Světová literatura* 13 (1968), č. 5, s. 134–162; Simone de Beauvoir, „Zlomená žena“, přel. Eva Pilařová, *Mona* 1 (1969), č. 1, s. 9–31.

<sup>7</sup> Yvette Le Floc'h, „Být či nebýt – to je otázka Mandarínů Simony de Beauvoir“ (recenze s ukázkami), přel. Alena Hartmanová, *Světová literatura* 1 (1956), č. 3, s. 226–233; Henri Deluy, „Až bude odstraněno nekonečné otroctví žen...“ (Simone de Beauvoir), přel. František Zvěřina, *Plamen* 8 (1966), č. 12, s. 41–45.

<sup>8</sup> Z dalších socialistických států navštívila tehdy Beauvoir Moskvu v roce 1962, Estonsko v roce 1964, Litvu a Moldávii v roce 1965, Dubrovnik v roce 1968.

<sup>9</sup> Návštěva Beauvoir v Praze v roce 1963 je zmíněna v jejím románu *Velice lehká smrt* (Praha: Československý spisovatel, 1967), k jehož českému vydání napsal doslov Antonín J. Liehm.

<sup>10</sup> K návštěvě Simone de Beauvoir a Jeana Paula Sartra v Bratislavě srov. Dana Musilová, *Na okraj jedné návštěvy: Simone de Beauvoir v Československu* (Hradec Králové: Oftis 2007); „Sartre a de Beauvoir v Bratislavě (1963)“, *Kritika & Kontext* 7 (2002), č. 1, s. 8–21.

<sup>11</sup> Srov. Fotografie „Francouzský spisovatel a filosof Jean Paul Sartre a jeho žena spisovatelka Simone de Beauvoir...“, *Mladý svět* 5 (1963), č. 47, s. 2. Dále srov. články „J. P. Sartre v Československu“, *Československý filmový týdeník* (1963) č. 49; „Rozhovory pokračují. J. P. Sartre v Bratislavě“, *Kultúrny úžitok* 18 (23. 11. 1963), č. 47, s. 4; „Sartre odpovídá“, *Literární noviny* 16 (1967), č. 2, s. 8–9; „J. P. Sartre v Praze“, *Československý filmový týdeník* (1968), č. 49; „Sartre v Praze“, *Výtvarná práce*

pozornost zaměřená především na Jeana Paula Sartra, který se v rozhovorech vyjadřoval k aktuální politické situaci a vykládal rámce své filosofické pozice a dramatické tvorby.

Simone de Beauvoir, na niž se média sice také obracela,<sup>12</sup> byla v roce 1963 ve srovnání se Sartrovou popularitou v pozadí a působila spíše jako jeho doprovod. Na přednášce v hlavní aule Filosofické fakulty UK, tehdy přeplněné vysokoškolskými studenty, následoval po Sartrově přednášce i její referát. Literární kritik Antonín J. Liehm, který byl s touto partnerskou dvojicí již delší dobu v kontaktu (od druhé poloviny padesátých let překládal Sartrovy hry do češtiny a obě návštěvy v Československu také zprostředkovával<sup>13</sup>) tehdy zaznamenal, že zde mluvila o postavení ženy ve společnosti a že se zajímala i o řešení tzv. ženské otázky v Československu.<sup>14</sup> Socioložka Jiřina Šiklová, která se přednášky zúčastnila, tvrdí, že po Sartrově přednášce (během níž proběhlo několik střetů, kdy si studenti nejdříve stěžovali na úroveň překladatele z francouzštiny, kterého A. J. Liehm na místě omluvil a impulzivně vystřídal, a dále zde byly vzneseny námitky vůči Sartrově levicovosti) velká část studentů aulu opustila.<sup>15</sup> Simone de Beauvoir nebyla tehdy ještě obecně známou osobností (překlady jejích textů se začaly více publikovat až v roce 1964), kterou se v Československu pravděpodobně stala až po vydání *Druhého pohlaví* v druhé polovině šedesátých let.

*Druhé pohlaví* bylo vydáno v roce 1966 v populárně-vědecké edici Malá moderní encyklopedie nakladatelství Odeon.<sup>16</sup> Kniha byla do té doby dostupná ve francouzském originále či jeho anglickém překladu jen úzkému kruhu československých intelektuálů.<sup>17</sup> Při jejím vydání v Československu se ale dostala k široké veřejnosti a vzbudila velký ohlas.<sup>18</sup>

16 (1968), č. 24, s. 1; Josef Tráger, „Ota Ornest: Sartre zblízka“, *Divadelní noviny* 12 (1968–1969), č. 7, s. 2; Karel Bartošek, Petr Pujman, „Se Sartrem o dnešku. Podoby socialismu, společenství inteligence a dělníků“, *Listy* 1 (1968), č. 6, s. 9; Marta Švagrová, „Jean-Paul Sartre: Neznám jediného...“, *Svobodné slovo* (29. 11. 1968), s. 4; „Sartre v Praze“, *Divadelní noviny* 12 (1968), č. 7, s. 1; Hana Běhounková, „Návštěva z Paříže“, *Květy* 19 (1969), č. 3, s. 22–23.

<sup>12</sup> Antonín J. Liehm, „Páté přes deváté (rozhovor s J. P. Sartrem a Simone de Beauvoir)“, *Literární noviny* 12 (1963), č. 47, s. 6–7; „4 otázky Jeanovi Paulovi Sartrovi a jedna odpověď Simone de Beauvoirovej“, *Kulturní život* 18 (1963), č. 47, s. 1, 3; „Obdivujeme váš dnešní postoj. Televizní rozhovor se Simone Beauvoirovou a J. P. Sartrem“, *Svobodné slovo* 24 (6. 12. 1968), s. 1.

<sup>13</sup> Srov. Antonín J. Liehm, „Dopisy Sartre – Kosík“, *Právo (Salon)* (28. 6. 2001), s. 3.

<sup>14</sup> A. J. Liehm, *Rozhovor* (Praha: Československý spisovatel, 1966), s. 77.

<sup>15</sup> Rozhovor Marianny Placákové s Jiřinou Šiklovou, červenec 2020.

<sup>16</sup> Simone de Beauvoirová, *Druhé pohlaví*, přel. Josef Kostohryz, Hana Uhlířová (Praha: Orbis, 1966). Ve stejném roce byl vydán nezávisle na knižním překladu výňatek z knihy také v časopise *Plamen*. Srov. Simone de Beauvoir, „Žena a manželství“ (výňatek z druhého svazku knihy *Druhé pohlaví*), přel. M. D., *Plamen* 8 (1966), č. 12, s. 46–52.

<sup>17</sup> Socioložka Irena Dubská například *Druhé pohlaví* zmiňovala již v roce 1963 v článku „Socialismus a žena“, *Kulturní tvorba* 1 (1963), č. 10, s. 1. Novinářka Helena Klímová zase citovala jeho anglický překlad v knize *Nechte maličkých přijít* (Praha: Československý spisovatel, 1966).

<sup>18</sup> Reklama a anotace na knihu vycházely napříč čtenářským publikem v časopisech *Vlasta*, *Kulturní tvorba*, *Obrana lidu*, *Dějiny a současnost*.

Jaký byl o knihu zájem, dokládají tři vydání v češtině a dvě vydání ve slovenštině<sup>19</sup> během tří let s nákladem skoro 120 tisíc kusů (v češtině šlo u prvního vydání (1966) o 40 tisíc výtisků, u druhého (1967) o 15 tisíc, u třetího (1967) o 40 tisíc, ve slovenštině u prvního (1967) o 12 tisíc, u druhého (1968) o 10 tisíc výtisků).<sup>20</sup> Ačkoli v té době byly velké náklady knih časté, množství výtisků této publikace vynikne ve srovnání s ostatními socialistickými státy, kdy v Polsku vyšla kniha v nákladu pouze 5 tisíc výtisků<sup>21</sup> a v Jugoslávii se v prvních letech po jejím vydání v roce 1982 prodalo 20 tisíc kusů.<sup>22</sup> V Rumunsku byla dostupná jen ve francouzském originále omezenému kruhu intelektuálů v knihovně rumunské akademie věd v Bukurešti.<sup>23</sup> Velký náklad knihy proběhl pouze v Maďarsku, kde vyšla ve dvou vydáních (1969, 1971) a u druhého se jednalo o téměř 30 tisíc kusů.<sup>24</sup>

Oproti polskému překladu, kdy se podle Urszuly Chowaniec jednalo o vydání pro snobskou elitu, lačnou po západních trendech, se v Československu kniha stala mainstreamovým hitem. V anketě *Literárních novin* o knihu roku 1966 byla nejčastěji zmiňovaným titulem a hlasovaly pro ni populární herečky Jana Brejchová a Jiřina Jirásková nebo televizní hlasatelka Meda Čechová.<sup>25</sup> V soutěži *Dívka* roku Československa (1968) uvedla její vítězka Jarmila Teplanová, studentka hutnické fakulty Vysoké školy technické v Košicích, v „kádrovém dotazníku“ na otázku, co zrovna čte, právě *Druhé pohlaví*.<sup>26</sup> Kromě debaty, která se nad obsahem knihy rozvinula v mnoha periodikách, byly výňatky z knihy uveřejněny také v časopise *Československý voják*. Vzhledem k tomu, že se jednalo o čtrnáctideník, který vydávala Hlavní politická správa ministerstva národní obrany a který cílil převážně na mužské čtenáře, měl tento počín až edukativní charakter (výňatky zahrnovaly pasáže o manželství jako „pospolitosti dvou svéprávných existencí“ a o ženské sexualitě).<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Simone de Beauvoirová, *Druhé pohlavie*, přel. Viera Millerová (Bratislava: Obzor, 1967).

<sup>20</sup> Kniha se dotiskovala z důvodů její rozebranosti. Srov. „Simone de Beauvoir. Druhé pohlaví (výňatky, předmluva Jiřina Trojanová)“, *Československý voják* 16 (1967), č. 4, s. 36–37.

<sup>21</sup> Anna Bogić, „Becoming Woman: Simone de Beauvoir and *Drugi pol* in Socialist Yugoslavia“, Bonnie Mann, Martina Ferrari (eds.), *On ne naît pas femme: on le devient... The Life of a Sentence* (New York: Oxford, 2017), s. 318.

<sup>22</sup> Urszula Chowaniec, „Feminism Today: Reflections on Politics and Literature“, in Urszula Chowaniec, Ursula Phillips (eds.), *Women's Voices and Feminism in Polish Cultural Memory* (Newcastle upon Tyne: Cambridge 2012), s. 9.

<sup>23</sup> Eric Leveél, „Simone de Beauvoir and Romania: A Distant Gaze (Circa 1965–1977)“, *Colloquia. Journal of Central European History* 19 (2012), č. 1, s. 125.

<sup>24</sup> Mária Joó, „The Second Sex in Hungary. Simone de Beauvoir and the (Post)-Socialist Condition“, *Hungarian Cultural Studies* 4 (2011), s. 118.

<sup>25</sup> „Anketa. Vánoce 66“, *Literární noviny* 15 (1966), č. 52, s. 3–4.

<sup>26</sup> „Miss Czechoslovakia“, *Mladý svět* 10 (1968), č. 28, s. 18.

<sup>27</sup> „Simone de Beauvoir. Druhé pohlaví (výňatky, předmluva Jiřina Trojanová)“, *Československý voják* 16 (1967), č. 4, s. 36–37.



Vydání *Druhého pohlaví* v češtině má podobně jako ostatní překlady svůj specifický charakter ve formě překladu i grafické úpravy knihy. Na rozdíl od slovenské (Bratislava: Obzor, 1967) a polské (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972) edice, v nichž byla knižní obálka pojata abstraktní formou, pracoval český překlad graficky se zobrazením nahého ženského těla. Obdobný přístup lze najít i u maďarského překladu (Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1969), kdy je na obálce reprodukován fotografický ženský akt. V českém případě obálku navrhl Milan Hegar, grafik nakladatelství, který na ni použil reprodukci sochy *Leda* francouzského umělce Aristida Maillola ze začátku století, zobrazující řecký mýtus o spartánské královně Ledě svedené (v určitých interpretacích znásilněné) bohem Diem ve formě labutě (v této variantě je Diova přítomnost naznačena jen gestem Lediny ruky). Rozpor mezi emancipací ženy a zobrazením nahého ženského těla ve výtvarném umění (v malbě, sochařství) v Československu v té době neexistoval a společně se sexuální uvolněním druhé poloviny šedesátých let se reprodukce nahého ženského těla čím dál častěji stávaly součástí mainstreamové vizuality.<sup>28</sup> V *Encyklopedii moderní ženy* tak byla například jako doprovodný vizuální materiál Leninových, Marxových a Engelsových citátů o postavení ženy ve společnosti použita sekce s názvem „Žena v umění“, plná reprodukcí ženských aktů, mj. právě i od Aristida Maillola, jenž se jim dlouhodobě věnoval.<sup>29</sup>

Překlady *Druhého pohlaví*, dvoudílné knihy, obsahující v originální verzi téměř tisíc stran, byly často za svou úroveň a zkrácené formy kritizovány.<sup>30</sup> Ve srovnání s prvním anglickým překladem (London: Jonathan Cape, 1953), který obsahoval mnoho nepřesností a dezinterpretací, má český překlad podle filosofky Dagmar Pichové lepší úroveň v práci s filosofickou terminologií.<sup>31</sup> Je otázkou, jakou roli v překladu mohl mít filosof Jan Patočka, který ke knize napsal předmluvu a doslov a především vybral, jaké pasáže mají být do češtiny přeloženy. U českého překladu se totiž jako u mnoha jiných jednalo o výbor. Na rozdíl od slovenského vydání, kde bylo vypuštěno několik pasáží, byla česká verze zkrácena téměř o polovinu a vyšla pouze v jednom svazku (415 stran). Není jasné, jestli českou zkrácenou verzi podobně jako v maďarském případě Beauvoir autorizovala, stejný přístup nakladatelů lze ale u těchto dvou vydání najít v chápání knihy především

<sup>28</sup> Odkaz na *Druhé pohlaví* se například objevil i v jednom z mnoha článků, které se na konci šedesátých let zabývaly tématem nahého ženského těla (v tomto případě „erotologickou estetikou“). Srov. Jiří Zeman, „Žena a krása“, *Věda a život* 16 (1969), č. 8, s. 464–469.

<sup>29</sup> *Encyklopedie moderní ženy*, (Praha: Nakladatelství politické literatury, 1966), s. 29–34.

<sup>30</sup> Srov. Margaret A. Simons, „The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What’s Missing from The Second Sex“ (1983), in táž, *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism* (Lanham: Rowman & Littlefield 1999), s. 61–72; Toril Moi, „While We Wait: Notes on the English Translation of The Second Sex“, Emily R. Grosholz (ed.), *The Legacy of Simone de Beauvoir* (New York: Oxford, 2004), s. 37–68.

<sup>31</sup> K českému překladu srov. Dagmar Pichová, „Simone de Beauvoir: *Druhé pohlaví* – a kletba překladu“, *Filosofický časopis* 67 (2019), č. 2, s. 241–250.

v jejím filosofickém rámci. V Maďarsku byl kontrolním editorem vydání Zádor Tordai, revizionistický marxistický filosof a odborník na existencialismus a myšlení J. P. Sartra, který překlad opatřil i slovníkem filosofických a psychologických pojmů.<sup>32</sup> V českém případě to byl Jan Patočka, Husserlův žák, jenž se v textech také vyrovnával se Sartrovou pozicí<sup>33</sup> a působil v té době jako vědecký pracovník edičního oddělení Filosofického ústavu ČSAV. Kniha tak byla v české verzi představena fenomenologem a editorem filosofické literatury, který se v doslovu „Francouzský existencialismus a Simone de Beauvoir“<sup>34</sup> zaměřil především na vztah Beauvoir k fenomenologii, existencialismu a marxismu.

Způsob krácení originálu probíhal dvěma způsoby. Některé části knihy byly naprosto vypuštěny, jiné odstraněny tím způsobem, že se z několikastránkové pasáže stal jeden odstavec shrnující její obsah ve stručné anotaci. Ta byla vyvedena kurzívou, aby ji čtenář/ka mohl/a od vlastního textu odlišit. Mezi vypuštěné pasáže patřila polemika Beauvoir s psychoanalýzou a historickým materialismem, což vycházelo především z problematického vztahu mezi marxismem a existencialismem, který se v šedesátých letech diskutoval.<sup>35</sup> Pozici Beauvoir, ukotvenou v existencialismu, řešícím otázky na individualistické rovině, tak Patočka v doslovu obhajoval její angažovanou publicistikou a větším příklonem k marxismu během padesátých let.<sup>36</sup> Další krácení knihy se týkala oddílů „Dějiny“ a „Mýty“ a největší prostor byl dán „Žitým zkušenostem“ z druhého dílu originálu („Dívka“, „Pohlavní zasvěcení“, „Vdaná žena“, „Situace a povaha ženy“, „Nezávislá žena“), v nichž ale například chyběla kapitola o dětství a s ní i slavná věta „ženou se člověk nerodí, ale stává“ nebo pasáž o homosexualitě, o níž se v té době nevedla veřejná diskuze.

V předmluvě knihy Patočka formát výboru obhajoval velkým rozsahem knihy a neinformovaností českých čtenářů o francouzském kulturním prostředí. Mária Jóo interpretuje kompletní vynechání literární analýzy v oddílu „Mýty“ v maďarském vydání v tom smyslu, že byla kniha chápána primárně jako sociologický esej o podmínkách postavení žen ve společnosti, v němž hrála literatura druhořadou roli.<sup>37</sup> Stejná pasáž absentovala i v českém vydání, a ačkoli byl vyzdvihován filosofický rámec knihy, důraz při výběru na popis zkušenosti ženy ve společenských podmínkách mohl také

<sup>32</sup> Jóó, „*The Second Sex*“, s. 123.

<sup>33</sup> Z debaty s J. P. Sartrem ve Filosofickém ústavu v roce 1963 vydal Patočka článek. Srov. Jan Patočka, „Jean Paul Sartre návštěvou ve Filosofickém ústavě ČSAV“, *Filosofický časopis* 12 (1964), č. 2, s. 185–200.

<sup>34</sup> Jan Patočka, „Francouzský existencialismus a Simone de Beauvoir“ (doslov), Beauvoir, „*Druhé pohlaví*“, s. 389–403.

<sup>35</sup> Vztah J. P. Sartra k marxismu byl jedním z opakujících se témat při jeho návštěvě v roce 1963. Srov. Ota Klein, „Všichni se mění. Sartre v Praze“, *Kulturní tvorba* 1 (1963), č. 48, s. 6; Vladimír Brett, „Je Sartre marxista?“, *Kulturní tvorba* 4 (1966), č. 31, s. 1, 4–5.

<sup>36</sup> Patočka, „Francouzský existencialismus“, s. 395, 400.

<sup>37</sup> Jóó, „*The Second Sex*“, s. 124.

příspěť k tomu, že se o knize později psalo jako o „sociologické studii o ženě“.<sup>38</sup> Přes dnešní kritiku této radikální „úpravy“ knihy<sup>39</sup> nebyla tato praxe dobově výjimečná a mohla být naopak chápána pozitivně jako zpřístupnění jejího obsahu pro většinové publikum.

Po vydání *Druhého pohlaví* v roce 1966 začaly na knihu vycházet recenze<sup>40</sup> a texty, zabývající se postavením ženy v socialistické společnosti, které na ni odkazovaly.<sup>41</sup> Veskrze se jednalo o pozitivní reakce, které v případě recenzí byly emancipační (Lamarová), pochvalné (Korčáková), explikační (Kautman). Podobně jako v maďarském případě jediná ryze negativní a dezinterpretující zmínka o knize zazněla od doktora medicíny, sexuologa Vladimíra Bartáka v armádním časopisu *Obrana lidu*, kde Beauvoir odsoudil za její údajně negativní vztah k rodině.<sup>42</sup> Hlavní debata o knize se rozvinula na jaře roku 1967 na stranách *Literárních novin* mezi filosofy Janem Patočkou a Ivanem Svitákem, socioložkou Irenou Dubskou a novinářkou Helenou Klímovou.<sup>43</sup>

První recenzi na *Druhé pohlaví* napsal do *Literárních novin* Ivan Sviták,<sup>44</sup> který ji kritizoval z pozic marxistického humanismu. Kniha byla založena na popisu vlastní zkušenosti ženy, který podle něj nemohl přispět k řešení ženské otázky. Pro emancipaci žen byla totiž důležitá především její realizace na systémové úrovni na základě rozvoje ekonomicko-společenských struktur, k němuž přispívalo soudobé vědecké poznání a jeho pokrok. Z humanitních věd, které mohly přispět k emancipaci žen, Sviták ve svém modernistickém přístupu uznával obor syntetické antropologie, vycházející z dialektického materialismu,<sup>45</sup> anebo další empiricky ukotvené obory (sociologie, ekonomie). Hlavní problém v dosažení genderové rovnosti viděl v oblasti politiky, kde docházelo v prodlevě mezi výsledky vědy a jejich implementací v politické rovině. Na Svitákovu

<sup>38</sup> Beauvoir, „Líbivé obrázky“ (životopis).

<sup>39</sup> Ke kritice českého vydání z roku 1966 srov. Hana Havelková, „Druhé pohlaví – věc veřejná“, *Aspekt* 2 (1994), č. 2, s. 44–45; Pichová, „Druhé pohlaví“.

<sup>40</sup> Milena Lamarová, „My druhé, my s minulostí“, *Kulturní tvorba* 5 (1967), č. 5, s. 4–5; J. Korčáková, „O ženách jinak než obvykle“, *Vlasta* 20 (1966), č. 9, s. 3; František Kautman, „Existencialistický pohled na ženu“, *Filosofický časopis* 16 (1967), č. 2, s. 306–310.

<sup>41</sup> Jaroslava Bauerová, „Jaká je žena?“, *Vlasta* 20 (1966), č. 38, s. 6–7; Jan Souček, „Jsou ženy rovnocenné s muži?“, *Svět práce* 3 (1970), č. 9, s. 14.

<sup>42</sup> Vladimír Barták, „Děti a rodina“, *Obrana lidu* 26 (1967), č. 19, s. 11. V Maďarsku se jednalo o psychiatra Benedeka, který Beauvoir v recenzi obvinil z misogynie. Srov. Jóo, „The Second Sex“ (István Benedek, „Beauvoir Against Women“, *Nagyvilág* 15 (1970), č. 5, s. 753–67).

<sup>43</sup> Více k debatě srov. Marianna Placáková, „Člověk, nebo sexus? Diskuze k českému vydání *Druhého pohlaví* Simone de Beauvoir“, *Filosofický časopis* 68 (2020), č. 6, s. 865–886.

<sup>44</sup> Ivan Sviták, „Člověk nebo sexus?“, *Literární noviny* 16 (1967), č. 9, s. 1, 6. Dále Ivan Sviták, „Odpověď Ivana Svitáka“, *Literární noviny* 16 (1967), č. 48, s. 7.

<sup>45</sup> Srov. Ivan Sviták, „Filosofie člověka nebo věda o člověku?“, *Literární noviny* 12 (1963), č. 6, s. 6, 7; Ivan Sviták, „Modely člověka“, *Filosofický časopis* 15 (1967), č. 2, s. 258–273.

výtku o „nevědeckosti“ Beauvoir odpověděl Patočka<sup>46</sup> v tom smyslu, že se u autorky jedná o již historický pohled na situaci ženy, a ne o návod pro aktuální řešení emancipace žen, kterého navíc nelze docílit pouze vědeckým pokrokem. Popis zkušenosti ženy („objev, po němž spatřila svět jinak“) proto naopak z pozice fenomenologa obhajoval a subjektivní výpověď knihy chápal jako emancipační literaturu na psychologické rovině pro ženy v československé společnosti.

Další z diskutujících byla socioložka Irena Dubská,<sup>47</sup> která na rozdíl od Svitáka ocenila filosofický popis charakteru „ženského odcizení“, *Druhé pohlaví* ale také chápala jako knihu odpovídající době svého vzniku, jejíž závěry jsou již překonané. Vymezovala se především vůči sociologizujícímu pojetí Beauvoir, které bylo podle ní ovlivněno meziválečnými antropologickými studiemi (např. Margaret Mead). Oproti sociologické podmíněnosti „ženskosti“ preferovala Dubská podmíněnost biologickou. S odvoláním na psychoanalytičku Helene Deutsch a psychologa Frederika Buytendijka rozebírala specifčnost feminity, ukotvené v tělesnosti ženy („žena se rodí odlišná od muže“). Vymezovala se vůči Beauvoir, která svou kritikou popisu údělu žen ve společnosti, jejichž role byla spojována s imanencí, dávala imanenci negativní význam (transcendenci, spojenou s rolí mužů, naopak pozitivní). Adorovala tak podle ní princip aktivity a výkonu, symptomatický pro moderní západní civilizaci. Oproti Beauvoir chápala Dubská imanenci pozitivně a spojovala ji s hodnotami jako spolubytí, spočinutí, klid, naplnění, které měly být také součástí lidské existence.<sup>48</sup>

Hlavním obsahem debaty, k níž odkazoval i její název („Člověk nebo sexus?“<sup>49</sup>), proto byla otázka charakteru prosazování emancipace žen. Na jedné straně stáli Patočka a Sviták (společně s Beauvoir), kteří vycházeli z představy dosažení rovnoprávné, stejné pozice pro všechny nehledě na pohlaví. Pro Patočku a Beauvoir se jednalo o dosažení svobody na základě transcendence na individuální rovině. Sviták psal v duchu konceptu vědecko-technické revoluce o systémové změně společenských vztahů, jež měla ideálně vést k novému typu socialistického lidství („strukturální proměně lidského typu“). Na druhé straně byla Irena Dubská, která prosazovala rovné postavení mužů a žen na základě odlišných pozic, vycházejících z jejich biologické rozdílnosti. S touto pozicí se ztotožňovala i Helena Klímová,<sup>50</sup> redaktorka *Literárních novin*, která se na jejich stranách věnovala od začátku šedesátých let ženské a dětské otázce v československé společnosti.

<sup>46</sup> Jan Patočka, „Je dobře vědět o čem je řeč“, *Literární noviny* 16 (1967), č. 12, s. 3. Dále srov. Jan Patočka, „Simona Beauvoirová a *Druhé pohlaví*“, *Nové knihy* 7 (1966), č. 48, s. 6.

<sup>47</sup> Irena Dubská, „Kdo je žena, která se stává člověkem“, *Literární noviny* 16 (1967), č. 12, s. 3.

<sup>48</sup> Srov. Irena Dubská, „Kdo je žena?“, *Sociologický časopis* 3 (1967), č. 3, s. 307–315; Irena Dubská, „Žena v mužském světě“, *Host do domu* 14 (1967), č. 6, s. 36–42.

<sup>49</sup> Sexus je dobový termín pro označení biologického pohlaví.

<sup>50</sup> Helena Klímová, „Naposledy: Člověk a sexus“, *Literární noviny* 16 (1967), č. 24, s. 6–7.

Pozice Dubské a Klímové vycházely mj. z kritiky oficiální genderové politiky Československa padesátých let, založené na marxistickém pojetí emancipace žen na ekonomickém základě a opomíjejícím jejich biologickou odlišnost.<sup>51</sup> Dubská například psala o „z vulgarizovaném marxizujícím ekonomickém historismu, který uzavíral člověka do společenských faktorů“. Klímová svůj postoj dlouhodobě vyjadřovala ve svých článcích,<sup>52</sup> vzbuzujících od samého počátku rozhořčené reakce. V roce 1961 se například projednávaly na svazové konferenci o prvorepublikové komunistické novinářce Jožce Jabůrkové a později na stranách svazového časopisu *Vlasta*, kde o nich kriticky psaly nejen redaktorky časopisu, ale i její čtenáři.<sup>53</sup> Základ této kritiky spočíval v tom, že současnou společenskou praxi je sice třeba kritizovat a snažit se o její revizi, ale ne ji zcela relativizovat. Tak byla totiž chápána pozice Klímové v její kritice nedostatků a extrémních forem kolektivní péče o děti, nebo nevhodných pracovních podmínek žen.

V červenci 1967 proběhlo oficiální ustanovení nové ženské organizace – Československého svazu žen. Jeho předsedkyně Helena Leflerová mluvila ve sjezdovém projevu<sup>54</sup> o nebezpečném trendu ve společnosti, který počítá s postupným omezováním ženské zaměstnanosti. Zároveň se propaguje představa žen výlučně v roli manželek, matek a hospodyň, vycházející z maloburžoazního pohledu na ženu, který je v rozporu s marxistickým pojetím emancipace. V této kritice pokračovala o pár dní později i dlouholetá redaktorka *Vlasty* Soňa Koželková (působící v meziválečné době v komunistickém ča-

<sup>51</sup> Hana Havelková v článku o genderové politice šedesátých let rozlišuje dvě hlavní skupiny ovlivňující tehdejší genderový diskurz – experty (Státní populační komisi a další odborníky z řad sociologie, ekonomie, psychologie, práva a dalších oborů) a politickou opozici, mezi níž řadí i účastníky debaty o *Druhém pohlaví* – Jana Patočku a Ivana Svitáka. Chápat tyto postavy jako aktéry politické opozice je značně zjednodušující a vycházející z jejich vnímání sebe sama po roce 1968. Podobně jako u Patočky a Svitáka lze kritické pozice Dubské i Klímové vidět jako součást reformního myšlení a politiky šedesátých let. Srov. Hana Havelková, „Dreifache Enteignung und eine unterbrochene Chance: Der ‚Prager Frühling‘ und die Frauen- und Geschlechterdiskussion in der Tschechoslowakei“, *L'Homme* 20 (2009), č. 2, s. 31–49.

<sup>52</sup> Srov. Helena Klímová, „Jednou jsem nechtěl být na světě“, *Literární noviny* 10 (1961), č. 5, s. 6–8; Helena Klímová, „Ještě k nervózním dětem“, *Literární noviny* 10 (1961), č. 12, s. 7; Helena Klímová, „Kdo je bude vychovávat?“, *Literární noviny* 10 (1961), č. 50, s. 6; Helena Klímová, „Vy nechcete děti?“, *Literární noviny* 11 (1962), č. 6, s. 6–7; Helena Klímová, „Ještě jednou. Rozvedení a děti“, *Literární noviny* 11 (1962), č. 16, s. 6; Jiří Prokopec, Helena Klímová, „Žena v množném čísle a v mnoha číslech“, *Literární noviny* 11 (1962), č. 40, s. 6–7; Helena Klímová, „...jako míšeňské jablíčko, jako z růže květ...“, *Literární noviny* 12 (1963), č. 7, s. 1, 6; Helena Klímová, „Plavat v řece zakázáno“, *Literární noviny* 14 (1965), č. 18, s. 6–7; Helena Klímová, „Být, či nebýt zaměstnaná“, *Literární noviny* 14 (1965), č. 22, s. 6–7; Helena Klímová, „Boje o děti“, *Literární noviny* 16 (1967), č. 14, s. 7.

<sup>53</sup> „O čem by dnes psala Jožka Jabůrková?“, *Vlasta* 15 (1961), č. 17, s. 5; „Ještě k otázkám zaměstnaných matek“, *Vlasta* 15 (1961), č. 25, s. 2–3; Milan Petr, „Míšeňská jablíčka“, *Vlasta* 17 (1963), č. 10, s. 11; Věra Petrová, „To je, oč tu běží“, *Vlasta* 19 (1965), č. 24, s. 2–3.

<sup>54</sup> Helena Leflerová, „Všestranné uplatnění žen přispívá k rozvoji společnosti“, *Vlasta* 21 (1967), č. 29, s. 4–5.

sopise *Rozsévačka*<sup>55</sup>), když se vymezovala vůči příspěvku Heleny Klímové „Naposledy: Člověk a sexus“ v *Literárních novinách*.<sup>56</sup>

V návaznosti na Beauvoir v něm Klímová psala o dvou typech transcendence, které podle ní byly genderově podmíněny (muži dosahovali transcendence v díle a ženy v člověku/dítěti). Ačkoli nevyklučovala transcendenci v díle u žen, kladla v jejich případech důraz na mateřskou roli a péči o dítě. Dále kritizovala socialistický systém za vyznávání hodnot efektivity, racionality a ekonomického odměňování pouze institucionalizované práce (přirovnávajíc tuto situaci ke kapitalismu) a prosazovala ekonomické ohodnocení individuální péče o dítě. Soňa Koželková ve své kritice na stranách časopisu *Vlasta* chápala pozici Klímové jako propagaci návratu k tradičním genderovým rolím – názoru, který se tehdy ve společnosti objevoval (jednou z myšlenek bylo například zvýšení platů mužům, aby ženy nemusely z ekonomických důvodů pracovat, anebo představa, že s dosažením vyššího stupně vývoje socialistické společnosti práce žen zanikne). Práci žen mimo domov proto Koželková naopak obhajovala, a to nejen kvůli ekonomické nezávislosti žen – podmínky jejich osvobození z pozic marxismu, ale i z důvodů sebe-realizace. Cestou pro ni bylo vytvoření takových podmínek, které by ženám umožnily zastávat jak veřejnou, tak domácí roli bez toho, aby se mateřská a domácí pozice ženy příliš akcentovala.

Sama Klímová naopak chápala prosazování mateřské role, která byla v padesátých letech negována, jako progresivní. V logice marxistické dialektiky tvrdila, že tímto způsobem dojde k syntéze rolí ženy (tradiční „ženské“ a emancipací „pomůžštělé“). Jejich pozice tak už nebude nadále maskulinizována a hodnocena podle stejných měřítek jako u mužů, ale respektována na základě rovnosti rozdílného. Přístup Klímové (stejně jako i Ireny Dubské) odpovídal ve srovnání se Západem později vzniknuvšímu feminismu diference.<sup>57</sup> V závěrech Klímová současně vycházela z dobových psychologických a sociologických výzkumů, z nichž si vybírala ty, které podporovaly její argumentaci a měly značně esencializující závěry (např. teze o „intelektuálkách“, které jsou oproti manuálně pracujícím ženám procentuálně více neplodné, častěji potrácejí a mají problémy s tvorbou mateřského mléka<sup>58</sup>). Stejně tak se v jejím textu v debatě o *Druhém pohlaví* objevila (zmínkou o potlačení „mariánského ideálu ženy“ ženským hnutím) její inklinace k pozdějším interpretacím vázaným na biblický výklad, spojený jak s křesťanskou, tak židovskou tradicí.

<sup>55</sup> „Ve středu 4. května se konalo“, *Vlasta* 20 (1966), č. 20, s. 2.

<sup>56</sup> Soňa Koželková, „Líbivé, ale nebezpečné“, *Vlasta* 21 (1967), č. 30, s. 5.

<sup>57</sup> Po roce 1989 Klímová na texty z oblasti feminismu diference odkazovala – např. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge: Harvard University Press, 1982). Srov. Helena Klímová, „Feminismus a naše středoevropská zkušenost“, *Souvislosti. Revue pro křesťanství a kulturu* 3 (1992), č. 4, s. 27–38.

<sup>58</sup> Helena Klímová, „Být, či nebýt zaměstnaná“, s. 7.

V debatě o *Druhém pohlaví* na stranách *Literárních novin* se tak objevila řada pohledů na knihu i na budoucnost emancipace žen v Československu. Pozice jednotlivých účastníků nebyly vázány na gender (v tom smyslu, že by od mužů zaznívala kritika a naopak) a naprosto pozitivní přijetí se knize dostalo pouze od fenomenologa Jana Patočky, který se jako jediný s marxismem nikdy neztotožňoval.<sup>59</sup> Ostatní (Sviták, Dubská, Klímová) se kritikou Beauvoir vymezovali i vůči západnímu feminizmu a pozici žen v liberálních demokraciích a tvrdili, že ženy v československé společnosti jsou na tom oproti Západu z různých důvodů lépe. Podobný přístup zazníval i z uveřejněných čtenářských dopisů, v nichž se ženy často klonily na Svitákovu stranu, kritizující Beauvoir z marxistických pozic – např. za její pohled, formulovaný na základě jedné rasy a třídy (Jelínková). Neaktuálnost Beauvoir byla chápána nejen v kontextu vzniku knihy v roce 1949, kdy ještě nebyla např. publikována Kinseyho zpráva o sexuálním chování žen (Urbanová), ale i ve způsobu formulace problémů, kterými se např. zabývalo již české feministické hnutí 19. století (Kolaříková).

Negativní recepce *Druhého pohlaví* ze strany čtenářek, interpretujících knihu na základě osobní zkušenosti, zároveň svědčila o jejich pozici, kterou vnímaly ve srovnání s popisem postavení žen Beauvoir jako progresivnější – např. v oblasti sexuality (Filípková). V obecném měřítku se ale knize dostalo v Československu pozitivního přijetí, které pramenilo i z přítomné debaty revidující dosavadní genderovou politiku a pozici žen v československé společnosti. Po vydání *Druhého pohlaví* následovala vlna překladů Beauvoir a publikace textů o autorce,<sup>60</sup> která byla přerušena až začátkem sedmdesátých let. Ačkoli se debata o *Druhém pohlaví* dále nevyvíjela a neovlivnila ani směřování československé genderové politiky, mohla kniha (i díky svému velkému nákladu) inspirovat čtenáře/čtenářky na osobní rovině<sup>61</sup> a byla nadále citována i v odborné literatuře převážně psychologického charakteru.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Srov. Havelková, „Dreifache Enteignung“, s. 45.

<sup>60</sup> Kromě již zmíněných např. Madeleine Gobeil, „Jean Paul Sartre o Simone Beauvoirové“, přel. A. J. Liehm, *Československý voják* 16 (1967), č. 4, s. 38; Simone de Beauvoir, „V mém světě není temno“ (Le Monde), *Literární noviny* 16 (1967), č. 8, s. 9; Simone de Beauvoir, „Poslechněte si tuto ženu... Rozhovor Simone de Beauvoirové s Claire Etcherelliovou“, *Vlasta* 22 (1968), č. 1, s. 6–7. Jednalo se o rozhovor otištěný v časopise *Le Nouvel Observateur* (15. 11. 1967) o románu Etcherelli zachycující její zkušenost dělnice a problematiku xenofobie Francie padesátých let. Srov. Claire Etcherelli, *Elisa aneb opravdový život* (Praha: Svoboda, 1972).

<sup>61</sup> Časopis *Květy* například v roce 1971 odpovídal jedné čtenářce, která si právě přečetla *Paměti spořádané dívky*, na otázku, jestli má Simone de Beauvoir děti. Srov. „Dopisy čtenářů“, *Květy* 21 (1971), č. 21, s. 21.

<sup>62</sup> Drahoslava Fukalová, *Žena a práce v naší společnosti* (Praha: Horizont, 1969); Jiřina Máchová, *Spor o rodinu* (Praha: Mladá fronta, 1970); Václav Příhoda, *Ontogeneze lidské psychiky. Vývoj člověka v druhé polovině života* (Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1974); Alexander Fazik, *O lidském štěstí bez iluzí* (Praha: Mladá fronta, 1974); Nina Matulová (Jiřina Šiklová), Helena Jarošová, *Žena v dnešní rodině* (Praha: Mladá fronta, 1976); Eduard Bakalář, Vladimír Jiránek, *Umění odpočívat* (Praha: Práce 1978).

## ČLOVĚK NEBO SEXUS?\*

Ivan Sviták

*V žádném případě nejsou ženy v nepravdu,  
odmítají-li způsob života zavedený ve světě,  
vždyť to přece vytvořili muži a bez nich.*

Michel de Montaigne, *Eseje*<sup>63</sup>

Ženy jsou otrokyně mýtů, které o nich vytvořili muži, jsou obětí společenských poměrů, které jim byly vnuceny muži, a jsou nástroje přírody, které uvádí do pohybu muž. Tato biologická, sociální a psychologická realita civilizace posledních šesti tisíciletí není však ani věčným osudem, ani nezvratným údělem současnosti, ani perspektivou budoucnosti žen. Otevřený horizont budoucích lidí je otevřen všem lidem, mužům i ženám, stejně jako je uzavřen všem, kdo by chtěli do budoucnosti svobody vkročit s okovy pohlavních, společenských a mezilidských vztahů vytvořených v předprůmyslových podmínkách hmotné bídy a násilí. Byla-li však mystika ženy dříve předmětem pozornosti mužů – ať už to byli misogynové nebo erotomani –, dnes se zdá, že ženy si budou vytvářet své mýty samy, jak o tom svědčí dvě pozoruhodné knihy posledních dvaceti let, *Druhé pohlaví* Simone de Beauvoirové a *Ženská mystika* Betty Friedanové. (*Le Deuxième Sexe*, 1949, česky 1966; *The Feminine Mystique*, 1963, česky 1980<sup>64</sup>).

\* Literární noviny 16 (1967), č. 9, s. 1 a 6, vyšlo 4. 3. 1967.

<sup>63</sup> Montaigneův citát, který Simone de Beauvoir zmiňuje v úvodu knihy. V českém překladu zní: „Ženy nemají tak docela nepravdu, když odmítají řád, který je na světě zaveden, tím spíše, že ho stanovili muži bez nich.“ Srov. Simone Beauvoirová, *Druhé pohlaví* (Praha: Odeon, 1966), s. 17. V případě Svitákova článku se jedná o překlad jeho sestry Anny Šabatkové použitý pro ukázkou z díla ve Svitákově knize o Montaignovi – viz Ivan Sviták, *Montaigne* (Praha: Orbis, 1966), s. 96. S tím rozdílem, že v *Literárních novinách* se namísto původního zájmena „ho“ objevilo „to“.

<sup>64</sup> Překladu do češtiny se kniha nedočkala podle Svitákova odhadu v roce 1980, ale až o dvacet let později: Betty Friedan, *Feminine mystique*, přel. Jaroslava Kočová (Praha: Pragma, 2002). V šedesátých letech na knihu vyšly dvě recenze americké překladatelky Hildy Lass žijící v Československu. Srov. Hilda Lassová, „Betty Friedan: Mýtus ženství“, *Sociologický časopis* 2 (1966), č. 5, s. 719–722; Hilda Lassová, „Mýtus ženství“, *Vlasta* 21 (1967), č. 7, s. 6–7. V roce 1967 Betty Friedan Československo navštívila a během jejího pobytu vznikl rozhovor s novinářkou Annou Tučkovou, v němž srovnávaly situaci žen v USA a v Československu. Srov. „O mýtu ženství. Hovoříme s Betty Friedanovou“, *Kulturní tvorba* 5 (1967), č. 41, s. 7. O knize se psalo i v souvislosti s americkým feministickým hnutím („Co chtějí Američanky?“, *Vlasta* 24 (1970), č. 40, s. 4, 5) a byla citována v knihách o postavení žen a americké společnosti. Srov. Irena Dubská, *Americký rok* (Praha: Československý spisovatel, 1966), s. 56; Blanka Svoreňová-Királyová, *Žena 20. století ve světě práce. Pohled na zaměstnanou ženu v moderním světě* (Praha: Práce, 1966), s. 96; Nina Matulová (Jiřina Šiklová), Helena Jarošová, *Žena v dnešní rodině* (Praha: Mladá fronta, 1976), s. 49.



Avšak s jakousi bizarní dialektikou třeba konstatovat, že tyto knihy pouze reprodukují mužské iluze o ženách, činí je stravitelnější, vysvětlují vznik mystiky věčného ženství, ale nepřekračují nikde – ani názorově, ani reálně – horizont tradice, prostě proto, že se skrze mystiku ženství – ať sdílenou nebo demystifikovanou – vůbec překročit nedá. Muž a žena budou překračovat jak názorové, tak reálné překážky vždy jen oba spolu zároveň, jako lidé, budou se osvobozovat navzájem, jak budou sami svobodnější k hlubší člověčí roli a jak budou lépe chápat a zvládat své determinace společenské a osobní. Mystika žen je stejně jalová jako mystika mužů, bez ohledu, které pohlaví ji píše. Poznání člověka jako souboru biologicko-sexuálních determinací, sociální dědičnosti lidských rolí a jako jedinečných osobností je naopak vždy produktivní, protože vytváří podmínky pro pochopení celé struktury lidského existování. Syntetická antropologie se proto nemůže omezit na fenomén lidského sexuálního dimorfismu, to jest na specifickou různost pohlaví, protože tím je člověk a priori chápán jako biologizovaná bytost a determinace společenské i psychologické se pak jeví jako druhotné, ačkoliv právě pro člověka jsou rozhodující. Ženy se neprobijí z mystiky ženství samy, ani tím, že budou mystiku schvalovat, ani tím, že ji odmítnou. Jak to tedy dokáží? Jak mají chápat a jak chápou samy sebe?

### Metafyzika ženského pohlaví

První typický postoj zaujímá Simone Beauvoirová, která vybranou a čtivou literární formou povýšila předsudky čtenáře ženských časopisů na normu ženství, svou vědeckou neinformovanost spojila s roztomilým tlacháním na obehnané téma a poněkud potrhala plyšové povlaky solidně středostavovského salónu svých dědeček, dbajíc ovšem na to, aby skandál vyvážil škody na proděravělé pohovce, prošlápnuté kramlíčkem sladkého diblíka v osudové extázi. Tuto směs učinila pak velmi prodejným šlágrelem právě v tom prostředí, proti němuž bylo domněle namířeno.

A tedy tato dvacet let stará, pěkně proleželá, leč české duši ještě stále pachem koncesované perversity vonící kniha dospívá do střední Evropy. A co více – dospívá na vltavské břehy jako pokrok, jako nesporný vzestup proti dobám úplné tabuizace sexuality, což musíme přiznat se skřípějícími zuby. A tak dokonce i maloburžoasní iluze a maloměšťácký životní průměr reprodukuje jako pokrok! Simone Beauvoirová se pohybuje se spornou literární grácií v omezeném horizontu té nejběžnější konvence, a pokud tu a tam horizont překročí, pak jen proto, aby okusky filosofie existencialismu a vědeckého poznání rychle začlenila do svého světa středostavovské solidnosti, protože s plyšovým salónem v hlavě se dá protestovat zase jen v leže. Z Hegela si ovšem nemohla vybrat ve své zálibě pro průměr nic jiného než dialektiku pána a otroka. S pánem pak sdružovala muže, s otrokem ženy – (jak původní řešení) –, jenže použila apartnějšího filosofického přelivu a hovořila o mužské transcendenci a ženské imanenci. To imponuje každé ženě, která právě připravuje roštěnku na oběd, stejně jako imponuje Jiřímu Dandovi, když se dovídá, že hovoří celý život prózou, aniž o tom ví. Cítit se imanentní nad roštěnkou – to zní hrdě. Zvláště nevíme-li přesně, co to je. Populární melanž histo-

rických, biologických, sociologických, psychologických a antropologických poznatků je obratně skloubena do celku, v němž je „věda“ přístupna každému, díky tomu, že vědou není. Ačkoliv tedy s lítostí uznáváme pozitivní úlohu této knihy v české kultuře, přece musíme říci, že ve všech základních hlediscích je kompilát S. Beauvoirové jen racionalizací středostavovských iluzí dobře vychované katolické dívky. Kniha nesnese ani měřítko soudobé vědy, tím méně revolujícího ducha materialistické dialektiky. Proč?

Zjednodušeně řečeno je člověk určován svým tělem, svou společností a svou myslí. Můžeme vyjádřit totéž odborněji, když řekneme, že v jeho deoxyribonukleové kyselině je napsán na jakémsi „magnetofonovém pásku“ kód pro chování jeho těla, že společnost, rodina a prostředí formují společenské role člověka a že konečně má určitou svobodu – omezenou mírou jeho chápavosti a vzdělání –, aby se vytvářel sám. Tato trojí biologická, sociologická a psychologická determinace vytváří pak určitou strukturu chování konkrétního jedince. Syntetická antropologie se nepokouší o nic menšího nežli o pochopení, jak tyto – pro vědu různé, ale v životě spojené – biologické, společenské a osobnostní funkce souvisejí spolu navzájem. Simone de Beauvoirová vůbec nesdílí tyto reálné a velmi komplikované problémy moderní empirické vědy, ale provádí bez předpokladů a bez metodologie metafyziku ženy, jež je jen pokračováním metafyziky člověka uplatněné na slabší pohlaví.

Tím reálné problémy – nikoliv ženské, ale obecně lidské – nevstupují vůbec do jejího horizontu, takže po přečtení knihy nám nezbyvá nic než povzdech, že „ženy jsou ženy“. To by byl pozoruhodný myslitelský výkon, kdybychom brali vážně legendy o nelogickém „ženském myšlení“, které kdejaký filistr ochotně sdílí, ale které teprve Simone de Beauvoirová povýšila na samou filosofii ženskosti. Nikde nedospěla k závěru, tím méně k východisku, že žena je především člověk a že je napřed tímž co muž – společenským tvorem a osobností – a teprve až potom specifickou pohlavní bytostí. Konkrétněji řečeno: jak obecné východisko, tak základní postoje jsou neudržitelné, dnes ještě více než v době, kdy byla kniha psána, ačkoliv byly neudržitelné již tehdy. Kinseyova zpráva, která je u nás zatím úspěšně tabuizována, ačkoliv obsahuje dosud nejdůležitější sexuologické poznatky, prokázala (zejména závěry o ženském orgasmu), že biologická východiska Beauvoirové jsou krajně naivní a že celá metafyzika pána a otroka může být a je vystřídaná demokratičtějším modelem pohlavního partnerství.<sup>65</sup> Sociologická

<sup>65</sup> Alfred Kinsey (1894–1956), americký zoolog a sexuolog, jeden z autorů publikací o sexuálním chování (*Sexual Behavior in the Human Male* (1948), *Sexual Behavior in the Human Female* (1953), známých jako Kinseyho zprávy, které byly založené na dlouhodobém, rozsáhlém výzkumu americké společnosti prostřednictvím interview. V Československu se již během šedesátých letech na Kinseyho zprávy odkazovalo (např. Naďa Janoušková, „Sexualita jako droga“, *Obrana lidu* 24 (1965), č. 33, s. 13; Hanuš Rezek, Helena Klímová, „O lásce i o tom druhém“, *Literární noviny* 15 (1966), č. 8, s. 8; Vladimír Barták, „Studenti a sex u nás“, *Vlasta* 23 (1969), č. 30, s. 6–7) a během „normalizace“ je citovaly sexuologické a psychologické příručky. Např. Antonín Vaněk, *Příznaky krize manželské rodiny* (Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1971); Jiřina Máchová, *Spor o rodinu* (Praha: Mladá fronta, 1970); Ivo Pondělíček, Jaroslava Pondělíčková-Mašlová, *Lidská*

složka vidění ženského místa ve společnosti je dále zcela určena místem autorky samé, takže se pod obecnou problematikou ženy reprodukují právě problémy určité vrstvy, určitého věku a určité národnosti, a jsou pak vydávány s krajní naivitou za obecně závazný model ženství. Vědecké pojetí člověka jako temporalizovaného a konkrétně situovaného sledu společenských rolí a proměn vlastního sebevědomí činí společenskou složku názorů Simone Beauvoirové zcela archaickou. Psychologické aforismy jsou sice výborná, velmi často případná a vtipná četba, opepřená chutně Freudem, ale neoanalytické práce prokazují naivitu i v této oblasti, jak zjistí kdokoliv, kdo si po čtyřech stech stránkách zkráceného *Druhého pohlaví* přečte několik desítek stran Ericha Fromma *Umění milovat*.<sup>66</sup> Syntéza těchto omylů je pak pěkným příkladem marnosti pokusu zvládnout spekulativní cestou filosofie člověka reálné problémy.

### Mystika ženství

Kniha Američanky Betty Friedanové byla nejdiskutovanějším bestsellerem roku 1963, a ačkoliv ani jí se nedaří začlenit mystiku ženství do širšího rámce, přece je sympatické, že mystiku pronikavě demystifikuje, zamítá ji a velmi dobře chápe. Nenalézá žádné řešení, ale přece je impozantní její apriorní hledisko, že ženy jsou napřed lidské bytosti a pak teprve ženy. V tomto spektru analyzuje situaci Američanek, které žijí zpravidla cele pro rodinu, vysoký spotřební standard jim usnadňuje péči o děti a americké tradice rodinného života jim činí postavení hospodyně nejen přijatelné, ale i chtěné. Ani Friedanová se nedokázala odpoutat od mylné představy, že postavení ženy lze pochopit ze specifčnosti ženy, avšak její kniha má nejméně tři základní přednosti, které vyvažují všeobecný nedostatek. Friedanová pronikavě ukazuje, že celá takzvaná ženská mystika je jen nepojmenovaný problém životní situace běžné americké ženy, že je výrazem specifické ženské podoby odcizení člověka v průmyslové společnosti čili krizí ženské identity. Toto odcizení z nadbytku doléhá snad ještě tíživěji na ženy než na muže, protože mohou být ve svém volném čase více frustrovány a mění se v ochotné hrdinky domácnosti, které si zařídí v předměstském domku cosi jako „přepychový koncentrák“, v němž postupující dehumanizace pomalu rozleptává napřed jejich osobnost

*sexualita jako projev přirozenosti a kultury* (Praha: Avicenum, 1971); Jan Raboch, *Očima sexuologa* (Praha: Avicenum, 1977); Jaroslava Pondělníčková-Mašlová, *Manželská sexualita* (Praha: Avicenum, 1986).

<sup>66</sup> Kniha vyšla ve stejném roce a stejné edici (ve dvou vydáních) jako *Druhé pohlaví* Simone de Beauvoir. V jejím doslovu se Eva Lišková věnovala především Frommovu vztahu k marxismu. Srov. Erich Fromm, *Umění milovat*, přel. Jan Vinař (Praha: Orbis, 1966); Jiřina Korčáková, „Ars amatoria – umění milovat“, *Vlasta* 20 (1966), č. 34, s. 12; Miloš Bondy, „Aktivnost lásky a láska aktivnosti“, *Literární noviny* 15 (1966), č. 25, s. 6; Eva Lišková, „Erich Fromm a jeho poslední práce“, *Sociologický časopis* 2 (1966), č. 3, s. 369–382; Ivan Sviták, „Prolegomena k lásce“, *Host do domu* 13 (1966), č. 8, s. 22–30; Ivan Sviták, „Prolegomena of Love“, in *týž*, *The Windmills of Humanity: On Culture and Surrealism in the Manipulated World* (Joseph Grim Feinberg ed.) (Chicago: Charles H. Kerr Publishing Co., 2014), s. 80–89.

a pak i rodinu. Americká sexuální výchova založená na Freudovi a Meadové<sup>67</sup> vštěpuje ženám od dětství sexuální solipsismus, přeceňující sexuální roli ženy a záměrně odsuzující ke zplanění ženské aspirace na samostatnost a svobodu. Americké ženy si musí vypracovat nový životní plán, který by podpořil jejich osobnost, upevnil jejich vlastní já. Friedanová jim není schopná dát jinou radu, než aby amatérsky malovaly nebo hrály v noci na housle, protože ani ona nespojuje perspektivy žen s proměnami společenských vztahů a s transformačním procesem moderní průmyslové společnosti. Jestliže Beauvoirová mluvila za starší generaci a Friedanovou můžeme považovat za mluvčí generace střední, zůstává zde stále otevřená otázka.

*Jak má chápat mladá žena samu sebe v ČSSR*, kde ji netíží ani plyšový salón středostavovských konvencí, ani potřeba vzpoury proti němu, ani problémy odcizení z nadbytku volného času a spotřebního zboží.

Antropologická transformace, celistvá proměna společenských vztahů a lidského typu, zasahuje všechno kolem nás, včetně rodiny, manželství a žen. Avšak proti reálným společenským procesům, které radikálně mění dosavadní instituce, zvyklosti i konvence, se udržují a tradicemi se stále přenáší určité představy 19. století, včetně monogamického manželství jako modelu lidských vztahů mužů a žen. Tento model, jenž je osudovou kulisou většiny žen, je poznamenán strukturou předprůmyslových společností a hlavně tím, že nadceňuje eroticko-sexuální aspekt ženy a zanedbává její ostatní funkce. A priori přisuzuje ženě domácnost a bere jí mužskou výsadu života jako rozvíjení vlastní osobnosti v ekonomických nezbytnostech. Překonání mystiky a rozvoj žen jako svobodných bytostí, *fakticky* rovnoprávných mužům spočívá především v celkovém rozvoji ekonomickosociálních struktur, jejichž objektivní pohyb osvobozuje nebo zdržuje ženu daleko víc než dobromyslní tatíci, kteří u příležitosti MDŽ pronášejí pokrokařské fráze o ženské otázce, místo aby efektivně řídili ekonomiku.

Přítom právě u nás jsou ekonomické otázky průměrné rodiny s dětmi dosti palčivé, a to nejen z hlediska ženy, ale i z hlediska populační politiky, která je v havarijním stavu. Vynechme problém ženy jako matky, protože slavnostní řečníci se rádi rozplývají na toto téma. Ale můžeme přehlédnout nenormální situaci naší populace? Antropologické výzkumy prokázaly, že po prvních třech letech života dítěte je výchova dítěte matkou nenahraditelným lidským statkem a že zejména první rok je kritický. Specifičnost lidského mláděte je v tom, že se vlastně rodí „předčasně“, že první rok jeho života je existencí, která u ostatních savců probíhá uvnitř mateřského těla. Úloha jestli je tedy problematická (zejména je-li vynucována ekonomickými nezbytnostmi). Problémy se dotýkají žen stejně jako mužů, nebo spíš více, protože se jich dotýkají v jejich nezastupitelném

<sup>67</sup> Margaret Mead (1901–1978), americká antropoložka, věnující se ve výzkumech mj. sexualitě a genderovým rolím tradičních kultur jihovýchodní Asie. V Československu byly její knihy známé. Irena Dubská např. v recenzi na *Druhé pohlaví* v časopise *Host do domu* citovala německý překlad její knihy *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* z roku 1935. Srov. Irena Dubská, „Žena v mužském světě“, *Host do domu* 14 (1967), č. 6, s. 36–42.

poslání matek. A zde čekají problémy žen – stejně jako mužů – na umění politiků, kteří ovládnou vědecké poznatky a transformují je v praktická řešení pro širší svobodu žen, politiků, kteří dokáží víc než tatíci jihnoucí každoročně nad kytičkou sněženek k MDŽ.

### Řešení ženské otázky

netkví ve sféře sexuálních problémů a v biologickém osudu, řešení netkví ve staromódně pojaté emancipaci, v níž se mají vyrovnat společenské role muže a ženy, není ani v mystice ženství, jež hledá psychologické léky pouze pro ženskou polovinu odcizeného lidstva. Řešením ženské otázky bude teprve strukturální proměna lidského typu, na níž pracují současné dějiny s hektickou intenzitou, aby skrze zdánlivou maskulinizaci žen a feminizaci mužů vytvořily takovou lidskou scénu modernímu člověku, která by byla úměrná skutečnosti, že lidé jsou schopni létat v kosmu a zvládat vnější přírodu. Příroda v nich samých však stále odsunuje setkání zralých osobností do kosmických dálek.

## JE DOBŘE VĚDĚT O ČEM JE ŘEČ\*

### Jan Patočka

Protože se dosud k článku Ivana Svitáka „Člověk či sexus“ z 9. čísla *LN* neozvala zásadní odpověď, jsem nucen požádat o slovo.

Kniha S. Beauvoirové *Druhé pohlaví* nepatří k těm, které si zjednávají snadno obecný souhlas, nýbrž je z těch, jež provokují a bouří. Je to planá senzace? Beauvoirová tvrdí, že je v ní uložena zkušenost, objev, po kterém „spatřila svět jinak“. Opravdu, pokud s ní nedokážeme „spatřit jinak“ společnost a dějiny, zbudou nám z knihy jen výroky, které bijí v tvář přijaté sexuální a manželské morálce, pozorování, jež nám jdou proti srsti, bezohlednost k daným institucím, a to vše formou krajně nezastřenou až cynickou – takze čtenář, kterému senzace nevyhovují, snadno si řekne, že je to jenom literární atrakce.

Ale lojalita chce, abychom šli chvíli s autorkou a použili jejího klíče. „Druhá“, tj. nesamostatná, vztažená vždy k muži jako prvotnímu a absolutnímu jádru lidství, není žena z vnitřní povahy své bytosti, nýbrž na základě historických okolností. Ve své podstatě je stejně tak jako muž svobodná bytost, ta „transcendence“, která se chce realizovat ve vyšším, v dosud nedosaženém, otevřít se budoucnu a nezařizovat se jen v daném a již dostupném – je touto transcendencí právě tak často či zřídka jako muž; ale na její cestě k sobě vydá ji její organická funkce, dávat život, do rukou muže; opřen o svou výsadu život riskovat a brát, učiní pak muž na dlouhou dobu svým vlastním privilegiem

\* Text Jana Patočky a Ireny Dubské byl nadepsán „Člověk či sexus“? *Literární noviny* 16 (1967), č. 12, s. 3, vyšlo 25. 3. 1967.

všecko nadbiologické, vše, co není „imanentní“, co jde za obor tělesnosti, domácnosti, včetně opakovaného obstarávání tělesných potřeb; a když ženu do jisté míry po staletích ekonomicky osvobodí práce, když nabude i politických práv, žije i nadále v oblasti mužských hodnot, ve světě vybudovaném muži pro muže, plném mužských institucí, tradic předsudků a mýtů.

Proto je nutné, aby jednou někdo skutečně obešel *celý svět ženy* v minulosti dávné i té nedávné, jež hraničí s přítomností, aby popsal život ženy v prostředí, lahodícím tomu, co je v ní přírodní, „přirozené“, pro ni často pohodlné, ba nezřídka výlučně možné, ve světě, kde sice je jí přiřčena hodnota, funkce, poslání – ale ne to nejvyšší, které jediné činí člověka člověkem. A nedivíme se pak, že ve jménu tohoto nejvyššího žena spisovatelka, podniknuvši tento přehled, protestuje proti přijatým hodnotám, když jde dokonce tak daleko, že je odmítá tušíc v nich (snad někdy přehnaně) nástrahy, které ženu mají připravit o toto nejvyšší. – Je takovýto problém, jeho vyřešení za tisíce těch, které jej pouze bolestně, trpně a bez poslední jasnosti prožívají, něčím bezcenným, je to malý objev? Můžeme se s Beauvoirovou rozcházet v řešení; ale nevidíme-li její problém, nevíme nic o ženské otázce dnešního dne.

Není prostě pravda, že je někde vyřešena, a není též pravda, že ji lze v budoucnosti vyřešit několika vědeckotechnickými hmaty, nepodržíme-li celou tuto historicky danou situaci před očima. Což nevidíme, že ona takřka nesnesitelná tíha, kterou dnes ukládá ženě její puzení uplatnit se lidsky a společensky a zároveň s tím nutnost žít tradičně žensky, spočívá na tom, že dnešní společnost sice nemůže prostě neuznat onen tlak ženské transcendence, o němž mluví Beauvoirová, ale přitom není ochotna zásadně spravedlivě rozdělit všechny zátěže, nýbrž dodnes s naprostou samozřejmostí nadržuje mužům. Nejsme i v socialismu svědky toho, jakmile se někde vynoří bytí náznak zmenšených počtů pracovních příležitostí, jak sta lidí reagují tím, že by ženy poslali zpět k hrcům a kočárkům? Nevidíme ve světle úvah Beauvoirové, jak posuzovat častý zjev, že ženy touží zpět do domácnosti – že je to únava z neúnosné situace, která však není porážkou hlubokých snah ženy, nýbrž společnosti, která velkohubě tvrdí, že ji osvobodila? Nevidíme neštěstí právě nadaných žen, jejich neoblíbenost u mužů, a nepozorujeme, že to společnost celkem schvaluje? I mnohé problémy mladých intelektuálních manželství, kde žena bojuje mezi puzením podřídit se a snahou být úplně suverénní, případně nadřazenou, pramení rovněž odtud. Pořád se též vyskytuje muž, který si myslí, že nárokům své ženy a svým povinnostem dostal tím, že přinesl plat na prvního; a má-li k tomu četnou rodinu, aniž se stará o to, jak omezit vlastní nároky na „transcendenci“, smí deklamovat s patosem o poslání ženy v rodině a o mateřství jako o jejím nejvyšším povolání, a může být jist, že dojde pochvaly. Je to spravedlivé a samozřejmé? Nebo musíme uznat, že dnešní žena ve svých zápasech s běžnou morálkou najde u Beauvoirové často klíč k tomu, aby si rozuměla, utvrzovala se ve vlastním sebevědomí, chápala, co z hlediska svobodné bytosti je vítězství, co stagnace a ústup?

Že taková kniha za 20 let nezastará, musí být jasné tomu, kdo se dovede dívat kolem sebe. Nesmí od ní ovšem chtít něco jiného, než čím je. Není receptářem na další řeše-

ní ženské otázky, jak se zdá soudit Ivan Sviták. Jak naivně si počíná ten, kdo autorce takového spisu, který není pouhý potištěný papír, nýbrž sám kus dnešní skutečnosti, doporučuje k úvaze hluboký postřeh, že člověk je určen tělem, společností a svou myslí, a který v pojmech transcendence a imanence, jež mají docela konkrétní popisný obsah, není s to vidět než mlhavou metafyziku a „nový ženský mýtus“! Z nepochopení, že běží o tak vážnou věc, vyplývá pak i to hanobení autorky, které ve Svitákově článku působí tak trapně. Což si neuvědomuje, čemu nahrává? Důležitý problém má být vyřízen jako vědecký paskvil a lechtivá četba. Jak soudí o Beauvoirové skutečný badatel, ukazuje Buytendijk ve svém *polemickém* spise o ženě (1953), kde říká, že její kniha je dosud nejlepší dílo o svém problému.<sup>68</sup> Neuvedli jsme zajisté Beauvoirovou k nám, aby byla nekriticky přijímána, nýbrž aby se o ní přemýšlelo, ale kritika má své předpoklady, musí vědět, o jaké otázce je řeč.

## KDO JE ŽENA, KTERÁ SE STÁVÁ ČLOVĚKEM?\*

*Irena Dubská*

*Autorka nevidí „tajemství“ lidské tělesnosti.*

*Polární protikladnost muže a ženy je pro ni sekundární, protože je sociálně podmíněna.*

*Ideál ženy je u ní homo faber.*

To je několik z vážných námitek, které vznesl F. J. J. Buytendijk k práci Simony Beauvoirové *Druhé pohlaví*, jejíž úroveň přitom výslovně oceňuje. Čtenář, který by znal pouze článek I. Svitáka „Člověk nebo sexus?“, bude právem překvapen: vždyť přece podle reference Svitákovy zastává autorka pravý opak?

Skutečnost je totiž zcela jiná, než za jakou ji I. Sviták vydává.

Simona Beauvoirová „nikde nedospěla k závěru, tím méně k východisku, že žena je především člověk a že je napřed tímž co muž – společenským tvorem a osobností –

<sup>68</sup> Frederik Buytendijk (1887–1974), nizozemský psycholog a antropolog. Patočka zde odkazoval na německé vydání knihy, která v holandštině vyšla o dva roky dříve. Srov. Frederik Buytendijk, *De vrouw. Haar natuur, verschijning en bestaan* (Utrecht: Spectrum Utrecht, 1951); Frederik Buytendijk, *Die Frau. Natur, Erscheinung, Dasein. Eine existential-psychologische Untersuchung*, přel. A. Schorn (Köln am Rhein: J. P. Bachem Verlag, 1953).

\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 12, s. 3, vyšlo 25. 3. 1967.

a teprve pak specifickou pohlavní bytostí“, píše Sviták a z této konstatace pak rozvíjí jak výpad proti knize Beauvoirové, tak vlastní vyznání víry. Toto tvrzení je však v zásadním rozporu se smyslem i výrokem práce. Autorce jde právě o celkovou diagnózu *lidskosti, deformované v ženách dosavadní historií*, o strukturu ženského bytí, narušeného ve své lidské povaze a určené tlakem sociální situace. Přesvědčení, že žena je především člověk stejně jako muž a k plné lidskosti se musí emancipovat, je alfa a omega *Druhého pohlaví*: Beauvoirová jde v dílčích analýzách a dokladech této teze tak důsledně a tak daleko, že podle ní dokonce „Ženou se člověk nerodí, nýbrž spíše stává“.

Beauvoirová schvaluje mystiku ženství, tvrdí Sviták. Avšak *Druhé pohlaví* odhaluje tuto mystiku po prvé v takové úplnosti a s takovou přesvědčivostí, všímajíc si i historických transformací jednotlivých forem a jejich společenských příčin. Podle Beauvoirové jsou jednoznačně všechny podoby mystiky ženství důsledkem historického útlaku lidskosti v ženě, mají výlučně společenské příčiny, a jsou tedy přechodné. V závěru práce autorka znovu resumuje: „Abychom vysvětlili meze ženy, musíme přihlížet k její situaci, nikoliv dovolávat se nějaké záhadné podstaty.“ Právě v analýzách lidsky deformovaného ženského bytí a v analýzách racionalizací a ideologizací, které jeho formy provázejí, jde Beauvoirová výrazně nad problematiku feministické a sociálně emancipační literatury: přiznávat „se skřípějícími zuby“ určitý přínos knihy i pro dnešního čtenáře jen v pokroku „proti dobám úplné tabuizace sexuality“, jak to činí Sviták, znamená vůbec nepochopit podřízené místo a smysl partií zabývajících se erotikou a sexem v myšlenkové struktuře práce.

Potud tedy jen nejstručněji k tomu, co na rozdíl od Svitákových zpráv v knize Beauvoirové opravdu je. Poněkud jiná a diskusní je otázka postoje ke skutečným tezím *Druhého pohlaví*, které Sviták upřel autorce a vyhlásil za vlastní kritický postoj.

Práce *Druhé pohlaví* k nám přichází s téměř dvacetiletým zpožděním; už tento odstup vybízí, aby se této práci mezinárodně významné autorky, která patří k základním studiím ve své oblasti, dostalo patřičného historického zařazení. V překrotném seznamování s hodnotami, které byly delší dobu opomíjeny, lze stěží dosáhnout organického vyrovnání; v žádném případě mu však neprospívají ani naivní, bezprostřední akceptace, ani překrucování a nezdůvodněné odsudky. Sviták staví proti Beauvoirové spíše žurnalistický bestseller Betty Friedanové *Mystika ženství*, zvláště se hlásí k jeho „impozantnímu apriornímu východisku“, že „ženy jsou *napřed* lidské bytosti a pak teprve ženy“. Ovšem právě v této otázce je východisko Beauvoirové a Friedanové shodné. Zůstává ale otázka hranic jeho nosnosti. Sociologizující pojetí ženské existence silně pronikalo v meziválečném období, živeno praktickým rozvojem emancipace, reakcí na dřívější představy o totální, absolutní, fyziologicky dané různosti muže a ženy, i některými závěry věd. To, co se chápe jako mužské a ženské, se liší společností od společností tak, že se to zdá stanoveno téměř libovolně, tvrdili někteří sociologové a kulturní antropologové. Sociální psychologie se klonila k přesvědčení o téměř neomezené plastičnosti člověka, z vulgarizovaný marxizující ekonomický historismus uzavíral člověka do společenských faktorů, ženské bytí, kdysi nekriticky vyvozované pouze z tělesnosti, se začalo uvažovat



vůbec mimo fyzický substrát. Podle mého soudu je vedle mezí existencialistického pojetí lidského bytí právě tato krajní sociologizace nejdiskusnější stránkou *Druhého pohlaví*. Ženu jako člověka charakterizuje jak *lidskost*, tak specifita *ženského* člověka; idea ženského člověka, tradiční v literatuře, je něco jiného než „napřed lidská bytost a pak teprve žena“. Proti Beauvoirové a Friedanové, a tedy i proti Svitákovi mám za to, že žena se *rodí* odlišná od muže a že tento fakt má podstatný význam pro *lidskou* existenci jak ženy, tak muže i pro jejich vztah. Domnívám se, že na tuto skutečnost právem upozornily seriózní filosofické kritiky *Druhého pohlaví*, vycházející z jiných pozic, že tímž směrem ukazují některé práce psychologické, novější kulturní antropologie a sociální psychologie. Podle mého soudu jedině tento smysl mají i Marxovy poznámky o vztahu muže a ženy z *Ekonomicko-filosofických rukopisů*.<sup>69</sup> Konečně také skutečný proces osvobozování stále slyšitelněji a z různých stran – v tom i z přehmatů naší praxe, která nezřídka v lidské rovnosti a rovnocennosti utápí specifickou ženského člověka – nadhazuje v pozitivní formulaci právě tuto otázku, přesahující pojetí Beauvoirové: kdo je to žena, která se stává člověkem? v čem je zvláštnost jejího lidského bytí? Nalik Beauvoirová tento aspekt pomíjí, zůstává pro mne v zajetí zastaralé feministické a sociálně emancipační literatury, a to, co se jeví jako žensky jednostranný pohled na situaci ženy a vztah muže a ženy, mám především za důsledek metodologické redukce. V tomto světle se pro mne Svitákovo stanovisko přes všechno vnější a paušální odvolání na vědu a revolujícího ducha materialistické dialektiky zařazuje mezi dosti běžné varianty mýtů, které se citelně opožďují za chodem naší bytí jakkoliv rozporné praxe a které obsahově nepřekračují úroveň feministických koncepcí, až po příznačnou směs programové bezpohlavnosti a situační frivolnosti.

Nemohu se nakonec zdržet poznámky, že *publikovaný* článek je záležitostí jak autora, tak redakce. Je právem recenzenta zaujmout osobní postoj, očekáváme však při tom nezkreslenou, neškuli nepřevrácenou informaci o obsahu posuzovaného díla a věcnou argumentaci stanoviska, zejména tehdy, jde-li o publikaci odbornou. Zdánlivá revolučnost formy a výrazu může snad zastřít podstatu věci pro toho, kdo se danou oblastí vůbec nezabýval, avšak tak hrubé pokroucení recenzované práce je u nás v posledních letech výjimka dokonce i vzhledem k autorům domácím, nemluvě už o hrubých inektivách tak urážejících osobu autorky, že bývají v civilizovaných poměrech zpravidla záležitostí právního zástupce.

<sup>69</sup> Karl Marx, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, přel. Zbyněk Sekal (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961). Výňatky z *Ekonomicko-filosofických rukopisů* a dalších děl Karla Marxe, Bedřicha Engelse a V. I. Lenina, souvisejících s postavením ženy, vyšly později jako samostatná kniha na základě ruského výboru. Srov. K. Marx – F. Engels – V. I. Lenin, *K ženské otázce* (Praha: Svoboda, 1973); K. Marx – F. Engels – V. I. Lenin, *Žena a společnost* (Bratislava: Pravda, 1973).

## ODPOVĚĚ IVANA SVITÁKA\*

*Ivan Sviták*

*Žena je nepodstatná vzhledem k podstatnému...  
Dokáže vydat „bestsellery“, ale nemůžeme od ní  
očekávat, že se odváží na neznámé a zakázané cesty.*

*Simona de Beauvoirová Druhé pohlaví<sup>70</sup>*

Je dobře vědět, o čem je řeč. Nerecenzoval jsem francouzské vydání z roku 1949, abych knihu zařadil na její filosofické dějinné místo, jako to učinil Jan Patočka věcně v doslovu k českému vydání. Zaujal jsem postoj k českému bestselleru z roku 1967, který se objevuje na otevřeném horizontu teoretické prosperity sexu právě proto, že na jiných horizontech je oblačno až zataženo. Dezerce od vážných otázek a vzpoura na kolenou proti maloburžoasním názorům na sexualitu jsou spojenité otázky soudobé české kultury, která říká deset let svá houževnatá ne Freudovi, Husserlovi, Jaspersovi, Heideggerovi, Kinseymu, Kirkegaardovi a mnoha jiným, ale říká své ano Františce Saganové,<sup>71</sup> Simoně de Beauvoirové a Ireně Dubské. Rozhodující kritéria kulturně ediční politiky tkvějí v samé možnosti určité autory vydávat, a nikoliv v pouhých dílčích splátkách, kterými se staré dluhy vůbec neplatí. Umožní se tak jen vytvořit *dojem* liberálního postoje k západní kultuře. V rozporu s touto politikou je třeba vydat důležité prameny a zaujmout pak celou škálu rozmanitých stanovisek. Křížit *nepřístupné* prameny s marxismem je stejně originální jako křížit Saganu s Vrchlickým. Přináší to *cizí* slávu těm, kteří neznámé myšlenky uvedou do naší kultury poprvé.

Když léta nevycházely české sexuologické příručky, pak z nespokojeného hladu těžší každá, i špatná kniha, která ovládne terén. Tak je tomu s existencialismem, fenomenologií, sexuologií, sociologií, antropologií a s jinou módní intelektuální konfekcí. Informační hlad vytváří si sám určité zákony prosperity. Kdyby například existovala země, kde by v jazyce domorodců nebylo zpráv o Sovětském svazu (nebo Spojených státech)

<sup>70</sup> Simone Beauvoirová, *Druhé pohlaví* (Praha: Orbis, 1966), s. 10 (začátek citátu končícího „k podstatnému“) a 379 (druhá část citátu).

\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 18, s. 7, vyšlo 6. 5. 1967. V *Literárních novinách (LN)* nadepsáno „Člověk nebo sexus?“ s následujícím perexem: Ivan Sviták v 9. č. *LN* svou úvahou nad dvěma knížkami (*Druhé pohlaví*, Simone de Beauvoirové; *The Feminine Mystique*, Betty Friedanové) vyprovokoval polemickou odpověď Ireny Dubské a Jana Patočky (*LN* 12). Poskytujeme nyní Ivanu Svitákovi právo odpovědi. K diskusi o knížce se už nebudeme vracet, ale v některém z příštích čísel uveřejníme úvahu nad věcí samou, k níž nám došlo mnoho čtenářských dopisů. R.

<sup>71</sup> Françoise Sagan (1935–2004), francouzská spisovatelka a dramatička. V padesátých a šedesátých letech v Československu vyšlo mnoho překladů jejích textů – *Jeden úsměv*, *Máte ráda Brahms*, *Zámek ve Švédsku*, *Zázračné oblaky*, *Kůň ve mlobách*, *Útěk ze Saganu*, *Tři romány o lásce*.

ani v rozsahu slovníkových hesel dobré encyklopedie, pak každá kniha v domorodém jazyce, která vyjde o Sovětském svazu (nebo o Spojených státech) jako první a valorizuje *cizí poznatky* o tomto tématu, musí mít v daném prostředí velký úspěch, bez ohledu na to, zda je původní nebo ne. Jakmile vyjdou prameny, z nichž se bestseller narodil, je po slávě. Pramenitý existencialismus, fenomenologie nebo sociologie jsou totiž chutnější než domácí odvary, ideologicky řezané domorodým názorem na svět, činícím západní ideové opiáty úměrnými domácí myšlenkové kuchyni. Je to stejně rozumné jako považit trochu šampaňského, nežli je podáváte k vepřovému se zelím.

Knihy paní Beauvoirové je ideologická práce par excellence, hlavně svou tradiční metodou předmarxistických (ale i předcomteovských) filosofů. Metodou paní Beauvoirové je neustálé spojování banální zkušenosti s nehlubokou spekulací, zašifrovanou v nepřístupné terminologii tak, že laik trne nad sekvencemi plnými absolutna.

Ideologická metoda selhává v praxi na každé stránce, protože kombinací banalit a spekulací nelze nic objevit. Lze jen předstírat hloubku složitostí dikce, případně podat běžné poznatky v čtivější podobě, než by to učinil pořádný naučný slovník, postrádaný v naší vyspělé kultuře od dob praotce Otta. Apriorní nedostatky metody, ostentativně nevědecké (jako je tomu u existencialistů vždycky) se pak ještě násobí tím, že autorka usiluje vystihnout obecné problémy, jež by měly být platné všeobecně, pro všechny ženy, pro ženu an sich. Představitelé společenských věd však už v minulém století poznali, že mluvit obecně o ženách nebo o mužích nemá valný smysl, protože čím obecněji je pojat předmět, tím víc ambivalentních a logicky rozporných soudů o něm můžeme vyslovit. Lidé jsou přece hloupí i chytrí, velcí i malí, tlustí i tencí, takže řekneme-li o „člověku“ kteroukoli charakteristiku, pak sice platí, ale její cena je nicotná. Ženská rozmanitost u paní Beauvoirové má široký rejstřík a ovšem že se o „ženě o sobě“ říká vždy něco pravdivého. Tu tichá trpitelka oddaně zavařuje, tu frigidní neurotička žije v pekle manželství, tu brána pekelná procvičuje své démonické ženství, tu zase prostopášná naivka svědomitě hledá svůj orgasmus, tu slastný šotek manželského lože obdivuje poezii kypícího těsta. Ale co se tím říká o specifice žen kromě obecností, které jsou v literatuře nebo psychoanalytických chorobopisech konkrétně a plasticky popsány daleko lépe? Dorothy Parkerová správně napsala, že „nemůže být spravedlivá ke knihám, které mluví o ženě jako o ženě“, <sup>72</sup> protože správně tuší jejich apriorní banalitu. Paní Beauvoirová líčí dosti pravděpodobně na základě *literárních* předloh (většinou minulého století) citové problémy právě deflorovaných manželek – a to v rozsahu nevkusně neúměrném – ale jakpak máme věřit v její znalost ženských citů, když nás úvodem ujistila, že ve shodě s existenciální metodou nelze zjistit, kdy a jak jsou lidé šťastní? Analytický postoj je *conditio sine qua non* vědy. Kdo chce objevit obecnost ženství, objevuje banality.

<sup>72</sup> Citát americké básnířky Dorothy Parker z jejího vyjádření ke knize *Modern Woman: The Lost Sex* Ferdinanda Lundberga a Marynii F. Farnham (1947), který Simone de Beauvoir v *Druhém pohlaví* zmiňuje. Srov. Simone Beauvoirová, *Druhé pohlaví* (Praha: Orbis, 1966), s. 8.

Spekulativní metodou nelze pracovat jinak nežli podle stále stejného klišé: banální problém spojený se situací ženy, projekce odpovědnosti na muže, úvaha zpestřená občasným zahegelováním a vzhůru k novému pseudoproblému. V něm se znovu bude dokumentovat, jak muži v ženě deformují lidskost, podle logiky, s níž žena vyčte muži nedostatky *svého* účesu proto, že za peníze na holiče koupila milenci kabát. Všechno, co nám paní Beauvoirová o ženách říká, krouží nepřetržitě kolem postele a pohlavního aktu, deflorace, manželství, cizoložství atd., přičemž autorka stále tuto ženskou roli zamítá a vyčítá mužům, že ji způsobili. Beauvoirová vidí neustále v ženě pohlavní problematiku, vidí tedy ženy přesně tak, jak je vidí muž. On to je, veliký MUŽ, který je prohlášen autorkou nejen za jediný Subjekt, ale dokonce i za Absolutno. A na tomto místě musím kolegy muže varovat před zlovolnou filosofickou kastrací, které se na nich kniha dopouští, neboť ztotožní-li se názorově s autorkou, stanou se Absolutnem transcendence, ztratí své empirické bytí. Očima autorky budete spatřovat ve vlastním penisu filosofický symbol, „symbol transcendence a moci“ (s. 91). Dokonce tak budete činit nadšeně. To vám zase na druhé straně nebude překážet, abyste z bázně před nahodilostmi osudu nehledali na ženině „tváří, ňadrech a nohou přesnou a přísnou podobu ideje“ (s. 90). A víte proč? „Žena není physis, ale také antiphysis, a to nejen v civilizacích s trvalou ondulací...!“ (s. 90). Hle co dokáže filosofická metoda; vnukne nic netušícímu muži transcendenci do kalhot, ženě umístí souměrně ideovost na ňadra a nohy (omluvitelná nepřesnost) a tuto antifyzikální bytost, ozdobenou trvalou ondulací, máme podrobit docela nesymbolickému transcendování. Až dosud jsem myslel, že člověk myslí (transcenduje) hlavou a pohlavními orgány miluje. Děkuji našim soudružkám, Beauvoirové a Dubské, za poučení, že tomu tak není. Orgánem transcendence není mužova hlava a teď už víme, kde že máme příště sbírat myšlenky přísné a přesné podoby.

Specificky pohlavní funkce ženy jsou v knize neustále omílány, partie o svatební noci a defloraci jsou opakovaně protlachávány, jako by šlo o instruktáž, nekonečné trapné banality o manželství jsou kořeněny čtivými pikantériemi, vyplundrovanými z druhořadých psychoanalytiků, a pocukrovány pak abstrakcí nad prvním a druhým pohlavím, z něhož vyplývá jen to, že autorka umí počítat do dvou. V kapitole o manželství není jediná původní myšlenka kromě nesmrtelné banality, že manželství hubí lásku, což je „myšlenka ohmataná jak stará onuce“, jak říkal náš pan profesor latiny. V jejím líčení chybějí děti i pozitivní aspekty lidské dvojice a nade vším se vznáší nuda a životní nechut, kterou by Beauvoirová, „Saganová bez šarmu“, chtěla vnuknout i nám (máme-li použít obratu kritika jejího posledního románu), avšak dosahuje jen naší nechuti ji číst. Autorka vychází z fiktivní rovnoprávnosti, kterou vždycky reklamovaly modré punčochy, přesvědčené, že „obě pohlaví si nerozdělila nikdy svět rovným dílem“ (s. 15) a že dokonce (slyšte!), „nejhorší prokletí, které leží na ženě, je to, že je vyloučena z válečných výprav“ (s. 28).

Klíčem k problémům ženského světa nejsou rozborův názorového světa žen, ale reálné vztahy, syntetická antropologie zobecňující poznatky konkrétních společenských věd a lidské praxe, která vytváří prostor širší svobodě. Muži nenapsali knihu o prvním

pohlaví, ne snad proto, že cítí svou převahu, ale prostě proto, že obecnost není produktivní terén moderní vědy. Je jen prostorem metafyziky (špatných) filosofů pronásledujících v černém pokoji onu černou kočku, která tam není. Kdyby tam byla, nemohli bychom, ani otupení bestsellerem, přehlédnout ony jiskřivé oči, zářící ze tmy. Básníci a filosofové jsou vnímaví k podstatě života v kočce i v ženě. Chápu bez symbolismu a transcendence skvostné ženství, od něhož nás paní Beauvoirová a Dubská pro změnu odpoutaly, ačkoli je krásné jaro.

## NAPOSLEDY: ČLOVĚK A SEXUS\*

*Helena Klímová*

### Polemizuje se kolem pseudoproblému?

„Čtu-li Svitákovu kritiku Beauvoirky, říkám si: ten je chytrý; ale při polemice Patočky a Dubské dávám za pravdu zase jim,“ říká můj kolega Vaculík<sup>73</sup> a není to jen tolerance ke svobodě různého názoru, je to i proto, že podstata otázky, to, co nutí tolik čtenářů nejrůznějšího vzdělání brát pero do ruky a připojovat se k diskusi, není spor o knížku, ale skutečnost sama, která volá po řešení. Čtenáři cítí naprostou nedostatečnost koncepce ženské otázky u nás.

[...] polemizuje se kolem pseudoproblému [...] pokud by existoval nebo dosud existuje problém „druhého pohlaví“ [...] tedy je třeba jej chápat a řešit jen jako součást nejšířšího lidského problému: vztahu člověka k sobě samému, ke své lidské podstatě, již přece nelze rozdělovat na podstatu „mužskou“ a podstatu „ženskou“.  
(Frant. Kordovský, Týnec n./Sáz. – Brodce).

S touto správnou teoretickou devízou však kontrastuje řada nedorozumění v praxi, jež se týkají *pouze žen*: jestliže nedávno byla perspektivou ideální ženy údernice radostně uskladňující děti v týdenních jeslích, nyní je naopak mnoho žen ohroženo tím, že podle nové soustavy řízení se podniky zbavují méně výkonných zaměstnanců a mnoho dívek postihuje nepřiznaný numerus clausus při přijímání do míst a do škol. Staré chyby se nevyrovnaly, pouze se na ně vrství nové, a poměry se tak podobají přeslazenému čaji, jemuž chcete pomoci lžičkou soli. Ženská otázka zodpovězena nebyla, pouze se pozměnila formulace.

\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 24, s. 6–7, vyšlo 17. 6. 1967.

<sup>73</sup> Ludvík Vaculík (1926–2015), redaktor *Literárních novin* od září 1965 do roku 1968.

### Co si představujeme?

Odvolávat se na problémy „obecně lidské“, proklamovat, že žena je především člověk, tvor společenský a osobnost, znamená řešení nepříjemné (ženské) otázky prostě odsunout,

píše František Kautman a s tím porovnává naopak výhledy idejí emancipačních:

Žádná rovnoprávnost zatím nemá naději na to, aby rození dětí rovnoměrně rozdělila mezi muže a ženy. A to není jen prostý biologický fakt – k němu se poutá spleť složitých psychologických a sociálních problémů... Volat po faktické rovnoprávnosti není (tedy) o nic užitečnější, pokud neřekneme konkrétně, co si pod tím představujeme.<sup>74</sup>

Jak má chápat u nás žena samu sebe a kde tkví řešení ženského problému, jsou otázky nadmíru naléhavé, na jejichž zodpovězení čeká většina žen u nás. Těmto ženám nemůže nic říct ani žádná filosofie minulosti, ani opatrnicky pod pokličkou udržovaná Kinseyova zpráva, ale bohužel ani současná marxistická filosofie a rehabilitovaná sociologie, kterým samotným zde není a ani nemůže být zcela jasno. (Stanislav Kaplan, Praha)

Těžko uvažovat o funkci ženy ve společnosti, jestliže o obrazu společnosti samé existují názory různé. Ti, kteří tedy nějakým způsobem ženskou otázku u nás obrábějí v praxi, buď setrvávají strnule u klasického pojetí, nebo pěstují čirý empirismus. Je pravda, že v současné době už *existují* četná hodnotná empirická zjištění a průzkumy, avšak nespojitost mezi nimi a společenskou koncepcí (za prvé) a nespojitost mezi nimi a společenskou praxí (za druhé) dosud trvá. Koncepční vakuum se pak sytí různými pověrami, ať už jejich původním zdrojem jsou předsudky nebo zjednodušená a zvetšelá podoba citátů.

### Pověra zaměňující ideál a skutečnost

Nemohlo by být nic tragičtějšího než z daleko předsunutých pozic teorie dokazovat, že dnešní žena se nemusí bouřit proti plyšovému salónu konvencí včerejška, a nevidět, kolik žen by u nás do tohoto salónu (přizpůsobeného našim šedesátým letům) s radostí opět vstoupilo. Už jen proto, aby nemusely vstávat za tmy, budit malé caparty a cválat s nimi do jeslí, tlačit se do tramvaje, vasedávat či vystávat nad málo zajímavou a málo tvůrčí (ve většině případů) prací jen proto, aby mohly domů přinést zaručeně ‚nerovnoprávnou‘ mzdu jako přilepšení k platu svého muže. (Stanislav Kaplan)

<sup>74</sup> František Kautman, „Existencialistický pohled na ženu“, *Filosofický časopis* 16 (1967), č. 2, s. 306–310.

Pověra, která zaměňuje ideál a skutečnost, se tváří, jako by v okamžiku, kdy přijmeme zásady rovnosti a stejných práv obou pohlaví, jako by v tom okamžiku slovo tělem učiněno bylo. Tato pověra dlouho odolávala, než připustila vedlejší zplodiny emancipace (jako je dětská otázka), a nyní se brání zobecnit jednotlivé příznaky nové vlny diskriminace žen. Tato pověra je však nakonec nebezpečná obojímu, ideálu i skutečnosti, neboť obojí znetvořuje a podporuje rezignaci, apatii a nedůvěru.

Domnívám se však, že důvod záměny ideálu a skutečnosti není jen demagogický voluntarismus, že příčina je hlubší, že důvod tkví v nedostacích našeho způsobu myšlení a našeho hodnotového systému.

Člověka nečiní šťastným či nešťastným skutečnost sama, ale míra, kterou se skutečnost přibližuje či vzdaluje jeho ideálům. Marxistický přístup ke světu je aktivistický, předpokládá adaptaci světa k obrazu člověka. Tím sice urychluje sociální změny, realizaci ideálů, avšak bezradně zůstává stát před skutečnostmi lidsky nepozměnitelnými, jako je smrt, neúspěch, škaredost, nemohoucnost, náhoda. Tyto aktivistické hodnotové soustavy totiž neznají to, co znalo (zase jinak nedokonalé) náboženství: umění smířit se se skutečností.

A z obdobného důvodu, že se nedovedeme vyrovnat s tím, co jsme dosud neuskutečnili, že nedokážeme změřit rozdíl mezi skutečností a budoucností, také z toho důvodu namlouváme sami sobě iluze a pověry.

### Pověra o dosažení rovnoprávnosti pouze skrze zaměstnanecký poměr

Oceňujeme práci tramvajačky nebo pomocné dělnice, ale nikoliv ženy v domácnosti (ač všechny takové práce jsou svou podstatou málo produktivní a dokazují nerozvinutou mechanizaci). Platíme v jeslích práci sestry, kuchařky, pradleny atd., ale nikoli matky, jestliže tutéž práci vykonává pro dítě sama. Měřítkem tu tedy není míra užitečnosti, složitosti nebo racionalizace práce, ale míra její institucionalizace. Snaha o rovnoprávnost tedy sama uvažuje nerovnoprávně: ženská práce se nedocení sama o sobě, ale pouze tehdy, až se po mužském vzoru zinstitutionalizuje. (V tom se ale projevuje rozdíl mezi cenou a hodnotou podle *kapitalistického způsobu myšlení*! Cenu má potom jen ta práce, kterou lze směniti jako zboží.)

Avšak nedosti na tom: z obdobné degradace žen plyne i nižší ohodnocování ženských pracovních odvětví. Neboť kde jsou kritéria pro porovnání práce sestry a horníka, textilačky a slévače? Kde jinde než v subjektivních předsudcích?

Ženy jsou tedy znevýhodněny nadvakrát: jednak tím, že ke společenskému uznání jejich práce se vyžaduje, aby tato práce byla institucionalizovaná, jednak tím, že i za tohoto předpokladu je podceněna.

Jestliže pro tento okamžik ponecháme stranou přání určitého počtu žen po realizaci v tvůrčím samostatném díle, je způsob, podle něhož se emancipace chápe především a pouze jako zaměstnání, dán jednak dočasnou hospodářskou potřebou, ale především určitou koncepcí. Koncepcí, která dosud setrvává na původně kapitalistickém způsobu

myšlení, na *oddělování ceny a hodnoty* a oceňování pouze toho, co je bezprostředně směřitelné jako zboží. *Humanistický způsob hodný socialismu by měl docenit ženskou práci jako takovou.*

Znamená to, že ženy nemají být zaměstnány, jak ihned vyvozuje náš drobný demagog? Nikoli, ale není možno emancipaci lidského tvora zaměřovat pouze za institucionalizaci jeho činnosti; to může být pouze jedna ze složek, navíc historicky omezená.

Jestliže však zaměstnání ženy nechápeme jako nutnou podmínku emancipace, kdy je tedy společenským progresem a kdy regresí?

Zaměstnání ženy je regresí, když:

a) nahrazuje racionalizaci práce mužské (namísto zakoupení moderního stroje zaměstná podnik pět nekvalifikovaných dělnic).

b) vytváří vedlejší zplodiny – problémy bolestivější než ty, které řeší (dětská otázka)

c) po stránce pohnutek jde o východisko z nouze (podle průzkumu 80 % žen u nás pracuje z důvodů finančních).

Progresem je, když:

a) žena zaměstnáním získá práci společensky produktivnější než je ta, kterou opouští,

b) jí zaměstnání přináší pocit štěstí.<sup>75</sup>

### Pověra o tom, kdo tvořil dějiny

Pobouřilo by mne, kdybych byl ženou, a pobuřuje mne i jako muže apodiktické prohlášení, že dějiny lidstva jsou dílem mužů. Otrokyně mýtů, které vytvořili muži, oběti poměrů, které jim byly vnuceny muži, nástroje přírody, které uvádí do pohybu muž [...], ale vždyť to není pravda, vždyť je to nesmysl!

píše Ladislav Jehlička, redaktor nakladatelství Odeon, a zdůvodňuje svůj názor:

Od prvopočátku dějin má žena přinejmenším stejný podíl na vývoji lidstva a jeho dějinách jako muž. Je zbytečno mluvit o kultu matky ve starém Římě, kultu ženy v rytířském středověku, o vynikající účasti ženy v myšlenkovém rozvoji 18. století, o tisících [...] velevýznamných ženských postavách v *celém* průběhu lidských dějin. Stačí si uvědomit, jak mimořádný a leckdy určující podíl má žena v mužově díle jako matka, manželka, milenka, přítelkyně – co je vlastně její skutečný podíl a jaký je spravedlivý podíl mužů? Vezmeme-li si jen oblast ryzí politiky [...], lze tu vůbec stanovit i zvážit ženský vliv? Pochopitelně: chytré ženy (stejně jako chytří kněží) se nikdy nesnažily samy „dělat politiku“, ale ovládly ty, kdo ji dělali. Ale kdo změří jejich význam?

<sup>75</sup> Helena Klímová zde v argumentaci vychází ze svého článku „Být, či nebýt zaměstnaná“, *Literární noviny* 14 (1965), č. 22, s. 6–7.



Dějiny jsou dílem mužů v tom smyslu, že mužská činnost a mužské zásluhy byly s rozvíjející se dělbou práce většinou pojmenovány, zařazeny, institucionalizovány, zatímco ženské většinou nikoliv. Dějiny jsou dějinami moci a zároveň dějinami rozvoje institucí, tedy záznam činnosti mužů. To je fakt, ale myslím, že z toho netřeba vyvozovat pro ženy nic zarmucujícího.

Chvála mužů jakožto tvůrců dějin a civilizace nevysloveně předpokládá, že se jedná o dílo dobré, avšak abstrahující duch, jemuž lze přičíst mimo jiné tvorbu institucí (zevšeobecněním a petrifikováním společných znaků určitých činností), je rovněž otcem odcizení (kdy se zevšeobecněný a petrifikovaný obraz dostává do rozporu s konkrétní nebo pokročilejší skutečností). Pokud tedy tato civilizace je pro nás důkazem mužských předností, je zároveň i důkazem jejich nedostatků.

Tento argument tedy problematizuje dosavadní emancipaci, neboť ta vychází z nepřiznané a neuvědomělé degradace žen, jejich úlohy a specifiky, jakoby se ženy staly plnohodnotnými teprve tehdy, dokáží-li totéž a stejně co muži, dokáží-li stvořit stejné dílo jako muži.

Jeden z nejzajímavějších čtenářských dopisů (Hana Slivková, Praha) uvažuje právě nad touto věcí:

[...] Napsal [Sviták] něco, co je důležité pro skutečnou rovnoprávnost žen a co jim u nás nebere ani buržoasní společnost, ani svět mužů, ale jejich vlastní propaganda [...] Uráží mne totiž pohlavní hledisko u nás vžitě. Vždyť toto dělení se přeci nezakládá než na rozdílu biologickém. Rozdíly intelektuálního a citového života by nás přece odvedly od vítězného hodnocení každé ženy jeřábnice či vědecké pracovnice „neženského“ oboru.

Ze stejného způsobu myšlení, s nímž polemizuje naše čtenářka, vychází známé licitace s počtem zasloužilých mužů a žen, kdy se třeba Johan Sebastian a Einstein vyvažují madame Curieovou a Valentinou Těřeškovovou.

Takové licitace vycházejí z nehumánního a nedemokratického předpokladu, z názoru o nestejně hodnotě lidí: Uznáme-li totiž mužskou nadřazenost proto, že Bach, Einstein atd. byli muži, či dokládáme-li rovnost pohlaví tím, že někteří jiní géniové se narodili i jako ženy, pak zároveň musíme uznat nadřazenost těchto vynikajících jedinců nad ostatními, „obyčejnými“ příslušníky téhož pohlaví, dále nadřazenost některých pokrevních skupin (Bachů, Purkyňů) nad jinými, které se neproslavily, a nadřazenost některých národů, těch vyspělejších nad ostatními a nadřazenost některých ras... Analogie s rasismem či teorií geniálního nadčlověka jsou nasnadě. Domnívám se, že humanista nemá argument typu Einstein, Bach atd. kontra madame Curieová, Valentina Těřeškovová atd. vůbec přijmout. „Charakter je víc než intelekt“ – napsal jeden z těch, jimiž se argumentuje, Albert Einstein. Nevykládám si to jako výzvu k moralizování, ale jako ilustraci k tomu, že přes veškerý upřímný obdiv k velkým duchům – ponejvíce mužům – nelze jejich jménem bagatelizovat nekonečno anonymních konkrétních (čas-

těji ženských) počinů, jež byly *pro druhého jedince tím nezbytnější, čím méně obecnosti, abstrakce, všepjatnosti a monumentality obsahovaly.*

Kdyby si všichni lidé předsevzali výrobu sebemonumentů, ocitli bychom se brzy v pěkně zegalizovaném a pěkně vychlazeném lapidáriu.

### Pověra o tom, jak nejúspěšněji transcendovat

Další věc, která mne „nadzvedla“ [na polemice proti Svitákovi, píše Hana Slivková], byla buď nedomyšleností, nebo něčím přímo nedemokratickým. Je-li zaměstnání ženy podmínkou toho, co vyjadřují krásné termíny jako transcendence, ptám se tedy, jaké zaměstnání vlastně. Vypadá to skoro na povolání intelektuální. Pak by na tom ovšem byly špatně všechny ostatní ženy, kterých je většina, a stejně muži podobných profesí [...]

Jestliže nebereme v úvahu východní způsob transcendence (v mystice, meditacích), zná naše kultura v základě dva způsoby přesažení sebe sama: v díle a v druhém člověku (lidech). Protože pak celá civilizace je velkolepou mužskou transcendencí v díle, chce emancipační hnutí ženě rovněž umožnit transcendenci v díle za nevysloveného předpokladu, že všechny ženy od prapočátku dějin až po tuto dobu byly netranscendující nešťastnice. Avšak pokud sebeuskutečňování v díle odpovídalo až dosud spíše mužskému typu, i ženy znaly způsob transcendence.

Protože ale existuje nebezpečí zvlgarizování, je nyní nutné odbočit: nově narozené dítě žije v období, kdy nerozlišuje matku a sebe sama, potřebuje přítomnost otce a dobu několika měsíců, aby vytušilo rozdíl mezi já a nejá, mezi matkou a sebou. Tato původní neurčitá, ale sladce bezpečná tma v průběhu let nemizí, ale vyjasňuje se, racionalizuje do uvědomělejších obrysů a v nejhlubším pozadí motivace dospělého jedince, v nejhlubším pozadí jeho životního pocitu, nalézáme onu původní bezpečnost a lásku (nebo nelásku). Takováto hluboká danost, sahající daleko před hranice racionality, vracející se přes emocionalitu, biologii až k neznámým počátkům, jež se nám zdají metafyzické, nemůže být jednostranná, ale je umožněna jediným způsobem: obdobným ztotožněním, přesažením sebe sama, *transcendencí* ze strany matky. *A právě tak, jako se dětská závislost racionalizuje a jak se dítě socializuje, tak se v průběhu let mění i vztah matky ze sebeobětavého na rovnoprávný. Avšak právě tak, jako u dospělého syna či dcery na nezřetelném dně vědomí setrvává matka v podobě motivace k činnosti a mravního imperativu, tak ve schopnosti matky a v biologicko-psychologické paměti celého pohlaví setrvává možnost transcendence (a to nejen už pouze skrze dítě), skrze konkrétního člověka vůbec.*

Toto rozdělení na „mužskou“ a „ženskou“ transcendenci rozhodně nechce být nijak schematické ani vylučující: žena (některá více, jiná méně) je schopna transcendence v díle stejně jako muž (některý více, jiný méně) je schopen transcendence skrze druhého člověka a ve skutečnosti se většinou oba na obojím podílejí, právě proto, že oba jsou dáni nejen tím, co je rozlišuje, ale i tím, co je jim společné. Avšak podstatná je

skutečnost taková, jaká je, a domnívám se tedy, že ženy až dosud většinou nebyly tvůrci velkých děl nejenom pro svá případná sociální a sexuální jařma, ani pro menší schopnosti, ale prostě proto, že je k tomu nepoháněla ona prazákladní existenciální úzkost, úzkost individuálního konce, tíha, síla i osamocení vlastní existenciální individuality, které nutí muže zvětčovat se v díle a ve skutcích a které z nich častěji tvoří výrazné individuality nežli z žen.

Muž je celý muž i bez ženy. Žena je komplementární v tom smyslu, že do sebe zahrnuje nejen muže, ale i dítě. Je to méně nebo více? Řekl bych, že více. Nechtěl bych být nevkusný, ale zdá se mi, že paní Beauvoir napsala tu knížku tak, jak ji napsala, právě jen proto, že mluví ze stanoviska ženy bez dítěte [...] (Ladislav Jehlička).

*Muž se s onou existenciální úzkostí vyrovnává (až dosud vyrovnával) častěji transcencí v díle, žena častěji transcencí v člověku.*

Oba dva způsoby mohou k nepoznání poklesnout: z ženy se stane kvokající omezená samička, z muže automat, otrok, nádeník. Ženská otázka se zajisté neřeší správně, jestliže se a) žena (obecně) nařkne z kvočnovství, a tedy b) ve jménu pozdvižení k transcencí v díle, c) se proto uvrhne do stavu nádeničiny, d) bez možnosti transcence té či oné.

Socialismus u nás provedl sice střídu majitelů, avšak způsob připoutání člověka k práci, jeho závislost na technickém rozvoji dosud trvá a zůstává i nemožnost mnoha lidí, mužů i žen, transcendovat v díle. Toto připoutání člověka k neživému mechanismu, počaté kapitalismem a končící (patrně) uskutečněním automatizace a vědeckotechnické revoluce, přeceňuje hodnoty výkonu, dobytí, dosažení hromadnosti, aktivity a nedoceňuje hodnoty, jež jsou spjaty s živým konkrétním jedinečným člověkem. Dosavadní pojetí emancipace tento hodnotový horizont myšlenkově ani praxí nepřekročilo, v čemž se shoduje s praxí našeho výrobně spotřebního socialismu.

Naše současná koncepce ženské otázky a situace žen vůbec neodpovídají marxistickému způsobu řešení, ale pouze kapitalistickému hodnotovému systému.

Emancipace ženy, jejímž výsledkem je degradace dosavadního „ženského“ způsobu transcence skrze dítě, je jen průvodním zjevem společenského degradování transcence skrze člověka vůbec. Opusťme filosofickou terminologii: zjišťujeme u nás nedostatek sociálních koncepcí i praktických opatření pro staré lidi, pro děti bez rodin, pro politické vězně z doby války, pro cikány, pro propuštěné recidivisty... což jsou skutečnosti, které nebyly způsobeny pouze hmotnými nedostatky, ale i neúplným hodnotovým systémem. Náš hodnotový systém ztělesňuje to, co čemu Fromm říká „otcovský princip“, tj. je přísně objektivní nebo se o to snaží, odměňuje „zásluhy“ a trestá „viny“ bez ohledu na subjektivní možnosti. *Bolestně nám chybí to, čemu Fromm říká „princip mateřský“: milosrdenství třeba i neobjektivní, neefektivní a neracionální.*

*Společnost pro svou harmonii a lidé ke svému štěstí potřebují obojí způsob transcendence: jak skrze tvorbu, tak skrze člověka.* Druhé bez prvního je nemožné – to by se musel zastavit vývoj; první bez druhého znamená odcizení a zvěčnění až po samu mez života.

Jestliže tedy ve společnosti našeho typu systém nepočetné rodiny a technický rozvoj umožňují (mohly by umožňovat) ženě uplatnění i jiných schopností než jen mateřských na biologické úrovni, pak by to nemělo zároveň znamenat i zapomnění, opuštění, zmarnění onoho způsobu transcendence, jenž je s mateřskou funkcí spojen; tento způsob transcendence člověka by naopak ku prospěchu společnosti měl být povýšen a přiřazen do soustavy společenských hodnot. (Tím by pak samozřejmě vymizel hodnotový rozdíl mezi „mužskou“ a „ženskou“ prací i obavy z přílišné „sexuální segregace“ povolání.)

### Nepověra (předpokládejme)

Podnětem k rozmachu emancipačního hnutí byly ideály Velké francouzské revoluce, kdy ve jménu emancipace člověka měly být zbořeny všechny rozdíly v hodnotách lidí či skupin lidí. Tragédií tehdy koncipované ženské otázky byla kontaminace ideálů francouzských jakobínů s rodícím se hodnotovým systémem kapitalismu. Zosobněním hodnot tohoto systému byl úspěšný, výkonný, ctižádostivý muž dobyvatel, tvůrce, podnikatel, člověk, ovládající Věci a Svět. Tyto hodnoty jakožto ideál přijímá i ženské hnutí a postupně zatlačuje dosavadní mariánský ideál ženy. (Avšak starý mariánský ideál, bytostně neschopný konkurence a zatížený pasivitou, měl jednu nespornou přednost: skrze své sepětí s dítětem byl více než s věcmi spjat s člověkem.) V ovzduší jakobínského respektu k člověku a jeho duchu vzniká vlivem mladého kapitalismu jakožto paradox ideál nepříliš humánní, a tímto tragickým paradoxem trpí naše kultura dodnes.

Pro naši úvahu může být zajímavé i srovnání s vývojem role ženy v izraelských kibucech: „Před třiceti lety byla žena hrdá, že zdolala fyzické těžkosti. Stejně jako muž nakládala uhlí do lodí, stavěla silnice a domy,“ píše nám paní Cipora Nirová, z kibucu Shomrat. „Od doby této mechanické rovnoprávnosti prošlo kubické hnutí značný kus cesty.“ V závislosti na hmotném rozvoji se diferencovaly potřeby a zdá se, že se mění i názor ženy na sebe samu. „První kibucovská generace se nejvíce blížila tomu, čemu jsme říkali rovnoprávnost“, řekl mi loni v Izraeli Menachem Gerson, jeden z prvních osadníků a vysokoškolský profesor psychologie.<sup>76</sup> „Ženy dělaly nejen nejtěžší práce s námi, ale byly i stejně společensky aktivní. Ale přesvědčili jsme se, že ženská otázka není jen otázkou ekonomických a politických podmínek a vymizení předsudků. Dnes, po třiceti letech, jsou ženy opět méně aktivní na schůzích a mají nižší funkce. Nerevoltují, ale přijímají. Jistě, z marxistického hlediska je hloupost myslet, že za jednu dvě

<sup>76</sup> Menachem Gerson (1908–1989), zakládající člen kibucu Hazorea (1934), žák Martina Bubera a autor knihy *Family, Women, and Socialization in the Kibbutz* (Lanham: Lexington Books, 1978). Helena Klímová navštívila Izrael v létě 1966. Srov. Helena Klímová, „Izraelské podnebí“, *Literární noviny* 15 (1966), č. 35, s. 8.

generace se vše změní, ale stejně dochází k názoru, že to všechno je jinak, že ženy jsou jiné.“ Mladé ženy, narozené v kibucu a vychované stoprocentně „rovnoprávně“ vidí dnes v rodině mnohem důležitější faktor než jejich matky – emancipantky po mužském vzoru, a vracejí se k „ženskému modelu“ i v jiných směrech.

„Když jsem před lety napsal článek o psychologických rozdílech obou pohlaví, byl jsem velmi napaden, a to především naším výběrem žen,“ řekl Menachem Gerson. Jeho kolega, sociolog Menachem Rosner<sup>77</sup> se s ním shodoval: „Odlišnost, či stejnost pohlaví není dána jen stejnou či rozdílnou úlohou v práci a v její dělbě. Důležité je, jaký je vůbec projekt ženy, co to je model ženskosti, k čemu se má spět, protože nelze přistoupit na mechanické egalitářství. Společnost by měla působit tak, aby rozdíly nebyly chápány jako něco negativního. Pro každý typ z obou pohlaví nutno nalézt vlastní možnosti, vlastní projekt.“ Nad tímto faktem stojí za to zauvažovat.

Dosavadní osudy emancipace se tedy zdají napodobovat filosofickou triádu: po věky trvala *teze, danost: prvotní dělba práce* mezi mužem a ženou, přisuzující ženě rodinu a muži veřejnou činnost.

Od této úlohy se distancuje jakožto od degradující a vnucené novodobé ženské hnutí, vrcholící Simone de Beauvoirovou. Toto hnutí jakožto *antiteze* směřuje právě k opačnému pólu.

*Opakem ženy je muž, tedy k určité maskulinizaci ženského intelektu i společenské role.* A protože všechny vývojové etapy se podivuhodnou časovou perspektivou v tomto století zkracují, možná, že stojíme již *na prahu třetího stupně*; a stojíme tam možná první, neboť kvantitativně (procento zaměstnaných žen) i kvalitativně (vedlejší účinky předešlého) je u nás ženská otázka nejrozvinutější.

Tento třetí stupeň by měl *vyločit chyby obou předešlých a integrovat jejich pravdy na vyšším stupni.* Neměl by tedy hrozit „návrat žen k hrncům a kočárkům“ (jež v obavě jako rovnocenné směšuje Jan Patočka), ani bychom neměli nadále podporovat feministky s nadmírou zjednodušeným či zkomplikovaným osobním životem. Už by se nám měla začít rýsovat představa ženy jakožto „ženského člověka“ (Irena Dubská), jenž je dán oběma svými bohatými a rozvinutými složkami a jenž je respektován nikoliv pro dosažení stejných cílů jako muž, ale *na základě rovnosti rozdílného.* Takovýto obraz by umožňoval, ale zároveň i předpokládal i pozměnění hodnotového žebříčku společnosti; jestliže totiž obraz ženy přijme určité nové hodnoty, zejména schopnost transcendence v díle, je zapotřebí, aby společnost do své soustavy hodnot více než dosud integrovala umění transcendence skrze člověka. Jinak rovnováha bude narušena v neprospěch humanismu.

Jestliže pak bude potřeba úroveň života a civilizace poměřovat počtem vynálezů, formou institucí, způsobem vlastnictví, počtem aut nebo tun železa na hlavu, bude

<sup>77</sup> Menachem Rosner (1922), spoluautor knihy *The Second Generation: Continuity and Change in the Kibbutz* (Westport: Praeger, 1990), výsledku sociologického výzkumu vedeného v izraelských kibucech mezi léty 1969 a 1976 Givat Haviva Institute for Social Research.

zapotřebí zároveň poměřovat *kulturu* této společnosti podle toho, jak mnoho tyto výdobytky umožňují transcendenci skrze člověka. Výsledek pak bude mírou humanismu a zároveň nejuplněnější odpovědí po úloze ženy a muže.

### Konkrétně!

volá žena, která jakožto „méně produktivní“ přišla o místo; a dívka, která při přijímání na školu prohrála proti hůře prospívajícím chlapcům.

Konkrétní řešení bývají šita na míru konkrétním skutečností, bývají dočasná, nemívají obecnou platnost, ale pro současníky se stávají tím naléhavějšími. Za dnešního stavu věcí se dají v té nejnižší, konkrétní rovině tušit dvě východiska:

a) zrovnoprávnit, tj. finančně ocenit individuální péči o vlastní děti

b) založit řadu nových, dosud neexistujících, ale intenzivně postrádaných pracovních příležitostí: pro psychology, pedopsychology, sociální pracovnice, pečovatelky atd.

Tímto způsobem by se zlikvidovalo vakuum, které dosud existuje v celé jedné oblasti lidských starostí – v oblasti péče o člověka (viz hořejší zmínka o sociálních nedostatcích), zároveň by se pomohlo neumístěnému dorostu a (za třetí) *emancipace ženy* by se tak touto drobnou aktuální praxí dostávala *do souladu s emancipací člověka*.

## ČLOVĚK A SEXUS JEŠTĚ JEDNOU\*

*Jan Patočka*

Byla sice učiněna tečka za diskusí a lze s uspokojením konstatovat, že Helena Klímová v roli rozhodčí přijala tón klidné debaty a akceptovala závažnost tematiky, na kterou bylo upozorněno v příspěvcích I. Dubské a mém. Neběží o žádný pseudoprobém, ani ta prosekovaná transcendence není pojem, kterého by se nedalo prakticky užít (s tou „transcendencí v druhém“ je to bohužel jinak, ale to by byla dlouhá filosofická odbočka, kterou čtenáře nemíním zde unavovat), redaktorka přijímá i Beauvoirové pojetí historie vztahů mezi mužem a ženou, jen k tomu přidává své výhledy do budoucna, kam s ním můžeme a nemusíme jít. Čili v podstatném pojetí problému, i když ne ve všech výsledcích, Helena Klímová souhlasí s Beauvoirovou (to však platí i o I. Dubské a jiných obhájících úrovně knihy Beauvoirové): vezme-li se v úvahu, že uveřejněním Svitáková článek byl sledován patrně původně úmysl do značné míry opačný, ukázat

\* Literární noviny 16 (1967), č. 29, s. 3, vyšlo 22. 7. 1967. V LN oba články nadešpsány slovy: „K článku Heleny Klímové (Naposledy: Člověk a sexus, č. 24) jsme dostali ještě dva dovětky, které považujeme za nutné a potřebné uveřejnit.“

totiž, že spis Beauvoirové je mlhavá metafyzika, ženský pseudomýtus, že má zamlžovat opravdové problémy, oslabovat vědecké myšlení o věci, pak může být pisatel těchto řádek celkovým výsledkem plně uspokojen.

Nemůže se však uspokojit po jiné stránce. Nemůže nepoukázat na způsob, kterým I. Sviták postupoval ve své rozčilené odpovědi. Když si ve svém prvním článku vypůjčil od Beauvoirové hlavní myšlenku – člověk či sexus? – aby ji zlehčením autorky postavil domněle proti ní, utíká ve své odpovědi úplně od otázky jednou nadhozené, a to k taktice, o níž přenechávám čtenáři, aby posoudil, zda je důstojná literáta, který na sebe dbá: dává se do ukazování a dokazování, že běží o průhlednou pornografii. Je známo, do kterého resortu takové důkazy patřívají – do resortu těch, kdo literaturu opatřují náhubkem. Tvrdit, že vše, co Beauvoirová říká o ženách, krouží kolem postele a pohlavního aktu, že Muž je jí prohlášen za jediný Subjekt – může jen autor polemicky rozčilený a nevěcný; nedokázal o tom zřejmě přesvědčit ani ty, kdo mu původně byli nakloněni věřit. Elementární metodologické poučky mohl si autor ušetřit, kdyby si jasně uvědomil smysl knihy Beauvoirové, která chce být filosofickosociologickou *esejí* podávající historii problému a obhled dnešního světa ženy. Sviták ve své odpovědi neodpověděl na žádnou námitku, na žádné téma, na žádnou pochybnost svých oponentů; za takovou odpověď možno přece považovat opakování týchž metodologických banalit, kterými hojně sloužil již první článek. A to je fakt, který zaslouží přece jen zdůraznění: autor, který chce být pojímán vážně jako myslitel, pouze znovu hanobí tam, kde mohl a měl věcně diskutovat.

## Irena Dubská

Diskuse o knížce Simony Beauvoirové *Druhé pohlaví* byla skončená dřív, než vlastně začala: I. Svitákovi se sice dostalo práva odpovědi, avšak nevyjádřil se k jediné z námitek, které byly formulovány v příspěvcích J. Patočky a mém. S odváděním pozornosti od problému, ať jakkoli dovedným, s osobními výpady, s mystifikacemi jak stanoviska autorky, tak polemizujících a dokonce s mystifikacemi obecnější povahy – jako by se Beauvoirová dnes u nás publikovala na úkor péče o vydání autorů základnějších – nelze věcně diskutovat. Uveřejnila-li redakce odpověď tohoto druhu, lze pouze spoléhat na soudnost čtenářů, kteří mohou navíc nahlédnout do původního textu a do odpovědných recenzí publikovaných jinde, například ve *Filosofickém časopise*.<sup>78</sup>

<sup>78</sup> Kautman, „Existencialistický pohled na ženu“, s. 306–310.

## LÍBIVÉ, ALE NEBEZPEČNÉ\*

Soňa Koželková

Bude to asi vždycky tak, že lidé budou mít v téže věci různé zkušenosti podle svých životních okolností a jejich zorný úhel určí výběr a spojení faktů, z nichž pak budují své názory. Stává se, že si vědomě nebo podvědomě ze své zkušenosti něco vyberou a něco vůbec nevidí a hledají k obojímu filosofické a jiné vědecké argumenty, které by jim posloužily zcela jednoznačně. Zdá se mi, že nejhůř jsou na tom s kvantem zkušeností, z nichž mohou po svém vybírat, ti, které život posadil do slonové věže. Zkušenosti jsou vymezené, jednosměrné, chybí jim protiváha, která by pomohla vyrovnávat přílišnou zaujatost. Vidí věci jen z nadhledu a nemohou se jim podívat pod klobouk. Stejně nedostatečné by bylo vidět jen pod klobouk, jen z přízemní zkušenosti, a pominout oporu společenských věd (filosofie, psychologie, sociologie atd.). Teprve tato opora dává právo zevšeobecnovat. Jenže i zevšeobecnění je často omezené, společenské vědy stále hledají svou pravdu, závislou na vývoji společnosti.

Ve 24. čísle *Literárních novin* uzavírá Helena Klímová diskusi o knize Simone Beauvoirové *Druhé pohlaví* v článku s nadpisem „Naposledy: člověk a sexus“. Titul se váže vlastně jen k diskusi, článek sám se v podstatě zabývá problémy ženské rovnoprávnosti. Myslím, že nejen lze, ale je i velmi potřeba proti němu mnoho namítat. Asi by se mělo jít od myšlenky k myšlence, ale to by chtělo desateronásobek místa, než můžeme námitkám věnovat. A tak nezbývá než vybrat jen některé momenty.

Na jednom místě autorka říká: „*Naše současná koncepce ženské otázky a situace žen vůbec neodpovídají marxistickému způsobu řešení, ale pouze kapitalistickému hodnotovému systému.*“ Je to tvrzení velmi kategorické a autorka k němu došla po několika sloupcích citátů z dopisů čtenářů a vlastních úvah o úloze ženy ve společnosti. Nejvíc hovoří o transcenci, tj. o přesahování sebe sama. Říká, že dnes jsou dva základní způsoby přesahování sebe sama: v díle a v druhém člověku. Muži ho většinou dosahují v díle, ženy v druhém člověku (hlavně ve svém dítěti). Nepopírá, že obojí mohou to i ono. Ale myslí přece jen, že žena by měla samu sebe přesahovat nejraději jen v dítěti a že by za to měla být stejně placena, jako je muž placen za svou transcenci v díle (ať jde o nádeničinu nebo o tvůrčí čin). Říká: „*Oceňujeme práci tramvajačky nebo pomocné dělnice, ale nikoli ženy v domácnosti (ač všechny takové práce jsou svou podstatou málo produktivní a dokazují nerozvinutou mechanizaci). Platíme v jeslích práci sestry, kuchařky, pradleny atd., ale nikoli matky, jestliže tutéž práci vykonává pro dítě sama.*“ Jenže se mi zdá, že tramvajačka například více transcenduje v člověku než v díle, rozhodně

\* *Vlasta* 21 (1967), č. 30, s. 5., vyšlo 26. 7. 1967.



kvalita jejího vztahu k lidem hraje v její práci obrovskou roli. To však je jen poznámka na okraj. Podstatnější je myšlenka Heleny Klímové, že je rozpor v tom, neplatíme-li matce za tutéž práci, kterou vykonává pro své dítě, stejně jako sestře, kuchařce, pradleně v jeslích. Nemohu si pomoci, ale zdá se mi, že i když společnost od nás děti a péči o ně chce a potřebuje, přece jen každý máme děti v první řadě pro sebe a pro svou radost.

Naše transcendence v dětech má nesmírnou, jedinečnou cenu pro nás rodiče, jak matky, tak otce. Je ovšem nepopiratelné, že matka a otec hrají odlišnou úlohu (pokud je dítě oba má). Je ale také pravda, že nejtvorivěji přesahuje sebe v dítěti otec, který dokáže skutečně sám sebe přesahovat v díle (bude-li dělat svou práci špatně a bez zájmu, co kladného bude umět dát ze sebe dětem?). Obávám se, že i při odlišnosti rodičovské funkce (hlavně v prvních měsících a letech) může i matka dát dítěti ze sebe víc, může-li samu sebe přesahovat i v něčem jiném než v domácích pracích, v něčem, co ji vyvádí ze zajetí čtyř stěn – a nemusí jít přitom zrovna o práci navýsost tvůrčí. Něco jiného je, že by mnohé práce už dávno neměly být tak namáhavé, fádni a bezduché, tady je třeba bouřit, aby se mnoho změnilo, ale zrovna tak se neobejdeme bez tramvajaček, ba ani bez pomocných dělníků a dělnic, jako bez spisovatelů a vědců.

Mohli bychom Heleně Klímové nabídnout, aby si přečetla některé z nespočetných dopisů našich čtenářek, které opravdově trpí tím, že nemohou samy sebe přesahovat mimo čtyři stěny domova. Nejsou proto už téměř schopné transcendence v dítěti, protože všechno kolem nich zeje prázdnotou a ony si vždy nějakou formou stěžují na prázdnotu vlastním dětem a tím nenapravitelně ovlivňují jejich vztah k sobě. Jednou jsou to docela mladé ženy, jindy ženy provdané už desítky let. Jakmile se poruší pouto v manželství, je zle, nekonečně hůř než tam, kde žena není pouze zajatkyň domova. Nechci zevšeobecňovat, takových žen je sice mnoho, ale ne všechny jsou na tom tak a ne všechny to tak cítí. Je jich v každém případě víc, než o kolika se dozvíme, protože aby taková žena napsala do novin, to už musí v sobě hodně překonat. Naše dopisy, to jistě není objektivní průzkum. Nevybíráme si reprezentační vzorek, ženy nám píší samy. Nepíší nám ale jen až na pokraji zoufalství. Je možná ještě víc takových, jež začínají nad sebou svým postavením uvažovat včas, daleko dřív, než jsou zoufalé, energii jim dodává bytostná nutnost vybudovat si lidskou důstojnost ve svém vlastním životě. Potřeba emancipace přece vychází i z těchto podzemních proudů, z bytostné touhy žen být potřebnou někomu, kdo si vůbec jejich transcendence (ať v díle nebo v člověku) všimne. Nesporné je mnoho žen, kterým život v domácnosti ze všeho nejvíc vyhovuje, je to jejich přirozený živel. Necítí se v zajetí a některé z nich ani v zajetí nejsou. Jenže emancipační hnutí vznikalo dávno, poté, kdy nejdřív jistě ojedinele, ale později v silícím proudu rostla v ženách potřeba být alespoň relativně svobodnými lidmi. Jistě už i před Velkou francouzskou revolucí. Emancipační proces, často vysmívaný (dodnes) a někdy možná opravdu směšný, měl, má a ještě bude mít pro ženy a celou společnost nesmírný význam.

Emancipace „vychází z nepřiznané a neuvědomělé degradace žen, jejich úlohy a specifiky, jako by se ženy staly plnohodnotnými teprve tehdy, dokáží-li totéž a stejně, co muži, dokáží-li stvořit stejné dílo jako muži,“ říká Helena Klímová. A přece si myslím, že takhle

tomu už dávno není, že je tu jen opakování zastárlých námitek. Copak ženy nevnášejí do stejné práce něco nového, svého, co ji odlišuje od práce mužů? Jednou je to postoj, jindy fortel, a jak často jsou to specificky ženské morální hodnoty!

Jinde Helena Klímová říká: „*Náš hodnotový systém ztělesňuje to, čemu Erich Fromm říká ‚otcovský princip‘, tj. je přísně objektivní nebo se o to snaží, odměňuje ‚zásluhy‘ a trestá ‚viny‘ bez ohledu na subjektivní možnosti. Bolestně nám chybí to, čemu Fromm říká ‚princip mateřský‘, milosrdenství třeba i neobjektivní, neefektivní či neracionální.*“ Ale vždyť právě „mateřský princip“ vnášejí ženy do společenského života a společenské práce, i když bych největší cenu té neobjektivnosti, neefektivnosti či neracionálnosti viděla v moudrosti při jejich omezení na lidsky a společensky nejlepší míru a ne v živelnosti.

Nedělám si nárok na obecnou platnost svých tvrzení. Stavím jen jeden názor proti druhému, nejspíš proto, že mě provokuje jednostrannost a kategoričnost toho, co vyslovuje Helena Klímová. Nemusíme se ale, myslím, bát, že o těchto věcech přemýšlíme jen my. Cestu, jak řešit správně problémy žen, hledá vážně mnoho lidí, filosofové, sociologové, ekonomové, organizace, komise. Zabýval se jí sjezd ČSŽ<sup>79</sup> a ženské hnutí se jí zabývalo vždycky. Komunistické straně leží odevždy na srdci, jaké bude postavení žen v naší společnosti, jak dát dost prostoru jejich životu s dětmi a neomezit při tom jejich potřebu plného lidského vyžití, sebeuplatnění, rozvoje, jak jim usnadnit spojení obojího, protože na obojí mají právo. Toho nelze dosáhnout cestou, která by ženy vrhala o desítky let zpátky a kupovala si je tím, že by sice zůstaly v zajetí domova, ale byly za to placeny.

„*Nově narozené dítě,*“ píše Helena Klímová „*žije v období, kdy nerozlišuje matku a sebe sama, potřebuje přítomnost otce a dobu několika měsíců, aby vytušilo rozdíl mezi já a nejá, mezi matkou a sebou. Tato původní neurčitá, ale sladce bezpečná tma v průběhu let nemizí, ale vyjasňuje se, racionalizuje do uvědomělejších obrysů a v nejhlubším pozadí motivace dospělého jedinice, v nejhlubším pozadí jeho životního pocitu, nalézáme onu původní bezpečnost a lásku (nebo nelásku).*“ Je to řečeno velice krásně, ale aby to opravdu tak krásné bylo, vyžadovalo by to schopnosti dnešní matky žít a cítit jako před tisíci lety, ačkoliv se dnes vše změnilo a pro dnešní matku je neúnosné být svázána nepřetržitě s dítětem pupeční šňůrou celá léta. Nepřetržitým spoutáním se dostává do stavu mnohem obtížnějšího, než tomu bylo před tisíci lety, a nezíská-li neurózu z rozporu mezi povoláním a mateřským posláním, užene si ji právě tím, že ji její poslání spoutává tisíci drobnostmi (nemá-li doma příznivé podmínky) do nemožnosti, a často se právě proto nestane dobrou matkou.

Myslím, že opravdu nelze vycházet z nejpříznivějších podmínek, které vůbec může mít matka, jež zůstává trvale u dítěte, ale která je v devadesáti procentech nemá. Ale že je naopak potřeba vytvářet nejpříznivější podmínky, aby matka mohla i žít s dítětem, i spoluvytvářet s muži jeho budoucí svět. Aby mohla sama sebe přesáhnout v díle i pro své dítě a o to lépe i v dítěti samém.

<sup>79</sup> Nová forma ženské organizace (Československý svaz žen) vznikla toho měsíce, na celostátním sjezdu 5. až 7. července 1967 ve Smetanově síni v Praze.

## DOPISY ČTENÁŘEK A ČTENÁŘŮ

### Již dosti rovnoprávnosti\*

Hned na začátku musím zdůraznit, že ačkoliv jsem beze všech pochybností ženská a četla jsem paní Beauvoirovou, neztotožňuji se s ní – kromě poukazů na stránku hospodářskou – v pocitu ukřivděnosti a nikdy mi ani na mysl nepřišlo, že bych chtěla být mužský. Dokonce si myslím, že jsou na tom – vyloučíme-li opět oblast ekonomickou – mnohdy hůř. Ti mužští. Stejně tak si neříkám s Macharem, že „být ženou, již to znamená trpět...“, ani netrpím předsudky viktoriánské doby. Jsem prostě jiný ročník. Ale – všechno vřdycky spěje k tomuto bodu – nesnáším řeči o rovnoprávnosti a jsem na ně těžce alergická. Nevím proč. Každý jsme nákej.

A tak jsem nedávno byla na odborném školení lidových soudců, kde, musím říct, nedělají rozdíly mezi pohlavími, pokud jde o tuto dobrovolnou a bezplatnou funkci. Výklad se zabíral rodinným právem a speciálně těmi pasážemi právní vědy, které byly v našem čase změněny ve prospěch žen. Máme právo na práci (což v hojně míře využíváme), rodičovská moc byla rozdělena na dva úplně stejné díly, despotický otec patří minulosti, nepotřebujeme poručníka pro své děti v případech rozvodu, můžeme vládnout rákoskou zcela samostatně, máme rovnoprávnou povinnost přispívat na úhradu domácnosti i nákladů na děti a dokonce péče o domácnost a dítě (malé) je kvalifikována jako práce a může jí být vyvážena mzda. Pouze o rovnosti ve mzdové politice nepadla ani zmínka. Ohromně jsem se zaradovala, co všechno smím. Jen nemělo tak často padat ono slovo.

Alergie se projevila tentokrát tím, že jsem se přihlásila o řeč. Napadlo mi totiž, že zákonodárci zapomněli na rovnoprávnost při vyměřování alimentací povinnosti, a také jsem to řekla. Že znám případy, a je jich hodně, kdy otec platí na dítě sto, dvě až tři sta korun (to už jsou ti lepší), a tedy i když přihlížím rovnoprávně k stejnému obnosu vynaloženému matkou, ráda bych viděla dítě vyživované, šacené a vzdělávané za dvě, čtyři či šest set, zvláště ve věku od 14 do 20 let. Že zákon zřejmě počítá s tím, že žádná matka nenechá dítě umřít hladu, chodit v pytlovině, spát pod mostem a také že sem tam udělá něco pro jeho vzdělání a sportovní zdatnost. Jinak že jsem strašně ráda, že jsem rovnoprávný člen lidské společnosti.

Neuvěřitelná smršť se snesla na mou ubohou rovnoprávnou hlavu. Byla jsem poučena o scestnosti svých názorů, neboť muž má začasť těchto alimentálních povinností víc, a nejen to, mívá také víc manželských svazků (i když ne současně, samozřejmě), takže by mu z platu nemuselo nic zbýt. Na to jsem si ještě troufla chápavě přikývnout s příslibem, že se to vynasnažíme rovnoprávně dohonit. Následoval však poslední argument takové pádnosti, že se po něm vzdávám rovnoprávnosti, protože si jí pro duševní demenci nezasloužím. Je třeba pochopit, že muž potřebuje také větší obnos

\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 9, s. 6.

na svou údržbu a obnovu pracovní síly. Znělo to jako biblický zákon. Zapřísahala jsem se při bohu, otci všemohoucím, že se přestanu obnovovat.

Vím dobře, z čeho vycházel náš zákon při těchto úvahách.<sup>80</sup> Hlavně z propočtů (nyní zastaralých) našeho statistického úřadu, které stanovily měsíční náklady na dítě bez ohledu na věk v maximální výši pěti set měsíčně, a dále z toho, že stanovení vyšší alimentární povinnosti bylo dle zkušeností často pro otce pobídkou k fluktuaci a k přijetí zaměstnání pod kvalifikační úroveň. Člověk hodně udělá, aby se pomstil a potrestal toho druhého.

A tak jsem chodila apaticky několik dní s touto morální náloží, zmítaná výčitkami, že uvažuji stále jen o tom kusu žvance, když vlastně jde také o duši. V soustředění na duši a duchovno vůbec jsem došla na schůzi rodičů a přátel školy. Název je trochu problematický, neboť jsem tam nikdy žádného přítele neviděla, jen samé rodiče a ti se jen přátelsky přetvařují. Ani ve snu jsem nepomyslela na alergii, šlo přece o duši a k tomu o duši na přírodovědní větví středně vzdělávacího školství.

V druhém ročníku už přestává jakékoliv čtveráctví a rodiče se stavějí do bojového šiku před zatroubením polnice ke konečné zteči na příslušné fakulty školství vysokého. Matky i otcové svorně bok po boku, duševní zrak zaostřený na blaho potomků. Lho- stejno, zda objekt, pro nějž bude boj podstoupen, je dcera nebo syn. Jde o duši, o blaho budoucí a o klasifikační průměr.

Omyl, nejde.

Podle nových směrnic jsou na některých odvětvích vysokoškolského studia dívky nežádoucí. Najmě na lékařství a na některých oborech přírodovědných. Plánovaný počet dívek je znatelně snížen proti počtu chlapců, kteří dokonce budou přijímáni s daleko horším známkovým průměrem, než by si mohl dovolit žák rodu ženského. Neomezeny zůstávají technické obory, protože je známo, že děvčata v nich nikdy příliš nevynikají, a nikde není omezen či snížen počet chlapců.

Málem jsem pronesla řeč o rovnoprávnosti, třebaže to nesnáším. Ale pak jsem si řekla, že jsme vždycky za něco bojovaly, aby se nám to zvrtilo v pravý opak, a tak jsem se raději rozhodla k rafinované kampani: Již dosti rovnoprávnosti, kdo to má vydržet! Snad se pak někdy dočkají děti našich dětí, že bude nějaký učenec ženského rodu zvolen jako první do Akademie věd. Už ta naděje hřeje.

Věnováno 8. březnu

Zdenka Neumannová

Plně souhlasím s I. Svitákem, neboť co může vědět Simone de Beauvoirová o ženském orgasmu, nečetla-li Kinseyovu zprávu? Rovněž vítám jeho smělou vědeckou perspektivu; to že svého času měla Koubková Koubek v tomto směru jistě obtíže, nic neznamená, protože kdo je kdy neměl, když předběhl svou dobu?

Anežka Urbanová, Praha 3\*

<sup>80</sup> Zákon č. 94/1963 Sb., o rodině, který nahradil zákon č. 265/1949 Sb., o právu rodinném.

\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 10, s. 2. Nadepsáno „Člověk nebo sexus?, č. 9/1967“.

Nemohu v některých bodech souhlasit s tímto článkem. Předně: přes všechnu rovnoprávnost mají vyživovací povinnost muži, a to v drtivé většině. Kdyby tomu bylo naopak, patrně by Z. Neumannová takový smysl pro rovnoprávnost neměla. Jsou muži, kteří mají vyživovací povinnost i ke třem a více dětem. Mému spolupracovníku po odečtení výživného zůstává existenční minimum, což není ani k smrti, ani k životu. Zatímco bývalá manželka žije dávno s jiným mužem a jezdí na dovolenou k moři, je její dřívější partner rád, pozve-li jej kamarád na večeři. Podle autorky článku by rozvedený muž měl právo jen na to, aby si koupil provaz a oběsil se.

J. Kliment, Libčice nad Vltavou\*

Myslím, že autorka mluví z duše většiny našich žen. Ke skutečné rovnoprávnosti mají ještě velice daleko. Navíc chybí taková přirozená úcta a vážnost k ženě, vlastní dřívější generacím. A tak to „něžné pohlaví“, pokud nemá ostré lokty a dobrou vyřídilku, špatně obstojí a musí velmi často bojovat o to, co by mělo být samozřejmé. Nechci být pesimistka, ale diskriminace žen při přijímání na vysoké školy (z čehož pak nutně vyplývá i postoj k ženám u naší mladé generace), rodinné právo, které se také ve prospěch žen příliš nezměnilo, to vše nás od skutečné rovnoprávnosti spíše vzdaluje, než k ní přibližuje. Stejně tak obchod, služby, počet míst v jeslích a mateřských školách ženám jejich málo záviděníhodnou pozici nijak neulehčuje.

Helga Dvořáčková, Karlovy Vary\*\*

Kromě historie vývoje postavení ženy ve společnosti tvoří značnou část díla S. Beauvoirové citáty z deníků a dopisů různých žen, avšak pouze jediného typu: žen, které z nedostatku jiné činnosti trávily svůj život pitváním vlastních citů a pocitů, žen plných různých uměle pěstovaných zábran v oblasti sexuální, žen, kterých je bohudík menšina. Autorce je tedy třeba vytknout, že opominula ty ženy, které buď jako významné individuality se veřejně proslavily, jednak ty, které žily své životy sice skromně, jen jako manželky a matky, ale šťastně a spokojeně. Partii zabývající se erotikou a sexem zřejmě autorka nepřisoudila tak podřízené místo, jak tvrdí Irena Dubská, jinak by jí i po zkrácení provedeném překladateli nebyla věnována celá polovina knihy. Normální zdravá žena, v níž nebyly vypěstovány nezdravé zábrany chybou sexuální výchovou, nemůže trpět ve vztahu muže a ženy – pokud jde o pohlavní soužití – pocitem ujařmení či znásilnění, ale cítí se mužovou plnoprávnou partnerkou, kdy oba stejně dávají i přijímají. Tam, kde tomu tak není, jde o případy patologické a není správné, že právě jim věnuje Beauvoirová výhradní pozornost. Knihy druhu *Druhé pohlaví* prokazují snahám o skutečné zrovnoprávnění spíše službu medvědí.

JUDr. Miroslava Filípková, Praha 10\*\*\*

\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 10, s. 2. Nadepsáno „Již dosti rovnoprávnosti, č. 9/1967“.

\*\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 11, s. 2. Nadepsáno „Již dosti rovnoprávnosti, č. 9/1967“.

\*\*\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 13, s. 2. Nadepsáno „Člověk či sexus, č. 12/1967“.

Knihy S. Beauvoirové *Druhé pohlaví* je naprosto nevědecká, která se jen jako vědecká tváří, a je s podivem, že ji jako vědeckou přijímáme. Popudí svou upovídáností, typicky ženským smyslem pro zahalování a zastiňování věcí a pro konvenčnost závěrů. Je to kompilát z cizích knih; co tyto úryvky spojuje je povídání o známých věcech, a to ještě z hlediska jedné národnosti a jedné třídy. Chci-li se o tomto tématu něco dovědět, přečtu si mnohem raději přísně vědeckou knihu lékařskou nebo původní filosofickou a sociologickou studii. Slavné jméno nemusí být vždy zárukou pravé hodnoty. Jen víc takových kritik jako byla Svitáková, jednoznačných a netrpících opatrnickým přešlapováním na místě.

O. Jelínková, Praha 1\*

Zabývala jsem se před léty v rámci vysokoškolského studia otázkami českého feministického hnutí a zejména dílem Terézy Novákové. Proto znám dost dobře myšlenkový terén tohoto hnutí v době okolo přelomu století, otázky, které jeho pracovníci řešili, a cíle, které si kladli. Z tohoto hlediska se mi kniha S. Beauvoirové nezdá ani přínosem, ani pokrokem. Je jednostranná ve svém zaměření na otázky sexu; podrobnou a málo objektivní analýzou sexuality, zejména ženské, se stává po řadě desetiletí protějškem – ač pouze v jistém smyslu – Tolstého Kreutzerovy sonáty, jejíž autor přihlížel ovšem spíše k mužské stránce problému. Jde ovšem o protějšek poučený již na Freudově psychoanalýze a Adlerově individuální psychologii. Kdyby dnes přišli mezi nás světové ideologové feminismu (J. St. Mill) nebo naši (T. Nováková, T. G. Masaryk), podivili by se, že jsme se opozdili nejen za svou dobou, ale dokonce za jejich, domníváme-li se, že Beauvoirová tuto otázku objevila a předložila k řešení.

PhDr. Olga Kolaříková, Brno\*\*

Vaculíkovo resumé o generační deziluzi<sup>81</sup> se dá se stejným úspěchem aplikovat na téma o dvě stránky dále – *Člověk a sexus*. S plezírem sleduji úsilí pisatelů přesvědčit čtenáře o tom, že ta „druhá“ je taky člověk nebo alespoň pokus o člověka a že se jí milostivě poskytuje možnost transcendence v díle. Ale „konkrétně“, paní Klímová, by se za obecnou platnost měla vzít Vaculíkova skutečnost, že „termín běží, ale řada nepřišla“. Na ty první, ani na ty druhé. A protože v tomhle díle převážně transcendentovali „ti první“, bylo by daleko více na místě, kdyby někdo napsal důkladnou studii o „Prvním prvním pohlaví“. Konkrétně se v našem českém realismu vůbec nedá mluvit o touze transcendentovat v díle, natož v člověku. Pokud o transcendentaci v díle končí obvykle u „fyziognomie“ a natažené ruky a pokus o transcendentaci v člověku končí u interrupční komise. Termíny prošly, řada nepřišla, a tak, jak jde fáma, pracuje se pilně na uzákonění mnohoženství a mnohomužství ekonomicky: každý (každá) za své a po

\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 14, s. 2.

\*\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 14, s. 2. Oba texty nadepsány „Člověk či sexus“.

<sup>81</sup> „Slovo má Ludvík Vaculík“, *Literární noviny* 16 (1967), č. 24, s. 1 a 3.

vlastní lajně jakožto jediné možné formě existence. Protože, víte, my jsme „ten původní úkon v jeho neporušené podobě už ani nepoznali, nejsme prostě schopni ho provést ani na svém“.

Irena Markupová, Praha 10\*

Vzpomněla jsem si na jednotlivost, která ukazuje, jak lze jednostranným myšlenkovým pochodem zakrýt skutečný problém. Tentokrát jde vlastně o muže. Kdysi byl ve *Vlastě* průzkum o manželství. Skupina žen s vyšším vzděláním tam na předním místě jako nežádoucí vlastně vytýkala mužům hrubost.<sup>82</sup> Nejdříve jsem si říkala, jak ti muži zneužívají našeho sebeovládání, rozumnosti a jiných vlastností, které se snažíme jako emancipované ženy mít. Zdálo se mi přirozené také to, že vzdělanější žena citlivěji reaguje apod. Uvažovala jsem o mužském zaměňování galantnosti založené na starém názoru na ženu a prosté slušnosti, zdvořilosti a taktu. Pak mi však bleskl hlavou nápad. Skupinu výše zmíněných žen můžeme přeci opustit a zaměnit ji přímo uvažováním o skupině mužů. Jde vlastně o muže vzdělané stejně či více než dotyčné ženy, ženy u nás podle statistik uzavírají jen výjimečně nerovné sňatky v tomto ohledu. A banální zjištění o zlých mužích hodné Beauvoirové se najednou změní v cosi zajímavého. Proč zrovna vzdělaní muži se projevují takto? Že by byl tak příkrý rozpor mezi jejich úrovní co do kvalifikace a úrovní morální a společenskou? Možná někdy. Spíše to však lze vysvětlit nekontrolovanými afekty. Tyto jistě vznikají z duševního napětí. Ale mají tito lidé postavení, v kterém by byli vystaveni pouze nutnému napětí tvůrčímu a pracovnímu? Nebo u nich vzniká zbytečné a přílišné napětí vzniklé nedostatečnou jistotou postavení, rozporem mezi velikostí odpovědnosti a skutečné moci, všemožnými pracovními překážkami a obtížemi, ubíjením nesmyslnými směrnici? K tomu pak přistupují přímé finanční starosti v rodině, nebo se zapomíná, že zaměstnání ženy v jejich rodině je často z hlediska finančního potřebné, vzhledem k jejich vlastní práci však třeba nežádoucí. Jestliže se tedy někdo „užívá“ nemožností dosáhnout toho, co potřebuje pro svou práci, pro sebe i svou rodinu, nelze se divit, že napětí se hromadí a vybuchuje pak zcela nelogicky, náhodně a z hlediska okolí nespravedlivě, bez vlastní příčiny. Že vzhledem k manželským partnerkám těchto pracovníků mě napadá Čechův výrok o „otrokyni otroka“ je sice nasnadě, ale tato stránka je pouze druhotná, jako nakonec i u Čecha, a nemíním se jí zabývat.

Helena Morávková, Praha 1\*\*

\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 26, s. 6. Nadepsáno „Člověk a sexus, LN č. 24/1967“.

<sup>82</sup> „Nad výsledky ankety manželství a já (II. část)“, *Vlasta* 20 (1966), č. 9, s. 10–12. Čtenářskou anketu připravila redakce *Vlasty* ve spolupráci se Státní populační komisí v září 1965. Její interpretace vycházely v časopise na pokračování na začátku roku 1966.

\*\* *Literární noviny* 16 (1967), č. 31, s. 2. Nadepsáno „Člověk a sexus ještě jednou, č. 29/1967“.

# RECENZNÍ ESEJE





# KDYŽ AKTIVISMUS NESTAČÍ

*Marianna Placáková*

Kristen Ghodsee, *Second World, Second Sex. Socialist Women's Activism and Global Solidarity during the Cold War* (Durham – London: Duke University Press 2019) 328 s. ISBN 978147800181.

Americká antropoložka Kristen Ghodsee (autorka bestselleru *Proč mají ženy za socialismu lepší sex?*<sup>1</sup>) se ve své nejnovější knize *Second World, Second Sex* věnuje rehabilitaci ženského aktivismu v poválečných socialistických státech na pozadí mezinárodní spolupráce ženských organizací během Dekády pro ženy vyhlášené OSN na léta 1976 až 1985. Hlavní pozornost autorky je tak zaměřena na tři hlavní konference (Mexico City 1975, Kodaň 1980, Nairobi 1985), které Dekádu pro ženy doprovázely a na nichž se poprvé potkali zástupci a zástupkyně z kapitalistického Západu, socialistického Východu a z tzv. rozvojových zemí, aby diskutovali ženskou otázku. Kniha také obsahuje tři případové komparační studie (o USA, Bulharsku, Zambii) věnující se dobové vládní legislativě a jejímu vlivu na lokální postavení žen.

Hlavní argumenty knihy jsou, že lze mluvit o ženském aktivismu v případech žen, které působily ve státních organizacích socialistických států východní Evropy, že postavení žen v socialistických státech bylo v sedmdesátých a osmdesátých letech lepší než těch v západních liberálních demokraciích a že díky studenoválečné soutěži mezi Západem a Východem progresivní legislativa socialistických států, týkající se práv a postavení

<sup>1</sup> Kristen R. Ghodseeová, *Proč mají ženy za socialismu lepší sex*, přel. Sylva Ficová (Brno: Host, 2020).

žen, přispěla k prosazení té ve Spojených státech amerických. Tyto argumenty jsou rámovány autorčinou kritikou současného mainstreamového liberálního feminismu (který chápe jako produkt neoliberálního kapitalismu), jehož silná pozice vychází z rozpadu socialistického projektu na konci osmdesátých let. Dominance liberálního feminismu se podle Ghodsee projevila na politické úrovni již na 4. Světové konferenci OSN o ženách (Peking 1995), kde reprezentantky postsocialistických států nebyly zahrnuty do rozhodujících jednání. Opomenutí významu socialistického projektu se dále podle autorky ukazuje například v jeho absenci v současné západní mainstreamové historiografii o ženském aktivismu.<sup>2</sup>

### Binární pohled

V politicko-aktivistické pozici Ghodsee se projevuje největší přínos i slabina této publikace. Na jedné straně tato pozice umožňuje autorce nově prepisovat zavedené výklady, na druhé se sama dopouští spousty zjednodušení a nepotvrzených hypotéz. Tyto domněnky prezentuje jako seriózní závěry, které však občas působí jen jako prosté převrácení zažitých výkladů o „zlém Východu“ a „dobrém Západu“. Nejproblematičtější se jeví právě tato binární perspektiva, v níž jako by pouze přebírala dobová východiska studenovělečné rétoriky. Na rozdíl od současné historiografie, která naopak hledá spojitosti mezi těmito geograficko-politickými oblastmi, chápe je Ghodsee jako dvě naprosto oddělené celistvé a konfliktní sféry – Západ, reprezentovaný liberálním feminismem, a Východ se státně-socialistickým feminismem. Z tohoto pojetí tak vypadávají různá levicová a marxistická feministická hnutí na Západě stejně jako jakýkoli ženský aktivismus mimo oficiální instituce v socialistických státech – v případě Československa lze mluvit o různých aktivitách v rámci disentu (např. dopis čtyřiceti devíti žen Gustávu Husákovi na obranu Zdeny Erteltové<sup>3</sup> nebo hnutí Pražské matky z konce osmdesátých let) či neoficiální umělecké scény.<sup>4</sup>

Toto binární pojetí používá Ghodsee i v pohledu na prosazování genderové rovnosti. Na Západě, kde podle autorky převažovala liberálně feministická orientace ve státem prosazovaných zákonech a deklaracích, tak byla prosazována rovnost na základě stejnosti pohlaví na rozdíl od státního socialismu, kde se jednalo o prosazování rovnosti na základě jejich difference. Nehledě na zjednodušující pohled na tuto problematiku (v socialistickém Československu se začala například posledně zmiňovaná rovnost

<sup>2</sup> Na knihu vyšla v místním kontextu již recenze Adély Gjuričové, která se v mnohých argumentech s touto recenzí shoduje. Srov. Adéla Gjuričová, „Kristen Ghodsee, Second World, Second Sex“, *Střed* 11 (2019), č. 2, s. 109–114.

<sup>3</sup> „Čtyřicet devět žen se solidarizuje se Zdenou Erteltovou“, *Informace o Chartě 1* (1978), č. 11, s. 21, 22. Zdena Erteltová, opisovačka Edice Petlice, byla tehdy obviněna z údajné prostituce a nedobrovolně hospitalizovaná na venerologickém oddělení.

<sup>4</sup> Srov. Marianna Placáková, „Československá cesta jako východisko. Feministické umění v období státního socialismu“, *Sešity pro umění, teorii a příbuzné zóny* 13 (2019), č. 27, s. 26–63.

prosazovat až během šedesátých let v reakci na neuspokojivou politiku propagující první zmiňovanou rovnost během let padesátých<sup>5</sup>), hlavní problematičnost autorčinných argumentů vychází především z toho, že je příliš nedokládá dobovými příklady. Na jedné straně tak ukazuje případ Bulharska, které uznávalo specifickou pozici žen a zavádělo tak silnou sociální podporu matkám a rodinám s dětmi v podobě státních příspěvků, mateřské dovolené a zakládání systému předškolních dětských zařízení na začátku sedmdesátých let. Na druhé straně ale v případě USA prosazování rovnosti na základě stejnosti ukazuje pouze na současné knize Sheryl Sandberg,<sup>6</sup> provozní ředitelky Facebooku, u níž se jedná o hyperindividualizovaný návod na to, jak jako žena uspět v dnešním korporátním světě. Problematizování těchto dvou různých přístupů k prosazování rovnosti a například roli diferencialistického feminismu v dobové diskuzi na Západě ale v knize nenajdeme.

Zjednodušující pohled lze najít i v chápání a zavádění politiky socialistických států pouze po vzoru Sovětského svazu. Státní ženské organizace v socialistických i tzv. rozvojových zemích tak Ghodsee jednoduše chápe jako poválečné verze ruského Ženotdělu (ženský odbor komunistické strany 1919–1930) s různými lokálními obměnami. V případě Československa, jak ukázala historička Denisa Nečasová, je ale u ženských organizací po roce 1948 důležitá i formální a personální návaznost na odkaz prvo-republikové liberální Ženské národní rady (jejich podoby a pravomoci se navíc během čtyřicetiletého období mnohokrát zásadně proměnily<sup>7</sup>). Stejně tak není možné chápat zavádění právních reforem zrovnoprávňujících postavení žen po roce 1948 jen jako jednostranné následování sovětského vzoru, jelikož mnoho z nich bylo připraveno již v předúnorové době.<sup>8</sup>

### Státně-socialistický aktivismus

Hlavní teze Ghodsee se týká interpretačního zhodnocení státně socialistického projektu a role žen v jeho politických strukturách. Autorka se zde okrajově věnuje dlouhodobé debatě o podstatě a přínosu socialistických států ženám. Argumentačně se v ní klaní na stranu těch, kteří jejich zaváděnou politiku chápou pozitivně v tom smyslu, že po-

<sup>5</sup> Barbara Havelková, „Tři stadia genderu v socialistickém právu“, in Hana Havelková, Libora Oates-Indruchová (eds.), *Vyvláštěný hlas. Proměny genderové kultury české společnosti 1948-1989* (Praha: Sociologické nakladatelství 2015), s. 45–82; Marianna Placáková, „Člověk, nebo sexus? Diskuze k českému vydání knihy Simone de Beauvoir ‚Druhé pohlaví‘“, *Filosofický časopis* 68 (2020), č. 6, s. 865–886.

<sup>6</sup> Sheryl Sandberg, *Lean In: Opřete se do toho. Ženy, práce a vůle uspět*, přel. L. Kárníková, A. Kárníková (Praha: Dokořán, 2013).

<sup>7</sup> Srov. Denisa Nečasová, *Buduj vlast – posílíš mír!: Ženské hnutí v českých zemích 1945–1955* (Brno: Matice moravská, 2011). Dále např. Květa Jechová, „Emancipace shora: ženské organizace v českých zemích v druhé polovině 20. století“, *Paměť a dějiny* 7 (2013), č. 4, s. 3–18.

<sup>8</sup> Například návrhy právních úprav Milady Horákové týkající se manželského a rodinného práva. Srov. Nečasová, *Buduj vlast*, s. 115.

stavení žen v socialistických zemích na mnoha úrovních zlepšila.<sup>9</sup> Dále se vymezuje vůči tradičnímu chápání ženského aktivismu pouze jako feministického hnutí „zdola“, stejně tak jako vůči konceptům státního feminismu, vztahujícím se pouze na západní liberální demokracie (legální existence neziskových organizací, odborů a pluralitního systému politických stran, kde mohou ženy prosazovat své zájmy a ovlivňovat tak státní politiku).<sup>10</sup> Ghodsee navrhuje po vzoru čínské historičky genderu Wang Zheng<sup>11</sup> rozšířit pojem státního feminismu i na socialistické státy, kdy přes centralistickou povahu jejich řízení nevidí ženy ve státních strukturách pouze jako vykonavatelky státní moci, ale jako aktivní činitele podílející se na státní politice a prosazující vlastní zájmy.

Ačkoli by s tímto závěrem člověk rád souhlasil, způsob, jakým ho Ghodsee ilustruje, mu moc přesvědčivosti nedává. Pro svůj příběh si Ghodsee vybírá několik žen – Elenu Lagadinovou, genetičku a od roku 1968 předsedkyni Výboru bulharského ženského hnutí (dále VBŽH), která hrála důležitou roli při průběhu Dekády OSN, Krastinu Tcho-makovou, vedoucí zaměstnankyni VBŽH, původem z chudého, negramotného rolnictva, vstoupivší do bulharské komunistické strany již v roce 1938, nebo Soniu Bakishovou, šéfredaktorku svazového časopisu *Ženata dnes*. Tyto reprezentantky aktivismu (které poněkud problematicky označuje termínem „státně socialistické ženy“) chápe Ghodsee jako stoprocentní hrdinky, které nesnesou žádnou míru problematizace. Ačkoli sama zmiňuje, že jim vysoké posty v politické hierarchii zajišťovaly ekonomické výhody, potřebuje je vždy argumentačně ospravedlnit, což většinou dělá skrze pamětnický narativ. Sonia Bakish, manželka člena politbyra a dlouholetého bulharského premiéra Stanka Todorova, je tak ze své pozice „rudé šlechty“ „vyviněna“ historikou o tom, že svých výhod nijak nezneužívala, do redakce nejezdila limuzínou, ale městskou hromadnou dopravou, jak vzpomíná novinářka Maria Dinková (s. 60).

Tyto poznámky jsou pro Ghodsee v její argumentaci důležité, protože zde ženy ve vysokých funkcích pojímá primárně jako aktivistky, které se podstatou svého politického směřování výrazně odlišovaly od svých kolegů – mužských funkcionářů (elit), snažících se udržovat patriarchální status quo. Tento binární pohled narušuje v již zmiňovaném článku Wang Zheng, která tvrdí, že je ve státně-socialistickém projektu zapotřebí přiznat aktérům v rámci vládnoucích struktur možnost prosazování vlastních zájmů na základě jejich genderu jako subjektivní identity, zároveň je ale třeba chápat tehdejší politický systém jako složitější síť institucionálních mechanismů. Z argumentace Ghodsee, v níž na jedné straně stojí ženské organizace a ženský tisk oproti státu a straně (reprezentované muži) na straně druhé, tak například naprosto vypadává

<sup>9</sup> Např. Maxine Molyneux, *Women's Movements in International Perspective: Latin America and Beyond* (New York: Palgrave, 2001).

<sup>10</sup> Např. Amy Mazur, Dorothy E. McBride, *Comparative State Feminism* (New York: Sage Publications, 1995).

<sup>11</sup> Wang Zheng, „'State Feminism'? Gender and Socialist State Formation in Maoist China“, *Feminist Studies* 31 (2005), č. 3, s. 519–551.

i role expertů vyjadřujících se k ženské otázce, jejichž expertíza nebyla podmíněná jejich subjektivním genderem (v případě Československa například Státní populační komise<sup>12</sup>), a byla založena na sociologických zkoumáních společnosti. Oblast politiky a expertízy se zároveň prolínala i v personálním obsazení ženských organizací, které rovněž spolupracovaly s vědeckými pracovišti.<sup>13</sup>

Příkladem složitého vztahu jednotlivých aktérů uvnitř systému může být problematika mateřské role žen v šedesátých letech v Československu. Osmnáctitýdenní mateřská dovolená, zavedená v roce 1950, byla tehdy v zákoníku práce několikrát prodloužena (v roce 1969 až na dva roky) společně s další ekonomickou podporou materiálního zabezpečení.<sup>14</sup> Otázkou, kterou si tak můžeme položit, je, co k těmto právním změnám vedlo. Konflikt mezi zaměstnaneckou a mateřskou rolí se v šedesátých letech stal jedním z hlavních témat v řešení ženské otázky.<sup>15</sup> Na jedné straně tu byl zájem státu, který se mj. snažil zlepšit populační vývoj společnosti. Dále tu byly analýzy expertů, které například ukazovaly problematičnost kolektivní péče o děti (týdenní jesle) v kontextu psychického a emocionálního zdraví dítěte.<sup>16</sup> Shodné názory expertů na prodloužení mateřské dovolené ale neexistovaly.<sup>17</sup> A pak tu byla například novinářka Helena Klímová, která se tomuto tématu v šedesátých letech dlouhodobě věnovala v *Literárních novinách*. Ve svých článcích vycházela nejen z investigativní žurnalistiky (navštěvovala různá státní zařízení kolektivní dětské péče), ale i z dobových kritických názorů expertů na tehdejší situaci.<sup>18</sup>

Míru „zásluh“ jednotlivých aktérů na prosazení delší mateřské dovolené, jež umožňovala zůstat matkám déle doma s dětmi, je proto obtížné určit. Sama Klímová ve své pamětnické výpovědi tvrdí, že svazový časopis *Vlasta* ze začátku na toto téma uveřejňované na stranách *Literárních novin* reagoval kriticky, a to na podnět ÚV KSČ. Delší

<sup>12</sup> Jednalo se o poradní orgán vlády v genderově relevantních otázkách, v němž působili experti a expertky z oblastí demografie, práva, psychiatrie, psychologie, gynekologie, sexuologie, sociologie, urbanistiky, statistiky, ekonomie, ekologie. Srov. Hana Havelková, „(De)centralizovaná genderová politika: Role Státní populační komise“, in Havelková, Oates-Indruchová, *Vyvláštěný hlas*, s. 125–168.

<sup>13</sup> V Československu byla v ideologické komisi Výboru československých žen v polovině šedesátých let například socioložka Libuše Háková z ČSAV. Československá rada žen zase spolupracovala na přelomu šedesátých a sedmdesátých let s Ústavem sociálně politických věd při Univerzitě Karlově. Srov. Jechová, „Emancipace shora“; Petra Počárevská, *Československý svaz žen v letech 1965–1975* [diplomová práce] (Praha: Univerzita Karlova) 2017, s. 57, 58.

<sup>14</sup> Havelková, „Tři stadia genderu v socialistickém právu“, s. 65, 66.

<sup>15</sup> Státní populační komise například v roce 1962 na toto téma uspořádala celostátní konferenci.

<sup>16</sup> Josef Langmeier, Zdeněk Matějček, *Psychická deprivace v dětství* (Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1963).

<sup>17</sup> „Spor o ženu naší doby“, *Vlasta* 21 (1967), č. 41, s. 6, 7; „Beseda o ženách“, *Květy* 119 (1968), č. 24, s. 5–7.

<sup>18</sup> Např. Helena Klímová, „...jako míšeňské jablíčko, jako z růže květ...“, *Literární noviny* 12 (1963), č. 7, s. 1, 6; Helena Klímová, „Děti a denní jesle. Hovoří odborníci“, *Literární noviny* 12 (1963), č. 12, s. 6; Helena Klímová, „Hádání o rodině (diskuze)“, *Literární noviny* 15 (1966), č. 11, s. 3, 6.

mateřskou dovolenou podle ní v roce 1968 ale prosadila Státní populační komise (!) právě na základě expertních posudků o dětské deprivaci a popularizaci tohoto tématu ve společnosti, na němž se kromě *Literárních novin* podílel také třeba populární dokument *Děti bez lásky* (režie Kurt Goldberg, 1963). V této interpretaci Klímová samu sebe chápe jako aktivistku zastupující zájmy žen, která díky své novinářské práci napomohla ke zlepšení jejich mateřské pozice.<sup>19</sup>

Ve své argumentaci Ghodsee zdůrazňuje roli Výboru bulharského ženského hnutí jako platformy umožňující ženám prosazování vlastních zájmů. Zavedení podobných opatření jako v Československu (delší mateřské dovolené, ekonomické podpory rodin s dětmi) na začátku sedmdesátých let ale vykládá jednostranně a bez jakýchkoli dokladů jen jako výsledek požadavků Výboru bulharského ženského hnutí, kterým vláda vyšla vstříc: „udělali (Ústřední výbor Bulharské komunistické strany – pozn. aut.) to, co bulharské ženy chtěly (s. 70). Zjednodušující pohled na výsledky prosazování zájmů žen v tehdejší politickém systému a jejich realizace se prolíná celou knihou. Ghodsee zde sice popisuje pravomoci VBŽH (který mohl zastupovat ženy před státními úřady a zajistit například těhotné ženě vhodnou práci odpovídající jejímu fyzickému stavu) a jeho aktivity (například jak si Elena Lagadinová písemně stěžovala ÚV BKS na nedostatek bot pro děti s plochými nohama a hezkého oblečení v místních obchodech nebo na neplodnost mužů z důvodů neléčených pohlavních nemocí), jedná se ale spíš o menší zmínky bez ambic na analýzu dobové praxe a dopadu snah VBŽH na dobovou realitu.<sup>20</sup>

### Otázka seberealizace

Jednu z charakteristik státně-socialistického feminismu vztahuje Ghodsee k termínu seberealizace (self-actualization). Jedná se o pojem, který použil americký psycholog Abraham Maslow v rámci svého konceptu pyramidy lidských potřeb, v níž jsou potřeby člověka hierarchicky řazeny od základní potřeby fyzického zabezpečení přes emocionální zázemí až k seberealizaci ve smyslu naplnění vlastního osobního rozvoje.<sup>21</sup> Maslowův

<sup>19</sup> Helena Klímová, „Z podpisu Charty jsem měla velikou radost a pocit vnitřní svobody“, in Marcela Linková, Naďa Straková (eds.), *Bytová revolta. Jak ženy dělaly disent* (Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2018), s. 124.

<sup>20</sup> Jako skvělý příklad analýzy struktury, zájmů a realizace snah státně-socialistických ženských organizací lze zmínit knihu Denisy Nečasové, která se zabývala první polovinou padesátých let v Československu a k možnosti prosazování zájmů žen ženskými organizacemi se v tomto období staví značně kriticky. Srov. Nečasová, „Buduj vlast“. Se závěry Denisy Nečasové polemizuje ve své diplomové práci Kristína Kallay, která ženám v ženských organizacích naopak možnosti prosazování vlastních zájmů připisuje. Ačkoliv se jedná o podnětný přístup, závěry Kallay jsou podloženy spíše teoreticky než pramenně a navíc bez znalosti širšího kontextu (s Nečasovou např. polemizuje na základě jednoho článku bez znalosti její předešlé knihy, která je nejdůležitějším příspěvkem k tématu). Srov. Kristína Káallay, *The Czechoslovak Women's Union (1950–1990): a Union for the Women, a Union for the Party?* [diplomová práce] (Budapešť: CEU, 2015).

<sup>21</sup> Abraham Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper, 1954).

koncept aplikovala americká feministka Betty Friedan v knize *The Feminine Mystique* na popis situace amerických žen na začátku šedesátých let, kdy tvrdila, že ženy v domácnosti jsou uvězněné na nejnižších stupních pyramidy a práce mimo domov by jim měla pomoci k vlastní seberealizaci.<sup>22</sup> O patnáct let později tento termín posloužil Barbaře Wolfe Jancar v knize *Women under Communism* k rozlišení mezi socialistickými zeměmi a západním feministickým hnutím v tom smyslu, že prvně zmíněné se v zavádění svých politik soustředily pouze na ekonomickou rovinu emancipace a k seberealizaci žen, na rozdíl od západního feministického hnutí, nenapomáhaly.<sup>23</sup>

Ghodsee svou argumentaci staví na závěru Jancar, akorát ho rétoricky obrací z negativního vyjádření na pozitivní. Tezi Jancar vidí jako výsledek liberální univerzalizující perspektivy, chápající hlavní cíl feministického hnutí jako seberealizaci založenou na hyperindividualismu. Oproti tomu Ghodsee společně s Amy Boroy<sup>24</sup> tvrdí, že feministické politické projekty nepotřebují vytvářet individuální, autonomní subjekty a že (pokud neuplatníme liberální východisko) se dá říci, že ženy mohou zažívat zlepšení materiálních podmínek svých rodin, komunit a dokonce států jako součást vlastního sebenaplnění. Ačkoli se jedná o podnětnou interpretaci, která by stála za další výzkum, v argumentaci Ghodsee je opět založena na zjednodušujícím předpokladu sporu mezi liberalismem a socialismem, v němž zaměňuje politiku jednotlivých socialistických států za teoretický obsah těchto dvou politických koncepcí.

V případě Československa se totiž již v šedesátých letech začalo debatovat o tom, že prosazování právní a ekonomické genderové rovnosti k emancipaci žen nestačí.<sup>25</sup> Socioložka Jiřina Šiklová mluvila o druhé fázi emancipace a na příkladu konfliktu zaměstnanecké a mateřské role žen upozorňovala na psychologický faktor emancipace a problém „subjektivního vztahu ženy k sobě samé“. Stát měl podle ní snížit pracovní dobu žen, nebo jim umožnit doplňující studium v rámci pracovní doby, „a tím částečně kompenzovat handicap daný jejich mateřstvím“. Cílem těchto opatření mělo být, aby se ženy mohly realizovat jak v práci, tak mít dobrý pocit ze své mateřské role, která není na úkor práce zanedbávána.<sup>26</sup> Jedna z kapitol akčního programu Československého svazu žen z roku 1968 se také věnovala tématu osobního rozvoje ženy, v němž byla otázka

<sup>22</sup> Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: W. W. Norton and Company, 1963); Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, přel. J. Kočová (Praha: Pragma, 2002).

<sup>23</sup> Barbara Wolfe Jancar, *Women Under Communism: A Cross-National Analysis of Women in Communist Societies* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1978), s. 206, 207.

<sup>24</sup> Amy Borovoy, Kristen Ghodsee, „Decentering Agency in Feminist Theory: Social Democracy, Postsocialism, and the Re-engagement of the Social Good“, *Women's Studies International Forum* 35 (2012), s. 153–165.

<sup>25</sup> Jedná se o základní rámec emancipace žen formulované Friedrichem Engelsem. Srov. Friedrich Engels, *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*, přel. Pavel Levít, Jaroslav Bílý (Praha: Mladá fronta, 1967).

<sup>26</sup> Jiřina Šiklová, „Je vysokoškolské vzdělání žen přínosem?“, *Literární noviny* 14 (1965), č. 28, s. 7.



jejího sebeuplatnění formulována v kontextu objektivní i subjektivní problematiky ženy.<sup>27</sup> Tento postoj v sobě v dobové rétorice obsahoval i marxistické východisko, kdy „kvantitativní změny“ (růst vzdělanosti, zaměstnanosti) v otázce postavení žen v průběhu padesátých a šedesátých let přispěly k proměně kvality ve společenské základně – k novému vztahu žen ke společnosti a k sobě samým.<sup>28</sup>

V návaznosti na argumentaci Ghodsee se nabízí otázka, jestli státní ženské organizace nemohly mít v určitém smyslu emancipační vliv na své členky podobně jako „consciousness-raising groups“ na Západě. Wang Zheng na lokálních pobočkách čínské státní ženské organizace v padesátých letech ukazuje, jak místní ženy z nízkých sociálních vrstev po tom, co se staly jejich členkami, poprvé zažívaly pozici „mluvících subjektů“ (což pravděpodobně přispělo k jejich sebevědomí a pocitu vlastní sebehodnoty) a že na jejich rozhodnutí k členství měl pozitivní podíl právě i gender – ženské organizace byly kolektivy bez mužských členů.<sup>29</sup> Stejně tak je otázkou pro budoucí výzkumy, jestli účast umělkyně na státních kolektivních výstavách propagujících ženskou problematiku v socialistických státech mohla být pro ně samé platformou pro vyjadřování vlastních zájmů.<sup>30</sup>

### Socialistický Východ byl lepší než minulý/současný liberální Západ

Ghodsee svou argumentaci o podobě socialistického projektu staví spíše jako municie pro kritiku současné americké politické situace a sociální politiky, než že by se jednalo o seriózní analýzy dobových pramenů. Tento postoj ještě více vyhřezává v její předchozí popularizační knize,<sup>31</sup> z níž jsou určité pasáže zahrnuty i v *Second World, Second Sex*. V úvodu *Second World* autorka tvrdí, že ženy žijící v socialistických státech měly prospěch z progresivní legislativy mnohem dříve než ženy na Západě. Vyjádření o pro-

<sup>27</sup> Eva Štolbová, „Společně i rozdílně“, *Vlasta* 22 (1968), č. 33, s. 7.

<sup>28</sup> Srov. *ibid.*; „Beseda o ženách“, *Květy* 119 (1968), č. 24, s. 6. O jak mainstreamový názor se v té době jednalo, svědčí replika prodavačky Anny Holubové z jednoho z nejsledovanějších seriálů sedmdesátých let, v níž v reakci na situaci ve svém manželství říká: „My jsme se vždycky učili, že žena bude svobodná, až bude na muži hospodářsky nezávislá. Nezávislá jsem, svobodná ne.“ Srov. *Žena za pultem. Příběh šéfova syna*, 10. díl (režie Jaroslav Dudek, 1977).

<sup>29</sup> Zheng, „State Feminism?“. Srov. Basia A. Nowak, „Where Do You Think I Learned How to Style My Own Hair? Gender and Everyday Lives of Women Activists in Poland's League of Women“, in Shana Penn, Jill Massino (eds.), *Gender Politics and Everyday Life in State Socialist Eastern and Central Europe* (New York: Palgrave Macmillan 2009), s. 45–58.

<sup>30</sup> Mezinárodní rok ženy v roce 1975 byl mj. také první událostí, k jejíž příležitosti se pořádaly výstavy propagující genderovou rovnost v socialistických, kapitalistických a tzv. rozvojových zemích zároveň. Srov. Marianna Placáková, Eva Skopalová, „Ženy vystavující, ženy vystavené. Oficiální výstavní politika v období tzv. normalizace“, *Sešit pro umění, teorii a příbuzné zóny* 19 (2019), č. 26, s. 86–118.

<sup>31</sup> Ghodseeová, *Proč mají ženy za socialismu lepší sex*.

gresivnější pozici Východu oproti Západu pak zazní v citování pamětnických výpovědí na konferenci v Mexico City v roce 1975 – a to z obou stran delegací, jak od Američanky Arvonne Fraser, tak Bulharky Marii Dinkové (s. 155). V jednotlivých případových studiích se ale podrobnější komparace mezi Východem a Západem nenachází. V případě USA se navíc Ghodsee věnuje hlavně padesátým a šedesátým létům, u Bulharska ale létům sedmdesátým.

Tento výběr jako by vybízel k domněnce, že Ghodsee toto rozvržení zvolila záměrně k podpoření a vyhocení svého argumentu, kdy v případě USA ukazuje hrubý antikomunismus padesátých let (v roce 1956 například začala FBI se sledováním ženských organizací, které na konci šedesátých let začala infiltrovat) a u Bulharska volí až sedmdesátá léta, která s nástupem Lagadinové do funkce VBŽH chápe jako progresivní zvrat v místním prosazování ženské otázky (podkapitola „The Revolution Begins“). Podrobnější komparace prosazování například jednoho konkrétního zákona souvisejícího s postavením žen v americké a bulharské legislativě a s přihlédnutím k roli místních feministických hnutí a studené války (což je v knize v americkém případě okrajově načrtnuto) by přitom byla pro současný výzkum mimořádně přínosná.

Kromě pamětnických výpovědí vypovídajících o progresivitě Východu je v knize otištěn nedatovaný citát Eleny Lagadinové z interní zprávy pro ÚV BKS, v němž píše, že OSN jmenovala Bulharsko v Mezinárodním roce ženy v roce 1975 modelovou zemí, v níž byla otázka žen, dětí a rodiny vyřešena zatím nejprogresivnějším a nejhumánnějším způsobem. Dále zde Ghodsee odkazuje na socioložku Innu Leykin,<sup>32</sup> podle níž v roce 1970, kdy byl v Bulharsku navržen nový systém ekonomické podpory mateřství, neexistovala obdobná zákonná opatření v žádné jiné socialistické zemi. Zrovna ale například Československo mělo stejnou ekonomickou podporu mateřství (dvouletá mateřská dovolená, porodné, přídatky na děti, započítání období strávené s dítětem do ženina důchodu) zavedenou o něco dříve<sup>33</sup> a v otázce využívání a dostupnosti mateřských školek na tom bylo dokonce lépe než Bulharsko (Ghodsee uvádí dobovou anketu, podle níž v roce 1968 navštěvovalo v Bulharsku mateřské školky a jesle 23 procent dětí, zatímco v Československu v té době navštěvovalo jen mateřské školky 60 procent dětí<sup>34</sup>). Mimo faktických rozporů je problematičtější hlavně autorčina argumentace, v níž slučuje

<sup>32</sup> Inna Leykin, „Population Prescriptions: State, Morality, and Population Politics in Contemporary Russia“, dizertační práce (Providence: Brown University, 2012).

<sup>33</sup> Havelková, „Tři stadia genderu v socialistickém právu“, s. 65, 66. Širší systém příspěvků na péči o děti byl zaveden již v roce 1967 v Maďarsku, v Československu v roce 1970, Bulharsku v roce 1973 a o tři roky později v NDR. Srov. Godfrey Baldwin, *Population Estimates and Projections for Eastern Europe: 1950–2000*, in *East European Assessments (part II)* (Washington: U. S. Government Printing Office 1981), s. 252–256.

<sup>34</sup> Statistická ročenka ČSSR, 1964–1971, in Alena Wagnerová, *Žena za socialismu* (Praha: SLON, 2017), s. 133, 134.

pamětnické výpovědi, oficiální dokumenty a závěry dalších badatelů bez kritického přístupu nebo jakéhokoli náznaku jejich interpretace nebo problematizace s jednoduchým cílem ukázat progresivní pozici Bulharska.

Dobrý příklad, jakým způsobem Ghodsee ve své interpretaci postupuje, je otázka interrupce, kterou Bulharsko podobně jako ostatní socialistické státy legalizovalo již v roce 1957.<sup>35</sup> Počátkem sedmdesátých let ale stát omezil k interrupci přístup, což se ale autorce v její argumentaci o progresivní bulharské genderové politice sedmdesátých let nehodí. Jelikož vyjádření ambivalence socialismu si Ghodsee povoluje jen v okrajových zmínkách, potřebuje tento krok bulharské vlády obhájit. Vypočítává tak, že se to stejně týkalo jen omezeného množství žen (těch vdaných, které měly méně než dvě děti), že doktorská komunita odmítala tento zákaz dodržovat a že ženy toto nařízení mohly stejně jednoduše obejít. Současně cituje Elenu Lagadinovou, která jí v roce 2012 řekla, že ona je proti zákazu potratů. Ghodsee tento citát sice nijak nekomentuje, ale jeho zasazení v tomto kontextu jako by u čtenáře mělo implikovat, že když si to Elena Lagadinová myslí v roce 2012, tak pravděpodobně i VBŽH, jehož byla v sedmdesátých letech předsedkyní, zastával k zákazu potratů negativní postoj.

Soustavná kritika liberalismu a obhajoba socialismu je v interpretacích Ghodsee problematická i v tom smyslu, že sama autorka z liberalismu vycházející schémata ve svých hodnoceních občas používá. Rozdíl mezi Východem a Západem tak například definuje tak, že na Západě si ženy na rozdíl od socialistických zemí mohly vybrat, jestli budou v domácnosti (v socialistických státech navíc ženy v domácnosti být mohly). Zároveň svou tezi o socialistických aktivistkách podrývá tím, když tvrdí, že ženy ve státních ženských organizacích používaly odkazy a citace Marxe a Engelse jen naoko, aby se vyhnuly cenzuře a mohly prosazovat vlastní zájmy, které mohly být ÚV BKS chápány jako buržoazní. Jaké zájmy to ale vlastně byly – jestli socialistické, nebo jiné, zde ale Ghodsee blíže nespecifikuje.

### Spojení socialistického Východu s globálním Jihem

Hlavní část knihy Ghodsee věnuje popisu zmiňovaných tří konferencí uspořádaných OSN na podnět socialisticky orientované Mezinárodní demokratické federace žen. Delegace jednotlivých států na těchto velkých akcích tvořily především ženy (konference v Mexico City v roce 1975 se zúčastnilo 125 států, z jejichž delegací bylo přes 70 procent žen – přibližně čtyři tisíce). Na příkladu jednotlivých jednání Ghodsee ukazuje konflikty mezi západními liberálními demokraciemi a koalicí socialistických států a tzv. rozvojových zemí. Jádrem jejich sporu spočívalo v tom, že západní státy se snažily projednávat pouze ženskou otázku bez politického, ekonomického a sociálního kontextu (vzdělání a zaměstnanost žen, jejich reprezentace ve veřejné sféře, sexismus atd.),

<sup>35</sup> Barbara Havelková, *Gender Equality in Law: Uncovering the Legacies of Czech State Socialism* (Oxford: Hart, 2017), s. 37.

zatímco Východ a globální Jih chtěly řešit politické otázky imperialismu, kolonialismu a apartheidu. Jedním ze sporů tak například bylo, jestli se má v jedné z deklarácí objevit slovo sionismus vedle rasismu.

Interpretace politických snah žen z Východu a globálního Jihu pouze jako cílené propagandy Sovětského svazu Ghodsee kritizuje jako výsledek liberální perspektivy. Jejich upřednostňování otázky rasy, třídy, etnicity nad ženskými zájmy naopak chápe jako součást řešení ženské otázky a příklad intersekcionality. Svou tezi o tom, že zde ženy prosazovaly své zájmy, ale současně popírá, když píše, že pouze reprezentovaly své státy a reprodukovaly politiku svých vlád, řízených muži. Stejně tak v textu neukazuje, jak a jestli například jednotlivé přijaté deklarace o postavení žen, ke kterým se státy jednotlivě zavazovaly, měly nějaký reálný vliv na lokální situace žen. V tomto smyslu pak popis konferencí Ghodsee vyznívá v opačném smyslu, než si sama předsevzala, a to sice jako formální politická jednání, na nichž se vůči sobě rétoricky vymezovaly dva různé politické bloky. Podobně i argument o prosazování „intersekcionality“ žen ze socialistických zemí zde jen okrajově načrtává a podrobnější analýza se v knize nenachází (v případové studii o Bulharsku toto téma úplně absentuje).

Nejpřínosnější částí knihy je popis mezinárodní spolupráce ženských organizací – především mezi Bulharskem a Zambíí. Ta získala nezávislost v roce 1964 a mezi léty 1970 až 1973 byla součástí Hnutí nezúčastněných států, dostávala ale podporu a spolupracovala nadále i se zeměmi ze Západu a Východu. Ghodsee zde například popisuje měsíční školení pro ženy z Afriky a Asie, organizované v osmdesátých letech v Bulharsku pod vedením Výboru bulharského ženského hnutí a Mezinárodní demokratické federace žen, která je měla mj. prakticky připravit na lepší vedení ženských organizací ve vlastních zemích (učily se, jak psát projevy, tiskové zprávy, mluvit do médií, organizovat sjezdy). Rovněž ukazuje, jak na začátku osmdesátých let pomáhalo Bulharsko zavádět v Zambii na požadavek místní ženské organizace systém dětských školek.

Na obecnější rovině argumentace ale Ghodsee ve svém tezevitěm uvažování dochází občas až k absurdním závěrům. Jedním z nich je, že osobní zkušenost žen ze socialistických států s africkými ženami, bojujícími proti koloniálním režimům (například v Angole, Namibii, Rhodesii), je mohla inspirovat k působení v disentu na konci osmdesátých let. Stejně tak tvrdí, že ženy pracující ve státních ženských organizacích se po roce 1989 v Bulharsku stáhly z veřejného prostoru, odchovaly ale mladší generaci aktivistek, které se však v nových neziskových organizacích odmítaly ke svým předchůdkyním hlásit (což vidí jako výsledek liberální perspektivy). Ačkoli v případě Bulharska možná existovala větší personální kontinuita před rokem 1989 a po něm, slučovat v socialistických státech aktivismus žen z oficiálních struktur s aktivismem žen v disentu, které vůči sobě z podstaty věci stály v opozici a mezi jejichž tábory k personálním přesunům během sedmdesátých a osmdesátých let (alespoň v případě Československa) nedocházelo, je dost problematické. Současně by to implikovalo představu, že aktivistky v devadesátých letech (často navazující na svou činnost v disentu před rokem 1989), které zakládaly a působily v mnoha neziskových organizacích – Dana Němcová (Poradna pro uprchlíky),

Jiřina Šiklová, Jana Hradilková (Gender Studies), Otta Bednářová, Olga Stankovičová (Výbor dobré vůle Olgy Havlové), byly ve svém aktivismu odchované Marií Kabrhelovou a jejími kolegyněmi.<sup>36</sup>

Na druhou stranu by stálo za to prozkoumat tezi Ghodsee o spojenectví mezi ženami ze socialistického Východu a globálního Jihu v kontextu disentu v socialistických zemích. Exulantka Zdena Salivarová-Škvorecká například na konci osmdesátých let popsala svůj zážitek z návštěvy feministického knižního festivalu v Montrealu, kam byla pozvána jako nakladatelka, publikující mj. i tituly československých autorek.<sup>37</sup> V popisu různých feminismů zastoupených na konferenci vystavila vlastní pozici citátem neoficiální spisovatelky Lenky Procházkové: „Nejdříve musí být svobodná společnost a pak můžeme mluvit o svobodách žen.“ Jedná se o často zmiňovaný postoj žen v disentu, který se v základním východisku shodoval s oficiální politikou socialistických států s tím rozdílem, že prvně zmiňovaná pozice ztotožňovala útlak s omezením práv a svobod jednotlivce socialistickým státem, zatímco druhá chápala útlak jako rasovou a třídní diskriminaci spojovanou se západními liberálními demokraciemi. Ačkoli Salivarová-Škvorecká zastávala liberální pozici v hodnocení tehdejších politických systémů, je zajímavé, že se na zmíněném festivalu o západním liberálním feminizmu řešícím především psychosexuální tematiku vyjadřovala značně posměšně. Pozitivně se naopak identifikovala s pákistánskou aktivistkou Khawar Mumtaz, ženami z Indie a z dalších tzv. rozvojových zemí, které podle ní řešily důležitější problémy.

V případě československého disentu nebyly takovéto konfrontace s aktivistkami z globálního Jihu možné a disent se ani o situaci žen v tzv. rozvojových zemích nezajímal, důležitá je zde ale zmíněná otázka identifikace – jestli pro ženy z neoficiálních struktur (i obecně pro občanky socialistických států) nebylo snazší a přijatelnější se ve svých emancipačních snahách identifikovat spíše s ženami z globálního Jihu než Západu. Tato otázka se vztahuje i na devadesátá léta, kdy začalo docházet k větším mezinárodním kontaktům. Například Jiřina Šiklová byla s aktivistkami ze Západu tehdy často ve styku mj. i díky své roli při zakládání neziskové organizace Gender Studies. Ve svých vzpomínkách se dnes vyjadřuje o západních feministkách, které tehdy do České republiky přijížděly a měly podle ní potřebu místním ženám radit, co a jak si myslet a dělat, velmi nevybíravým způsobem.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> O kontinuitě sporu mezi státními ženskými organizacemi a aktivistkami „zdola“ po roce 1989 vypovídají vzpomínky Zdeňky Hajné, předsedkyně Českého svazu žen v devadesátých letech, v nichž vzpomíná na listopadové demonstrace zaměřené proti Svazu, stejně tak jako na pozdější „mediální útoky“ Jiřiny Šiklové na ČSŽ. Srov. Zdeňka Hajná, *Ženy v sametu. Český svaz žen v časech změn* (Praha: Hidoval 2001), s. 98.

<sup>37</sup> Zdena Salivarová-Škvorecká, „Nečekané pozvání“ (1988), in: Zdena Salivarová, Vladimír Drha, *Anně K. je zima a další texty* (Společnost Josefa Škvoreckého: Nové Město nad Cidlinou, 1992), s. 38–40.

<sup>38</sup> Osobní rozhovor M. P. s Jiřinou Šiklovou, jaro 2016. Negativní zkušenost se západními aktivistkami a organizacemi, které měly potřebu Češky „vzdělávat“, popisuje i Zdeňka Hajná ze

### Možnosti dalšího výzkumu

Ačkoli jsou autorčiny závěry často formulovány problematicky, vychází pozice Ghodsee, kdy se u interpretací jednotlivých badatelů snaží rozkrývat politické pozadí jejich argumentů, je pro další studium socialistického projektu užitečná.<sup>39</sup> Komparace úspěšnosti jednotlivých politických režimů je sice ze své podstaty problematická, pokud by ale člověk na tuto argumentaci přistoupil, dá se například říci (ve shodě s Ghodsee), že se badatelé a badatelky shodují na „progresivitu“ socialistických zemí oproti západním liberálním státům v období padesátých a raných šedesátých let (v případě legislativy legalizace potratu, liberalizace rozvodu nebo např. progresivního výzkumu ženské sexuality a marxistické kritiky vizualizace ženského těla).<sup>40</sup> Komplikovanější je to ale s interpretacemi genderových politik socialistických států sedmdesátých a osmdesátých let, diskutovaných a postupně zaváděných v šedesátých letech a později.<sup>41</sup> Tyto politiky jsou často interpretovány jako konzervativní obrat, v němž byla akcentace pracovní role ženy nahrazena její rolí mateřskou, opět tradičně spojenou s domácí sférou.<sup>42</sup> Oproti nim chápe Ghodsee zavádění těchto politik jako progresivní státní politiku, zajišťující ženám sociální jistoty. Ačkoli je autorčin argument formulován především jako kritika současné americké politiky, která dodnes placenou mateřskou dovolenou neuzákonila, mohli bychom se v návaznosti na její argumentaci nově ptát po podstatě „normalizační“ politiky a jejího reálného dopadu na život žen a po tom, jestli některé z dnešních kritických interpretací nevycházejí z liberálních pozic jejich autorů a autorek.

Mezi tyto argumenty by mohla patřit například stereotypní teze Kateřiny Liškové o zavádění již zmiňovaných štedrých sociálních mateřských opatření na konci šedesátých a na začátku sedmdesátých let jako cesty, kterou se stát snažil „uplatit“ československou společnost a konsolidovat politickou situaci po roce 1968.<sup>43</sup> V analýze sexuologického

své praxe v Československém svazu žen v devadesátých letech. Srov. Hajná, *Ženy v sametu*, s. 50.

<sup>39</sup> Více k možným tématům budoucího výzkumu genderové politiky za státního socialismu srov. Hana Havelková, „Náměty k diskusi o českém genderovém kontextu“, in Věra Sokolová, Luba Kobová (eds.), *Odvaha nesouhlasit: feministické myšlení Hany Havelkové a jeho reflexe* (Praha: Fakulta humanitních studií UK, 2019), s. 180–197.

<sup>40</sup> Srov. Havelková, „Tři stadia genderu“, s. 48; Kateřina Lišková, *Sexual Liberation, Socialist Style: Communist Czechoslovakia and the Science of Desire, 1945–1989* (Cambridge: University Press 2018), s. 137, 138; Marianna Placáková, „Socialistický akt. Marxismus a teorie fotografie šedesátých let“, *Sešity pro teorii, umění a příbuzné zóny* (přijato k publikaci).

<sup>41</sup> Srov. Robert J. McIntyre, „Pronatalist Programmes in Eastern Europe“, *Soviet Studies* 27 (1975), č. 3, s. 366–380.

<sup>42</sup> Srov. Havelková, „Tři stadia genderu v socialistickém právu“, s. 48. Historička Małgorzata Fidelis uvádí, že ke změně paradigmatu došlo v polském případě již po roce 1953. Srov. Małgorzata Fidelis, „Equality through Protection: The Politics of Women's Employment in Postwar Poland 1945–1956“, *Slavic Review* 63 (2004), č. 2, s. 301–324.

<sup>43</sup> Lišková, *Sexual Liberation*, s. 178. V případě Liškové jde ale o nejednoznačné a paradoxní

diskurzu ve státním socialismu dále Lišková došla k závěru, že v padesátých letech experti propagovali partnerské sexuální vztahy založené na genderové rovnosti, zatímco během tzv. „normalizace“ se začala upřednostňovat genderová diferenciacie, vedoucí k stereotypizaci genderových rolí a podílející se na genderové nerovnosti.<sup>44</sup> Ačkoli esencializace „ženskosti“ byla jedním z průvodních jevů tehdejšího genderového diskurzu,<sup>45</sup> je otázkou, jestli teze o konzervativní „normalizaci“ není příliš zjednodušující a negativní pohled na toto období, vycházející z liberálních interpretačních pozic. Mainstreamový pohled na „normalizační rodinu“, jejíž členové se realizují v domácnosti, na chatě a v konzumním způsobu života, který zde Lišková reprodukuje (teze o „privatizaci rodiny“) a který v české společnosti přežívá od devadesátých let, přitom přímo vybízí k novým interpretacím.

Kromě nového pohledu na sedmdesátá a osmdesátá léta Kristen Ghodsee a další badatelé a badatelky<sup>46</sup> nově formulují otázku prosazování genderové rovnosti v socialistických státech. Jednou z oblastí budoucích výzkumů by tak mohla být mezinárodní dimenze prosazování genderové rovnosti – role Československa na mezinárodních konferencích věnujících se ženské otázce, v Mezinárodní demokratické federaci žen, tak mezinárodní styky s jednotlivými ženskými organizacemi jak ze socialistických, tak z tzv. rozvojových zemí (popřípadě těch ze Západu – např. návštěva Fanii Jordan a Angely Davis v Československu v roce 1971 a 1972<sup>47</sup>). Otázkou je, jestli československé státní ženské organizace (ať již svou rolí v rámci Mezinárodní demokratické federace žen, či samy o sobě) mohly mít vliv na prosazování genderové rovnosti na Západě nebo na genderovou politiku států globálního Jihu (mimo úroveň podpisových akcí, petic a finanční moci – Fondu solidarity atd.).

stanovisko (kterými se její kniha vyznačuje), protože autorka zároveň tvrdí, že byly tyto reformy připraveny již během šedesátých let a „normalizační“ vláda je pouze za své vlastní prezentovala (s. 158).

<sup>44</sup> *Ibid.* (podkapitola „Forget Love. Marriage Only Works When Men Are Above Women“), s. 183. Diferencovanější a ambivalentnější pohled na „normalizační“ expertní (v tomto případě psychologický diskurz) na základě analýzy dobových manželských příruček viz: Ivan Vodochovský, Petra Klvačová, „Normativní podoby manželství v předlistopadové populárně-naučné literatuře“, in Havelková, Oates-Indruchová, *Vyvláštěný hlas*, s. 207–243.

<sup>45</sup> Placáková, „Člověk, nebo sexus?“

<sup>46</sup> Např. Magdalena Grabowska, „Bits of Freedom: Demystifying Women’s Activism under State Socialism in Poland and Georgia“, *Feminist Studies* 43 (2017), č. 1, s. 141–168; Francisca de Haan, „The Global Left-Feminist 1960s: From Copenhagen to Moscow and New York“, in Chen Jian, Martin Klimke, Masha Kirasirova, Mary Nolan, Marilyn Young, Joanna Waley-Cohen (eds.), *The Routledge Handbook of the Global Sixties: Between Protest and Nation-Building* (Routledge: Abingdon, 2018), s. 230–242.

<sup>47</sup> Jiřina Šrámová, „Setkání s Fanií Jordanovou“, *Vlasta* 45 (1971), č. 47, s. 10, 11; Jiřina Šrámová, „Angelin dík matce“, *Vlasta* 46 (1972), č. 42, s. 4, 5. Srov. Sophie Lorenz, „Heroine of the Other America: the East German Solidarity Movement in Support of Angela Davis, 1970–73“, in Jian, Klimke, Kirasirova, Nolan, Young, Waley-Cohen (eds.), *The Routledge Handbook*, s. 548–564.

Dále by stálo za to navázat na výzkumy historiček Denisy Nečasové a Květy Jechové<sup>48</sup> a prozkoumat roli státních ženských organizací (Rady žen 1948–1950, Československého svazu žen 1950–1952, Výboru československých žen 1951–1967, Československého svazu žen 1967–1969, Českého svazu žen 1969–1989, Československé rady žen 1969–1974, Československého svazu žen 1974–1989) v jednotlivých obdobích a jejich možnosti v prosazování ženských zájmů ve státní politice. Zajímavý by v tomto smyslu byl mj. určitě příklad Československého svazu žen v letech 1967 až 1969 nebo výzkum působení ženských organizací na regionální úrovni.<sup>49</sup> Stejně tak by bylo přínosné věnovat se podrobněji vztahu mezi ekonomickými zájmy státu, expertními diskurzů a zájmy žen – ať již těch ve státních ženských organizacích (Libuše Háková), státních vědeckých institucích (Irena Dubská, Jiřina Šiklová), nebo novinářek (Helena Klímová), které byly především v druhé polovině šedesátých let na stranách časopisů (*Vlasta*, *Květy*, *Literární noviny* ad.) ke státní politice kritické, tak i občanek vyjadřujících se ke svému společenskému postavení v dobových anketách.

Pro analýzu tehdejšího aktivismu žen je zapotřebí nejen průzkum dobových archivních dokumentů, ale také provedení orálního výzkumu s tehdejšími aktérkami o jejich motivacích a roli jejich působení v ženských organizacích (či v jiném druhu aktivismu) v osobní rovině.<sup>50</sup> Kromě absentujících biografii jednotlivých předsedkyní ženských organizací (mezi něž patřily např. Anežka Hodinová-Spurná, Gusta Fučíková, Helena Leflerová, Miluše Fischerová, Jarmila Knoblochová, Marie Jarošová, Marie Kabrhelová)<sup>51</sup> by stálo za to udělat rozhovory s ženami působícími v ženských organizacích na centrální i regionální úrovni nebo s redaktorkami ženského tisku.<sup>52</sup> Dále se nabízí otázka

<sup>48</sup> Kromě již citovaných např. Denisa Nečasová, „Organizace žen v historické perspektivě 1948–1989“, in Havelková, Oates-Indruchová, *Vyvláštěný hlas*, s. 169–206; Květa Jechová, „Cesta k emancipaci. Postavení ženy v české společnosti 20. století. Pokus o vymezení problému“, in Oldřich Tůma, Tomáš Vilímek (eds.), *Pět studií k dějinám společnosti po roce 1945* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2008), s. 69–129. Dále např. Romana Pleslová, *Český svaz žen v Jihlavě (1967–1980) a organizácia Medzinárodného dňa žien a Medzinárodného dňa detí* [diplomová práce] (Brno: Masarykova univerzita, 2018).

<sup>49</sup> Např. Daniela Kučerová, *Činnost Českého svazu žen v integraci Romů na Českolipsku v letech 1970–1983* [diplomová práce] (Praha: Univerzita Karlova, 2018).

<sup>50</sup> Srov. „Rozhovor s Elenou N.“ (Libuší Mináčovou), in Zuzana Kiczková (ed.), *Paměť žien. O skúsenosti sebeutvárania v biografických rozhovorech* (Bratislava: Iris, 2006), s. 166–198. V tomto případě Kiczková ale šéfredaktorskou roli Mináčové v ženském časopise *Slovenka* interpretuje z antikomunistických pozic negativně pouze jako disciplinaci československých občanek.

<sup>51</sup> Nejznámější je v tomto ohledu popularizační a problematická kniha Jiřího Pernese: „Ženy přitahovalo kouzlo komunistického ideálu stejně jako muže. Vzhledem ke své citovosti většina z nich přistupovala k politice strany naprosto nekriticky a jejich nadšení spíše než u mužů přerůstalo ve fanatismus.“ Srov. Jiří Pernes, *Komunistky s fanatismem v srdci* (Praha: Brána, 2006), s. 5.

<sup>52</sup> Kromě vysoce postavených žen v ženských organizacích se mezinárodních setkání mohly účastnit právě i redaktorky, které o akcích informovaly. Srov. Dana Braunová, „K rovnoprávnosti vede cesta míru. Z nairobského zápisníku redaktorky Vlasty“, *Vlasta* 39 (1985), č. 34, s. 2, 3.



aktivismu žen v rámci disentu a neoficiální scény, kde lze navázat na projekt *Bytová revolta* Marcely Linkové a Nadi Strakové, který skrze antologii obecných biografických rozhovorů s disidentkami bohužel k osvětlení ženské problematiky v disentu přispěl jen v malé míře.<sup>53</sup>

K analýze ideového rámce postavení žen v socialistické společnosti ve vztahu k Západu a globálnímu Jihu by mohlo vést i zkoumání dobových československých diskurzů o mezinárodním postavení žen.<sup>54</sup> V tomto smyslu je zajímavý konec šedesátých a osmdesátých let, kdy se v časopise *Vlasta* objevovaly ankety o ženské emancipaci s aktivistkami a expertkami, které nepocházely jen ze socialistických zemí ani nereprezentovaly západní komunistické organizace.<sup>55</sup> K dalšímu výzkumu vybízí i přechod mezi osmdesátými a devadesátými léty, a to jak v rovině jednotlivých kariér žen (např. Marie Kabrhelová, předsedkyně Československého svazu žen, v průběhu roku 1989 ztratila většinu svých politických funkcí, na jaře 1990 byla vyloučena z komunistické strany a odešla do důchodu)<sup>56</sup>, tak v rovině výzkumu aktivit a ideového zázemí jednotlivých organizací, jejich zániku (Československý svaz žen v roce 1990), kontinuity (Český svaz žen), opětovného založení (Ženský klub český v roce 1990 a Americký klub dam v roce 1996), či jejich politických ambic na začátku devadesátých let (politická strana ČSŽ Hnutí za rovnoprávné postavení žen v Čechách a na Moravě a Politická strana žen a matek Československa).<sup>57</sup> Stejně tak se nabízí zkoumat vztah českého aktivistického a akademického prostředí v devadesátých letech k socialistickému projektu genderové rovnosti a implementaci angloamerické genderové teorie do českého prostředí a její upřednostňování nad místní tradicí, k čemuž mj. přispívala ekonomická dominance západních států (systém grantů atd.).<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Linková, Straková (eds.), *Bytová revolta*.

<sup>54</sup> Např. Eva Procházková, „Iluze a pravda o americké ženě“, *Vlasta* 22 (1968), č. 4, s. 6, 7; Eva Štolbová, „Íránská žena ve znamení reformem“, *Vlasta* 24 (1970), č. 41, s. 4, 5; Zdeňka Zimová, „Africké ženy“, *Vlasta* 24 (1970), č. 8, s. 4, 5; „Co chtějí Američanky?“, *Vlasta* 24 (1970) č. 49, s. 5; Dana Braunová, „Emancipace: růže s mnoha trny. Křivé zrcadlo feminismu“, *Vlasta* 42 (1988), č. 15, s. 10, 11.

<sup>55</sup> Např. „Spor o ženu naší doby“ (Elisabeth Pfeil), *Vlasta* 22 (1968), č. 10, s. 7; Dana Braunová, Gabriela Převrátilová, Martin Mrnka, „Jaká je podle vás největší překážka širší ženské rovnoprávnosti ve vaší zemi?“ (Joan Acker), *Vlasta* 43 (1989), č. 17, s. 10.

<sup>56</sup> Pernes, *Komunistky*, s. 229, 230.

<sup>57</sup> Srov. Hana Hašková, Alena Křížková, „Rozhodčí a hráči: Vliv socio-ekonomické transformace a evropské integrace na ženské občanské skupiny“, in Hana Hašková, Alena Křížková, Marcela Linková (eds.), *Mnohohlasem. Vyjednávání ženských prostorů po roce 1989* (Praha: Sociologický ústav AV ČR 2006), s. 81–102.

<sup>58</sup> Srov. Han Havelková, „Abstract Citizenship? Women and Power in the Czech Republic“ (1996), in Sokolová, Kobová (eds.), *Odvaha nesouhlasit*, s. 83–104; Jiřina Šiklová, „Pár poznámek ke změnám v postavení žen v České republice po převratu v roce 1989“ (2006), in Wagnerová, *Žena za socialismu*, s. 237.

## Závěr

Kniha Kristen Ghodsee je především kritikou současného neregulovaného kapitalismu, nerovného rozdělení ekonomických zdrojů, přispívajících k genderové nerovnosti, a také mainstreamového liberálního feminismu jako pozůstatku „vítězství“ Západu nad Východem ve studenovělečném konfliktu. Jejím hlavním přínosem je zpracování mezinárodních poválečných kontaktů mezi ženskými organizacemi Bulharska a Zambie a debat na mezinárodních konferencích, pořádaných během Dekády pro ženy OSN (1976 až 1985), s důrazem na roli socialistických států a států globálního Jihu (především Bulharska a Zambie), jejichž „ženskou“ diplomacii i státní politiky zaměřené na postavení žen ve společnosti se snaží rehabilitovat.

V interpretační rovině dochází autorka v knize k mnoha zjednodušujícím a nepodloženým tvrzením, která jsou problematická z hlediska historiografie, v kritice současné americké politiky ale působí o dost efektněji. Ačkoli se tak může zdát, že autorka staví svou argumentaci jako „obhajobu“ politiky bývalých socialistických států, její přístup bez snahy hlouběji pochopit a analyzovat jejich společenskou a politickou poválečnou situaci svědčí spíše o instrumentalizaci „Východu“ pro současné politické debaty. Stejně tak se dají chápat její „antropologické vstupy“, v nichž v rámci globální sesterské solidarity popisuje svá přátelská setkání s protagonistkami knihy – bývalými členkami ženských organizací. Jedná se ale pouze o ženy z Bulharska a Zambie (ne z USA), v jejichž popisu se Ghodsee nevědomky dopouští orientalizace. Není se tak schopná vymanit ze západní perspektivy, kterou sama kritizuje. Přes zmíněné problémy se dá říci, že výchozí politická pozice knihy společně s načrtnutím tematických okruhů (reformulace aktivismu žen ve státním socialismu, možnosti a formy mezinárodní spolupráce ženských organizací ad.) je podnětná a mohla by inspirovat budoucí badatele a badatelky k analytičtější zaměřeným výzkumům.



# DVE NOVÉ VYDANIA MARXA

*Juraj Halas*

Karl Marx, Das Kapital: Neue Textausgabe bearbeitet und herausgegeben von Thomas Kuczynski (Hamburg: VSA Verlag, 2017)

Karl Marx, Hledání ztraceného smyslu práce: Výbor textů o člověku a práci (Praha: Koridor, 2019). Opravená dotlač 1. vydania

Vydavatelia reagujú na súčasný záujem o diela Karla Marxa nielen nepreberným množstvom výkladov, čitateľských príručiek a ďalšej sekundárnej literatúry, ale aj prameňmi. Na jednej strane ide o texty z pozostalosti, ktoré prvýkrát vychádzajú napríklad v zväzkoch MEGA<sup>2</sup>. To je úplná edícia Marxových a Engelsových spisov, ktorá vychádza od roku 1975 a nadväzuje na starší projekt Davida Rjazanova. Zároveň však vznikajú príležitosti vrátiť sa k notoricky známym dielam v novom kontexte a podobe. Patrí k nim aj nedávne vydanie prvého zväzku *Kapitálu* v nemeckom origináli. Príkladom z našich končín je zas zbierka Marxových textov o práci, ktorá vyšla v roku 2019 v češtine.

*Kapitál: Nové štandardné vydanie?*

Je známe, že Marxov *Kapitál* zostal nedokončený. Rukopisy druhého a tretieho zväzku a náčrty plánovaného štvrtého zväzku vyšli až po autorovej smrti. K týmto textom sa preto prístupuje opatrne. Interpretátori zväčša nezabudnú upozorniť, že nemusí ísť o autorovo posledné slovo k problematike. Naproti tomu sa prvý zväzok obyčajne považuje za hotový: Napokon, okrem prvého nemeckého vydania (1867) Marx dozrel aj na vydanie druhé (1872), v mnohých ohľadoch upravené a vylepšené.

Situácia sa trochu komplikuje tým, že už počas autorovho života vyšlo francúzske vydanie prvého zväzku (1872 - 1875, v seriálovej podobe), ktoré nebolo prostým prekladom. Marx v ňom urobil viaceré výrazné zmeny, ktoré sú zrejmé už pri pohľade na štruktúru jednotlivých častí a kapitol. V doslove k tomuto vydaniu napísal, že bez ohľadu na prípadné literárne nedostatky má „vedeckú hodnotu nezávisle od originálu“ a „mali by po ňom siahnuť aj čitatelia, ktorí ovládajú nemčinu“.<sup>1</sup> Cieľom tretej nemeckej edície, ktorú Marx plánoval, bolo okrem iného začleniť do nemeckej verzie doplnenia z francúzskeho prekladu. Žiaľ, autor ju už nestihol pripraviť. Urobil to až Friedrich Engels (1883), ktorý o čosi neskôr dokončil aj štvrté vydanie (1890). Chcel v ňom zohľadniť všetky *podstatné* zmeny z francúzskeho vydania, ako aj tie *dôležité* úpravy, ktorých návrhy Marx zanechal v rukopisoch či vo svojich osobných výtlačkoch. Malo ísť o „finálnu“ verziu prvého zväzku.

Mohlo by sa zdať, že máme pred sebou lineárnu históriu s jasným zavŕšením. Jednotlivé vydania však často žili ďalej vlastným životom. Francúzi tvrdojšie trvali na svojej verzii. Vynikajúci marxológ Maximilien Rubel pripravil v roku 1963 vydanie v nakladateľstve Gallimard, ktoré vychádza z pôvodného prekladu M. J. Roya (resp. Marxovho prekladu), a dodnes ho mnohí považujú za štandardné. Konkuruje mu verzia rovnakého textu od vydavateľstva Flammarion (1969) s predslovom Louisa Althussera, ktorý tu formuluje známu radu, aby čitateľ vo vlastnom záujme preskočil prvé kapitoly. Podobne sa anglické vydania dlho držali prekladov Samuela Moora a Edwarda Avelinga (1887, pod Engelsovým dohľadom), ktorý používa „francúzske“ členenie kapitol.

Nejde však len o preklady. Karl Kautsky v roku 1914 zostavil pre Sociálno-demokratickú stranu Nemecka (SPD) ľudové vydanie (*Volksausgabe*) prvého zväzku, ktorý bol na rozdiel od Engelsovej poslednej edície doplnený a upravený. Aj ďalší marxista a marxológ Karl Korsch sa rozhodol pre Všeobecný nemecký odborový zväz (ADGB) pripraviť vlastnú *Volksausgabe* (1932), vydanie založené na texte z roku 1872 a odlišné od Kautského verzie. Keďže obidve vyšli v rozsiahlych nákladoch a mnohých reedíciách, nemecké publikum malo na výber z rôznych textov, s odlišným znením, redakciou aj poznámkovým aparátom. Platilo to však najmä pre obyvateľov Spolkovej republiky Nemecko. Už v roku 1932 totiž moskovský Inštitút Marxa, Engelsa a Lenina vydal Engelsovo štvrté nemecké vydanie s novou redakciou a predslovom, v ktorom V. V. Adoracký zúrivo kritizoval edičnú činnosť „renegáta“ Kautského. Tento zväzok sa stal základom pre povojnové edície v sovietskej okupačnej zóne a NDR (prvýkrát v roku 1947). Poslúžil aj ako východisko pri príprave 23. zväzku východonemeckého vydania diela Marxa a Engelsa, *Marx-Engels-Werke* (1962), ktorý priniesol ďalšie doplnenia a úpravy.<sup>2</sup>

Táto rôznorodosť „originálov“ prvého zväzku *Kapitálu* sa sčasti prejavila aj na textoch, s ktorými sa mohli zoznámiť čitatelia a čitateľky na území bývalého Československa.

<sup>1</sup> Karl Marx, *Kapitál: Kritika politickej ekonómie. Prvý zväzok* (Bratislava: Pravda, 1985), s. 28.

<sup>2</sup> Pozri o tom Carl-Erich Vollgraf, Richard Sperl, Rolf Hecker (eds.), *Die Marx-Engels-Werkausgaben in der UdSSR und DDR (1945-1968)* (Berlin: Argument, 2006).

Najstarší úplný preklad (1913), ktorý pripravil Theodor Šmeral v spolupráci s Ludvíkom Tošnerom a Levom Winterom, vychádzal z Engelsovho štvrtého vydania. Zásadné prepracovanie, ktoré Šmeral odovzdal do komunistickej tlače v roku 1927, sa opieralo o Kautského novšiu edíciu, takzvané šieste vydanie. Pochopiteľne, prvé povojnové výtlačky *Kapitálu* v češtine (1953) už nemohli vychádzať z tohto zdroja.<sup>3</sup> Odkazovali preto na spomínanú moskovskú verziu, pričom zohľadňovali aj najnovšie ruské vydanie. Základom však predsa len zostal Šmeralov preklad, ktorý v súlade s predlohou upravil širší redakčný kolektív. Prvé slovenské vydanie (1955), ktoré bolo dielom Pavla Musila a Jána Roznera, možno takisto vystopovať až k moskovskej verzii. Keď napokon v Berlíne vyšiel príslušný zväzok *Werke*, stal sa aj u nás východiskom pre ďalšie samostatné edície (po česky naposledy 1978; po slovensky 1985 vo vylepšenom preklade Štefana Heretika), resp. pre vydanie v *Spisoch* (po česky, zv. 23, 1986; preklad vychádzajúci zo Šmerala bol opäť kolektívnym dielom, o ktoré sa zaslúžila najmä Miluša Svatošová).<sup>4</sup>

Vo východnom bloku sa zrejme predpokladalo, že Engelsovo štvrté vydanie v jeho moskovskom a neskôr moskovsko-berlínskom spracovaní je finálne. Malo obsahovať všetko podstatné, v čom sa líšil francúzsky preklad, a tiež úpravy, ktoré Marx plánoval urobiť pri príprave tretieho vydania. Ďalšie vylepšenia mohli mať len podobu drobných jazykových zmien či dodatočných vysvetliviek pod čiarou. Na pozadí kánonu, ktorý Marxa a Engelsa chápe ako dvojedinú osobu, to dáva zmysel.

Tomuto hľadisku však protirečili už staršie Kautského vydania. Obsahovali viaceré pasáže z francúzskeho prekladu, ktoré sa Engels rozhodol vynechať. Ďalší výskum vo (vtedajšom) Inštitúte Marxa a Engelsa v Moskve už na začiatku 30. rokov ukázal, že ani táto edícia nepreklenula všetky rozdiely. Francúzske vydanie stále ponúkalo materiál, ktorý v nemeckej verzii zostal bez paralely. Vznikol návrh vytvoriť novú, vyčerpávajúcu edíciu.<sup>5</sup> Nikdy sa však neuskutočnil: V roku 1931 sa v inštitúte začali čistky, ktorých obeťou sa stal nielen riaditeľ David Rjazanov (1870 – 1938), ale aj autori spomínaného projektu, Wally Kropp (1900 – ?) a Kurt Nixdorf (1903 – 1937). Inštitút – už pod vedením Adorackého a s ďalším priezviskom v názve – potom publikoval spomínané spracova-

<sup>3</sup> Treba dodať, že v socialistickom časopise *Cíl* v rokoch 1947 – 1948 vychádzal na pokračovanie iný preklad Marxovho *Kapitálu*, ktorého autormi boli Jiří Veltruský a Hana Žaloudková. Víťazstvo stalinizmu v Československu tento projekt ukončilo. Zaradil sa tak k dvom ďalším fragmentárnym českým prekladom, ktoré vyšli už v 19. storočí (Leopold Kochman v roku 1879 v *Dělnických listech* a Pankrác Krkoška v *Rovnosti* v rokoch 1885 – 1886). Ďakujem Pavlovi Siostrzonkovi, ktorý ma na to upozornil.

<sup>4</sup> O českých vydaniach *Kapitálu* pozri redakčný predhovor v Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, sv. 23 (Praha: Svoboda, 1986), s. 7 – 11. Informácie o slovenských vydaniach pochádzajú z príslušných zväzkov (Bratislava: Pravda, 1955 a 1985).

<sup>5</sup> Náčrt projektu pozri vo Valerie Kropp a Kurt Nixdorf, „Der Vergleich der französischen Ausgabe des ‚Kapitals‘ mit der 2. deutschen Auflage“ in Carl-Erich Vollgraf, Richard Sperl, Rolf Hecker (eds.), *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge, Sonderband 1: David Borisovič Rjazanov und die erste MEGA* (Berlin: Argument, 1997), s. 125–131.

nie Engelsovho štvrtého vydania. To sa na niekoľko desaťročí stalo zdrojom všetkých prekladov v sovietskej sfére vplyvu a postupne prenikalo aj do západných jazykových okruhov.<sup>6</sup>

Pravda, popri „masových“ edíciách *Kapitálu* vychádzali v NDR od polovice 70. rokov 20. storočia aj historicko-kritické zväzky *Marx-Engels Gesamtausgabe*.<sup>7</sup> Tie pokrývajú celý projekt „kritiky politickej ekonómie“, vrátane prípravných rukopisov. Zahŕňajú preto všetky pôvodné verzie prvého zväzku, na ktorých sa podieľal aspoň jeden z dvojice autorov: od prvého vydania (MEGA<sup>2</sup> II/5) až po Engelsovo štvrté (II/10), vrátane francúzskeho (II/7) a anglického prekladu (II/9). Súčasťou projektu pôvodne boli aj tzv. zväzky s aparátom (*Apparabände*), ktoré detailne zmapovali rozdiely medzi jednotlivými verziami. Výskum spojený s prípravou súhrnnej edície tiež odkryl nové relevantné dokumenty: inštrukcie a poznámky k príprave tretieho vydania, ktoré Marx zanechal v rukopisoch a korešpondencii, ale aj vlastné či tretím osobám darované výtlačky prvého zväzku, v ktorých urobil vlastnoručné opravy. Porovnanie týchto prameňov s Engelsovým štvrtým vydaním ukazuje, že jeho verzia zďaleka nezahŕňa všetky zmeny a doplnenia, ktoré chcel urobiť sám autor. Nejde pritom len o úpravy, ktoré sa prejavili vo francúzskom preklade, ale aj o neskoršie návrhy.

Publikum, ktoré sa s týmito neznámymi časťami *Kapitálu* chcelo zoznámiť, bolo až donedávna odkázané na štúdium špecializovanej marxologickej literatúry a drahých, ťažko dostupných zväzkov MEGA<sup>2</sup>. Tie navyše zachovávajú miestami zastarané znenie originálnych textov a neobsahujú redakčné vysvetlivky. Čitateľom bez znalosti francúzštiny zároveň zostával nedostupný Royov preklad, ktorý obsahuje väčšinu doplnení chýbajúcich v nemeckých vydaniach. V roku 2017 preto hamburské nakladateľstvo VSA Verlag publikovalo nové vydanie prvého zväzku. Jeho cieľom je v nemeckom jazyku sprístupniť takú verziu textu, ktorá by sa čo najväčšmi blížila Marxovmu plánu tretieho vydania. Zohľadňuje prednosti francúzskeho prekladu, ale tiež výsledky výskumu, ktorý súvisí s prípravou MEGA<sup>2</sup>. Zároveň chce byť novou *Volksausgabe*: prístupným vydaním, ktoré nie je príliš drahé.

Autorom projektu je Thomas Kuczynski (1944). Ako ekonóm a posledný riaditeľ Ústavu pre hospodárske dejiny Akadémie vied NDR sa profesionálne nezaoberal marxologickým bádáním. Od roku 1991 je však na voľnej nohe, čo mu umožnilo pripraviť nové vydanie *Manifestu Komunistickej strany* s rozsiahlou štúdiou o edičných dejinách tohto

<sup>6</sup> Prvý francúzsky preklad podľa 4. vydania vyšiel v roku 1983. Anglický preklad z roku 1976, ktorý je dielom Bena Fowkesa (a obsahuje predhovor Ernesta Mandela), sa takisto opiera o toto vydanie, no zachováva štruktúru kapitol, ktorá má pôvod v prvom francúzskom vydaní. Vydanie v *Marx and Engels Collected Works* (zv. 35, 1996) vychádza z Moorovho a Avelingovho prekladu, no zahŕňa aj doplnenia podľa *Marx-Engels-Werke*.

<sup>7</sup> O koncepcii MEGA<sup>2</sup> pozri Jürgen Rojahn, „The Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA): State of Affairs and Prospects“, *International Review of Social History* 37 (1992), č. 2, s. 304–314.

textu.<sup>8</sup> V roku 2015 vydal aj prácu *Mzda, cena a zisk*.<sup>9</sup> Popri tom posledných dvadsať rokov pracoval na novej edícii *Kapitálu*.

Výsledkom tejto práce je textový hybrid, ktorého základom je posledná Marxova edícia, teda druhé vydanie z roku 1872. Niektoré výrazy v ňom editor prispôbil modernému nemeckému pravopisu a lexike, ale vo všeobecnosti zachováva pôvodné znenie (napr. „Werth“ namiesto „Wert“). Ďalšiu vrstvu tvorí francúzsky preklad. Zostavovateľ z neho prevzal a do nemčiny preložil tie zmeny, ktoré podľa neho predstavujú vyšší stupeň vedeckého spracovania látky. Ide o obsahové doplnenia, ale aj o drobné odlišnosti v štruktúre výkladu. Niektoré sú zreteľné až pri porovnaní jednotlivých odsekov či viet. Podobne editor postupoval pri ďalších spomínaných prameňoch, no tieto zmeny sú zväčša menej výrazné. Pokiaľ ide o členenie kapitol, zachovala sa štruktúra nemeckého vydania: piata kapitola je stále tá o výrobnom procese, nie o protirečeniach všeobecného vzorca kapitálu ako vo francúzskom či anglickom preklade. Zostavovateľ to odôvodňuje tým, že hoci Marx v treťom vydaní zamýšľal použiť francúzske členenie, to nemecké sa medzičasom už príliš vžilo. Predsa len sa však do nového vydania preniesli zmeny, ktoré sa týkajú názvov oddielov (napr. „Ďalšie skúmania o výrobe nadhodnoty“ namiesto „Výroba absolútnej a relatívnej nadhodnoty“) či vnútornej štruktúry kapitol (napr. číslovanie podkapitol v prvej kapitole).

Ďalšiu vrstvu textu tvorí redakčná práca. Editor nanovo preveril všetky Marxove citáty z literatúry a pripojil poznámky na miestach, kde sú nepresné. Tie, ktoré boli uvedené v cudzom jazyku, preložil do nemčiny. Numerické príklady, ktoré používajú imperiálnu sústavu mier, doplnil o prepočty v metrickej sústave. Rôzne intertextové odkazy, ktoré sú pre moderných čitateľov nezrozumiteľné, vysvetľujú poznámky pod čiarou. Tie sú oveľa početnejšie než vysvetlivky v *Marx-Engels-Werke* či iných vydaniach. V závere zväzku nájdeme editorovu esej, ktorá mapuje edičné dejiny *Kapitálu*.<sup>10</sup> A napokon, na jednoduchšiu orientáciu je za okrajom očíslovaný každý piaty riadok textu. Podobne postupuje aj MEGA<sup>2</sup>, no v Kuczynského novom vydaní sa používa kumulatívne číslovanie, takže napríklad prvý riadok štvrtej kapitoly tu má číslo 4029.

Toto číslovanie má špecifický zmysel. Súčasťou každého výtlačku nového vydania je totiž pamäťové médium, ktoré obsahuje dva súbory vo formáte PDF. Okrem samotného textu knihy tu nájdeme aj vyše deväťstostranový aparát, ktorý riadok po riadku zachytáva každú opravu či doplnenie v novom vydaní a umožňuje vystopovať ich zdroj. Pasáže, ktoré editor preložil do nemčiny, sa tu uvádzajú v pôvodnom znení. Príprava aparátu musela byť nesmierne prácna a pre publikum je veľkou výhodou, že ho má

<sup>8</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, *Das kommunistische Manifest (Manifest der Kommunistischen Partei) von Karl Marx und Friedrich Engels: Von der Erstausgabe zur Leseausgabe. Mit einem Editionsbericht von Thomas Kuczynski* (Trier: Karl-Marx-Haus, 1995).

<sup>9</sup> Karl Marx, *Lohn, Preis und Profit* (Hamburg: Laika Verlag 2015).

<sup>10</sup> Väčšina informácií, ktoré uvádzam v prvej štvrtine tejto recenzie, pochádza práve odtiaľ.



k dispozícii. Z „obyčajnej“ *Volksausgabe* robí nástroj textologického bádania. Jedinou slabinou elektronickej prílohy je to, že ani jeden zo súborov PDF nevyužíva všetky možnosti tohto formátu: Nie sú tu hypertextové odkazy ani členenie súboru pomocou obsahu. Keď teda čitatelia budú chcieť v aparáte nájsť poznámky ku konkrétnej pasáži, ktorá sa nachádza kdesi uprostred knihy, využijú čísla riadkov z papierovej verzie.

Obsahové porovnanie bežného nemeckého vydania s novým vydaním by si vyžadovalo väčší priestor. Upozorním teda len na niekoľko miest z francúzskej edície, ktoré sa v nemeckých verziách doteraz nevyskytovali, no tu ich nájdeme.<sup>11</sup> Zrejme pod vplyvom štúdia etnologických prameňov a literatúry o pozemkovom vlastníctve v Rusku sa Marx rozhodol zmierniť vyjadrenie v predslove k prvému vydaniu, podľa ktorého priemyselne vyspelejšie krajiny ukazujú menej vyspelým krajinám ich budúcnosť. V novom znení sa táto predikcia obmedzuje len na krajiny, ktoré už nastúpili na cestu industrializácie. Ďalšie miesta sa týkajú úlohy Číny v medzinárodnej mzdovej konkurencii (v kapitole o procese akumulácie), ale aj charakteru vzťahu človeka k prírode (v kapitole o výrobnom procese). Výraznejšie zmeny v štruktúre výkladu nájdeme v oddiele o akumulácii, ktorý je v novom podaní akoby plynulejší a obsahuje o čosi podrobnejšie úvahy o procesoch koncentrácie a centralizácie kapitálu.

Zaujímavá, no potenciálne sporná úprava sa dotkla nadpisu 24. kapitoly. Namiesto „takzvanej pôvodnej akumulácie“ sa tu hovorí jednoducho o „pôvodnej akumulácii“. To zodpovedá francúzskemu prekladu. Editor v aparáte vysvetľuje svoje rozhodnutie tým, že aj v pôvodnom nemeckom znení sa výraz vyskytuje len v nadpise a v texte sa nepoužíva. Podľa viacerých interpretácií<sup>12</sup> sa však prívlastkom sledujú špecifické zábery. Ironický dištanc voči smithovskému poňatiu dejín kapitalizmu sa týmto škrtom z nadpisu stráca.

Sám zostavovateľ však považuje nové vydanie za experiment: Až pri odbornej diskusii a praktickom používaní sa môže ukázať, či sa presadí.<sup>13</sup> Jeho prednosti sú podľa môjho názoru očividné. Bohaté vysvetlivky sú neoceniteľnou pomôckou pre všetkých čitateľov, najmä však začínajúcich študentov. Tabuľky, ktoré sú vysádzané na konci zväzku, umožňujú pomocou čísla strany rýchlo nájsť príslušnú pasáž v iných známych vydaniach (od toho moskovského cez Korsch a MEW až po MEGA<sup>3</sup>). Ak aj nová podoba textu oproti starším nemeckým vydaniam čosi stráca, mnohé, naopak, získava.

<sup>11</sup> O obsahových prednostiach francúzskeho vydania referujú dva staršie texty: Kevin Anderson, „The ‘Unknown’ Marx’s Capital, Volume I: The French Edition of 1872-75, 100 Years Later“, *Review of Radical Political Economics* 15 (1983), č. 4, s. 71–80 a Kevin Anderson, „On the MEGA and the French Edition of *Capital*, vol. I: An Appreciation and a Critique“, in Carl-Erich Vollgraf, Richard Sperl, Rolf Hecker (eds.), *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge: Marx und Engels. Konvergenzen – Divergenzen* (Berlin: Argument, 1998), s. 131–136.

<sup>12</sup> Za všetky pozri napr. Sandro Mezzadra, „The Topicality of Prehistory: A New Reading of Marx’s Analysis of ‘So-called Primitive Accumulation’“, *Rethinking Marxism* 23 (2011), č. 3, s. 302–321.

<sup>13</sup> Pozri diskusiu editora s Joachimom Bischoffom, ktorú usporiadala Rosa Luxemburg Stiftung v roku 2018: <https://soundcloud.com/rosaluxstiftung/thomas-kuczynski-das-kapital>.

Spolu s úspešným ukončením vydávania zväzkov v druhom oddelení MEGA<sup>2</sup> (*Kapitál* a prípravné práce) je Kuczynského vydanie zatiaľ najvýznamnejším výsledkom marxovského bádania v 21. storočí. Čas ukáže, či sa pre širšie čitateľské publikum stane novým štandardom.

### Zmätené Hľadání

Filozofický spolok Koridor pri Fakulte humanitných štúdií Univerzity Karlovej v Prahe vydal v roku 2019 útlý, asi stotridsaťstranový výber z Marxovho diela. Súvisí s podujatím „Hľadání ztraceného smyslu práce“, ktoré zorganizoval rovnaký spolok vďaka *crowdfundingu* a podpore partnerov zo súkromného sektora. Cieľom tejto „byznysově-filozofické“ a „přelomové“ konferencie, ako ju na webovej stránke charakterizujú usporiadatelia, bolo hľadať „šťěstí v práci ve světě, který se neustále proměňuje“. Úspešnosť tohto úmyslu najlepšie posúdia účastníci podujatia, medzi ktorých nepatrím.<sup>14</sup> Každému je však k dispozícii marxovská čítanka z nakladateľstva Peoplecomm, ktorá mala slúžiť ako teoretické východisko hľadania. Keďže ide o svojbytný súbor textov, s ktorým jeho tvorcovia takisto spájali určité zámery, môžeme preskúmať, či sa ich podarilo naplniť.

Očakávania, ktoré publikácia vzbudzuje, nie sú malé. Tvorcovia sa v úvodnom podakovaní prihovárajú za revíziu doterajších českých prekladov Karla Marxa. Zostavovateľ Radek Holodňák ju v krátkom predhovore spája s úsilím predstaviť Marxa „bez ideologického hávu, do nějž jej oblékl tzv. marxismus-leninismus“ (s. 11). Očista, o ktorú ide, má byť zrejme najmä translátologická a editorská. Naznačuje to aj poznámka na zadnej strane obálky, podľa ktorej sú texty v čítanke „přeloženy tak, aby byly co nejvěrnější původnímu znění“. Tvorcovia bližšie nekonkretizujú svoje výhrady k starším českým prekladom (resp. redakciám), no zrejme v nich vidia vážne nedostatky.

Skôr, než sa bližšie pozrieme na prekladateľskú a editorskú prácu, ktorou sa ich pokúsili napraviť, pristavme sa pri širšom kontexte čítanky. Zostavovateľ v predslove píše, že marxovská téma „sebeutváření člověka v procesu práce“, dnes „rezonuje světem byznysu silněji, než kdy dříve“ (s. 12). Za primárne publikum knihy považuje manažérov, pracovníkov v oblasti ľudských zdrojov, podnikateľov, a napokon aj študentov. Predstava, že riaditelia firiem hľadajú v Marxovi návod, ako byť v práci šťastný, je však dosť úsmevná. Úprimne, zameranie zborníka a dikcia textov na webe vyvoláva dojem, že išlo o plán akejsi situacionistickej skupiny, ktorého cieľom bolo vymámiť od sponzorov prostriedky na vydanie Marxových textov. Ak je to tak, tvorcom zo srdca blahoželám. No ak aj nie, kvitujem ich úsilie predstaviť Marxa ako mysliteľa, ktorého dielo stojí v opozícii voči teórii aj praxi marxizmu-leninizmu.<sup>15</sup> Ďalej preto čítanku posudzujem

<sup>14</sup> Videozáznamy prednášok sú k dispozícii na YouTube:

<https://www.youtube.com/playlist?list=PLAYwRwb2L4MNOBSFk7LIL5JpdX817dMOe>.

<sup>15</sup> V českom ani slovenskom prostredí však táto snaha nie je nová. Príkladom je Hauserov preklad Frommovho *Obrazu člověka u Marxe* (Brno: L. Marek, 2004), ktorý obsahoval aj rozsiahle výňatky z *Ekonomicko-filozofických rukopisov* – ale v staršom českom preklade.

bez ohľadu na neobvyklé okolnosti jej vzniku či osobitý spôsob prezentácie. Sústredím sa na otázku, či sú preklady Jakuba Chavalku a Bernarda Sošku, resp. redakcia Radka Holodňáka, skutočne „akademické“, ako sľubuje obálka.

Publikácia pozostáva z deviatich statí, ktoré vychádzajú zo štyroch primárnych textov. Nájdem tu Marxovu maturitnú úvahu o voľbe povolania (1835), niekoľko úryvkov z *Ekonomicko-filozofických rukopisov* (1844), takzvané *Tézy o Feuerbachovi* (1845) a štyri rozsiahlejšie výňatky z prvého zväzku *Kapitálu* (1867 – 1890). Ústrednou témou zborníka je, pochopiteľne, práca. Holodňák v úvodnom slove dokonca charakterizuje Marxa ako jedného z prvých autorov, ktorí sa zaoberali prácou a jej úlohou v živote človeka. Toto hodnotenie však obstojí, iba ak si odmyslíme asi dvetisícročnú tradíciu, ktorá siaha od Aristotela po Hegela. Žiaľ, vo výpočte chýb krásy, ktoré charakterizujú tento projekt, ide o tú najmenej závažnú.

Začnime problémami redakcie. Cieľom zostavovateľa zrejme bolo sprístupniť texty, ktoré výstižne zhrnú Marxovo poňatie práce. Najmä v prípade *Kapitálu* ide o riskantný plán. Štruktúra tohto diela zahŕňa zložité konceptuálne vzťahy, v ktorých jedna kategória predpokladá druhú. Podkapitola *Fetišový charakter tovaru a jeho tajomstvo*, ktorá otvára tento výber z *Kapitálu*, je sotva zrozumiteľná bez pojmov úžitkovej hodnoty, hodnoty či abstraktnej práce. Nasleduje ďalší skok, v ňom sa presúvame k pracovnému dňu, kde sa už predpokladajú kategórie ako nadpráca a nutná práca. Odtiaľ putujeme do dvanástej kapitoly o manufaktúre. Je otázne, či si čitateľ môže z tohto cestovania odnieť okrem spleti dojmov aj nejaké poznanie.<sup>16</sup>

Za vážnejší edičný nedostatok však považujem najmä to, že pri žiadnom z prekladov nie je zrejmé, z akého textu sa vychádzalo. Nie je to banálna otázka. Tvorcovia sľubujú, že svojou prácou zbavia Marxovo dielo ideologických nánosov. Dalo by sa očakávať, že budú pracovať s originálnym textom, ktorý doplnia o vlastný aparát. Preložené úryvky z *Ekonomicko-filozofických rukopisov* však okrem iného obsahujú rovnaké redakčné poznámky ako nemecké vydanie v *Marx-Engels-Werke*. To vzniklo v roku 1967 vo východonemeckom Ústave marxizmu-leninizmu a v detailoch sa (pochopiteľne) líši od originálu, ktorý napokon vyšiel v MEGA<sup>2</sup> I/2. S istotou však nevieme, či práve 40. zväzok MEW poslúžil prekladateľovi ako zdrojový text.

Pri *Kapitáli* zase zostavovateľ uvádza prosto „Kapitál I, 1867“. Toto označenie je nezmyselné, a to z dvoch dôvodov. Po prvé, súčasťou textu sú aj poznámky, ktoré Marx

<sup>16</sup> Čítanka zároveň mlčky predpokladá interpretačný rámec, podľa ktorého je medzi *Ekonomicko-filozofickými rukopismi* a *Kapitálom* jednoduchá kontinuita: v oboch dielach ide o stratu zmyslu práce v kapitalizme a možnosť prinávratenia tohto zmyslu. Hoci Marxove rané úvahy sú bohaté na figúry pádu človeka do odcudzenia a jeho opätovného vzostupu, táto romantická koncepcia podľa môjho názoru v *Kapitáli* nehrá úlohu. No keďže tento spor je už dosť ošúchaný, ďalej sa ním nebudem zaoberať. Pozri však Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition* (Westfälisches Dampfboot: Münster, 2014), s. 86–157.

urobil až v druhom vydaní, a tiež Engelsove doplnenia z tretieho vydania. A po druhé, časť o fetišizme v prvom vydaní *Kapitálu* vôbec netvorila samostatnú podkapitolu so spomínaným nadpisom; malá inú štruktúru aj znenie. Skutočným východiskovým textom tu azda bolo tretie alebo štvrté nemecké vydanie, ale nie je zrejmé, ktorý variant.<sup>17</sup>

Tvorcovia doplnili aj vlastné redakčné poznámky. Ich prínos je však pochybný. Na s. 39 pripájajú k zmienke o Fourierovi informáciu o tom, že Joseph Fourier bol francúzsky matematik a fyzik. To je zaiste pravda, no editor Marxových textov by mal tušiť, že tu pôjde o iného Fouriera. Podobne na s. 47 charakterizujú Mosesa Hessa ako „marxistického filozofa“. Trúfam si tvrdiť, že neexistuje relevantný prameň, ktorý by oprávňoval takéto označenie. Na s. 52 sa Feuerbachovi pripisuje názor, že „správnym náboženstvom človeka není uctívání Boha, ale člověka“. Ide skôr o interpretáciu než o neutrálnu charakteristiku, aká by sa žiadala v redakčnej poznámke. V úryvkoch z *Kapitálu* sú zase dve pôvodné Marxove poznámky chybné označené ako redakčné.

Tieto problémy však blednú pri pohľade na sľubovaný „akademický“ a „co nejvyšší“ preklad.<sup>18</sup>

Hneď v prvej vete úryvku z *Rukopisov* sa hovorí o „oddělení práce, kapitálu a půdy, jakož i oddělení dělby práce, konkurence, pojmu směnné hodnoty atd.“ (s. 20). Porovnanie s originálom (MEGA<sup>2</sup> I/2, s. 234, ale aj ktorékoľvek iné vydanie) ukazuje, že „oddělení“ (presnejšie: odtrhnutie, *Trennung*) sa nemá vzťahovať na tri posledné termíny. Napokon, deľba práce, konkurencia a výmenná hodnota nemajú prečo byť oddelené ani spojené. Marx tu so špecifickými zámermi naráža na *separáciu* trojice „výrobných faktorov“, ktoré sú v kapitalizme vlastníctvom troch rôznych tried. V novom preklade *Rukopisov* či *Téz o Feuerbachovi* nájdeme aj ďalšie sporné miesta. Často ide o detaily, pri ktorých možno diskutovať o *miere* vhodnosti toho alebo onoho riešenia.

To však nie je prípad prekladu časti o fetišovom charaktere tovaru, ktorá je určite najtvrdším orieškom v celom výbere. Tu sa prekladateľ (alebo prekladatelia, keďže nie je zrejmé, kto za čo nesie zodpovednosť) dopustil chýb, ktoré deformujú text a znemožňujú jeho pochopenie. Je pritom iróniou, že tvorcovia sa v sprievodných textoch stavajú rezervovane k existujúcim českým verziám. Vo všetkých prípadoch, na ktoré poukážem (ale aj na citovanom mieste z *Rukopisov*), majú staršie preklady navrch. Sú presnejšie i zrozumiteľnejšie.

Na s. 75 čítame: „Stejnost lidských prací získává věcnou formu stejné předmětné hodnoty“. Preklad zvädza k úvahám o akejsi vecnej forme, ktorá je rovnakej „predmetnej hodnoty“, t. j. má rovnakú „predmetnú hodnotu“. V origináli sa však hovorí o „*Form der gleichen Werthgegenständlichkeit*“ (MEGA<sup>2</sup> II/6, s. 103). Starší český preklad (*Spisy*,

<sup>17</sup> Spôsob, akým text reprodukuje citáty z gréčtiny, zároveň naznačuje, že nešlo o MEW, zv. 23.

<sup>18</sup> Vzhľadom na množstvo odkazov sa ďalej vzdávam štandardného spôsobu citovania. Ak nie je uvedené inak, čísla strán odkazujú na recenzovanú čítanku.

zv. 23) uvádza „*formu stejné hodnotovosti*“. Slovenský preklad (1985) je o čosi exaktnejší, hovorí o „*forme rovnakej hodnotovej predmetnosti*“. Principiálnu správnosť obidvoch potvrdzuje aj Fowkesov preklad („*equal objectivity... as values*“).<sup>19</sup> Ide skrátka o to, že abstraktná rovnakosť rôznorodých ľudských prác, pokiaľ na ne hľadíme ako na formy ľudskej práce ako takej, nadobúda v podmienkach tovarovej výroby podobu vlastnosti tovarov *mať hodnotu*. Chimérická „*předmětná hodnota*“ sa znova objavuje na s. 77. Aj tu platí, že starší preklad je lepší.

Tvorcom prekladu očividne nechýbalo sebedovetie, keďže svoje riešenia neporovnávali s prácou svojich predchodcov ani zahraničných kolegov. Inak by nemohla vzniknúť táto pasáž:

„Naproti tomu zbožní forma a vztah hodnot produktů práce, v nichž se tato forma projevuje, *neodhaluje* z jejich fyzické přirozenosti a z ní plynoucí věcné souvislosti *absolutně nic*.“ (s. 76)

Nejde tu o žiadne odhaľovanie, ktoré v tomto kontexte ani nedáva zmysel. Kľúčové miesto znie v origináli „*absolut nichts zu schaffen*“. Tovarová forma teda *nemá absolútne nič do činenia* s fyzickou prirodzenosťou produktov práce; nedá sa z nej vysvetliť, a to je pointa pasáže. Takmer tridsaťpäťročný *Spisy* to vystihli celkom presne výrazom „*nemá naprosto nic společného*“.

Niekde si preklad jednoducho vymýšľa. Fetišizmus je vraj „*bytostně spojen*“ s produktmi práce (s. 76). Žiadna filozofická bytostnosť tu však nemá miesto. Originál vraví „*anklebt*“, staré *Spisy* to prekladajú ako „*lpi*“ a slovenský Heretik je opäť prostoreký: „*sa prilepi*“. Ďalší výtvor prekladateľskej fantázie nachádzame na tej istej strane. Súkromné práce sa vraj realizujú „*teprve jako články celkové společenské práce prostřednictvím vztahů, v nichž směna přemístila produkty práce, a usmířila tím výrobce*“. Prekladateľa očividne pomýlil výraz „*vermittelt derselben*“, ktorý pri povrchnom, až agramatickom čítaní môže naznačovať akési sprostredkovanie, zmierenie výrobcov. V skutočnosti tu však Marx tvrdí, že výmena tovarov stavia produkty práce do určitých vzťahov, a že *prostřednictvím produktov práce* sa do vzájomných vzťahov dostávajú aj samotní výrobcovia. V koncepcii fetišizmu je to jedna z elementárnych teorém. Starší český preklad je aj tu úplne presný.

Ďalšia kľúčová pasáž opäť viac zahmlieva, než prezrádza:

„To, co platí pouze pro onu zvláštní společenskou formu výroby, zbožní výrobu, že totiž specifický společenský charakter navzájem nezávislých soukromých prací *tkví ve stejnosti jako lidské práci...*“ (s. 78)

<sup>19</sup> Podobne postupuje aj ruský preklad Skvorcova-Stepanova.

Z textu sa predovšetkým stratilo dôležité zámeno („tkví v *jejich* stejnosti“), no nesedí ani gramatický pád. Nejde o to, že by „stejnost“ mala povahu „ľudskej práce“, ako azda naznačuje preklad. Konštatuje sa tu, že špecificky spoločenský charakter nezávislých prác v podmienkach tovarovej výroby *spočívá v kvalitatívnej totožnosti týchto prác ako rôznych podôb ľudskej práce ako takej*. Ako vieme, táto kvalitatívna totožnosť sa podľa Marxa konštituuje prostredníctvom výmeny. Preklad z roku 1986 je dosť lakonický, hoci presný: „záleží v *jejich* rovnosti jako lidská práce“. Staršia verzia z roku 1953 je opisnejšia, a teda menej presná, zato však zrozumiteľnejšia: „*spočívá v tom, že jsou si rovny jako lidská práce vůbec*“. Originál (MEGA<sup>2</sup> II/6, 105), ale aj anglický preklad, ponúkajú rovnaký význam.

Ďalšie riešenie celkom mení zmysel pôvodnej vety:

„Určení velikosti hodnoty pracovní dobou je proto tajemstvím skrytým pod zjevným pohybem relativních zbožních hodnot. Jeho odhalení ruší zdání pouze náhodně určených velikosti hodnot produktů práce, ale v žádném případě *jejich* věcnou formu.“ (s. 79)

Marx tu nechce upozorniť na to, že vznik teórie pracovnej hodnoty neruší „věcnou formu velikosti hodnot produktů práce“ či „věcnou formu produktů práce“. Ani jeden z týchto variantov nedáva zmysel. V skutočnosti ide o toto: Poznanie, že hodnotu určuje pracovný čas, neruší vecnú formu tohto *určovania*. Vznik teórie pracovnej hodnoty teda neotriasol vecným mechanizmom, ktorý táto teória opisuje. Zámeno v pasáži „*ihre* sachliche Form“ je v singulári a vzťahuje sa na „(die) Bestimmung“ (určenie, určovanie), nie na množné číslo produktov práce či ich hodnôt. Takto Marxovi rozumie anglický aj ruský prekladateľ, rovnako ako české *Spisy*.

Nový preklad sa zároveň neštíti prevracat' zásadné konceptuálne, poťažmo kauzálne vzťahy:

„Formy, jež cejchují produkty práce jako zboží, a proto *předpokládají* zboží oběh...“ (s. 80)

Z obehu tovarov sa tu robí *predpoklad*, na ktorom spočívajú tovarová výroba, súkromno-vlastnícka deľba práce, atď. Tovarovú výrobu by podľa toho bolo treba vysvetľovať z obehu. Marx v skutočnosti tvrdí a robí pravý opak. Obeh tovarov *predpokladá* formy, ktoré produktom práce vtlačujú charakter tovarov: „Die Formen, welche Arbeitsprodukte zu Waaren stempeln und daher *der Waarencirkulation vorausgesetzt sind*“ (MEGA<sup>2</sup> II/6, s. 106). *Spisy* prekladajú celkom jasne: „Formy [...] jsou proto *předpokladem* oběhu zboží“.

Niekdze sa pri prekladateľskom vypätí odparil akýkoľvek zmysel, preto je zbytočné čokoľvek označovať kurzívou:

„Tak byl rozbor cen zboží, který vedl k určení velikosti hodnoty, toliko společným peněžním výrazem zboží, který ustálil jejich charakter jako hodnotu.“ (s. 80)

Marx tu jednoducho tvrdí, že až retrospektívna analýza dlhodobých cien tovarov viedla v teoretickej rovine k definovaniu hodnoty ako vynaloženej práce, a že spoločné peňažné vyjadrenie tovarov pomocou jedného ekvivalentu prakticky viedlo k ustáleniu ich charakteru ako hodnôt. Opisujú sa tu dva rôzne procesy, ktoré sa odohrávajú na dvoch rôznych úrovniach. Originál ich celkom transparentne oddeľuje čiarkou a staršie české vydanie to pomerne presne prekladá.

Takto by sme mohli pokračovať. Úroveň dôslednosti prekladu však dostatočne ilustruje už to, že výraz „(der) Rock“ nahrádza českým ekvivalentom „sukně“. Celý svet pritom vie, že v Marxových príkladoch okrem zlata či plátna vystupuje kabát, *coat, un habit, сюртук* – pretože taký bol primárny význam spomínaného výrazu v nemčine 19. storočia. Prekladateľom je však sukňa očividne bližšia než kabát. A kto nechce strácať čas, siahne po osvedčenom preklade. Hoci aj s nádejou, že raz sa dočkáme lepšej českej alebo slovenskej verzie – najlepšie takej, ktorá by vychádzala z Kuczynského edície.

# RECENZE





## ČARODĚJNICKÉ PROCESY – PROBLÉM MINULOSTI?

Silvia Federici, *Witches, Witch-Hunting, and Women* (Oakland, CA: PM Press, 2018), 112 s. ISBN 978-1771133746.

Italsko-americká spisovatelka a aktivistka Silvia Federici proslula zejména svou knihou *Caliban and the Witch*<sup>1</sup> z roku 2004, v níž dává do souvislosti počátky kolonialismu, kapitalismu, otroctví a pronásledování „čarodějnic“ v Evropě a v Novém světě. Kniha *Witches, Witch-Hunting, and Women* z roku 2018 pak tvoří v podstatě jakousi odpověď na kritiku a zároveň doplnění textu z roku 2004. Kniha je rozdělena na dvě části: v první se autorka vrací k tématu evropského honu na čarodějnice v 16. až 18. století, kde shrnuje některé závěry ze své starší knihy a obohacuje je o obhajobu spojitosti honu na čarodějnice s původní akumulací kapitálu, tedy první fází kapitalismu, jak ji popsali Karl Marx. Druhá část se věnuje soudobým čarodějnickým procesům v zemích tzv. třetího světa.

### Revize historických procesů

První část knihy tvoří skutečně především shrnutí *Caliban and the Witch*, a tvoří tak zároveň vhodný úvod pro čtenáře a čtenářky, kteří starší knihu nečetli. Autorka předjímá případné námitky pečlivých historiků tím, že přiznává, že většina jejích důkazů je nepřímá: legální proces takzvaného ohrazování („enclosures“), tedy sjednocování a privatizace pozemků probíhající v Anglii od 13. století a vrcholící v 16. a 17. století, časově koresponduje s přílivem stříbra z Nového světa, zdražováním potravin a pronásledováním čarodějnic. Počátky kapitalismu nejsou sice jedinou příčinou čarodějnických procesů, ale podle Federici hrály významnou roli v prohlubující se diskriminaci žen, a to především chudých žen, které byly závislé na obecní půdě, kde měly do té doby dovoleno obstarávat si základní obživu. Nejde o to, že by byly všechny ženy té doby obžalované z čarodějnictví, ale hrozba obvinění podkopávala autonomii žen a jejich vzájemnou solidaritu. Federici v knize dokládá změny v právním postavení žen: zatímco například v Itálii se ve 14. století ženy stále mohly soudit, pokud byly napadeny

<sup>1</sup> Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (New York: Autonomedia, 2004). Viz také článek Michaely Pokutové v tomto čísle.

mužem, a mohly být součástí řemeslných cechů, v 16. století už byly prakticky z cechů vyloučeny, a pokud se snažily příliš hlasitě mluvit na svou obhajobu, byly trestány, často nasazením speciálního náhubku, který jim po určitou dobu znemožňoval mluvit a přijímat potravu.

Zvláštní kapitola je v knize věnována vývoji pojmu „gossip“, který původně označoval přítelkyně, zejména spolence při porodu. Spolu s tím, jak se na přátelství mezi ženami pohlíželo čím dál tím nepřátelštěji, získával pojem negativní konotace, nejdříve v dobové satirické literatuře a později ve všeobecném užívání. Tak se z neutrálního nebo dokonce pozitivního označení stal pojem pro neplodné, banální „ženské“ klábosení, až nakonec slovo získalo vyloženě negativní význam, ve kterém slovo používáme dnes, tedy pomluva.

### Aktuálnost problému

Kapitola o vývoji anglického slova „gossip“ a další dvě kapitoly v první části knihy, které podávají nepřímé důkazy spojitosti mezi společenskými změnami na počátku novověku, jsou přinejmenším velmi přesvědčivé. Proč bychom se však měli zrovna nyní zajímat o čarodějnické procesy? Federici předkládá dva hlavní důvody: prvním je nedostatečná úcta k obětem evropského honu na čarodějnice. V úvodu autorka píše, že až na výjimky jsou místa velkých čarodějnických procesů nyní využívána jako turistické atrakce, včetně prodeje figurek „čarodějnic“, místo adekvátního uctění památky zavražděných žen a mužů. Takzvané „pálení čarodějnic“ je v mnoha regionech folklórní zábavou, v čemž ani naše země není výjimkou.

Druhý důvod je však bohužel podstatně naléhavější: v mnoha částech světa dochází znovu k čarodějnickým procesům. Jim je věnována druhá část knihy, v níž Federici ukazuje, že současné vraždy žen pod záminkou obvinění z čarodějnictví především v Indii, na Papui-Nové Guineji, v Nepálu a v různých částech Afriky mají podobnou strukturu jako hon na čarodějnice v Evropě před několika staletími. I tam dochází ke změnám vlastnictví půdy a lidé se chtějí zbavit starých „nepotřebných“ příbuzných nebo členů a členek svých komunit, kteří se často brání změnám diktovaným světovým kapitálem a někdy dokonce vlastní malé pozemky, o něž mají mladší generace zájem. Autorka zdůrazňuje, že tradiční lokální pověry samozřejmě mohou hrát určitou roli, ale útoky na ženy od osmdesátých let minulého století do současnosti jsou v první řadě způsobené ekonomickými změnami ne nepodobnými původní akumulaci kapitálu a v druhé řadě bujením převážně křesťanských sekt, jako například letniční hnutí, které klade zvláštní důraz na očistné rituály a rituály exorcismu. Federici však vidí jako hlavní viníky mezinárodní instituce jako Světová banka nebo OSN, které povzbuzují ekonomické změny směrem ke stále monstróznějším podobám globálního kapitalismu a podporují neokolonialismus. Aniž by chtěla přímé pachatele násilností a samozvané lovce čarodějnic hájit, vnímá mladší generace zároveň jako oběti, které si, jak se tomu stává často, vybíjejí svou frustraci na těch nejslabších.

Tyto obzvláště nechutné excesy mučení, ponižování a vražd nejsou podle autorky ojedinělým jevem a tvoří součást trendu, podle něhož počet případů násilí na ženách

celosvětově stoupá. Týkají se žen na útěku, migrantek, žen na okraji společnosti. Ve Spojených státech jde zejména o Afroameričanky, původní obyvatelky Severní Ameriky a Američanky hispánského a jihoamerického původu. Dalšími častými oběťmi jsou prostitutky a transženy.

Jak soudobé čarodějnické procesy, tak další druhy násilí jsou podle Federici důsledkem stejného mechanismu, totiž kapitalismu v různých fázích jeho vývoje. Na aktuální fyzické násilí navazuje strukturální násilí, spočívající ve ztíženém přístupu k lékařské péči, ztráty sociálních jistot, které se často podepisují právě na ženách, od nichž se zpravidla očekává, že budou zastávat domácí práce a péči o děti a staré nebo nemocné členy rodiny. Tyto činnosti v dnešní době již většinou ženě nestačí samy o sobě ani ekonomicky, ani společensky. Proto se očekává, že žena bude pracovat na velmi dobře známý „dvousměnný provoz“, tedy že bude mít vedle domácích prací ještě vlastní zaměstnání, kde pobírá plat. Tyto problémy jsou pravděpodobně většině čtenářů a (především) čtenářek zřejmé, zajímavé je však propojení jevů, které vidíme běžně kolem sebe, s děsivými událostmi na druhém konci světa. Propojujícím článkem je podle autorky globální kapitalismus.

### Možnosti odporu

Silvia Federici je emeritní profesorka, která dlouhodobě působila na americké Hofstrově univerzitě, ale její texty a další aktivity ukazují také aktivistku ve feministicko-marxistické tradici. Ke konci této knihy se pohoršuje nad nedostatkem zájmu o současné čarodějnické procesy a stěžuje si, že pokud se vůbec objeví nějaké studie a zprávy, jsou příliš akademické. Pozastavuje se nad tím, že jeden antropolog dokonce spolupracoval s jedním lovcem čarodějnic v Zambii, aby získal co nejneustraněnější informace, ale zároveň tak nepřímo dopomohl jeho „práci“. Svědectví, která Federici přináší, překračují klasické akademické práce, jak jsme si je zvykli vnímat. Jde zároveň o rozhořčený manifest, v jehož závěru pozitivně hodnotí lokální buňky odporu, díky nimž se podařilo zachránit mnoho lidí a dohnat některé pachatele k zodpovědnosti. Dlouhodobě by pak jako hlavní strategii viděla komunitární způsob života a hospodaření s půdou včetně kolektivního vlastnictví výrobních prostředků, což by mohlo narušit zoufalou a marnou honbu za ziskem mladých generací v zemích třetího světa.

Pozice Silvie Federici, její konkrétní politické aktivity (spoluzaložila *Výbor pro akademickou svobodu v Africe / Committee for Academic Freedom in Africa* a mezinárodní kampaň *Mzdy za domácí práci / Wages for Housework*), praktické návrhy a konceptuální propojení globálního a lokálního v jejích textech jsou velmi osvěžující. Spojuje přiznané a jasně formulované marxisticko-materialistické zakotvení s konkrétním zájmem o jednotlivce: vidí trpící a umírající ženy a hledá způsoby, jak jim pomoci. Její soucit s trpícími lidmi se ovšem neomezuje jen na ženy, přestože ty jsou jejím hlavním tématem. Když jsem měla to štěstí ji asi před rokem potkat osobně, byla jsem překvapená jejím upřímným zármutkem nad situací lidí bez domova, které jsme potkávaly v ulicích města Toulouse, a energií, s níž hodiny diskutovala o současných problémech se svý-

mi posluchači a posluchačkami. Kniha z roku 2018 sleduje podobné cíle jako ostatní autorčiny aktivity, tedy informovat o minulých a současných zločinech a tím burcovat k odporu proti stávajícímu režimu, jak stojí v závěru knihy: „je třeba, abychom usilovali o porozumění dějinám a logice čarodějnických procesů včetně jejich soudobých mutací; uchovávání minulých událostí v živé paměti totiž představuje jediný možný způsob, kterým můžeme zajistit, že se historie neobráťí proti nám.“<sup>2</sup>

Markéta Jakešová

<sup>2</sup> Silvia Federici, *Witches, Witch-Hunting, and Women* (Oakland, CA: PM Press, 2018), s. 88.

## NEDOKONČENÁ EMANCIPACE: JAK ŽENY DOTOVALY SOCIALISMUS (A KAPITALISMUS)

Alena Wagnerová, *Žena za socialismu: Československo 1945–1974 a reflexe vývoje před rokem 1989 a po něm* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2017), 262 strany. ISBN 978-80-7419-252-4.

Když nakladatelství SLON před třemi lety vydalo český překlad knihy Aleny Wagnerové *Žena za socialismu: Československo 1945–1974 a reflexe vývoje před rokem 1989 a po něm*, původně vydané v roce 1974 v západním Německu, nikdo nemohl tušit, jak nově aktuální bude publikace v době celosvětové pandemie koronaviru. Jeden z hlavních argumentů knihy – a sice že genderová rovnost nenastane do té doby, dokud bude hodnota člověka odvozena pouze od zapojení do sféry produktivní práce – se v posledních měsících přesunul ze stránek feministických publikací do oblasti politických diskusí. Karanténa mimo jiné radikálně zviditelnila objem neplacené práce vykonávané zejména ženami v domácnosti a v péči o závislé osoby a jejich zranitelnou pozici na trhu práce. Na to, zda se tato „neviditelná“ práce v budoucnu dostane do ekonomických propočtů HDP či zda se v dlouhodobém hledisku prohloubí či zmenší genderové nerovnosti, si budeme muset počkat. Wagnerové kniha analyzuje jeden z historických pokusů o rovnoprávnost žen a mužů, který nepřehodnotil jeden ze základních konceptů moderní industriální společnosti – hranici mezi produktivní a neproduktivní prací.

*Žena za socialismu* je analýzou prvních dvou desetiletí snah československého komunistického režimu o emancipaci žen, s přílohou několika esejů napsaných v pozdějších desetiletích, které rozvíjejí základní analýzu, včetně jednoho textu Jiřiny Šiklové. Počínaje legislativními změnami přes zařazení žen do veřejné výroby a snahy o odstranění práce žen v domácnosti jako ženy utlačující „soukromé služby“ až po legalizaci interrupcí, komunističtí představitelé nastolili změny, které si ženy na Západě musely vybojovat samy a mnohem později.<sup>1</sup> Během několika málo let, tvrdí Wagnerová, tak došlo k rozvolnění vztahu mezi biologickou a společenskou rolí ženy, a to do té míry,

<sup>1</sup> Alena Wagnerová, *Žena za socialismu: Československo 1945–1974 a reflexe vývoje před rokem 1989 a po něm* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2017), s. 24–25.

že v polovině šedesátých let „uskutečnění rovnoprávnosti žen bylo v totalitních státech tzv. východního bloku dál než v demokratických zemích západní Evropy“.<sup>2</sup>

Historiografické práce o genderu ve východní Evropě se v posledních letech (1) shodují, že přístup k genderové rovnosti se v průběhu šedesátých let proměnil z konceptu rovnoprávnosti (gender equality) na jinakost (gender difference) a (2) ukazují, že i v rovnostářských padesátých letech přetrvával, a to zejména v chování a názorech, předválečný model genderových rolí.<sup>3</sup> *Žena za socialismu* – mimochodem stále jedna z několika mála monografií věnujících se genderovým tématům v socialistickém Československu – tuto analýzu předjímá, a zároveň je zajímavá tím, že srovnává několik oblastí tématu rovnosti se situací v západním Německu, kam se autorka vystěhovala na konci šedesátých let.

Zlepšení situace žen bylo v padesátých letech, na vrcholu studené války a celospolečenského nadšení z výstavby nové, egalitární společnosti, „prestižní otázkou socialistického státu“.<sup>4</sup> Propojení státu a emancipace žen nebylo v kontextu českého prostoru žádnou novinkou. Už od poloviny 19. století odvozovaly české politické elity svou legitimitu od emancipace žen. Pro obrozence byla činnost žen v kulturní a výchovné sféře součástí nacionalistického budování a meziválečná republika byla založena na příslibu ženských práv jako součásti strategie odpoutání se od habsburské minulosti.<sup>5</sup> Také poválečný Košický vládní program obsahoval požadavek uskutečnění rovnoprávnosti mužů a žen „ve všech oblastech politického, hospodářského a kulturního života“.<sup>6</sup>

Když se Komunistická strana dostala v roce 1948 k moci, promptně rozpustila ženské organizace a převzala opratě emancipace jako jednoho z bodů programu radikálního osvobození člověka. Hned v roce 1949 parlament přijal zákon o rodině, připravený už v meziválečném období nikým jiným než Miladou Horákovou, který zakotvil rovnost partnerů v manželství, ulehčil možnost rozvodu a vyrovnal status legitimních a nelegitimních dětí.<sup>7</sup> Muž ztratil status hlavy rodiny, žena získala možnost rozhodovat o svém povolání. První dekáda emancipačního projektu tak sice přinesla rozvolnění rodinných patriarchálních struktur, byla však podle Wagnerové celkově dogmatická a smrštila projekt emancipace na zaměstnanost.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 10.

<sup>3</sup> Např. Donna Harsch, *Revenge of the Domestic: Women, the Family, and Communism in the German Democratic Republic* (Princeton: Princeton University Press, 2007); Malgorzata Fidelis, *Women, Communism, and Industrialization in Postwar Poland* (New York: Cambridge University Press, 2010); Hana Havelková a Libora Oates-Indruchová, *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice* (New York and London: Routledge, 2014).

<sup>4</sup> Wagnerová, *Žena za socialismu*, s. 33.

<sup>5</sup> Melissa Feinberg, *Elusive Equality: Gender, Citizenship, and the Limits of Democracy in Czechoslovakia, 1918–1950* (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2006).

<sup>6</sup> Wagnerová, *Žena za socialismu*, s. 29.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 43.

České ženy měly v evropském měřítku relativně vysokou míru zaměstnanosti už v prvních poválečných letech, jak Wagnerová ukazuje v části knihy věnované pracovnímu trhu, kdy tvořily téměř 38 procent všech zaměstnaných. Jejich mobilizace tak byla rychlá (překvapivě však Wagnerová nezmiňuje zákon o příživnictví, o kterém by se dalo říci, že spíše přinutil ženy pracovat, než že jim to umožnil.<sup>8</sup>) Kromě zemědělství a lesnictví stoupal podíl žen téměř ve všech odvětvích, ženy se dostaly také do oborů, které na Západě patřily výhradně mužům, jako elektrotechnika nebo strojírenství. V roce 1970 představovaly ženy necelou polovinu všech zaměstnaných v Česku a 44 procent na Slovensku. Ještě strmější byl růst vzdělanosti, „jednoho z nejdůležitějších znaků“ měnicího se postavení ženy.<sup>9</sup> Jestliže ještě v roce 1961 byly ženy nejsilnější skupinou v základním školství, o deset let později už tvořily polovinu všech pracovních sil s vyšší odbornou kvalifikací a na vysokých školách jich bylo čtyřicet procent (na rozdíl od západního Německa, kde jich bylo stále jen pod třicet procent).

Na jedné straně tyto změny podle Wagnerové přinesly ekonomickou nezávislost žen na mužích a v západním Německu nevídané zrovnoprávnění pracovní a mateřské role. Na straně druhé byl obecný trend rostoucí vzdělanosti a zaměstnanosti provázen vysokou feminizací oborů jako zdravotnictví a školství, ale také bankovníctví či služeb, pomalým růstem kvalifikace žen v dělnických povoláních a koncentrací žen jak v obecně méně placených oborech, tak na nižších rozhodovacích pozicích. To se také odrazilo v nižších platech žen: v průměru ženy vydělávaly pouhých 67 procent platu mužů. Byť v některých platových skupinách byly odměny vyrovnanější, ženy byly stále vnímány jako osoby „spoluvýdělečné“, hlavním živitelem rodiny byl muž. Všechny tyto faktory podle Wagnerové „působ[ily] protiemancipačně“ a vedly k „posilování tradičních představ a předsudků o společenské roli ženy“.<sup>10</sup> Vedly totiž postupně k přesvědčení, že koncentrace žen v nižších pozicích a feminizovaných profesích není výsledkem nedůsledné emancipační politiky Komunistické strany, ale výsledkem „přirozených“ inklinací a tužeb žen.

Navíc, jakkoliv se výstavbou předškolních zařízení, veřejných jídelen, prádelen a dalších služeb pokusila Komunistická strana vyvázat ženy z domácnosti a zajistit tak podmínky pro jejich zaměstnání, preference těžkého průmyslu a nízké investice do rozvoje služeb a jejich kvality měly za následek to, co Donna Harsch nedávno nazvala „pomstou domácnosti“.<sup>11</sup> Ženy trávily několik hodin denně vykonáváním domácích prací – celkově

<sup>8</sup> Barbara Havelková, „The Three Stages of Gender in Law“, *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice*, edited by Hana Havelková and Libora Oates Indruchová (New York, Abingdon: Routledge 2014), s. 31–57.

<sup>9</sup> Wagnerová, *Žena za socialismu*, s. 60.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 51.

<sup>11</sup> Nejenže bylo zařízení veřejných služeb málo a měla nízkou kvalitu, s výjimkou předškolních zařízení ženy těmto službám navíc do velké míry nedůvěřovaly a jednoduše je nevyužívaly. Viz Harsch, *Revenge of the Domestic*.



jim zabraly zhruba třikrát více času než muži – což vedlo k jejich přetíženosti. Jelikož komunističtí představitelé nepřinesli adekvátní řešení, ženy samy začaly artikulovat požadavky pro vyřešení konfliktu mezi zaměstnáním a domácností.

Klesající porodnost a teorie o primární socializaci dětí, které se objevily na začátku šedesátých let, vyvolaly celospolečenskou diskusi o významu mateřství a (ne)přítomnosti žen ve výchově dětí. Po letech téměř výlučného důrazu na zaměstnanost žen došlo k jakési rehabilitaci či znovuobjevení mateřství, píše Wagnerová, které nabídlo jedno z možných řešení konfliktu mezi zaměstnáním a domácností/rodinou – vládla v průběhu dekády několikrát prodloužila mateřskou dovolenou, a to do té míry, že na konci šedesátých let mělo Československo nejdelší mateřskou/rodičovskou dovolenou vůbec. Ve snaze o ochranu jejich reprodukční funkce byla zároveň ženám novým zákoníkem práce, přijatým v roce 1965, zakázána celá řada zaměstnání údajně neslučitelných s potenciálním těhotenstvím, a na školách byly vypracovány plány náboru dívek a žen (*numerus clausus*).<sup>12</sup>

Přesto podle Wagnerové nedošlo v průběhu šedesátých let k návratu k tradičnímu, středostavovskému modelu genderových vztahů, ale k diferenciaci modelu emancipace. (Znovuobjevené) mateřství bylo důležitou společenskou funkcí, ale ženy mateřstvím nebyly definovány. Navíc se zaměstnání stalo už příliš běžnou součástí života žen – kromě nutných finančních prostředků jim přinášelo pocit naplnění, ženy oceňovaly sociální kontakt mimo rodinu a svou práci měly jednoduše rády. Od šedesátých let tak vedle sebe stály „dva modely společenské funkce ženy: starý a překonaný, který funkci ženy a její poslání viděl jako matky a ženy v domácnosti z hlediska její biologické funkce, a nový, který zdůrazňoval její seberealizaci jako člověka, s intencí sladění její role v rodině a zaměstnání“.<sup>13</sup>

Jak Wagnerová ukazuje na řadě sociologických průzkumů věnujících se rodině a manželství, tento diferencovaný model emancipace, kde vedle sebe stály nové a staré představy o „pohlavních rolích“, se výrazně projevily v rodině a manželství – vedle pracovního trhu je rodina druhé velké téma, jemuž se autorka věnuje. Typicky se tyto průzkumy zaměřily na ženy, názory mužů na aspekty ženské otázky sociology/žky v šedesátých letech příliš nezajímaly, přestože to byli muži, na jejichž „konzervativnost“ si dobové dokumenty stěžují.<sup>14</sup> V těchto průzkumech se na jednu stranu ukazuje, že ženy i muži vnímali manželství jako partnerství založené na citovém poutu, kde oba partneři působili jako rovnocenná „hlava“ rodiny. Na druhou stranu muži (a nemalá skupina žen)

<sup>12</sup> Podobné diskuse proběhly v celém východním bloku, byť například na rozdíl od Polska v Československu nedošlo k volání po plném návratu žen do domácnosti a na rozdíl od východního Německa, které v sedmdesátých a osmdesátých letech pokračovalo v kolektivní výchově dětí, se Československo rozhodlo jít cestou individuální výchovy v nukleární rodině. Viz Fidelis, *Women, Communism, and Industrialization in Postwar Poland*, s. 134.

<sup>13</sup> Wagnerová, *Žena za socialismu*, s. 38.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 106–107.

měli k práci žen ambivalentní postoj: z jednoho ze sociologických výzkumů mladých párů z konce šedesátých let například vyplynulo, že kdyby to finanční situace jejich rodiny dovolovala, necelých 70 procent mužů by dávalo přednost tomu, aby ženy zůstaly v domácnosti, podobně se vyjádřily dvě pětiny žen.<sup>15</sup> Jiný výzkum mladých manželství poukázal na fakt, že muži a ženy měli odlišné představy o roli žen v rodině: oproti jedné třetině žen, které vnímaly svou hlavní roli ve finančním zajištění rodiny, stála pouhá čtyři procenta mužů, pro které byl navíc finanční příspěvek ženy naprosto nedůležitý. Muži, stejně jako ženy, vysoce oceňovali ženinu péči o děti, ale v mnohem větší míře preferovali ženy jako ty, které zajišťují domácí klid.<sup>16</sup>

Tyto obecné trendy zastírají mnohem větší pluralitu postojů v závislosti na stupni vzdělanosti žen. Publikace má celou řadu sociologických tabulek, které ukazují, že s rostoucím vzděláním žen stoupala jejich potřeba rovnoprávného rozdělení domácích prací a stejného respektu k pracovním povinnostem obou partnerů, ale i potřeba vzájemné dohody a kompromisu. V těchto rodinách také muži více „pomáhali“ s domácími pracemi (termín pomáhat je dobový, používaly ho jak sociologické průzkumy, tak autorka). Zdá se však, že v domácnostech s nižším vzděláním žen byli muži více zapojeni do péče o děti, u žen s vyšším vzděláním to byli prarodiče.

Příliš asi nepřekvapí, že Pražské jaro nemá v textu žádný prostor. Důležité milníky historie nahlížené z genderového hlediska jsou totiž většinou jiné než ty politické. Jedním z takových bodů byla legalizace interrupce v roce 1957 – Wagnerové třetí a poslední velké téma původního textu, u něhož se nejvíce projevuje skutečnost, že původní text autorka psala pro západoněmecké, mnohem konzervativnější publikum. Legalizace interrupcí změnila životy tisíců československých žen; umožnila vyvázání ženské pracovní síly z biologického cyklu reprodukce a přivedla potraty pod zdravotnickou kontrolu. Podle Wagnerové jí byl dokončen poslední krok k naplnění formální rovnoprávnosti žen a mužů v Československu.

Socialistický model společnosti padesátých a šedesátých let v konečném důsledku nenaplnil slib radikální přeměny Československé společnosti a emancipace ženy. A to z jednoho hlavního důvodu: marginalizoval či přímo ignoroval velkou část činností vykonávaných ženami mimo oblast pracovního trhu. Wagnerová ukazuje fascinující příklad této „slabiny“ marxistického modelu v Šikově ekonomické reformě, kdy ekonomové nepočítali efektivitu ženské práce podle toho, kolik ženy vyprodukovaly za jednu pracovní hodinu, ale podle nákladů na dětská zařízení. Ženskou pracovní sílu vyhodnotili jako velmi drahou – při třech dětech na samé hranici efektivity – a usoudili, že práce v domácnosti a oblasti péče šetří společnosti náklady (přestože, jak ukazuje Wagnerová, národní produkt vytvořený prací žen přesáhl náklady na zařízení péče o děti o 15 miliard korun). Prodloužená mateřská byla jak ekonomicky, tak ideologicky

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 96.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 114–115.

výhodná. V tomto směru, píše Wagnerová, byl východoevropský socialismus podobný západnímu kapitalismu: oba systémy, jejichž základ spočívá v průmyslové industrializaci, upřednostňují ekonomickou produktivitu a hodnotí člověka jeho zapojením do produktivní sféry, jinými slovy jsou to systémy naprosto závislé na neplacené práci žen.

Dokud o „postavení člověka ve společnosti bude rozhodovat cena jeho pracovní síly, bude mít také dvojí role [ženy], i přes etickou hodnotu mateřství, pro ženu diskriminující důsledky“, uzavírá Wagnerová původní text knihy.<sup>17</sup> Dnes bychom namísto „dvojí role ženy“ nejspíše napsali „role pečující osoby“, ale podobná analýza platí i dnes, o to více v době, kdy se placená práce pro miliony lidí na měsíce zcela zastavila a kdy neplacená péče o rodinu, blízké a komunitu nabyla zásadního významu. Jinými slovy, je na čase přehodnotit ekonomický systém, který rozděluje oblast života na produktivní a neproduktivní sféru, včetně genderovaných představ spojujících neproduktivní oblast s feminitou a produktivní s maskulinitou.

\*

Příložené eseje z pozdějších let původní analýzu doplňují, aniž by ji zásadně měnily či korigovaly. Vinou se jimi tři dominantní témata. Za prvé, dvacet let normalizačního režimu nic nezměnilo na „nedokončeném projektu“ emancipace. Pro československé ženy stálo zaměstnání a rodina vedle sebe, obě samozřejmé součásti života žen, ani jedna nedefinující ženy výlučně. Jestliže na začátku komunistického režimu ženám zůstaly domácí práce z důvodu nedostatečné infrastruktury, na jeho konci, jak ukazuje text z roku 1986 nazvaný „Reálná rovnoprávnost – ženy v Československu téměř po čtyřiceti letech“, se minimálně některé ženy k práci v domácnosti hrdě hlásily. „Emancipace pro mne je, když se žena nestydí plést,“ cituje Wagnerová jednu mladou ženu.<sup>18</sup> Návrat k domácím pracím či odchod na mateřskou dovolenou pro tuto ženu neznamenal ohrožení rovnoprávnosti, indikovaly pocit „ženskosti“. Wagnerová tento výrok uznává, zároveň problematizuje rovnoprávnost: byly to ženy, které definovala a znevýhodňovala „dvojí role“ v rodině a zaměstnání (ne muže), a ženy stále chyběly na vedoucích, rozhodovacích pozicích.

Za druhé, zatímco publikace představuje solidní analýzu situace žen, odhaluje, jak zoufale potřebujeme výzkum mužství v socialismu. Až na několik poznámek o „krizi maskulinity“ na konci socialistického období totiž historický výzkum témata mužství a maskulinity prozatím téměř zcela ignoroval, zejména v jeho žité rovině. Wagnerová například na jednu stranu píše, že eliminace soukromého vlastnictví omezila moc mužů, na straně druhé ukazuje mechanismy (např. rozdíly v platech) a sféry (např. technika, vedoucí pozice), v nichž mužům zcela jednoznačně moc zůstala. „Rychlost, s níž muži po listopadové sametové revoluci znovuobjevili svá před čtyřiceti lety ztra-

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 84.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 202.

cená loviště v podnikání, obchodě a svobodných povoláních, dovoluje změřit míru ponížení, jež jim připravil socialismus“, píše Wagnerová v eseji nazvané „Emancipace a vlastnictví“ z roku 1995.<sup>19</sup> To by však mělo být v kontextu výše zmíněné ambivalence spíše výzkumnou otázkou než konstatováním. Na základě toho, co Wagnerová píše o přetrvávání mocenských struktur v socialistické společnosti, se totiž nabízí alternativní čtení porevolučního vývoje – „reálný“ socialismus muže na převzetí ekonomických a politických pozic po roce 1989 v mnoha ohledech „připravil“.

Otcovství je podobně ambivalentní téma. Ve svém původním textu z roku 1974 Wagnerová píše, že spolu s vyšší zaměstnaností žen došlo k „návratu otce do rodiny“.<sup>20</sup> Eliminací soukromého podnikání muži ztratili svou tradiční sféru uplatnění, takže se prostorem pro jejich realizaci stala rodina (na rozdíl od mužů na Západě, jejichž přítomnost v rodině spočívala spíše v zosobnění principu otcovství). V Československu se podle Wagnerové otcovská role stala také běžnou součástí zaměstnání: „Muž, který ze zasedání, které se protáhlo, spěchá, protože je dnes na radě, aby vyzvedl dítě ze školky, je v Československu už myslitelný. Podobná situace by v SRN (1974) byla sotva možná“, píše autorka v původním textu.<sup>21</sup> Wagnerová tady otevírá zajímavý prostor k dalšímu výzkumu, v textech z pozdější doby však téma otcovství zcela chybí. Historické studie prozatím poukázaly na skutečnost, že tzv. „nový muž“ se do východoevropského prostoru dostal až po revoluci, na analýzu si ale ještě budeme muset počkat.<sup>22</sup>

Třetí linií vinoucí se pozdějšími texty je téma demokratického a konsenzuálního vztahu žen s muži, který podle Wagnerové vysvětluje porevoluční averzi československých žen vůči západnímu feminizmu. Posílením pozice žen ve společnosti a oslabením patriarchálních struktur v rodině podle ní socialismus „otupil hroty“ feministického konfliktu. Muži a ženy se „nechápu jako protivníci ve vztahu k emancipaci, ale spíše jako ti, kdo nesou na svých bedrech nedostatky modelu“, píše.<sup>23</sup> Wagnerová v těchto pasážích na jednu stranu tvrdí, že ve společnosti existovala jakási genderová harmonie, byť pro ženy nevýhodná a asymetrická, na straně druhé nevyvrací konflikt, když čte vysokou rozvodovost jako indikaci toho, že se onen feministický konflikt projevil v soukromé sféře. Jelikož se konflikt přesunul do soukromé sféry, západní feminizmus, postavený na veřejné artikulaci nerovnosti, v Československu nerezonoval.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 230.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 102.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 103.

<sup>22</sup> Z prozatímního výzkumu víme, že pouze ve východním Německu byli muži nabádáni k otcovství, viz Josie McLellan, *Love in the Time of Communism: Intimacy and Sexuality in the GDR* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Pro reprezentaci maskulinity v Československu viz Libora Oates-Indruchová, „The Beauty and the Loser: Cultural Representations of Gender in Late State Socialism“, ed. Hana Havelková and Libora Oates-Indruchová, *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice* (New York and London: Routledge, 2014), s. 188–210.

<sup>23</sup> Wagnerová, *Žena za socialismu*, s. 211.

Podle Wagnerové existuje ještě jeden důvod, proč se feminismus v Československu v začátcích neuchytil – argument, který je známý zejména z rozhovorů s ženami Charty 77. Wagnerová píše, že režim „na prvním místě postihoval člověka jako občana, teprve v dalších pořadích jako člověka-muže a člověka-ženu“.<sup>24</sup> Podle tohoto modelu vytvořili muži a ženy vzájemnou solidaritu vůči režimu a gender neřešili. To, že gender je až druhotnou charakteristickou člověka, je z feministického hlediska neudržitelné hledisko, také se v poslední době objevují i mezi Chartistkami samými korigující vyjádření.<sup>25</sup> Ale nejde tady o kritiku tohoto pojetí. Za povšimnutí stojí spíše Wagnerové příspěvek do konstrukce (či kultivace) konsenzuální historické tradice v českých (československých) genderových vztazích.

\*

Kromě odborné analýzy lze zejména překlad původní knihy číst jako historický text dokumentující možnosti a limity feministické analýzy sedmdesátých let. Namísto termínu gender kniha ještě operuje s „pohlavními rolími“ a používá jednotný termín žena (srov. s pozdějšími texty v druhé části publikace). Také vybraná témata pracovního trhu, práce v domácnosti a interrupce, která strukturují knihu, jsou typická pro druhou vlnu feministického bádání. Autorka však mohla některé limity původního textu odstranit lepšími editorskými zásahy. Wagnerová často odkazuje na Simone de Beauvoir, jejíž kniha *Druhé pohlaví* výrazně ovlivnila druhou vlnu feminismu a která vyšla v českém, zkráceném překladu v roce 1967. Není však jasné, proč si autorka vybrala právě Simone de Beauvoir a jak tato teoretická práce umožňuje lepší pochopení situace československých žen – kromě obecného vyjádření, že ženy zůstaly druhým pohlavím. Navíc se zdá, že autorčiny inspirativní argumenty o proměně legislativního a symbolického postavení ženy v socialistické společnosti, včetně srovnání se ženami v západním Německu, spíše odporují jednoduchému označení československých žen jako druhého pohlaví.

Mnohem problematičtější je nereflektovaná absence intersekcionality. Do jisté míry je to dáno tím, že toto téma přišlo do feministického bádání až v osmdesátých letech, do určité míry také prameny, se kterými Wagnerová pracovala: romské a ne-heterosexuální ženy nepředstavovaly samostatné sociologicko-výzkumné kategorie. Je však škoda, že v současném vydání chybí alespoň reflexe chybějící intersekcionality. Obecně heteronormativní rámec knihy zdůrazňuje závěrečný citát Karla Marxe o vztahu mezi mužem a ženou jako „přirozeném“ a „nutném“ vztahu. A jediná pasáž zmiňující romské ženy je v kapitole o interrupci, kde autorka píše o přetrvávajících ilegálních potratech v „nejnižších společenských třídách v odlehlých venkovských oblastech a u romského obyvatelstva“ hluboko do šedesátých let, což vysvětluje „jejich všeobecně nízkou kul-

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 229.

<sup>25</sup> Marcela Linková a Naďa Straková (ed.), *Bytová revolta: Jak ženy dělaly dissent* (Praha: Academia, Sociologický ústav AV ČR, 2017).

turní úrovni“ (sic!).<sup>26</sup> Tato formulace je problematická a vzhledem k široce diskutované tematice nedobrovolných sterilizací romských žen v posledních dvou desetiletích je chybějící editorský zásah těžko odpustitelný.

Editorská práce na aktualizaci textu promarnila několik dalších příležitostí. Analýza sociologických průzkumů nenabízí kritické čtení statistik, a co je důležitější, kromě kapitoly o interrupci v podstatě ignoruje slovenské ženy, čímž dochází k univerzalizaci české zkušenosti. Doplnky původního textu, jakkoliv užitečně oddělené kurzívou, jsou nesystematické. A nakonec je také škoda, že v publikaci není seznam nové literatury o genderu v Československu a východní Evropě, který by dal publiku možnost dalšího studia a kontextualizace knihy.

I přes tuto kritiku je kniha důležitým pramenem pro odbornou i laickou veřejnost. Rovnoprávnost „nepředstavuj[e] žádnou neproměnnou veličinu“,<sup>27</sup> píše Wagnerová. Jakkoliv dnes můžeme vnímat socialismus skrze neúspěchy na poli genderové rovnosti, posilování nerovností na pracovním trhu po přijetí zákoníku práce v roce 1965 či absenci snah o předefinování mužské role, pro československé obyvatelstvo v polovině šedesátých let byla změna oproti prvním poválečným letům naprosto radikální. A byla také zcela bezprecedentní v porovnání s kapitalistickými zeměmi. V závěrečném textu publikace nazvaném „Feministické zapomínání“ Wagnerová varuje před zploštělým nahlížením socialismu jako zcela negativního období a „zapomínání“ dosažených úspěchů v oblasti emancipace žen. Současný český feminismus se podle ní může – měl by – odkázat k pozitivním aspektům emancipačního projektu socialistického období a přidat tak toto období do své historie.

Míša Appeltová

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 163.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 176.

# RODINA AKO ZÁKLADNÁ JEDNOTKA PRE NEOLIBERALIZMUS A KONZERVATIVIZMUS PODĽA MELINDY COOPER

Melinda Cooper, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism* (Brooklyn, New York: Zone Books, 2017) 447 s. ISBN 9781935408840

V čase vzniku tejto recenzie pokračovala v strednej Európe jedna z mnohých eskalácií sporu medzi konzervatívcami a liberálmi o interrupciách a používaní termínu „rod“. Krajiny regiónu postupne vstupovali do hospodárskej recesie, čo spor posunulo do ďalšej roviny: Má mať pri formovaní politík prednosť otázka redistribúcie zdrojov a sociálnej spravodlivosti, alebo kultúrne otázky?

Oddeľovanie ekonomických procesov od kultúrnych fenoménov je v akademických aj verejných diskusiách časté. Je však aj zmysluplné? Melinda Cooper v knihe *Rodinné hodnoty* tvrdí, že nie, a predkladá presvedčivú argumentáciu o tom, ako hlboko sú prepojené. Ukazuje, ako práve takéto binárne uvažovanie viedlo sociálno-demokratické ľavicové prúdy k tomu, že začali volať po oslobodení spoločenského života od závislosti na trhu, čo bolo artikulované ako potreba ochraňovať rodinu. To tieto prúdy zblížilo s konzervatívcami.

Cooper je v tomto ohľade mimoriadne kritická voči Wolfgangovi Streeckovi, ktorý vidí kauzálny vzťah medzi prekarizáciou práce a destabilizáciou rodiny, inštitúcie manželstva obzvlášť (s. 10-11).<sup>1</sup> Binárne uvažovanie – buď politika identít alebo redistribúcia – Cooper pozoruje aj v práci Nancy Fraser, ktorá podľa nej nespravodlivo naznačuje, že druhá vlna feminizmu pomohla úspechu neoliberalizmu. (s. 12).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Pozri tiež: Wolfgang Streeck, W. *Flexible employment, flexible families, and the socialization of reproduction* (Cologne: Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, 2009), s.14–22.

<sup>2</sup> Fraser je síce kritická voči politike identít, jej pozícia však nie je nevyhnutne necitlivá voči bojom za kultúrne uznanie. V polemike s Judith Butler priznala, že krivdy plynúce z nedostatku uznania inakosti majú materiálnu podstatu. Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism*. (London, New York: Verso, 2013), s. 183–185.

*Rodinné hodnoty* sú detailnou historickou analýzou krízy americkej rodiny na pozadí politik neoliberalizmu a sociálneho konzervativizmu. Hoci ide o dva zdanlivo protichodné ideologické prúdy, dopĺňajú sa v snahe odstrániť zvyšky redistributívnych mechanizmov a preniesť všetku ťarchu na rodinu.

### Príklad prepojenosti redistribúcie a identity: rodinná mzda

Spor o to, či majú mať pri artikulácii politických pozícií prioritu ekonomické otázky alebo otázky týkajúce sa identity a kultúry, sa tiahne naprieč ľavicovou akademickou literatúrou a Cooper ho pripisuje marxistickému rozlišovaniu medzi „základňou“ (ekonomické vzťahy, vrátane vzťah k vlastníctvu výrobných prostriedkov) a „nadstavby“ (kultúrne vzťahy), s. 22.<sup>3</sup> Problém spočíva v tom, že boj o redistribúciu a boj o uznanie identít nikdy celkom nepochopíme, ak sa na ne budeme pozeráť oddelene. „Boj o rodinu“, ktorého sme (v USA) od 70. rokov 20. storočia svedkami, sa síce javí ako hodnotový návrat k tradičnej (nukleárnej) rodine, no deje sa na ekonomickej základni. Kým sa liberálna ľavica sporila s konzervatívnou pravicoú o povahe rodiny, bolo celé bremeno spoločenskej reprodukcie postupne prenesené práve na rodinu.

Príkladom prepojenosti otázok redistribúcie a identity, s ktorým Cooper pracuje, je otázka tzv. rodinnej mzdy. Jej tichým predpokladom bola existencia deľby práce na platenú „mužskú“ a neplatenú „ženskú“; prácu „bielych“ s istou mierou sociálnej ochrany a prekarizovanú prácu „čiernych“. Druhým predpokladom bola sexuálna normativita, ktorá podmienila chápanie rodiny ako zväzku muža a ženy (a detí). Historicky sociálna politika v USA dlhodobo spájala politiku identít a sociálnu ochranu. Od zavedenia sociálnych politik New Deal v 30. rokoch 20. storočia bola nárokovosť na sociálne dávky hierarchicky štruktúrovaná. Sociálne poistenie predstavovalo doplnkový príjem pre pracujúcich mužov, kým podporné dávky boli cielené na (spravidla) ženy z radov „nepracujúcej chudoby“ a neboli viazané na mzdu.<sup>4</sup> Jednou z takýchto dávok bola Podpora pre rodiny s maloletými deťmi (AFDC).<sup>5</sup> Hoci išlo o relatívne malý redistribučný program, dávka sa stala terčom útokov neoliberalov aj sociálnych konzervatívcov – a nebola to náhoda. Program sa od 40. rokov postupne rozšíril a poskytoval dávky nielen vdovám po pracujúcich bielych mužoch, ale aj chudobným vdovám, rozvedeným či nevydatým ženám a slobodným matkám. Do programu tak bolo zaradených veľa afroamerických

<sup>3</sup> Pre viac detailov o základni a nadstavbe, napríklad Marta Harnecker, *The Basic Concepts of Historical Materialism* (University of Sydney, 1976). <https://www.marxists.org/history/erol/periodicals/theoretical-review/tr-12-1.pdf>.

<sup>4</sup> Cooper pri tejto historizujúcej analýze odkazuje na tzv. Moynihanovu správu, „A Family Policy for the Nation“, Lee Rainwater a William L. Yancey (eds.), *The Moynihan Report and the Politics of Controversy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1967 [1966]), s. 387–388. Odkaz na „nepracujúcu chudobu“, s. 34.

<sup>5</sup> Aid to Families with Dependent Children, program vznikol z pôvodného Aid to Dependent Children.



žien, ktoré po vojne predstavovali väčšinu poberateľiek dávky (s. 39). Pozícia ich mužov na trhu práce bola neistá, len málo z nich prijali do odborov a väčšina černošských robotníkov tvorila tzv. rezervnú armádu práce,<sup>6</sup> lacnú, príležitostne najímanú pracovnú silu. Aj napriek boomu v 60. rokoch tvorili Afroameričania veľkú časť nezamestnaných. Sociálna situácia afroamerických žien po smrti manžela bola preto veľmi krehká.

V období 60. až 80. rokov aktivistky bojujúce proti chudobe, feministky, právničky praktizujúce právo vo verejnom záujme (často *pro bono*) volali po politikách, ktoré by individualizovali sociálnu ochranu a neviazali ju na predpoklad rodiny či rodinnej mzdy. Takto artikulovaný politický boj sa začal už pred druhou svetovou vojnou a ovplyvnil definíciu rodiny vo verejných politikách. Až do 60. rokov republikáni aj demokrati podporovali redistributívne politiky, ktoré sa orientovali na štátom garantovanú rodinnú mzdu. Rozchádzali sa však v tom, či na garantovanú rodinnú mzdu majú mať nárok aj afroamerickí muži. Demokrati a rôzne ďalšie ľavicové skupiny tvrdili, že áno. Ekonómovia ako Milton Friedman – ktorý bol v 60. rokoch podľa Cooper pragmatikom ochotným pristúpiť na kompromis (s. 47) – v zásade tiež súhlasili, aj keď ostentatívne presadzovali skôr „rasovo neutrálne“ riešenia minimálneho základného garantovaného príjmu. Tento konsenzus v postoji k potrebe a opodstatnenosti redistributívnych sociálnych politík sa rozpadol v 70. rokoch a o dávkach sa začalo hovoriť ako o probléme, ktorý stojí za krízou afroamerickej rodiny.

### Inflácia ako otázka morálky?

Podľa Cooper pri tomto posune v postoji k dávkam hrala kľúčovú rolu inflácia, za ktorú mala byť sociálna redistribúcia údajne zodpovedná. Práve v tomto období možno v USA pozorovať začiatok spojenectva medzi neoliberalmi a sociálnymi konzervatívami.

Keď v 70. rokoch slabol dolár, Rose a Milton Friedmanovci obvinili Federálny rezervný fond z manipulácie s peňažnými rezervami a ožobračovania investorov. V tom čase boli ešte odbory schopné odolávať tlaku kapitálu na znižovanie miezd ako odpovedi na rastúcu infláciu. Šéfovia firiem sa sťažovali na vysoké náklady a nízku produktivitu práce. Po *Volckerovom šoku*<sup>7</sup> a masívnom náraste úrokových sadzieb po roku 1979 odbory túto silu stratili a neboli viac schopné udržať dobré mzdy. Zároveň došlo k postupnému odstráneniu mechanizmov sociálnej redistribúcie – administráva Ronalda Reagana proti nim bojovala nielen z rozpočtových dôvodov. Z dávok sa stala otázka morálky. V centre tohto boja bola podľa Cooper inflácia.

<sup>6</sup> Karl Marx, *Kapitál: kritika politickej ekonomie*, 1. zväzok : 1. kniha. (Bratislava: Pravda, 1979), s. 524–533.

<sup>7</sup> Išlo o rozhodnutie Nixonovej administratívy suspendovať viazanosť kurzu dolára k zlatu, čo viedlo ku koncu systému Bretton Woods. Súčasťou rozhodnutia bolo aj masívne zvýšenie úrokových sadzieb (na 20%) a zavedenie kontroly nad mzdami a cenami. Pozri: „Paul Volcker: The 6’7“ Giant Who Ended Stagflation and Has His Own Rule“, *The Balance*. 1. máj 2020. (dostupné online: <https://www.thebalance.com/who-is-paul-volcker-3306157>).

Počas Reaganovej vlády začali byť sociálne programy spájané so všeobecnou „krízou americkej rodiny“. Namiesto každodenného uskromňovania sa, tvrdili neoliberalní ekonómovia,<sup>8</sup> rodiny vďaka dávkam podľahli konzumu, ktorý roztáča infláciu. Krédom 60. a 70. rokov sa podľa nich stala zábava, promiskuita, strata protestantskej etiky a korupcia. Infláciu tematizoval ako morálnu otázku rozkladu protestantských hodnôt v dôsledku konzumu napríklad Daniel Bell v knihe *Kulturní rozpory kapitalizmu*.<sup>9</sup> Friedman tvrdil, že programy sociálnych dávok ničia morálny základ spoločnosti voľného trhu.<sup>10</sup> V tomto type uvažovania, sa často skloňovala práve Podpora pre rodiny s maloletými deťmi, ktorej kritika často končila vykreslením postavy černošskej pooberteľky dávky.<sup>11</sup> Dedičstvom prezentovania otázok systému dávok a inflácie ako morálnych problémov bola legitimizácia posudzovania životného štýlu poberateľov dávok a zároveň predstava, že úlohou štátu je posudzovať, ktoré žiadateľky žiadajú o sociálnu pomoc „oprávnené“ a ktoré si pomoc „nezaslúžia“.

Prezident, ktorý napokon presadil radikálne zmeny v systéme sociálnych dávok – zmeny, ktoré vo svojej podstate znamenali návrat alžbetínskych zákonov o chudobných – bol Bill Clinton.<sup>12</sup> V ich duchu mali jednotlivci prevziať osobnú zodpovednosť a zabezpečiť sa z námezdnej práce – a zároveň z tohto príjmu zabezpečiť členky a členov rodiny, ktorí nepracovali.<sup>13</sup> Neoliberalí a sociálni konzervatívci teda identifikovali rodinu ako kľúčový prvok systému sociálneho zabezpečenia. Aby bola rodina schopná túto úlohu plniť, musí sa prispôbiť novým podmienkam a začať plniť funkciu, ktorú dovtedy plnil štát. Žiaľ, v rokoch, ktoré nasledovali po Clintonových zmenách, početné etnografické štúdie o realite ľudí, čo sa prepadli do chudoby ukázali, že tento predpoklad a imperatív je zároveň empiricky chybný. Výskum Matthewa Desmonda medzi obyvateľmi obytných prísosov v Milwaukee napríklad odhalil, že najchudobnejší sa na žiadnu rodinnú pomoc spoliehať nemôžu a jedinú, čo im ostáva sú náhodné väzby.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Toto platí pre ekonómov teórie verejnej voľby ako James Buchanan a Richard Wagner, ale aj hayekovských ekonómov ako Henry Hazlitt (s. 30–31).

<sup>9</sup> Daniel Bell, *Kulturní rozpory kapitalizmu*, preložil Lukáš Gjuríč (SLON, 2000).

<sup>10</sup> Milton Friedman a Rose Friedman, *Svoboda voľby*, preložili Pavel a Vladimíra Vrecionová (Grada, Liberální inistitut, 2020).

<sup>11</sup> Program vznikol v roku 1935.

<sup>12</sup> Systém podpory chudobných zavedený v Anglicku v 17. storočí (*Elizabethan Poor Law*), v rámci ktorého bola pomoc chudobným podmienená tým, že rodina preukázateľne vyčerpala možnosti svojpomoci. Dospelé deti mali povinnosť starať sa o rodičov, ktorí nevládali pracovať; manžel mal povinnosť živiť manželku.

<sup>13</sup> Jadrom zmien, ktoré zaviedla Clintonova administratíva bolo zavedenie časového limitu na poberanie dávok, ktorý bol stanovený na päť rokov a povinnosť prijímateľov dávok zapojiť sa do program aktívnych prác. (s. 102.)

<sup>14</sup> Matthew Desmond, “Disposable Ties and the Urban Poor“ *AJS*, 117 (2012) č. 5, s. 1295–1335.

### Dlh ako nástroj sociálnej kontroly

V „novom“ systéme štát svoju funkciu nestratil, len sa z redistributívnej zmenila na trestajúcu. Túto premenu detailne popisuje sociológ Loïc Wacquant, ktorý dekonštruje, ako štát mobilizuje rôzne sankčné mechanizmy práve v deprivovaných lokalitách obývaných Afroameričanmi.<sup>15</sup> Úlohou štátu je dnes dozor nad chudobnými rodinami, od ktorých sa očakáva „zodpovedné správanie“.<sup>16</sup> A jedným z nástrojov, ako si takéto správanie vynútiť, sa stal dlh domácností. Hoci rétorika politikov, ktorí presadili masové rozšírenie závislosti domácností od dlhu, sa orientovala moralisticky, kľúčové miesto v ich politickom programe patrilo štrukturálnym zmenám v ekonomike. Nešlo „len“ o zmenu a zníženie dávok sociálnej pomoci, ale o zavedenie staronového socioekonomického poriadku, v ktorom domácnosť nesie zodpovednosť za rozpočtový schodok štátu. V tomto poriadku sa má rodina bez asistencie štátu postarať o financovanie vzdelávania, zdravotnej starostlivosti a o výchovu detí. Keď na to nemá, musí si požičať. Cooper používa príklad pôžičiek na vysokoškolské štúdium. Predstavujú formu medzigeneračného rodinného dlhu a ekonomickej závislosti, ktorá viaže mladých dospelých, ich rodičov a v niektorých prípadoch aj vzdialenejších príbuzných na dlhé desaťročia. (s. 249.) Na presvedčivosť argumentu, že kapitál sa pri dlhoch domácností spolieha na pocit zodpovednosti, ktorý existuje medzi členmi rodiny, historická analýza tak, ako ju podáva Melinda Cooper, celkom nestačí. Či starší členovia rodiny skutočne nenechávajú svojich potomkov „padnúť“ a pomáhajú im so splácaním pôžičiek, je otázne,<sup>17</sup> obzvlášť ak by sme analýzu zvládania dlhov rozšírili o hypotekárne alebo spotrebné úvery.<sup>18</sup>

Ekonomické záväzky sú priamo prepojené s morálnymi povinnosťami členiek a členov rodiny a ich podstata tkvie v regulácii sexuality. V tejto oblasti sociálni konzervatívci nadväzujú na zákony o chudobe, ktorých súčasťou bola v kolóniách kriminalizácia mimomanželského sexu a povinnosť otcov živiť „nelegitímne deti“. Aplikácia zákona sa často orientovala na služobníctvo – od nevydatých žien v službe, ktoré otehotneli, mohlo ich panstvo vyžadovať predĺženie služby ako kompenzáciu „výdavkov na ich podporu“, zatiaľ čo otcovia sa mohli vyhnúť väzbe za porušenie zákazu sexu mimo

<sup>15</sup> Loïc Wacquant, *Punishing the Poor* (Durham, NC: Duke University Press, 2010).

<sup>16</sup> Príklady takéhoto dozoru existujú aj v českom kontexte. Sú nimi napríklad „šetření“ úradov práce, ktoré sú viac než na podporu rodín orientované na vyšetrovanie uchádzačov o dávky v hmotnej núdzi.

<sup>17</sup> Na empirickú slabosť predpokladu, že úplné presunutie finančnej zodpovednosti za sociálnu reprodukciu na rodinu môže fungovať, upozornila napríklad Adrienne Roberts, „Financing Social Reproduction: The Gendered Relations of Debt and Mortgage Finance in Twenty-first-century America“. *New Political Economy* 18(2012), č.1, s. 21–42.

<sup>18</sup> Fakt, že sa Cooper zameriava práve na dlh zo študentských pôžičiek jej analýzu orientuje predovšetkým na stredné vrstvy, čo neodráža realitu „života na dlh“, ktorý sa stal v USA, ale aj v Európe celospoločenským javom. Pozri napr. Fiona Allon, „Everyday Leverage, or Leveraging the Everyday“, *Cultural Studies*, 29(2015) č. 5–6, s. 687–706.

manželstva nútenou prácou.<sup>19</sup> Cooper tieto zákony o chudobe interpretuje ako trest pre tých, ktorí predstavovali riziko, že by sa pre štát stali sociálnym bremenom. V 60. rokoch však v dôsledku série žalôb stopy po chudobinských zákonoch z amerického sociálneho systému takmer vymizli. Išlo o prelomové rozhodnutia Najvyššieho súdu v oblasti práva na sexuálne súkromie,<sup>20</sup> práva detí (koniec rozlišovania medzi „legitímnymi“ a „nelegitímnymi“ deťmi), ale aj práva na rovnakú mzdu za rovnakú prácu, či právo na prístup k interrupciám.<sup>21</sup> Súdny nižšieho stupňa zároveň postupne vytesnili z právneho poriadku reštrikcie zákonov o chudobe, vrátane povinnosti slobodných matiek pátrať po biologických otcoch ako primárnych zdrojoch sociálnej podpory.

Cooper dokumentuje, ako sa Bill Clinton po zvolení vrátil v oblasti rodinnej politiky do 19. storočia a opätovne zaviedol identifikáciu otcovstva detí narodených mimo manželstva – toto sa týka aj matiek, ktoré nie sú poberateľkami dávok; databázy delikventských otcov;<sup>22</sup> tresty pre matky – žiadateľky o dávky, ktoré dostatočne nespolupracovali s úradmi. Zároveň však posilnil rolu biologického otca, ktorý si mohol uplatňovať nárok na starostlivosť či návštevy aj bez akéhokoľvek predchádzajúceho vzťahu s dieťaťom. Jedným z dokumentovaných dôsledkov takejto komplexnej úpravy je skutočnosť, že ženy z nízkopríjmových skupín zotrávajú v násilníckych vzťahoch, lebo si z materiálnych dôvodov nemôžu dovoliť odísť.<sup>23</sup>

Analýza Melindy Cooper v knihe *Rodinné hodnoty* sa neorientuje na samotnú kategóriu rodiny, ale na spoločenské a ekonomické procesy, ktoré s touto kategóriou ideologicky pracujú. Neponúka riešenia, ako sa v každodennom živote brániť voči prenášaniam čoraz nezniesiteľnejších bremien na rôzne formy rodiny, v ktorých ľudia žijú. Naznačuje však užitočný metodologický prístup, ktorého jadrom je pochopenie hlbokej prepojenosti kultúrnych a ekonomických procesov. Rodina je priestor, kde sú oba typy procesov badateľné. To, čo neokonzervativizmus a neoliberalizmus spája – aj keď z rôznych pohnútok – je záujem regulovať rodinu: jej príjem (z práce a z dlhov, nie z dávok), jej sexualitu, vzdelávanie jej členiek a členov, či morálku. Cooperovej sociálno-historický výskum do detailov ukazuje, ako oba ideologické prúdy synergicky presadili hlboké zmeny v oblasti redistribučných aj kultúrnych politík tak, aby ťarchu reprodukcie práce

<sup>19</sup> Pri analýze tohto trestného aspektu chudobinských zákonov Cooper čerpá z práce historičky Mary Ann Mason, *From Father's Property to Children's Rights: The History of Child Custody in the United States* (New York: Columbia University Press, 1994).

<sup>20</sup> V rozhodnutiach *Griswold v. Connecticut* (1965) a *Eisenstadt v. Baird* (1972) Najvyšší súd uznal právo na sexuálnu slobodu ako súčasť práva na súkromie.

<sup>21</sup> *Roe v. Wade* (1973), Najvyšší súd rozhodol, že Ústava chráni právo tehotných žien rozhodnúť sa, či pokračovať v tehotenstve.

<sup>22</sup> Možné sankcie zahŕňali aj zníženie mzdy, konfiškáciu pasu či vodičského preukazu (s. 104).

<sup>23</sup> Cooper odkauje napríklad na Davis, D. A. *Battered Black Women and Welfare Reform: Between a Rock and a Hard Place* (Albany: SUNY Press, 2006).

niesla rodina a nie kapitál či štát. Výsledkom oboch ideológií sú nielen politiky škrtov, ale aj fragmentácia odporu vočinim, najmä na základe rasy či sexuality. Cooper to síce v *Rodinných hodnotách* explicitne neponúka, no riešením je otvorenosť pre možnosť, že boje, ktoré majú triedny charakter, v konkrétnych situáciách na seba preberajú formu bojov o rasovú či sexuálnu spravodlivosť.

Barbora Černušáková

## NENÁSILÍ JAKO IDEÁL A PRAXE

Judith Butler, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (London: Verso 2020), 224 s. ISBN 9781788732765.

Ve své nové knize s názvem *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (Verso 2020) rozvíjí Judith Butler některé motivy na křižovatce mezi etikou a politickou filosofií, přítomné v jejích pracích minimálně od knížky *Precarious Life* (2004). Otázce nenásilí se nejexplicitněji věnovala v poslední kapitole *Rámců války* (2009) a také v předposlední knize *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), která asi nejvíce z jejích děl zapadá do oblasti politické filosofie.

Souřadnice, kde je třeba hledat argument pro nenásilí, Butler již načrtla zejména v *Rámcích války*, kde nenásilí definuje jako experimentální eticko-politickou praxi, která tvoří vyloučené třetí zavedené dialektiky popírání násilí na straně jedné a ontologizace násilí na straně druhé. V poslední kapitole *Rámců války* s názvem „Požadavek nenásilí“ Butler vychází z Levinase, aby ho podobně jako v poslední kapitole *Precarious Life* podrobila s pomocí Freuda a Klein určitému psychoanalyticky laděnému čtení. Zároveň však na rovině politické přenáší levinasovskou otázku po jednání bez násilí do širšího rámce politické a sociální ontologie. Etický požadavek totiž, byť podle Levinase předchází oblast politiky, ve skutečnosti v Levinasových textech samotných vyvstává v termínech politického konfliktu: „Když se setkáváme s tváří druhého v její křehkosti, jako s tou, jež vyžaduje ochranu před naší vlastní agresí, toto setkání se odehrává uprostřed sociality, přičemž konflikt je již vždy součástí její historie i současnosti.“<sup>1</sup> Vztah etiky a násilí u Levinase je tudíž velmi komplexní a politika ne-násilí, která z něho vychází, tak jistě nebude znamenat prosté popření násilí v mezilidských vztazích. Butler v Levinasově popisu tváře v její dvojznačnosti mezi touhou zabít a etickou nutností tak neučinit spatřuje alternativu na jedné straně k popírání násilí, které v posledku vede k morálnímu sadismu, a na straně druhé k ontologizaci násilí,<sup>2</sup> která

<sup>1</sup> Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (New York: Columbia University Press, 2013), s. 57.

<sup>2</sup> Judith Butler, *Rámce války: za které životy netruchlíme?* (Praha: Karolinum, 2013), s. 150. Ontologizací násilí Butler rozumí představu, podle níž je násilí v subjektu považováno za „tak systémově uchycené a determinující, že už dopředu brání jakékoli možnosti etického závazku chránit životy jiných“. Srov. Judith Butler, *Rámce války*, s. 150.

zbavuje odpovědnosti. „[...] Význam odpovědnosti (je) svázán s úzkostí, jež zůstává otevřená, jež neřeší ambivalenci skrze popření, spíše zapřičiňuje určitou etickou praxi, samu o sobě experimentální, která se snaží život spíše zachovat, než aby jej ničila.“<sup>3</sup>

Prosazovat politiku ne-násilí podle Butler tudíž neznamená vymýtit veškerou agresi,<sup>4</sup> ale spíše znamená „sociální a politický boj o to artikulovat hněv srozumitelně a účinně – [...] pečlivě promyšlené ‚naserte si‘“.<sup>5</sup> Jestliže politika násilí postupuje tak, že rozlišuje na jedné straně ty, proti nimž by se násilí použít nemělo, a na druhé straně ty, proti nimž je násilí přípustné, zasadit se o politiku nenásilí znamená odmítnout tuto dichotomii. „Pokud má v tomto bodě nenásilí možnost se vynořit, bylo by třeba, aby vycházelo nikoli z uznání zranitelnosti všech lidí (jakkoli může být pravdivá), ale z uvědomění si pravděpodobnosti svých vlastních násilných činů ve vztahu k těm životům, k nimž je subjekt poután, včetně těch, s nimiž se nikdy neseznámil [...]“<sup>6</sup>

Zatímco v *Rámci války* formuluje Butler otázku nenásilí v kritickém dialogu s Levinasem, v nové knize si tuto otázku klade na pozadí kritiky individualismu v moderním politickém myšlení. Tuto novou knihu je možné číst jako hledání etického argumentu pro nenásilí v dějinách moderního politického myšlení (a navzdory těmto dějinám): od Hobbese a teoretiků společenské smlouvy přes úvahy o legitimitě násilí u Marxe a Engelse po Balibara a jeho dialektiku konvertibilního a nekonvertibilního násilí.

V první kapitole knihy s názvem „Nonviolence, Grievability, and the Critique of Individualism“ v rámci své kritiky egologické etiky a politického individualismu podniká rozsáhlý exkurz do teorií společenské smlouvy, aby poukázala jak na určité sociálně ontologické limity těchto teorií, tak na strukturní či systemické násilí, které z těchto ontologických předpokladů vyplývá. U teoretiků společenské smlouvy kritizuje zejména fakt, že chápou člověka již od počátku jako dospělého muže a že fantasma přírodního stavu vytěsňuje jakoukoli závislost jednotlivců,<sup>7</sup> a navrhuje odlišné vyprávění tohoto příběhu, podle něhož se nikdo nerodí jako jednatel, a jestli se někdo (ať je to on, anebo ona) v průběhu času stává jednatelcem, pak ani v průběhu tohoto procesu nemůže uniknout základní podmínce života, jíž je závislost na ostatních.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 151.

<sup>4</sup> Srov. Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004), s. XVIII.

<sup>5</sup> Judith Butler, *Rámce války*, s. 154: „V tomto ohledu nenásilí není mírový stav, ale je to sociální a politický boj o to artikulovat hněv srozumitelně a účinně – je pečlivě promyšleným ‚naserte si‘.“ V anglickém originálu Butler píše: „non-violence is not a peaceful state, but a social and political struggle to make rage articulate and effective – the carefully crafted ‚fuck you‘.“ Srov. Judith Butler, *Frames of War* (London: Verso, 2009), s. 182.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 152.

<sup>7</sup> Srov. *ibid.*, s. 37–38.

<sup>8</sup> Srov. *ibid.*, s. 40–41.

K linii kritiky politického individualismu se v knize přidává minimálně jedna další linie, v níž se Butler svou teorií nenásilí snaží opřít o své osvědčené autory, ať už jde o Benjamina, Derridu, Foucaulta nebo Freuda. V klíčové třetí kapitole s názvem „The Ethics and Politics of Nonviolence“ se tak vrací k Benjaminovi a jeho kritice instrumentalistického přístupu k násilí. Připojuje se k jeho myšlence, že není možné jednoduše přijmout nějakou definici násilí a pak začít morálně debatovat o jeho legitimitě, ale že je třeba nejprve kriticky zkoumat, jak bylo násilí vymezeno a vepsáno do té či oné debaty (s. 136). V téže kapitole se krátce věnuje Derridovi a otázce nekalkulovatelnosti života (být předmětem kalkulace již znamená vstoupit do šedé zóny životů nehodných truchlení, s. 107) a biopolitickým základům rasismu jako cézury, kterou biomoc vytváří v kontinuu života u Foucaulta, a Fanonově pojetí historicko-rasového schématu (které čte v paralele k Merleau-Pontyho schématu tělesnému). V poslední kapitole knihy se konečně vrací k Freudovi a podrobné rekonstrukci geneze pojmu pudu smrti a implikacím tohoto pojmu pro politické myšlení. Násilí a nenásilí jsou v její interpretaci soubodstatně sociopolitickým a psychologickým problémem. Psychoanalýza nás mimo jiné učí žít a jednat v ambivalenci, neboť pouze taková etická praxe, která si je vědoma svého destruktivního potenciálu, bude mít šanci tomuto potenciálu odolat (s. 172).

*Síla nenásilí* dovádí do důsledků a radikalizuje etický argument proti taktickému používání násilí nastíněný v *Rámcích války*. Nenásilí není podle Butler ani tak morální postoj, který by zaujímal jednotlivce ve vztahu ke sféře možného jednání (taková je pozice Levinase a jednoznačný odklon od tohoto etického individualismu vysvětluje absenci jakýchkoli odkazů na Levinase v *Síle nenásilí*), nýbrž spíše sociální a politická praxe, kterou vykonáváme společně. Ona radikalizace etické pozice Butler pak spočívá v tom, že vzájemnou závislost všech živých bytostí ztotožňuje se sociálním poutem, z něhož pro nás vyplývá jednoznačná normativita: jako živé bytosti, závislé na sobě navzájem a na určitých infrastrukturách umožňujících zachování života, jsme všichni (od lidí, zvířat přes jezera, ledovce a stromy<sup>9</sup> po ekosystémy a celou planetu) součástí jednoho živoucího a sociálního propleteného „self“ a násilí na druhých je v tomto smyslu vždy násilím na sobě (s. 25). Tato její teorie prvotního sociálního pouta má přitom oporu ve dvou hlavních zdrojích: jednak v psychoanalytickém myšlení a zejména ve fantasmatické dimenzi nahraditelnosti jedné osoby za druhou,<sup>10</sup> jednak v určité merleau-pontyovské představě interkorporeity<sup>11</sup> či interdependence života. Nenásilí jako

<sup>9</sup> Srov. s. 76, kde si Butler klade otázku, zda je možné truchlit za jezera, stromy či ledovce, a odpovídá, že zajisté lze.

<sup>10</sup> S. 80: „Navrhují uvažovat o fantasmatické dimenzi nahraditelnosti jako o místě, kde psychoanalytické myšlení radikálně zohledňuje morální filosofii. Nahraditelností přitom myslím ideu, podle které může být jedna osoba nahrazena jinou, přičemž k tomuto nahrazení dochází v psychologickém životě velmi často.“

<sup>11</sup> Srov. s. 113.



etický požadavek a jako sociální a politická praxe tedy vyplývá ze struktury životních pout samých (pout, která jsou zároveň již vždy také sociální), zároveň však nedává smysl bez přihlášení se k rovnosti, kterou Butler na této základní rovině života definuje jako rovnost truchlitelnosti každé živé bytosti. Rovnost všech životů být hodný truchlení zároveň slouží Butler jako provokativní argument proti legitimnímu užití sebeobranu: „když se ptáme, jaké životy se počítají jako ‚selves‘, když se brání, tj. zda mohou legitimně použít sebeobranu, tato otázka dává smysl pouze tehdy, když uznáme všeprostupující formy nerovnosti, jež ustanovují některé životy jako disproporčně více žitelné a hodný truchlení než jiné“ (s. 17). Proti etické přijatelnosti sebeobranu argumentuje jednak pozitivně, rovnostářským přístupem k hodnotě každého života, jednak negativně, poukazem k užívání diskurzu sebeobranu v rasistickém a paranoidním odmítání uprchlíků v současné Evropě (s. 176).

Etická radikalita, k níž Butler v knize dospívá, však není prosta jistých ambivalencí, či přímo kontradikcí. Butler na jednu stranu říká, že nenásilí není možné bez rozpoznání a kritiky strukturních či systemických forem zejména státního násilí, na druhou stranu, když argumentuje proti legitimitě sebeobranu, tvrdí, že ve jménu nenásilí je třeba z principu odmítnout všeprostupující charakter nerovnosti. Samo nenásilí definuje ambivalentně, jednou jako sociální a politickou praxi, kterou vykonáváme společně (s. 20–21), podruhé jako ideál, který nemůže být vždy plně uskutečněn v praxi (s. 22). Tendence chápat nenásilí jako morálně apolitický ideál je zvláště patrná v pasážích, kde Butler cituje námitku svých levicových přátel, zda argumentovat pro nenásilí není nerealistické. Odpovídá jim prý, že mají možná až příliš v lásce realitu, a ptá se jich, jestli by sami chtěli žít ve světě, kde by nikdo neargumentoval pro nenásilí. Na to prý vždycky odpovídají, že v takovém světě by žít nechtěli (s. 64).

Určitou ambivalenci Butler konečně vnáší rovněž do samotné struktury oněch prvotních životních a sociálních pout, ze kterých pak vyplývají morální požadavky, včetně požadavku nenásilí: již vždy jsme živé bytosti odevzdané jedny druhým, sociálně spjaté, navzájem závislé, nedisponujeme však sami v sobě zdroji, které by nám umožnily jednoznačně rozpoznat, jestli se tato závislost rovná lásce, nebo exploataci (s. 203). Je-li tudíž veškeré naše kolektivní jednání takto již vždy situováno ve „stínu této fatality“ (s. 204), v takto dvojznačných původních vzájemných vazbách, pak je problematické samo založení jednoznačně normativního pojmu nenásilí. Nebylo by v tomto ohledu přesnější nazývat společnou eticko-politickou praxi těch, kdo jsou si vědomi ambivalence své subjektivace a zároveň se společně pokoušejí navzdory této ambivalenci jednat tak, aby životy spíše zachovali, než aby je ničili, proti-násilí?<sup>12</sup> Toto

<sup>12</sup> Srov. s. 7–8, kde však Butler odmítá pojem proti-násilí jako příliš spjatý s argumentem pro taktické užití násilí populárním na levici. V jiné pasáži naopak vyzdvihuje Benjaminův pojem „božského násilí“ jako „násilí činěné na násilnosti práva“ (s. 129–134) a dává ho do souvislosti s Balibarovým pojmem anti-násilí. Oba tyto pojmy nám připadají více právy ambivalenci pozice Butler než zvolený pojem nenásilí.

pojmové rozlišení by možná umožnilo vyhnout se výše uvedeným kontradikcím tím, že by jasně rozlišilo nenásilí jako ideál ne vždy dosažitelný v praxi a proti-násilí jako společnou eticko-politickou praxi, která se k onomu ideálu nějak vztahuje, zároveň je však již vždy situována v reálném světě, který je charakterizován jednak strukturním násilím, jednak všeprostopupujícími formami nerovnosti, a která tudíž nemůže jednoznačně vyloučit, že se k určité formě násilí někdy neuchýlí. Sama Butler přitom uznává, že „nenásilí není absolutní princip, ale název právě probíhajícího boje“ (s. 23).

Pro svůj radikální odstup od reality, jak je přítomně konstituovaná, s jejím strukturním násilím a všeprostopupujícími nerovnostmi, Butler navrhuje hledat oporu v určité nové sociálně politické ontologii imaginárna. V jedné z nejsilnějších pasáží recenzované knihy Butler tento problém radikálního odstupu od reality rámuje pomocí reformulace klasické filosofické otázky rozdílu mezi tím co je, a tím co být má. Je škoda, že tento důležitý motiv, který by mohl propojit radikalitu její etické pozice s určitým utopickým horizontem, zůstává v rovině projektu.<sup>13</sup> Vzhledem k tomu, jak důležité místo má tento utopický rozměr imaginárna v argumentaci Butler pro nenásilí, je škoda, že se obejde bez jakéhokoli odkazu na ontologii imaginace Ernsta Blocha a s jedním jediným odkazem v poznámce pod čarou na *L'Institution imaginaire de la société* od Cornelia Castoriadis. Eluzivní charakter a zároveň centrální úloha nové politické imaginace pro ústřední argument knihy však možná naznačují, kterým směrem se budou ubírat její budoucí práce.

Jan Bierhanzl

<sup>13</sup> Srov. s. 106–107: „Musíme vposled upozornit na radikální diskrepanci mezi tím, co je, a tím, co má být. Ponechme je odděleny alespoň pro účely takovýchto debat. Budeme-li koneckonců vést teoretické úvahy v termínech přítomnosti, nejvhodnější deskriptivní výrok zajisté nebude, že všechny životy jsou stejně hodny truchlení. Pokoušíme se tedy o posun od toho, co je, k tomu, co má být, nebo alespoň o začátek takového posunu, jenž naší práci vtiskuje utopický horizont.“

## PRVNÍ POLISTOPADOVÁ KNIHA O POČÁTCÍCH ČESKÉHO DĚLNICKÉHO SOCIALISTICKÉHO Hnutí

Zdeněk Kárník, Na úsvitu dějin české sociální demokracie. Od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844–1893) (Praha: Dokořán, 2018), 702 s. ISBN 9788073638573.

Kniha z pera prof. Zdeňka Kárníka (1931–2011) má sedm set stránek a vychází osm let po autorově smrti. Dílo významného českého historika sociálních dějin, mezi jehož celoživotní témata (kromě vynucené dvacetileté přestávky v období normalizace) patřily dějiny dělnického hnutí v Rakousku-Uhersku a dějiny první republiky, je prvním pokusem o celkové vylíčení počátků socialistického hnutí po listopadu 1989.

Zatímco v pouňorové (resp. předlistopadové) historiografii – i přes vysokou kvalitu mnoha prací – sehrály dějiny dělnického hnutí spolu s dějinami komunistického protinacistického odboje důležitý part v legitimizaci nedemokratického režimu, kde každá lokální stávka nebo nově založený dělnický spolek byly součástí teleologické cesty k Únoru, tak po roce 1989 úplně zmizely. Dějiny práce, dělnictva a dělnického hnutí po sametové revoluci vypadly z univerzitní výuky, historické popularizace i knižních přehledových výkladu moderních dějin. Pro ilustraci uvedme dva příklady. Zatímco například v nejnovější české syntéze dějin 19. století se postava politika Františka Ladislava Riegra objevuje celkem na 31 stranách, jména průkopníků a martýrů socialistického hnutí (Josef Boleslav Pecka, Ladislav Zápotocký, Josef Hybeš) či významných představitelů sociální demokracie před první světovou válkou (Bohumír Šmeral, Antonín Němec, František Soukup) jsou zmíněna dohromady na jedné straně.<sup>1</sup> V akademické syntéze *Dějiny českých zemí*, jež byla zároveň přeložena pro zahraniční publikum do anglického jazyka, se čtenářstvo dovídá o existenci jakéhosi masového levicového hnutí, které jen tak mimochodem mělo na přelomu 19. a 20. století pouze v českých zemích několik stovek tisíc loajálních a disciplinovaných stoupců, ve dvou odstavcích.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Milan Hlavačka a kol., *České země v 19. století. Proměny společnosti v moderní době I.* (Praha: Historický ústav, 2014). Protagonisté socialistů jsou zmíněni na s. 161.

<sup>2</sup> Jaroslav Pánek, Oldřich Tůma a kol., *Dějiny českých zemí* (Praha: Karolinum 2018), s. 354 (1. vydání 2008). Anglické překlady pak 2009 a 2018 pro druhé vydání.

Kniha *Na úsvitu dějin české sociální demokracie* popisuje období let 1844–1893. Z pohledu dělnického hnutí je to období epochální změny, jež se udála během zhruba dvou generací. Na začátku stojí zubožený stav formující se třídy městského dělnictva a jeho první – spíše zoufalé než sebevědomé – výstupy v Čechách a na Moravě v letech 1843 a 1844. O ty kniha zavádí pouze telegraficky. Na jeho konci vstupujeme do doby po roce 1890, kdy se po perzekuci sedmdesátých a osmdesátých let dělnické socialistické hnutí rozvinulo z úzké konspirační skupiny do masových počtů a stalo se mocnou sociální a politickou silou. Devadesátá léta 19. století byla obdobím, kdy se rodí specifická dělnická kultura obsahující například manifestace demonstrující kolektivní sebevědomí dělného lidu nebo dělnické knihovny a tělovýchovné spolky. V roce 1897 také zasedli první socialističtí poslanci v lavicích předlitavského parlamentu, Říšské rady ve Vídni. Jen pro ilustraci: Okolo roku 1885 nebo i 1889 by nikoho z hrstky aktivistů socialistického hnutí, jež bylo zužováno zvnějšku perzekucí a zevnitř ideologickým rozkladem, ani nenapadlo si pomyslet, že na 1. máj roku 1890 bude Vídní pochodovat 100 tisíc a Prahou 35 tisíc na svůj stav hrdých dělníků a dělnic.

Kniha končí rokem 1893 vyličením jednání českobudějovického Vánočního sjezdu, kde bylo dovršeno zformování legální a na rakouské straně nezávislé Československé sociálně demokratické strany dělnické (ČsSDSD). Sjezd je důležitý nejen z hlediska dějin České sociální demokracie, ale i konceptuálního a narativního zarámování knihy. Dává znát, že autor klade důraz na organizačně-správní dějiny sociálně demokratické strany, a nikoliv sociální dějiny socialistického hnutí. Iniciátorem projektu byla ostatně dnešní ČSSD, která si přála mít sepsané své dějiny. To do velké míry ovlivňuje podobu knihy.

Je obtížné knihu hodnotit s vědomím, že její autor zemřel chvíli potom, co dopsal hrubý rukopis. Jednak z důvodu piety k velkému českému historikovi, dále proto, že není jasné, co bylo autorovou intencí a co je výsledkem vydavatelské posmrtně dělané redakce knihy, již provedl syn autora Z. Kárník mladší. Ten vydal knihu jako akt protestu v nakladatelství Dokořán, jelikož již bylo jasné, že původní zadavatel projektu ČSSD hrubý rukopis ke konečnému vydání nepřivede.<sup>3</sup>

Předně musíme konstatovat, že čtenář/ka je vržen/a do změti faktů, propletence událostí, mnoha dobových článků, sjezdových referátů a epizod různých významů, v nichž se poněkud rozměňuje onen epochální civilizační přínos socialistického dělnického hnutí pro *reformulaci* obsahu pojmu občanské společnosti. Ten před vystoupením organizovaných mas dělnické třídy definovali pouze bohatí a vzdělaní muži. Velké množství faktografických údajů navíc není regulováno průběžnými shrnujícími pasážemi či alespoň autorovými analytickými úsudky, jež by vnesly alespoň nějaký řád do džungle faktů. To také přispívá k obtížné orientaci v publikaci.

Kniha se špatně čte zájemcům o dějiny emancipace a kritickou sociální vědu, pro něž například v Německu vychází skvělá řada *theorie.org* v nakladatelství Schmetterling

<sup>3</sup> Viz ediční poznámka Z. Kárníka ml. na s. 687.

Verlag.<sup>4</sup> Odborným čtenářům, kteří by s knihou dále rádi pracovali, ztěžuje orientaci v knize absence seznamu literatury a použitých pramenů, seznam tabulek a statistických údajů či uživatelsky ne příliš příjemné členění kapitol, jichž je více než 150. Některé nesou spíše pracovní názvy jako: „Referát Josefa Boleslava Pecky“, „Zpráva prozatímního ústředního výboru strany“ či „Organizační usnesení redaktorské konference brněnské v srpnu 1890 a jejich přenos do Vídně“. V některých pasážích – například při líčení různých sjezdů sociální demokracie – působí kniha jako příliš detailní výpisky z pramenů a literatury. Obecně by knize rovněž slušela ještě jedna (po již provedené) pečlivá jazyková a odborná redakce. Text plyne jen velmi těžce, tu a tam se objevují překlepy, špatné geografické názvy (městečko, kde byla 7. dubna 1874 založena rakouská sociální demokracie, se jmenuje Neudörfel, a nikoliv Neudörfel), a dokonce hrubé historické chyby (na s. 397 je například Jan Evangelista Purkyně jmenován jako aktivní přírodovědec v době rozdělení Karlo-Ferdinandovy univerzity na českou a německou v roce 1882, přitom zemřel již r. 1869). Rovněž příliš nerozumím typograficky i čtenářsky nesmyslnému nadužívání tučného písma a kurzívy v textu.

Zmíněné skutečnosti zásadně ztěžují věnovat více pozornosti konceptuální stránce knihy. Kniha si to ale zaslouží. Základem jsou organizační dějiny Československé sociální demokracie. Proto je velká pozornost věnována například protokolům ze sjezdů. Politické a správní dějiny partaje jsou ovšem sledovány v kontextu mezinárodní politiky, společenského vývoje v českých zemích a habsburského soustátí na jedné straně a socialistického hnutí a socialistických stran v Německu, Rakousku-Uhersku a celé Evropě na straně druhé. Navíc zde jsou kapitoly věnované rozvoji marxistického učení, jež po scelovacím hainfeldském sjezdu na přelomu let 1888/1889 přijala socialistická strana v Rakousku jako teoretický základ své činnosti. Názorům Marxe a Engelse a dalších je věnován dostatečný prostor odpovídající jejich dobovému významu, nejsou přitom adorovány ani karikovány. V tomto smyslu napsal Zdeněk Kárník kvalitní sociální dějiny socialistického hnutí, které jsou na jedné straně oproštěny od teleologického marx-leninismu,<sup>5</sup> na druhé straně ale nevnímají proměny společnosti českých zemí 19. století izolovaně od evropského a celosvětového vývoje.

Klasický problém starší české historiografie dělnického hnutí před rokem 1989 i před rokem 1948 byl vztah internacionálního socialismu, jenž v kontextu Předlitavska byl

<sup>4</sup> K počátkům socialistického dělnického hnutí vyšla v řadě theorie.org kniha Ralfa Hoffrogeho *Sozialismus und Arbeiterbewegung in Deutschland und Österreich. Von den Anfängen bis 1914*, 2011 (2. vydání 2017). Nejznámější publikací z řady theorie.org je jistě úvod do myšlení Karla Marxe od Michaela Heinricha. Od roku 2007 vyšlo 14 vydání: Michael Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung* (Stuttgart, Schmetterling Verlag: 2004). Překlad knihy nyní připravuje nakladatelství Neklid.

<sup>5</sup> Tak je sice psána kniha historika Otto Urbana *Česká společnost 1848–1918* (Praha: Svoboda 1982). Na druhé straně se jedná o dosud nepřekonanou syntézu českého 19. století a kapitoly o socialistickém hnutí v této syntéze jsou dle (nejen) mého názoru stále to nejlepší, co bylo kdy o českém socialistickém hnutí předminulého století napsáno.

charakteristický kulturním imperialismem německojazyčných soudruhů vůči českým socialistům, a národnostní otázky. Problematika je stále živá i v nejnovější historiografii socialistického hnutí.<sup>6</sup> Šlo o dilema mezi internacionalismem a nacionalismem, mezi solidaritou s národem, jež se v 19. století stala nejpřirozenější a nejvyšší hodnotou člověka, a na druhé straně solidaritou s třídou pracujícího lidu, která spojovala dělníky v Evropě a zbytku světa v boji za humanizaci světa práce a perspektivy života obecně. Také Kárník této problematice věnuje mnoho stran, dává ho rovněž do vztahu s perzekucí hnutí, jejíž nejostřejší fáze trvala od poloviny sedmdesátých do počátku devadesátých let. Z. Kárník prošel mnoho pramenů i svazků starší literatury, kterým se několik desetiletí nevěnoval žádný historik, a konstatuje, že ne vždy šlo o snahu o dosažení národní autonomie Čechů, nýbrž že důvody mohly být o mnoho prozaičtější: například decentralizovat hnutí před zraky policejních úřadů a alespoň o trochu tak ztížit jeho úplné rozbití. Tlak poměrů tak měl být tím hlavním, co zapříčinilo památný sjezd v břevnovském hostinci U Kaštanu v dubnu 1878, kde byla založena česká (resp. československá) pobočka socialistické strany (s. 112).

U „národnostní otázky“, jak se tehdy říkalo, se mi zde zdá být rovněž nosné, že si Kárník všímá formování skupiny národních dělníků již na přelomu osmdesátých a devadesátých let 19. století, a to uvnitř socialistického hnutí. Běžně je zrod strany národních socialistů vykládán jako reakce (pod taktovkou mladočeské strany) na protistátoprávní prohlášení skupiny pěti českých socialistů, kterým zahájily své první parlamentní angažmá r. 1897, kde označily snahu českých měšťansko-nacionálních stran (tedy především mladočechů) o uznání českého státního práva za „vyhrabávání ztrouchnivělých dokumentů a privilegií“. Kárník ale ukazuje formování národně sociálního proudu již od konce osmdesátých let v osobnosti morálně „prověřené“ érou persequce Václava Sedmidubského. Nebyl to žádný řadový člen, ale účastník břevnovského sjezdu r. 1878 a také jeden z hlavních řečníků prvomájové manifestace na Sřeleckém ostrově v roce 1890. Národní tření tak, domyslíme-li Kárníkovu tezi, probíhalo nejen mezi českými a německými socialisty, ale i mezi národnostně českými členy a stoupenci sociálně demokratické strany mnohem dříve, než jsme si doposud mysleli (viz s. 563 dál).

Jako problém vnímám, že žádná z více jak sto padesáti podkapitol (kromě ojedinělých zmínek v textu) není věnována ženám–socialistkám či alespoň ženské otázce v sociální demokracii. Nechci zde z pozice doktoranda sociálních dějin mistrovat historika, který intelektuálně vyrostl na přelomu čtyřicátých a padesátých let minulého století a navíc je již po smrti, za to, že v jeho dějinách chybí ženy. Na druhou stranu ale socialistické hnutí 19. století – i přes to, že původně sdílelo dobový odpor k zaměstnávání žen i ženám–politickým – bylo od feministického obratu v osmdesátých letech (reprezentovaného např. jmény jako August Bebel či Clara Zetkin) a legalizaci strany v Německu a vlastně i Rakousku–Uhersku po roce 1890 jednou z avantgard ženské emancipace

<sup>6</sup> Naposled a nejlépe se této problematice věnoval Jakub Beneš, *Czech and German Social Democracy in Habsburg Austria, 1890–1918* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

a také nejhlasitějším podporovatelem ženského volebního práva. Proto je minimálně problematické, že v knize o 700 stranách není žádná z více jak 150 podkapitol věnována ženám, jakkoliv je pravdou, že nástup ženské emancipace jako důležitého bodu programu socialistického hnutí přišel až po roce 1890.

Závěrem konstatujeme, že kniha *Na úsvitu dějin české sociální demokracie* je rozhodně důležitý počín. Třicet let po sametové revoluci, kdy byly dějiny dělnického hnutí jako zcela vyčerpaná prorežimní agitka uloženy k politickému zimnímu spánku, a zhruba deset let po znovuobjevení se tématu v české historiografické produkci<sup>7</sup> vychází první pokus o syntetický pohled na počátky dělnického hnutí. Zdeněk Kárník však zemřel dříve, než stačil dílo dokončit a na knize je to poznat. Pokud by knize bylo věnováno více odborné a jazykové péče, mohlo by být odborné rozloučení prof. Kárníka ještě o něco důstojnější. Jeho poslední dílo přineslo budoucím badatelům a badatelkám mohutný základ pro jejich práci. Příběh počátků socialistického dělnického hnutí a význam jeho bojů pro naši dobu a problémy, které jako společnost řešíme, si ale ještě budeme muset napsat.

Jakub Raška

<sup>7</sup> Nejvýznamněji se o renesanci tématu z českých historiků zasloužili pravděpodobně Rudolf Kučera (Masarykův ústav a Archiv Akademie věd ČR) a Lukáš Fasora (Masarykova univerzita v Brně). Vůbec první česky psaná kniha věnující se výhradně dělnictvu vyšla (a rozepsaná) po roce 1989 je příznačně z pera německého bohemisty Petera Heumose: Peter Heumos, *Vyhrňme si rukávy, než se kola zastaví. Dělníci a státní socialismus v Československu 1945–1968* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2006). Pasáže o dělnických dějinách lze najít po roce 1989 také u klasiků oboru Jiřího Kořalky o dějinách české společnosti 19. století (Jiří Kořalka, *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914*, Praha: Argo, 1996 a zde recenzovaného Zdeňka Kárníka v jeho třídílné publikaci o Československé první republice (Zdeněk Kárník, *České země v éře První republiky (1918–1938)*, Díl I–III., Praha: Libri, 2000–2003; 2. vydání 2017–2018).

# SLOVNÍK POJMŮ





# MARXISTICKÝ HUMANISMUS V ČESKOSLOVENSKU

*Petr Kužel*

Pražské jaro 1968 je bytostně spojeno s tzv. programem „socialismu s lidskou tváří“, s požadavkem demokratizace poměrů a humanizací společenských poměrů. V rovině filosofického myšlení sehrává významnou roli v prosazení tohoto programu filosofický směr označovaný jako „marxistický humanismus“.

V letech bezprostředně po válce sloužila v zemích východního bloku stalinismem zvlgarizovaná forma marxismu (v podobě tzv. marx-leninismu) k legitimizaci vlády komunistických stran a plnila funkci státní ideologie. Po Stalinově smrti v roce 1953 a zejména po Chruščovovu odhalení „kultu osobnosti“ v roce 1956 však dochází pomalu k drolení této dominance a k její revizi. Marxistické myšlení se tak stává naopak účinným nástrojem kritiky vládnoucí ideologie.

Marxistický humanismus lze proto označit jako určitou formu „filosofického revizionismu“. Toto spojení, používané např. Satterwhitem<sup>1</sup> a jinými, vyjadřuje tu skutečnost, že se jednalo primárně o revizi na poli filosofického myšlení. Je nicméně třeba říci, že marxistický humanismus byl sice dominantním, nikoli však jediným proudem této revize. Vedle něj můžeme s velkou mírou zjednodušení identifikovat přinejmenším další dva proudy revize marxistického myšlení, kterými jsou „technooptimismus“, reprezentovaný v Československu zejména Radovanem Richtou a jeho spolupracovníky,

<sup>1</sup> Srov. Satterwhite, J. H., *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992), s. 7.

a „dialektický determinismus“, kam lze zařadit například Jindřicha Zeleného, Josefa Cibulku či Václava Černíka.<sup>2</sup> Marxistický humanismus je tak v jistém smyslu užším pojmem než revizionismus (představuje pouze jeho část), zároveň však svým obsahem přesahuje pouhou „revizi“. Preferujeme nicméně výše uvedená označení, jednak proto, že tyto pojmy na rozdíl od výrazu „revizionismus“ nejsou tolik poplatné tehdejší vládnoucí ideologii a jejím denunciacím, jednak jsou historicky přesnější vzhledem k specifickému filosofickému obsahu, který tyto proudy vyjadřovaly. Označení „revizionismus“ je nedostatečné mimo jiné i proto, že oficiální státní ideologie označovala tímto výrazem vskutku leccos, včetně nefilosofických disciplín, a i v rámci marxistického myšlení samého různé proudy: pozitivisticky či scientisticky orientované proudy či dříve směry spojované s II. internacionálou apod., rovněž proto, že sami ti autoři, kteří byli oficiální mocí denunciováni jako revizionisti, se tak sami nejen nevnímali, ale naopak svou interpretaci chápali jako návrat k autentickému, původnímu nedeformovanému, a tedy vlastně naopak ortodoxnímu marxismu. Protikladu ortodoxie–revizionismus je tak vhodné se vyhnout.

Ačkoli marxistický humanismus představuje specifickou filosofickou orientaci v rámci marxistické filosofie, neznamená to, že by byl redukovatelný pouze na oblast filosofie a že by neměl celospolečenský dopad. Vzhledem k tomu, že marxismus v režimech tehdejšího východního bloku postupoval jako ideologie legitimizující tehdejší společenský řád takřka všechny roviny společenského života, byl to právě boj o interpretaci marxismu, který byl jedním z hlavních předmětů ideologického, potažmo politického boje, a dokonce i boje v ekonomických otázkách.<sup>3</sup>

Představoval-li tedy marxistický humanismus původně filosofickou kritiku stalinismu, resp. oficiální podobu marx-leninismu, nezůstala tato kritika pouze v mezích filosofické diskuse, nýbrž vlastní vnitřní logikou rozvíjení problémů a otázek, které si humanističtí marxisté kladli, přerůstala do kritiky společenské, politické a kulturní reality tehdejších státně socialistických zřízení. Marxistický humanismus poskytoval filosoficky koherentní vyjádření kritiky a bázi, o níž šlo opřít konkrétní vznikající

<sup>2</sup> Podrobněji k rozdělení na humanistický marxismus, technooptimismus a dialektický determinismus v poststaliniském období v Československu viz Mervart, J., Růžička, J., *„Rehabilitovat Marxe!“ Československá stranická inteligence a myšlení poststaliniské modernity*, (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2020).

<sup>3</sup> Například hlavní tvůrce ekonomické reformy, jež měla omezit vliv stranické byrokracie na chod ekonomiky, nahradit centrální plánování trhem a zavést koncept společenské samosprávy, Ota Šik (byť jej nelze chápat jako představitele marxistického humanismu) vzpomíná, že při prosazení reformy musel nejprve dokazovat, že „Marx sám nikdy neměl představu o státně řízených a byrokratických podnicích jako o formě socialistického zespolečenštění, [a že] když mluvil o konkrétních formách zespolečenštěné výroby, pak vždy jen o dělnických sdruženích, kooperativních družstvech, kooperativních továrnách atd.“ Jak uvádí Šik dále, „vyzdvihoval Marxovo pojetí proti Stalinovi [tak] mělo rozhodující význam, protože se tím zpochybňovalo dogma o „státním vlastnictví““. Šik, O., *Jarní probuzení – iluze a skutečnost*, (Praha: Mladá Fronta – Polygon, 1990), s. 81.

kritiky v nejrůznějších společenských oblastech: od požadavku decentralizace hospodářského života a vytvoření společenské samosprávy jakožto „svobodného sdružení výrobců“, o němž psal Marx, přes kritiku technokratismu a byrokratismu, až po požadavky svobody v oblasti umělecké a kulturní tvorby apod. Je třeba říci, že tato kritika z pozic marxismu byla v daném prostředí účinnější než jiné formy kritiky. Stěží lze proto přecenit význam, jaký myslitelé hlásící se k marxistickému humanismu měli pro vznik myšlenkového klimatu v šedesátých letech, které podněcovalo k demokratizaci a k vytvoření svobodnějších poměrů v tehdejší Československu a tvořilo myšlenkový rámec a „intelektuální zdroje“<sup>4</sup> pražského jara a socialismu s lidskou tváří. V naprosté většině nesehráli představitelé marxistického humanismu roli pouhých pozorovatelů a teoretiků, ale aktivně vstupovali do tehdejších politických diskusí a ovlivňovali veřejné mínění. Za nejvýznamnější představitele – samozřejmě bez nároku na úplnost a s vědomím určitého zjednodušení – lze označit především Karla Kosíka, Roberta Kalivodu, Milana Machovce, Ivana Svitáka, Egona Bondyho, Vítězslava Gardavského, Lubomíra Sochora, Petra Uhla aj.

Je třeba v této souvislosti zdůraznit, že zaštitění se marxismem nebylo ovšem pro tyto teoretiky pouze taktickou záležitostí, nýbrž humanistický marxismus byl pro ně trvale zakořeněným postojem, kterého se nezřekli ani v období po roce 1968, kdy byli zbaveni možnosti oficiálně publikovat, byli perzekuováni či zvolili emigraci.

Zároveň je třeba v souvislosti s marxistickým humanismem říci (jak uvádí například Satterwhite v již zmiňované knize), že pouze ve třech státech tehdejšího východního bloku (v Československu, Polsku a Maďarsku) a v Jugoslávii (kde zejména v autorech spojených se skupinou *Praxis* získal humanistický marxismus filosoficky velmi fundované vyjádření), tamější myslitelé plně rozvinuli kritický potenciál marxistického myšlení a návrat k Marxovým myšlenkám využili jako základ pro odmítnutí a pro podkopání oficiální ideologie. Vzhledem k jejich společné orientaci a důrazu na člověka jako tvořivý subjekt aktivně proměňujícího prostřednictvím praxe společenské okolnosti a plně realizujícího svůj lidský potenciál v procesu humanizace člověka i skutečnosti (v protikladu k oficiální ideologii pojímající člověka jako pouhý manipulovatelný objekt podřizující se tzv. „železným zákonům dějin“) bývá tato orientace označována právě jako „marxistický humanismus“. Hledání humánní alternativy k dehumanizující zkušenosti stalinismu a poststalinismu bylo jedním z jeho hlavních hybných momentů.

V Jugoslávii a Maďarsku nabyla tato forma myšlenkové orientace na humanistické aspekty Marxova myšlení charakteru pevněji sevřené „školy“ („škola Praxis“, „Budapeštská škola“). V Polsku a Československu se jednalo spíše o volnější okruh vzájemně se ovlivňujících myslitelů, kteří však vstupovali do plodného dialogu s výše jmenovanými školami a zároveň dialogu s humanistickými marxisty na Západě. V případě Československa se jedná zejména o recepci frankfurtské školy, a z ní zejm. o Ericha

<sup>4</sup> Srov. Kusin, Vladimír V., *The Intellectual Origins of the Prague Spring: The Development of Reformist Ideas in Czechoslovakia 1956–1967* (London: Cambridge University Press, 1971).

Fromma či Herberta Marcuseho, výrazněji byl recipován také Roger Garaudy a jiní kritičtí myslitelé z Východu i Západu, zejm. György Lukács a Evald Iljenkov.

Charakter marxistického humanismu se v různých zemích samozřejmě lišil, společný jim byl nicméně návrat k mladému Marxovi a k jeho *Ekonomicko-filosofickým rukopisům*, v nichž tematizuje mj. otázky odcizení a možnosti jeho překonání, význam praxe, humanismu, lidské seberealizace, rozvinutí lidského potenciálu člověka a podrobuje kritice tzv. „hrubý rovnostářský komunismus“. Významnou roli ovšem sehrála i recepcce Marxových *Rukopisů Grundrisse*.

V případě Československa není nepodstatné zmínit, že tehdejší cenzura si uvědomovala „nebezpečnost“ raných rukopisů a původně nedovolila jejich vydání. Marxovy *Ekonomicko-filosofické rukopisy* nebyly proto zařazeny do Marxových a Engelsových 39svazkových *Spisů* a mohly vyjít až počátkem šedesátých let, ačkoli v němčině vyšly již v roce 1932. Lze předpokládat, že se tak stalo právě kvůli Marxově důrazu na humanismus, jeho definici komunismu jako „završeného humanismu“, kdy cílem komunistických emancipačních snah má být humanizace člověka, překonání jeho odcizení, rozvoj jeho svobody a možnost jeho činného sebeuplatnění. Tyto teze samozřejmě velmi ostře kontrastovaly s faktickým stavem tehdejší československé společnosti a politikou jejich tehdejších představitelů. Naopak Marxova kritika tzv. „hrubého rovnostářského komunismu“, který podle Marxe „neguje všude *osobnost* člověka“, „nivelezuje rozdíly“, je společností „zvešeoecněné závisti“, kdy společnost, potažmo stát vystupuje vůči jedinci jako „všeobecný kapitalista“,<sup>5</sup> realitu tehdejšího Československa velmi silně připomínal.

Právě tyto motivy Marxovy filosofie se staly nástrojem kritiky a byly nově promyšleny a integrovány s jinými přístupy (existencialismem, fenomenologií, strukturalismem, psychoanalýzou apod.). Rovněž kritika tehdejšího zřízení jakožto státního kapitalismu, kdy stát, potažmo byrokratický aparát strany vystupuje vůči jednotlivci jakožto univerzální kapitalista a vykořisťovatel, byla jedním z předmětů tehdejší kritiky ze strany humanistického marxismu. Tezi, že země východního bloku jsou státním kapitalismem, zastával a teoreticky zdůvodňoval např. Egon Bondy.<sup>6</sup> Proti ní prosazoval „přímou socialistickou demokracii“ a „společenskou samosprávu“ – ostatně podobně jako Karel Kosík, Robert Kalivoda, Ivan Sviták, Lubomír Sochor a další.<sup>7</sup> V politické

<sup>5</sup> Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844* (Praha: SNPL, 1961), s. 90–91.

<sup>6</sup> Viz Bondy, E., *Pracovní analýza a jiné texty* [1969], ed. Petr Kužel, (Praha: Filosofía, 2017).

<sup>7</sup> Socialistická demokracie je podle Kosíka integrální demokracie, nebo není demokracií vůbec. K jejím základům patří podle něj jak „samospráva socialistických výrobců, tak politická demokracie socialistických občanů“. (Viz Kosík, K., „Naše nynější krize“, in: týž, *Století Markéty Samsové* (Praha: Český spisovatel, 1993), s. 36; týž „O dělnických radách – kriticky“, *Plamen*, srpen 1968, s. 165–166.) Podobně rovněž Robert Kalivoda: „Základní otázkou z marxistického hlediska není dovedení parlamentní nepřímé (zastupitelské) demokracie do socialistické podoby, nýbrž rozvinutí přímé demokracie a postupné vytváření předpokladů pro to, aby se tato přímá demokracie mohla postupně přetvářet v socialistickou samosprávu.“ (Kalivoda, R., „O perspektivách socialistické demokracie“, *Rudé právo*, 3. května 1968, s. 3; týž, „Demokratizace a kritické

rovině tak ústila kritika státně kapitalistického či centrálně byrokratického zřízení v podporu konceptu společenské samosprávy, která se v roce 1968 začala zavádět jako jeden z klíčových prvků Šikovy ekonomické reformy, jejímž podstatným prvkem byly tzv. „rady pracujících“.<sup>8</sup>

Mluvíme-li o „humanistickém marxismu“, je třeba říci, že tento směr se nijak neuzavíral do hájemství samotného marxismu, ale jedním z jeho podstatných, ba přímo programových rysů byla jeho otevřenost vůči jiným filosofickým či teoretickým směrům. Cílem bylo, slovy Roberta Kalivody, „proměnit vědomí o skutečné povaze a smyslu marxismu a socialismu, které bylo do té doby beznadějně menšinovou záležitostí“, a prosadit „marxismus jako otevřený systém“. Tato otevřenost byla otevřeností „jak vůči lidem, tak i vůči novým názorům, které mají inovační náboj a obohacují lidské poznání i ideál lidské emancipace“.<sup>9</sup> Nebyla pouze otevřeností vůči „novým názorům“, nýbrž i vůči dřívějším myšlenkovým směrům, jež oficiální státní marxisticko-leninistická ideologie nemohla docenit, a naopak je ignorovala či dokonce potlačovala. Tato otevřenost nebyla jen proklamovaná, ale byla v analýzách jednotlivých autorů z okruhu humanistického marxismu konkrétně realizovaná.<sup>10</sup>

Oblasti teoretického zájmu jednotlivých autorů náležejících do proudu československého humanistického marxismu se samozřejmě lišily. Mezi témata, která však při určité míře zjednodušení byla všem autorům společná, patřilo nové promyšlení vztahu mezi vědou, filosofií a ideologií, dynamické vztahové pojetí skutečností, odvrát od reicentrické

myšlení“, 9. května 1968, *Literární listy*, č. 11, s. 6.). V podobném duchu rovněž Ivan Sviták („Smysl obrody“, *Práce* 19. 5. 1968, s. 5), Lubomír Sochor („Dělnická samospráva – Ano, či ne?“, *Reportér*, č. 23, 1968, příloha, s. iii–xii) či Petr Uhl v knize *Program společenské samosprávy* (Köln: Index, 1982) a celá řada dalších.

<sup>8</sup> Podrobněji se otázkou rad pracujících a Šikovou reformou v roce 1968 zabývám zde: Kužel, P., „The Prague Spring and the Struggle for the Workers’ Councils and Self-Governing Socialism“, in: Beranková, J. D., Hauser, M., Nesbitt, N. (eds.), *Revolutions for the Future: May '68 and the Prague Spring* (Lyon: Suture Press, 2020), s. 162–193.

<sup>9</sup> Kalivoda, R., „Zpráva o Josefu Zumrovi a české filosofii“, *Filosofický časopis* 61, 2013, č. 2, s. 269.

<sup>10</sup> Robert Kalivoda například podnětným způsobem s marxismem propojil vlivy strukturalismu, freudovské psychoanalýzy a myšlení meziválečné avantgardy; marxovskou metodu také plodně aplikoval na zkoumání historického materiálu, zejm. husitství. Karel Kosík zase poukázal na význam české radikální demokracie v 19. století ve své práci *Česká radikální demokracie* a ve své *Dialektice konkrétního* inspirativním způsobem zpracoval vlivy fenomenologie a existencialismu a ukázal jejich význam pro marxistickou antropologii. Podobnou otevřenost vůči jiným filosofickým tradicím nacházíme i u Milana Machovce, který se zase vracel k velkým postavám minulosti české (Hus, Dobrovský, Palacký, Masaryk) i evropské (Ježíš, sv. Augustin) a rozvíjel na evropské úrovni – ještě před Rogerem Garaudym – od roku 1962 dialog mezi křesťanskými teology a marxisty na evropské úrovni. Tohoto dialogu se účastnil rovněž Egon Bondy, který svou pozdější filosofii obohacoval o teologické kategorie a zároveň i o vlivy čínské a indické filosofie, jejichž dějiny a jejich význam později zprostředkoval československým čtenářům v několika monografiích (*Čínská filosofie; Indická filosofie, Buddha*). Onu výše zmiňovanou otevřenost vůči jiným tradicím by bylo samozřejmě možné demonstrovat na celé řadě dalších autorů a příkladů.

ontologie (a vytváření ontologie vztahové, procesuální), kritika metafyziky, překonání subjekt-objektového vztahu, zdůraznění relativní autonomie umění a vůbec celé tzv. nadstavby vůči ekonomické základně, a zejména nové promyšlení problematiky člověka a jeho vztahování se ke světu a promyšlení možností jeho emancipace.

Tyto antropologické motivy jsou předmětem jak například Machovcovy knihy *Smysl lidského života*, tak tvoří rovněž základní tematiku Kosíkovy *Dialektiky konkrétního*, jež ostatně nese podtitul *Studie o problematice člověka a světa*. Společně s Kalivodovou knihou *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, která přináší zásadní a originální marxistické pojetí člověka, a Bondyho *Útěchou z ontologie*, která zase vytváří neméně zásadní a originální ontologickou koncepci,<sup>11</sup> představují tyto knihy jedny z filosoficky nejfundovanějších projevů československé marxistické filosofie šedesátých let.

Kosík ve výše zmiňované *Dialektice konkrétního* formuluje marxistickou ontologii a pojetí člověka, na jejichž základě je možno uchopit skutečnost jako tzv. „konkrétní totalitu“, jakožto specifický a konkrétní systém vztahů, dialektických vazeb a zprostředkování mezi jevem a podstatou, který nevystupuje vůči člověku primárně ve formě objektu nazírání, nýbrž jako jeho vlastní výtvar, jako zpředmětnění jeho praxe. Proti konkrétní totalitě klade Kosík „svět pseudokonkrétnosti“, který je třeba destruovat a vytvořit skutečně lidskou společnost.

Svět pseudokonkrétnosti podle Kosíka představuje soubor jevů a představ, které naplňují každodennost a které jsou výtvořem a ideologickými formami z fetišizované praxe (do níž patří mj. „obstarávání“ a „manipulace“), přičemž však tyto výtvořy nabývají zdání samostatnosti a přirozenosti. Jsou vnímány jako *danosti*, nikoli jako výsledky praxe člověka, byt z fetišizované. Ve světě pseudokonkrétnosti, říká Kosík, se jevová stránka věci pokládá za samu podstatu a rozdíl jevu a podstaty tak mizí.<sup>12</sup> Destrukce pseudokonkrétnosti se proto podle Kosíka uskutečňuje jako: „1. revolučně kritická praxe lidstva, která je totožná s humanizací člověka [...]; 2. dialektické myšlení, které rozpouští z fetišizovaný svět zdání, aby mohlo proniknout ke skutečnosti a k ‚věci samé‘; 3. realizace pravdy a vytváření lidské skutečnosti v ontogenetickém procesu, protože pro každé lidské individuum je svět pravdy současně jeho vlastním výtvořem jako společensko-historického individua. Každé individuum si musí *samo a bez zastoupení* (zdůrazněno Kosíkem) osvojit kulturu a svůj život.“<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Bondyho kniha – v níž vytváří tzv. nesubstanční ontologický model, který má být vypracováním marxistické ontologie a zároveň fundamentální kritikou ontologie engelsovské – je především v poslední rovině zdůvodněním svobody člověka a možnosti jeho sebetvoření, zdůvodněním možnosti tvoření tzv. „ontologicky nového“ a lidské „ontotvornosti“ a tázáním se po ontologických předpokladech smysluplnosti jeho existence. Je zároveň kritikou jakýchkoliv teleologických zákonů či rigidního determinismu, který by člověka redukoval do pozice determinovaného a manipulovatelného kolečka společenského systému.

<sup>12</sup> Kosík, K., *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa* (Praha: Academia 1966), s. 12.

<sup>13</sup> Tamt., s. 17.

Podle Kosíka, jak se vyjadřuje v eseji „Naše nynější krize“, dosavadní politický systém vše zatemňoval. Prvním krokem k překonání této krize je proto odstranění této mystifikace.<sup>14</sup> *Dialektika konkrétního*, která má být mimo jiné analýzou odstranění pseudokonkrétnosti jako systému všeobecné mystifikace, kdy člověk místo toho, aby byl pojímán jakožto subjekt, jakožto aktivní tvůrce skutečnosti, je redukován do pozice manipulovatelného objektu či na úroveň utilitární praxe obstarávání a konzumu.

Humanistický marxismus nejen v *Dialektice konkrétního*, nýbrž i v dílech ostatních autorů, které jsme zmínili, má být kritikou systému z fetišizované praxe a filosofickým vyjádřením požadavku *lidského světa*. Je tedy kritikou obou systémů tehdy rozděleného světa – ostatně stejně jako díla představitelů humanistického marxismu na Západě (Fromm, Marcuse, Garaudy, Lefebvre aj.). Na obecné rovině lze říci, že to bylo právě rozpracování pojmu praxe, kterým československý humanistický marxismus pravděpodobně nejvíce ovlivnil směřování východoevropského marxismu. Svým způsobem tak navazoval na Lukácsův obrat v marxistické filosofii. Nicméně zatímco pro Lukáče praxe znamenala především revoluční řešení společenských antinomií, českoslovenští marxisté chápali praxi šířeji – jako podstatně lidskou tvůrčí aktivitu, jejíž existenciální analytiku se pokoušeli rozpracovat.

Jestliže tedy československý humanistický marxismus byl původně (v druhé polovině padesátých let) kritickou reakcí na stalinské pojetí filosofie, vědy, společnosti a člověka, a byl tak bezprostředně svázán s prostředím, z něhož vzešel, v šedesátých letech 20. století začíná výrazněji přesahovat tuto půdu a stává se (především díky dílům Karla Kosíka, Roberta Kalivody, Milana Machovce a Ivana Svitáka) předmětem mezinárodního teoretického zájmu, jenž trvá v podstatě dodnes, a tvoří tak komplement jak marxistického humanismu rozvíjeného v Polsku, Maďarsku a Jugoslávii, tak i mimo prostor tehdejšího východního bloku, zejména v Německu, Francii a Itálii.

<sup>14</sup> Kosík, K., „Naše nynější krize“, in: *týž, Století Markéty Samsové* (Praha: Český spisovatel, 1993), s. 25.





IN MEMORIAM



# HANA HAVELKOVÁ (1949–2020)

Dňa 31. októbra 2020 zomrela sociologička, politická filozofka a feministická teoretička Hana Havelková. Vo svojej pedagogickej aj výskumnej práci prekračovala disciplinárne hranice medzi sociológiou, filozofiou a históriou, pričom od začiatku deväťdesiatych rokov bol pre jej prácu určujúci rod ako analytická kategória a rodový poriadok ako výskumná téma.

Po vydaní kolektívnych monografií, ktoré boli výsledkom výskumu rodovej kultúry štátneho socializmu v Česku v rokoch 2014 a 2015,<sup>1</sup> sa jej publikačná činnosť pomaly ustávala. Z pohľadu na jej bohatú a rozmanitú bibliografiu však vyplýva, že hranice prekračovala medzi disciplínami, medzi akademickým feministickým Západom a Východom, ako aj medzi akadémiou a aktivizmom.<sup>2</sup> Najmä posledná uvedená priepustnosť poukazuje na intelektuálne dejiny feminizmu v Česku a aj na Slovensku, konkrétne na dejiny feministického výskumu, ktorý sa v ranom ponovembrovom období menej pestoval v akademickom prostredí. Namiesto toho sa sústreďoval na vydávanie časopisov a kníh (príklad bratislavského Aspektu) alebo advokačnej činnosti (príklad

<sup>1</sup> Hana Havelková, Libora Oates-Indruchová (eds.), *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice* (New York and London: Routledge, 2014); Hana Havelková, Libora Oates-Indruchová (eds.) *Vyvlastněný hlas: Proměny genderové kultury české společnosti 1948–1989* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2015).

<sup>2</sup> Pozri „Bibliografie Hany Havelkové“, in Věra Sokolová, Lubica Kobová (eds.), *Odvaha nesouhlasit: Feministické myšlení Hany Havelkové a jeho reflexe* (Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 2019), s. 307–314.

pražského Gender Studies). Hana Havelková bola dlhé roky členkou oboch kolektívov a poskytovala dôležité podnety ich činnosti. V časopise *Aspekt* bola členkou redakčného matronátu, poradného zboru, ktorý časopisu poskytoval záštitu a symbolicky ho podporoval. Do Bratislavy Hana Havelková často cestovala a prednášala o svojich výskumných témach. Tie sa týkali hlavne rodového poriadku moderných spoločností. Stopa Hany Havelkovej v pražských Gender Studies sa dá rozpoznať najmä v tom, ako vedno s ďalšími súdobými kolegyňami vniesla do verejnej diskusie feministický pohľad na zastupiteľskú politiku a mediálny priestor.

Zaraďovať mysliteľky a mysliteľov do škatuliek je dvojsečná zbraň. „Onálepkovanie“ prostredníctvom politického názoru či normatívnych východísk na jednej strane pomáha zorientovať sa, na strane druhej však už vopred obmedzuje čítanie. Ak Hana Havelková na niektorých miestach prejavuje svoje normatívne preferencie, prejavuje ich smerom k liberalizmu.<sup>3</sup> V jej myslení je však zároveň prítomný kriticko-teoretický moment, ktorý kultivovala od vysokoškolských štúdií v odbore sociológie. Keď na Filozofickej fakulte Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Brne (predchodkyňi dnešnej Masarykovej univerzity) obhájila magisterskú prácu na tému *Dialektika osvietenstva*,<sup>4</sup> pustila sa v rámci doktorandského štúdia na Filozofickom ústave AV ČR v rokoch 1972–1976 do výskumu myslenia Maxa Horkheimera. Prácu z politických dôvodov nemohla obhájiť, ale Horkheimerove stopy nájdeme v jej neskorších článkoch, ktoré sa venovali premenám rodiny. V článku Pavly Jonssonovej venovanom českej feministickej kritickej teórii, hovorí: „*Dialektiku osvícenství* Adorna a Horkheimera jsem přelouskala v němčině, přeložena do češtiny byla až v devadesátých letech. Z těch dvou mě víc zaujal Horkheimer, který byl v tom páru politickým filosofem, zatímco Adorno, jak známo, filosofem umění. U Horkheimera mě pak zajímaly možnosti člověka jako kritického subjektu – síla jejich zaměření byla v otázce po takzvané autoritářské osobnosti, tj. takové, která touží být vedena autoritou (hledali vysvětlení moci Hitlera).“<sup>5</sup> Hana Havelková sa spolupodieľala aj na presune každoročných medzinárodných kriticko-teoretických konferencií *Philosophy and Social Science* z Dubrovníku do Prahy.<sup>6</sup>

Intelektuálna dráha Hany Havelkovej môže byť pre čitateľky a čitateľov inšpirujúca, najmä v tom, ako sa po roku 1989 a svojom vlastnom vstupe do feministického teore-

<sup>3</sup> K tomu pozri argumentáciu in Lubica Kobová, „Rodový poriadok spoločnosti ako filozofický problém: Za Hanou Havelkovou“ *Filosofický časopis* 68 (2020), č. 6, s. 947–954.

<sup>4</sup> Hana Hlavenková [Havelková], „Kritika osvícenského racionalizmu ve frankfurtské sociálněvědní škole“, diplomová práca, Univerzita J. E. Purkyně v Brně, Filozofická fakulta, 1972.

<sup>5</sup> Pavla Jonssonová, „Odpověď na ambivalentní vztah: Český feminismus a kritická teorie“, *A2* 14 (2018), č. 13, s. 29. K začleneniu Hany Havelkovej do tradície kritickej teórie pozri aj Zuzana Uhde, „Feminismus: Rovnost v odlišnosti“, in Marek Hrubec (ed.), *Kritická teorie a společnost: Český kontext* (Praha: Filosofia, 2013), s. 233–291, tu s. 268–271.

<sup>6</sup> Alessandro Ferrara, „The Secret Underneath a Success Story“, *Philosophy & Social Criticism* 43 (2017), č. 3, s. 247–248; Axel Honneth, „Recollections of a Transition“, *Philosophy & Social Criticism* 43 (2017), č. 3, s. 245–246.

tizovania vyrovnáva s pretlakom teórií prichádzajúcim zo Západu. Sama seba vníma, podobne ako mnohé intelektuálky tej doby, ako niekoho, kto prináša feminizmus do Československa, Česka, na Východ; a na Západ zas „vyváža“ vysvetlenia štátno-socialistickej skúsenosti emancipácie žien. Táto sprostredkovateľská rola bola pomerne nevďačná. V oboch prípadoch išlo o akési „vlámavanie sa“ do pevne ustálených predstáv. V prvom prípade predstáv o tom, čo znamená (najmä) rodová deľba práce v pracujúcom páre, v druhom prípade zas predstáv o tom, ako vyzerá oslobodenie žien a kto ho potrebuje.<sup>7</sup>

Hlad po reflexii skúseností s emancipáciou žien v štátnom socializme bol na Západe veľký a Hana Havelková spolu s ďalšími intelektuálkami (zo Slovenska napríklad s Janou Cvikovou) pravidelne vystupovali na rôznych európskych fórach a prispievali do tematických čísel časopisov. To, že Hana Havelková neprednášala šablónovité príspevky, ktoré by poskytovali dáta, ponechávali by ich tak interpretácii na základe západných rámcov a napokon len uzavreli, že ženy na Východe potrebujú feminizmus ako soľ, dokladá vo svojej spomienke Marina Hughson (Blagojević): „Jasne si pamätám, ako na rôznych konferenciách venovaných ‚ženám vo východnej Európe‘ niektoré západné feministky s výsmechom v hlase hovorili, že ‚české ženy stále tvrdia, že postavenie žien nebolo také zlé...‘. Čo malo znamenať, že ‚v skutočnosti len nevedia, ako zle na tom sú‘ a preto potrebujú byť poučené a toto ‚poučenie‘ malo prísť zo Západu. Diskusie rámcovali západné feministky, ony dávali príklady a tvrdili, že už našli riešenia. Nárokovali si pre seba územie feministického vedenia v rovnakej miere, ako si pre seba nárokovali územie feminizmu a dejín feminizmu a aj koncept feminizmu ako taký. Čo nepoznali, označili jednoducho za nedôležité alebo za niečo, čo možno ľahko podradiť pod to, čo už vedeli, alebo to jednoducho prešli bez povšimnutia. – Keď Hana Havelková tento nesúlad pomenovala slovami ‚západné teórie, východná realita‘, medzi východoeurópskymi akademickými feministkami sa rýchlo rozšírili.“<sup>8</sup>

Ako píše Hughson Blagojević, ale napríklad aj Kodíčková a Kepplová, svojím spôsobom išlo o dekoloniálny prístup ešte skôr, než sa rozšíril a začal používať pre pochopenie vzťahu Západu k Východnej Európe.<sup>9</sup> Aj preto Hughson Blagojević tvrdí, že Hana Havelková prišla so svojimi analýzami možno priskoro.

<sup>7</sup> Svoju sprostredkovateľskú rolu a pôsobenie v deväťdesiatych rokoch Hana Havelková reflektuje najmä v texte Hana Havelková, „Affidamento“, in Marie Chřibková, Josef Chuchma, Eva Klimentová (eds.), *Feminismus devedesátých let českýma očima: Sborník* (Praha: Marie Chřibková, nakladatelství a vydavatelství, 1999), s. 46–64.

<sup>8</sup> Marina Hughson (Blagojević), „On Epistemic Justice, Legacy and Hope: A Few Thoughts on Hana Havelková's Work“, in Věra Sokolová, Lubica Kobová (eds.), *Odvaha nesouhlasit: Feministické myšlení Hany Havelkové a jeho reflexe* (Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 2019), s. 345–356.

<sup>9</sup> Tereza Kodíčková, „Co je nám do třetího světa aneb zpráva o analýze českých akademických genderových textů“, *Sociální studia* (2002), č. 7, s. 69–87; Zuzana Kepplová, „Čakanie na ‚našu‘ Mohanty: Formovanie feministického diskurzu počas transformácie a jeho kritiky“, *Sociální studia* 11 (2014), č. 1, s. 11–39.

Ako je zrejmé, Hana Havelková reflektovala potrebu výskumu štátneho socializmu z rodovej perspektívy od začiatku svojej feministickej výskumnej dráhy. Priebežne formulovala konceptuálne prístupy k výskumu českej histórie z rodového hľadiska v modernom období a špecificky formulovala program feministického výskumu, ktorého témou by bol rodový poriadok štátno-socialistického Česka.<sup>10</sup> Tento program spolu so širokým výskumným kolektívom realizovala vo výskumnom projekte, ktorého výsledkom boli už uvádzané kolektívne monografie. Sledovala ho však aj pri zadávaní diplomových prác, pričom niektoré z nich prekračovali charakter rešeršov. Významným konceptuálnym príspevkom Hany Havelkovej je predovšetkým jej pochopenie feministického aktérstva počas štátneho socializmu. Vykračujúc poza totalitný model výkladu Hana Havelková skúma expertné komunity, predovšetkým Státní populační komisi, aby načrtla komplexný model mocenských vzťahov medzi štátnou mocou a feminizmom (tento vzťah opisuje pomocou termínu vyvlastnenie), medzi komunistickou mocou a odbornou obcou (/de/centralizácia) a napokon medzi odbornou mocou a ženským hnutím (substitúcia). Vo výsledku tak podľa Havelkovej v štátnom socializme bola prítomná feministická reflexivita, ako napokon ukazuje aj vo svojom texte *Dreifache Enteignung und eine unterbrochene Chance*,<sup>11</sup> kde do centra pozornosti stavia diskusiu o knihe *Druhé pohlavie* od Simone de Beauvoir ako súčasť intelektuálneho života počas pražskej jari.

Hana Havelková za sebou zanechala nedokončený rukopis učebnice rodových štúdií, no nielen to. Všetky tri vyššie načrtnuté projekty, ktorých základné kamene položila (feministická kritická teória, problematizovanie vzťahov Východ – Západ, výskum rodového poriadku štátneho socializmu), čakajú na svoje pokračovateľky a pokračovateľov.<sup>12</sup>

Lubica Kobová

<sup>10</sup> Hana Havelková, „Konec idylly? Možné konceptualizace postavení žen v moderní české historiografii“, in Jana Cviková, Jana Juráňová, Lubica Kobová (eds.), *Histórie žien: Aspekty čítania a písania* (Bratislava: ASPEKT, 2007), s. 72–79; Hana Havelková, „Náměty k diskusi o českém genderovém kontextu“, in Blanka Knotková-Čapková (ed.), *Ročenka Katedry genderových studií FHS UK v Praze 2005–2006* (Praha: Katedra genderových studií FHS UK, 2007), s. 108–124.

<sup>11</sup> Hana Havelková, „Dreifache Enteignung und eine unterbrochene Chance: Der ‚Prager Frühling‘ und die Frauen- und Geschlechterdiskussion in der Tschechoslowakei“, *L'Homme* 20 (2009), č. 2, s. 31–49.

<sup>12</sup> Väčšinu citovaných textov Hany Havelkovej, jej biografiiu, bibliografiu aj príspevky reflektujúce jej tvorbu nájdú čitateľky a čitatelia v monografii Věra Sokolová, Lubica Kobová (eds.), *Odvaha nesouhlasit: Feministické myšlení Hany Havelkové a jeho reflexe* (Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 2019).

## O AUTORKÁCH A AUTORECH

**Michaela Appeltová** je historička, působí jako Teaching Fellow in the Social Sciences na University of Chicago. Její výzkum se zaměřuje na dějiny genderu, sexuality a těla ve střední a východní Evropě 20. století.

**Jan Bierhanzl** pracuje ve Filosofickém ústavu AV ČR a na Fakultě humanitních studií UK. Napsal knihy o teorii etické významovosti Emmanuela Levinase (*La rupture du sens*, Paris: Mimesis, 2014) a o artikulaci Levinasovy etiky s politickým myšlením (*L'action faible*, Paris: Hermann, 2018). Ve své nynější badatelské činnosti se snaží formulovat určitou „estetiku ambiguity“ propojující estetický postoj s postoji eticko-politickými a pohybující se na samé hraně běžných rozlišení mezi filosofickým zkoumáním a uměleckou expresí.

**Barbora Černušáková** je výzkumná pracovníčka pre medzinárodnú ľudsko-právnu organizáciu. V súčasnosti dokončuje doktorát zo sociológie na Univerzite v Manchestri, ktorý nadväzuje na 11-mesačný etnografický výskum medzi rómskymi robotníkmi a robotníčkami v Ostrave.

**Juraj Halas** je odborným asistentom na Katedre logiky a metodológie vied na FiF UK v Bratislave. Venuje sa filozofii sociálnych vied.

**Markéta Jakešová** je doktorandkou filozofie na Fakultě humanitních studií a Université Toulouse – Jean Jaurès. Momentálně je na výzkumném pobytu na University of Alberta. Zabývá se především francouzskou fenomenologií a teorií sítí aktérů (Actor-Network Theory).

**Lubica Kobová** pôsobí na Katedre filozofie Fakulty humanitných studií Univerzity Karlovy a v programe genderových studií na tejto fakulte. Zaoberá sa najmä feministickou politickou filozofiou a problematikou práce a pracovnej etiky.

**Petr Kužel** je výzkumným pracovníkem Filosofického ústavu Akademie věd České republiky. Zabývá se zejména českou a francouzskou filozofií 2. poloviny 20. století. Publikoval studie o filozofii Egona Bondyho, Louise Althussera, Josefa Zumra, J. A. Ko-



## O autorkách a autorech

menského a jiných myslitelů. V roce 2017 připravil k vydání výbor Bondyho politických textů *Pracovní analýza a jiné texty*. Samostatně publikoval monografii *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět* (2014). V roce 2018 připravil k vydání kolektivní monografii *Myšlení a tvorba Egona Bondyho*.

**Marianna Placáková** je historička umění a kurátorka. Zabývá se československou poválečnou uměleckou produkcí v genderových kontextech. V současnosti se podílí na Secondary Archive: Platform for Women Artists from Central and Eastern Europe (Katarzyna Kozyra Foundation) a je součástí dvouletého výzkumného projektu Gender Politics and the Art of European Socialist States (Getty Foundation, Univerzita Adama Mickiewicze v Poznani).

**Michaela Pokutová** studuje genderová studia na Univerzitě Karlově. Jako feministická aktivistka se věnovala boji za reprodukční práva a proti českému protipotrátovému hnutí. V současnosti se zabývá systémy a organizací péče a reprodukční práce v Česku a teoriemi marxistického feminismu.

**Jakub Raška** je doktorand Ústavu hospodářských a sociálních dějin na FF UK a doktorský pracovník Historického ústavu AV ČR, kde také působí jako výkonný redaktor *Moderních dějin: časopisu pro dějiny 19. a 20. století*. Ve svém bádání se zabývá sociálními dějinami dlouhého 19. století se specializací na dějiny dělnického hnutí, odborových organizací a podob socialistického vědomí mezi lidmi práce.

**Tereza Reichelová** vystudovala politologii na Univerzitě Karlově. V poslední době se věnuje především ekofašistickému myšlení 20. století. Příležitostně publikuje v *Advojce* a na *a2larmu*. V současnosti žije ve Španělsku a pracuje na románu o acheronské politice.





# #dvarokyskapitalom

Elektronické  
predplatné

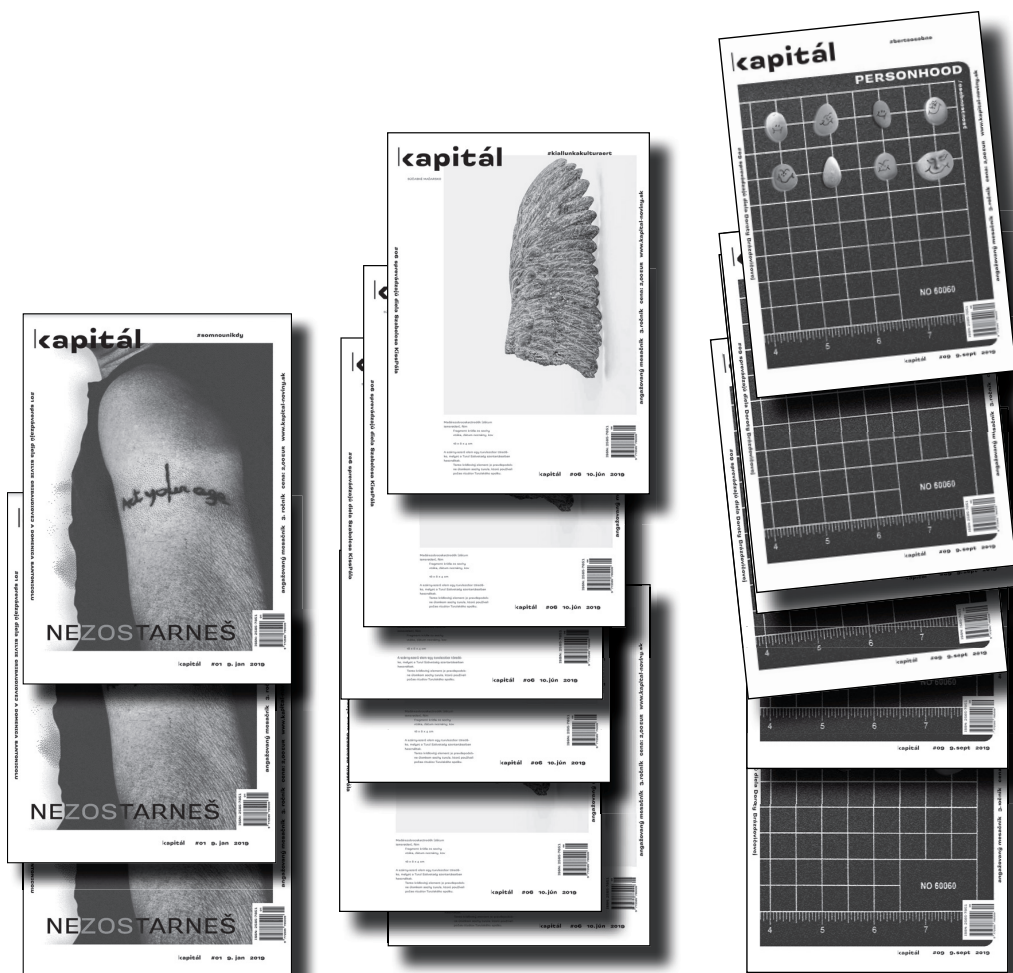
10.00 €

Ročné SK  
predplatné

20.00 €

Roční CZ  
předplatné

30.00 €



[kapital-noviny.sk/predplatne](http://kapital-noviny.sk/predplatne)

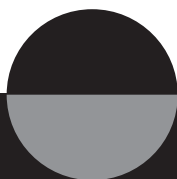
# ANALOGON

SURREALISMUS - PSYCHOANALÝZA - ANTROPOLOGIE - PŘÍČNÉ VĚDY

KULTURNÍ A UMĚLECKÁ REVUE

teorie ● beletrie ● eseje ● kritika

(literatura, výtvarné umění, film, divadlo, filosofie)



„NADREALITA JEST OBSAŽENA V SAMOTNÉ REALITĚ“

(ANDRÉ BRETON)



Vychází třikrát ročně  
Vydává Spolek Analogon, Praha

**Předplatné: Tomáš Kroupa, [tokroup@seznam.cz](mailto:tokroup@seznam.cz),**

**tel: 731 328 058**

Distribuce a e-shop: [www.kosmas.cz/oddeleni/460](http://www.kosmas.cz/oddeleni/460)

[www.analogon.cz](http://www.analogon.cz)



# **Sociologický časopis**

## **Czech Sociological Review**



Recenzovaný oborový vědecký časopis vydávaný Sociologickým ústavem AV ČR, v. v. i. Přináší stati zabývající se otázkami teoretické sociologie, články zkoumající sociální procesy probíhající v postkomunistických i jiných společnostech s důrazem na komparativní dimenzi analýzy, přehledové články zpracovávající vývoj v široké paletě oborů sociologie i příbuzných sociálních věd, metodologické stati, eseje, recenze české i světové sociologické produkce, informace o dění v sociologické obci a polemické příspěvky.

Vychází 6× ročně (4× česky, 2× anglicky).

Obsah časopisu je dostupný online na <https://sreview.soc.cas.cz>.

Předplatné zajišťuje SEND Předplatné s.r.o. <https://send.cz/>.

Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.

Tiskové a ediční oddělení

Jilská 1, 110 00 Praha 1

tel. 210 310 217

e-mail: [casopis@soc.cas.cz](mailto:casopis@soc.cas.cz)



**Sociologický ústav**  
Akademie věd ČR

*Sociologický časopis/Czech Sociological Review* is a peer-reviewed open-access journal published by the Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences and it is the flagship journal of the Czech sociological community. It publishes articles on a range of sociological topics, theory, and methodology and reviews of books published in the social sciences. The journal seeks to advance communication among social scientists in Central Europe and to increase the international visibility of Central European sociology. It publishes texts from the fields of sociology, psychology, anthropology, and other related fields.

It is published 6 times a year (4 issues in Czech, 2 issues in English).

The full text of articles are published online at <https://sreview.soc.cas.cz>.

To subscribe online please visit SEND Předplatné s.r.o. <https://send.cz/>.

Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences

Press and Publications Department

Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic

tel. +420 210 310 217

e-mail: [csr@soc.cas.cz](mailto:csr@soc.cas.cz)



**Institute of Sociology**  
Czech Academy of Sciences





# UŽIJTE SI KULTURNÍ KARANTÉNU!

**Předplaťte si A2 na čtvrt nebo půl roku!  
Zůstaňte sterilní a dostávejte svůj  
oblíbený kulturní časopis do schránky!**

Čtvrtletní (199 Kč) a půlroční (399 Kč) předplatné  
objednávejte na [distribuce@advojka.cz](mailto:distribuce@advojka.cz)

**advojka.cz**



# CONTRADICTIONS





# CONTRADICTIONS

A Journal for Critical Thought

2020 /2

# CONTRADICTIONS

volume 4 2020 number 2

## Editorial collective

Lubica Kobová (lead editor for volume 4), Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, Petr Kužel, Ivan Landa, Jan Mervart, Jakub Ort, Jiří Růžička, Šimon Svěrák, Dan Swain, Monika Woźniak

## International editorial board

John Abromeit (Buffalo State University), Oliver Belcher (Durham University), Jana Beránková (Columbia University), Katarzyna Bielińska-Kowalewska (Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, Warsaw), Wojciech Burszta (University of Social Sciences and Humanities, Warsaw), Lubomír Dunaj (University of Vienna), Elżbieta Durys (University of Łódź), Ingo Elbe (Carl von Ossietzky University of Oldenburg), Juraj Halas (Comenius University, Bratislava), Peter Hudis (Oakton Community College), Michael Löwy (Centre national de la recherche scientifique, France), Moïse Postone (in memoriam), Nick Nesbitt (Princeton University), Petr Steiner (University of Pennsylvania), Richard Sťahel (Philosophy Institute, Slovak Academy of Sciences), Karolina Szymaniak (Jewish Historical Institute, Warsaw; University of Wrocław), G. M. Tamás (Central European University, Budapest and Vienna), Francesco Tava (UWE Bristol), Zhivka Valiavicharska (Pratt Institute, New York), Xinruo Zhang (Shanghai Stock Exchange)

Czech copyediting and proofreading Pavla Toráčová

Slovak copyediting and proofreading Silvia Ruppeltová

English copyediting and proofreading Greg Evans, Ashley Davies

Typesetting Jana Andrlová

Graphic design © Markéta Jelenová

Printed by Tiskárna Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3, Prague 1

Web design Karel Klouda

Published in Prague as the 559. title of © *Filosofia*, publishing house of the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic



This volume appears with financial support from the research program Strategie AV21, “Europe and the State,” from the COST Action NEP4DISSENT, supported by COST (European Cooperation in Science and Technology), and from the project “Media of Cultural Opposition in Czechoslovakia,” project no. LTC18040 of the INTER-EXCELLENCE program of the Czech Ministry of Education, Youth and Sports.

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-679-8 (print book)

ISBN 978-80-7007-751-1 (e-book)

DOI 10.47376/filosofia.2021.3

Contact +420 222 220 124, [kontradikce@flu.cas.cz](mailto:kontradikce@flu.cas.cz)

Website [kontradikce.flu.cas.cz/en](http://kontradikce.flu.cas.cz/en)

# CONTENTS

**Editorial** *Lubica Kobová*, Toward Left Feminist Theory and Historiography 5

## Studies

*Ewa Majewska*, Complaint as Counterpublic: Weak Resistance and Feminism in Neoliberal Academia 17

*Una Blagojević*, The *Praxis* Journal and Women Intellectuals 47

*Jan Mervart*, “Dissatisfied Breadwinners” in Search of the Human Being: How Gender Inequality Was Seen – and Not Seen – in Czechoslovak Marxist Humanism 71

*Jan Matonoha*, A Preliminary Survey of the Near Past: Periodizing Works of Czech Literary Authors Published from 1948 to 1989 from a Gender Perspective, with Special Regard to Dissent and Exile Literature of the 1970s and 1980s 87

## Discussion

*Selin Çağatay*, Feminist Strike: Reflections on the International Women’s Strike, 2017 – ? 115

## Interview

*Katerina Kolozova*, interviewed by *Jan Sůsa*, My Approach to Non-Philosophy Has Always Been Political: On Non-Philosophy, Materialist Feminism, the Politics of the Suffering Body, and the Non-Marxist Reading of Marx 127

## Translation

*Blaženka Despot*, introduced by *Zsófia Lóránd*, Women and Self-Management 141

*Zsófia Lóránd*, Introduction and Commentary 142

*Blaženka Despot*, Women and Self-Management 148

## Materials

*Marianna Placáková*, ed., On the Czech Translation of Simone de Beauvoir’s *The Second Sex* 155

*Marianna Placáková*, Introduction 156

*Ivan Sviták*, Human Being or Sexus? 169



- Jan Patočka*, What Is the Issue Here? 175
- Irena Dubská*, Who Is the Woman Who Becomes a Person? 178
- Ivan Sviták*, Response from Ivan Sviták 181
- Jan Patočka and Irena Dubská*, Human Being and Sexus Revisited 185

## Reviews

- Katarzyna Stańczak-Wiślicz*, The Feminist Challenge to the Intellectual History of State Socialism (Zsófia Lóránd, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia*) 189
- Veronika Flanderová*, For the Dancing Body (Silvia Federici, *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*) 198
- Elisabeth Pedersen*, Care and Labour (Cinzia Arruzza, *Tithi Bhattacharya, and Nancy Fraser, Feminism for the 99%: A Manifesto*) 205
- Eliška Kubicová*, United against Oppression (Ashley J. Bohrer, *Marxism and Intersectionality: Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism*) 209
- Hana Janečková*, Let Every Pregnancy Be for Everyone (Sophie Lewis, *Full Surrogacy Now: Feminism Against Family*) 215
- Damian Winczewski*, Troubles with Praxis: Late Soviet Philosophy of “Activity” (Andrey Maidansky and Vessa Oittinen, eds., *The Practical Essence of Man: The “Activity Approach” in Late Soviet Philosophy*) 219

## In memoriam

- Joseph Grim Feinberg*, What I Owe David Graeber (1961–2020) 227
- Joseph Grim Feinberg*, The Revolutionary Imaginary of Robert Bird (1969–2020) 232

About the Authors 235

## EDITORIAL

# Toward Left Feminist Theory and Historiography

The relationship between the left and feminism has never been exactly simple, and this remains true at the present day. Times change, but one may still find the spirit of the Second International haunting contemporary left intellectuals. It was the Second International that forged a seemingly indissociable link between feminism and the attribute “bourgeois,” and which made of feminism a social and political force antagonistic to socialism. Beginning in 1896, this line was formulated by Klara Zetkin and sustained by her female successors, who were attempting not only to win women supporters for social democracy and later for communism, but also to gain support and recognition from their male comrades. Later historiography has only further confirmed the clear dividing line between feminism and the left.<sup>1</sup> One doubts whether the reasons which led the Second International to pose “bourgeois feminism” against socialism as such have disappeared. And today it is as if the very same question, whose outcome was a clear divide between class politics and feminist politics, has returned in discussions of so-called “identity politics.”<sup>2</sup> And despite the fact that one of the sources of the second wave of the feminist movement in Western Europe and the United States was the “New Left,” there are certain left critics today who identify feminism with neoliberalism and regard women as symbols of neoliberalism.

While there is room for posing the question of feminism and the left differently, this is impeded by the very genealogy of the socialist movement and by the impulse to defend class politics, without differentiation, against neoliberalism. Perhaps a degree of caution is indeed in order vis-à-vis the interminably repeated requirement to make the left’s struggles “intersectional” struggles. For one thing, the term “intersectionality” has come to be used with such vagueness that it becomes necessary to reconstruct this

<sup>1</sup> Cf. Marilyn J. Boxer, “Rethinking the Socialist Construction and International Career of the Concept ‘Bourgeois Feminism,’” *The American Historical Review* 112 (2007), no. 1, pp. 131–158.

<sup>2</sup> On this, see particularly the second issue of *Historical Materialism* in 2018, above all the editorial introduction: Ashok Kumar et al., “An Introduction to the Special Issue on Identity Politics,” *Historical Materialism* 26 (2018), no. 2, pp. 3–20.

approach and clarify what it has to contribute.<sup>3</sup> Moreover, the radical-democratic visions of building a socialist hegemony based on the articulation of equivalencies between anti-racist, anti-sexist, and anti-capitalist struggles have not come to fruition.<sup>4</sup> A certain scepticism is thus understandable. This, however, should not be a reason for failing to investigate the relations between class and gender (and other manifestations of human difference, which are given social significance in line with how society is structured), between capitalism and the gender order. Today one of these theoretical opportunities arises in social reproduction theory, at whose core is the process of sustaining and reproducing of human life in its everyday form across the generations. That is the topic of several texts in the issue of *Contradictions* presented here.

But neither has feminist theory or the feminist movement, for a long time now, created a favourable environment for anti-capitalist left-wing approaches. In the 1970s theoretical discussions in the USA on the connection between capitalism and patriarchy ran into a dead end, and feminist theoretical approaches became increasingly open to poststructuralism. Historical materialist approaches came to be marginal in feminist theory.<sup>5</sup> A new interest in socialist feminism as a normative political theory, and in historical materialism (or Marxism) as a method or paradigm, arrived with the period following the outbreak of the financial and economic crisis in the years 2008 and 2009.

In Eastern and Central Europe after 1989 reception of second-wave socialist feminism was ambivalent. As Jiřina Šmejkalová-Strickland argued in 1994, the commonality of Marxist and feminist approaches, both of which denaturalise social phenomena, contributed to the rejection of feminism in Czechoslovakia in the early post-November period.<sup>6</sup> In this context, it is all the more interesting (if we look at the case of Czecho-

<sup>3</sup> Cf. Kateřina Kolářová, "Paradoxy úspěšné teorie. Intersekcionalita mezi kritikou a stvrzováním hegemonie" [The paradoxes of successful theory: intersectionality between criticism and the reinforcement of hegemony], *Gender a výzkum* 19 (2018), no. 2, pp. 11–31.

<sup>4</sup> Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London, New York: Verso, 1985).

<sup>5</sup> This is evidenced, among other things, by the discussion on materialist feminism. Cf. Rosemary Hennessy, "What's Material about Materialist Feminism? A Marxist Feminist Critique," *Radical Philosophy* (2000), no. 101 (May/June), pp. 18–28; Momin Rahman and Anne Witz, "What Really Matters? The Elusive Quality of the Material in Feminist Thought," *Feminist Theory* 4 (2003), no. 3, pp. 243–261; Ľubica Kobová, "Čo je materiálne? Rod, sexuálna diferenciacia a sexualita v materialistických feminizmoch" [What Is material? Gender, sexual difference, and sexuality in materialist feminisms], in Libuše Hečzková (ed.), *Vztahy, jazyky, těla. Texty z 1. konference českých a slovenských feministických studií*. Prague: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze & Ermat, 2017, pp. 298–312.

<sup>6</sup> Jiřina Šmejkalová-Strickland, "Do Czech Women Need Feminism? Perspectives of Feminist Theories and Practices in Czechoslovakia," *Women's Studies International Forum* 17 (1994), no. 2, pp. 277–282, here 278. For a prime example of this denaturalisation common to both feminism and Marxism, cf. Monique Wittig, "One Is Not Born a Woman," in *The Straight Mind and Other Essays* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1992), pp. 9–20.

slovakia and the Czech and Slovak Republics as *pars pro toto* for the region) that during the first fifteen years after 1989 a number of second-wave left feminist “classics” were nevertheless published.<sup>7</sup> They remained, however, without any noteworthy reception,<sup>8</sup> as if to embody the kind of intellectual exchange between East and West observed by Hana Havelková, who referred to “Western theories, Eastern reality.”<sup>9</sup> At the same time (as also argued by Havelková, as well as Libora Oates-Indruchová<sup>10</sup> and, in this present issue of *Contradictions*, Jan Matonoha), despite the new regime’s suppression of the women’s movement with the rise of state socialism in Czechoslovakia in 1948, one can trace certain moments of feminist reflexivity and gender critique even after this moment. It was manifested in expert forums, in philosophy and sociology, and also in literary prose and film.

In the light of the above, one could say that to write politically in favour of left feminism and to explore left thinking and left movements from a critical gender perspec-

<sup>7</sup> They appeared in the journal *Aspekt*, published in Bratislava: Barbara Ehrenreich, “Život bez otce. Promyšlení teorie socialistického feminismu” (orig. “Life Without Father: Reconsidering Socialist-Feminist Theory”), trans. Kateřina Lišková, *Feministický kulturní časopis ASPEKT* (2000/2001), no. 2-1, pp. 38–41; Heidi I. Hartmann, “Rodina ako miesto pre rod, triedu a politický boj. Príklad domácich prác” (orig. “The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of Housework”), trans. Jana Juráňová, *Feministický kulturní časopis ASPEKT* (2000/2001), no. 2-1, pp. 10–25; Maria Mies, “Kolonizování a domestikace žen” (orig. “Colonisation and Housewifization”), trans. Kateřina Lišková, *Feministický kulturní časopis ASPEKT* (2000/2001) no. 2-1, pp. 26–38. Also published in translation in *Aspekt* was Herbert Marcuse, “Marxismus a feminismus” (orig. “Marxism and Feminism”), trans. Pavel Siostrzonek, *Feministický kulturní časopis ASPEKT* (2003/2004), no. 1, pp. 157–160, with a translator’s introduction: Pavel Siostrzonek, “Herbert Marcuse, lidská emancipace a feminismus” [Herbert Marcuse, human emancipation, and feminism], *Feministický kulturní časopis ASPEKT* (2003/2004), no. 1, pp. 155–156. Some translations also appeared in mimeographed collections published by the Prague Institute of Sociology of the Czech Academy of Sciences: Christine Delphy, “Spjatá s domovem. Materialistická analýza ženského útlaku” (orig. “Close to Home: A Materialist Analysis of Women’s Oppression”), trans. Hana Navarová, in Marie Čermáková and Lumír Gatnar (eds.), *Sborník překladů z evropské a americké feministické sociologie* (Prague: Sociologický ústav AV ČR, 1992), pp. 89–98; Barbara Ehrenreich, “Feminismus a třídní konsolidace” (orig. “Feminism and Class Consolidation”), in Marie Čermáková, Lumír Gatnar, and Eva Nechvátalová (eds.), *Sborník překladů z evropské a americké feministické sociologie II* (Prague: Sociologický ústav AV ČR, 1993), pp. 91–98; Heidi I. Hartmann, “Gender, třída a politický boj v rodině” (orig. “The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle”), trans. Hana Navarová, in Marie Čermáková and Lumír Gatnar (eds.), *Sborník překladů z evropské a americké feministické sociologie* (Prague: Sociologický ústav AV ČR, 1992), pp. 61–75.

<sup>8</sup> Cf. Lubica Kobová, “Are We All Neoliberal Feminists Now?” in Eszter Kováts (ed.), *Solidarity in Struggle: Feminist Perspectives on Neoliberalism in East-Central Europe* (Budapest: Friedrich Ebert Stiftung, 2016), pp. 54–59.

<sup>9</sup> Hana Havelková, “Abstract Citizenship? Women and Power in the Czech Republic,” *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 3 (1996), nos. 2–3, pp. 243–260.

<sup>10</sup> Libora Oates-Indruchová. “Unraveling a Tradition, or Spinning a Myth? Gender Critique in Czech Society and Culture,” *Slavic Review* 75 (2016), no. 4, pp. 919–943.

tive means to stand in a place that is both somewhere and nowhere. I believe that the contents of this volume, in both its Slovak-Czech and English issues, will show readers that to occupy this contradictory location is not only possible and, for that matter, not only intellectually useful: for a fuller understanding of what is occurring socially and politically, it is essential.<sup>11</sup>

\*

The texts published in this double issue of *Contradictions* draw on two major sources of inspiration. The first is contemporary feminist left theory, which thematises the articulation of the capitalist mode of production in liberal democracies, with an emphasis on the contradictions that this articulation creates. A major source of inspiration is historiographic, and part of what this involves is research on the gender regimes of state-socialist societies, their gender culture, and Marxist theory of the period, which took part in the establishment of these regimes but also criticised them.

An important reference point for the Czech- and Slovak-language part of this volume is the debate provoked by the 1966 Czech translation of Simone de Beauvoir's *The Second Sex*. This material, editorially prepared and provided with an extensive introduction by Marianna Placáková, contains first of all an oft-remembered exchange between the philosopher Jan Patočka (who also wrote a preface and afterword to the Czech edition of the book), the sociologist Irena Dubská, the journalist Helena Klímová, and the philosopher Ivan Sviták, in the journal *Literární noviny*. The debate became a forum for reflection not only on the form of women's emancipation in Czechoslovakia in that period, but also on what it means to do philosophy from a gender perspective (or to fail to do so). In an effort to broaden this topos of feminist reflexivity, which is anchored in the context of the Prague (or as A. J. Liehm insists, the Czecho-Slovak) Spring, Marianna Placáková moreover draws on responses to the exchange by readers of *Literární noviny*. The materials presented are enriched by a response from Soňa Koželková (editor of the popular women's magazine *Vlasta*), who critically distances herself from what later, according to Placáková, could be called difference feminism, that is, the position of Helena Klímová. In an abbreviated form, this discussion also appears in the English-language issue of *Contradictions*.

<sup>11</sup> The aim of this issue is not to educate anyone. Educating oneself is a duty which ought to be imposed on the relatively privileged, though often it is conceived in quite an opposite way as a service rendered by the less privileged, who allegedly perform it in their own interest. Compare Audre Lorde in 1979, paraphrasing Adrienne Rich: "White feminists have educated themselves about such an enormous amount over the past ten years, how come you haven't also educated yourselves about Black women and the differences between us - white and Black - when it is key to our survival as a movement?" Audre Lorde, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House," in *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde* (Freedom, Cal.: Crossing Press, 1998), pp. 110-113, here 113.

In Ivan Sviták's contribution to the above debate we may see a prefiguration of what Jan Mervart identifies in his paper: non-reflection on gender inequalities in Czechoslovak Marxist humanism. According to Mervart, Marxist humanism failed as an emancipatory project for women as well as men due to its abstract universalism, and in this respect it proved less capable of general reflexivity than the techno-optimistic current of post-Stalinist thinking. Mervart connects the discussion of *The Second Sex* with his interpretation and analysis of the thinking of the period, and also refers to Jan Matonoha's research on literary history and Una Blagojević's study of intellectual history. Articles by both these authors appear, as does Mervart's article, in the English-language issue of the journal.

Jan Matonoha, in his paper, develops his conception of Czech *belles lettres* published during the 1948–1989 period, tracing the strategies of silencing and wounded attachments which, the author argues, prevented full-blooded articulations of feminism. On this occasion, he explores the nature of gender consciousness among writers in dissident circles. At the conclusion of his text he proposes five periodisations/differentiations/plateaus, which in his view testify on the one hand to a practically non-existent gender awareness among male authors, and on the other hand to a gradual disappearance of gender reflection by female authors from the 1950s to the 1990s.

In the journal's Slovak/Czech section, part of the above-mentioned period in Czechoslovakia is covered in a review of Alena Wagnerová's *Women During Socialism* by Michaela Appeltová.

A broader theme in many of the texts is Marxist humanism, a philosophical tendency developing during the 1960s and 70s in Czechoslovakia, Hungary, Poland, and Yugoslavia. Its basic concepts are clarified by Petr Kužel in a further entry to the "Conceptual Dictionary" that appears regularly in the Slovak/Czech part of the journal. While the above-mentioned article by Jan Mervart was concerned with what might be called the gender ideology of Czech Marxist humanism on the level of theoretical conceptions, Una Blagojević's article, published in the English-language issue, focuses on the no less important question of how women were represented among Marxist humanist authors, and specifically in the journal *Praxis* and the philosophical school concentrated round it. In *Praxis*, female intellectuals were involved principally as reviewers and translators, hence in a certain mediatory role, enabling a transfer of ideas between East and West. To what extent these female thinkers belonged to the school of *Praxis*, whose lack of feminist perspective was vividly illuminated with the emergence of "the new Yugoslav feminism" in the 1980s (in which many of the women considered here were active) is debatable. According to Blagojević, Blaženka Despot, who published many reviews and translations in *Praxis*, did not regard herself as part of this school of Marxist humanism. Nonetheless Zsófia Lóránd, in her text introducing a translation from Despot's work, shows that this writer regarded Marxist feminism, whose basic contours she herself was elaborating, as an instrument for critical reflection on the emancipation of women

within the self-governing socialism of Yugoslavia. According to Lóránd, Despot took her bearings from Marx and Hegel, and within the conceptual framework thus formed she criticised the “sexual racism” that oppressed women, on the basis of their role in the reproduction of human beings. Lóránd acknowledges the value of this change in conceptual register for the designation of oppression, and she makes readers aware of the development of gender oppression along with gender-conditioned violence, which Despot plainly names in her 1981 text “Women and Self-Management,” reprinted here. How the thinking of women intellectuals such as Despot and others developed into a “new feminism” in the 1980s in Yugoslavia, under the crucial influence of second-wave feminism and its practice of consciousness-raising, is traced further by Katarzyna **Stańczak-Wiślicz** in her review of Zsófia Lóránd’s book *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia*, published in this journal’s English-language issue.

Particularly texts in the Czecho/Slovak issue of *Contradictions* present two important discussions of feminism and Marxism that have been developing since the 1970s. These relate to the problems of primitive accumulation and housework.

In an erudite interpretation of Silvia Federici’s *Caliban and the Witch*, Michaela **Pokutová** considers primitive accumulation in a comparative setting, not merely in light of the general problem of explaining the emergence of capitalism, but also as a process which is constantly occurring and is essential to the running of capitalism. Using gender as a category of historical analysis in the spirit of Joan Wallach Scott, Pokutová adds new interpretive layers to the understanding of Federici. Deliberately set alongside this coherent presentation of Silvia Federici’s principal work, there are reviews of Federici’s work written by Markéta Jakešová (in the Czecho/Slovak issue) and Veronika Flanderová (in the English issue). Jakešová, reviewing *Witches, Witch-Hunting, and Women*, traces with Federici how witch trials and violence inflicted on women became an accompanying feature of the ongoing primitive accumulation of capital; Flanderová, in her review of *Beyond the Periphery of the Skin*, concentrates on the damage which oppressive and exploitative systems inflict on bodies. In the latter work Federici also formulates her criticism of the modern idea of the mechanical and exploitable body, where there is an accumulation of differences that assist the continuation of capitalism. Among the three above-mentioned writers who address the thinking of Silvia Federici, Flanderová offers a comprehensive and comparative survey of Federici’s individual works.

Discussion of housework, which was in progress among Marxist or other socialist feminists on both sides of the Atlantic, reached its high point in the 1970s. As explained in Lubica **Kobová**’s introduction to a Czech translation of the concluding chapter of Lisa **Vogel**’s *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory* (1983), this work is one of the culminating points of this discussion, which played out on a field shaped by Marx’s labour theory of value. If perhaps even the strands of this discussion often petered out in undecidable or scholastic disputations, it was Vogel whose thinking presented reproduction as a central framework of Marxist feminism. That is the thought-frame within which currently social reproduction theory continues to be

elaborated (works from this theoretical current have already been reviewed by Miroslava Mišíčková in the last Czecho/Slovak issue of *Contradictions*).<sup>12</sup> The Czech and Slovak readership, after several translations from an opposing theoretical current in the discussion on housework (represented by activists of the Wages for Housework movement, among others the above-mentioned Silvia Federici), have an opportunity to make more detailed acquaintance with Vogel's reworked argumentation and judge for themselves to what extent the foundations of social reproduction theory are structurally sound.

Tereza Reichelová's article addresses one of the sustaining dichotomies of Marxist and feminist thinking, the human/nature divide. Reichelová offers a critique and analysis of the ecofeminist thinking of Teresa Brennan, which may have the unintended consequence, in the author's opinion, of clearing theoretical terrain and providing politically fertile ground for conservative ethno-nationalists. The ideas of environmentally anchored thinkers, while ideologically diverse (besides Brennan, Reichelová engages with the anarchist Bookchin and the ecofascist Tarrant), are surprisingly congruent in their understanding of the relation between the human being and nature; they propose, however, different political solutions for the ecological crisis. The themes of Reichelová's article link up with a slowly unfolding line of thinking (in *Contradictions*) on nature, on the metabolic process between nature and society, and on the climate crisis. We believe this trend of thought will develop further, producing a more concentrated development of these issues by writers in subsequent issues of our journal.<sup>13</sup>

Last, but by no means least in terms of importance, a further group of articles directly poses the question of the possibility of resistance to oppression and exploitation from a feminist perspective. If feminist theory searches for the origins or sources of oppression, it does so in order to formulate effective feminist strategies. Or, as the article by Ewa Majewska shows, feminist theorising may even begin from the comprehension of resistance – in this case raising complaints, in order by this means to grasp the nature of power in the neoliberal academy and the possibilities of criticising it. Majewska, in a certain contradistinction to the strategy of strikes promoted today, designates complaint as a kind of “weak resistance,” which nonetheless she regards, one way or another, as a component of the workers' struggle. A discussion paper by Selin Çağatay, then, maps the ever more frequently theorised and applied strike initiative, taking shape transnationally under the auspices of the “International Women's Strike.” Feminist strikes are breaking out today from Argentina (which, at the time this journal went to press, was nearing a relaxation of its restrictive abortion laws) through Poland (where, on the contrary, in

<sup>12</sup> Miroslava Mišíčková, “Desať nových odpovedí na jeden starý problém” [Ten new answers to one old problem], *Kontradikce/Contradictions* 3 (2019), no. 1, pp. 225–235.

<sup>13</sup> See Vít Bartoš, “K problému dialektiky přírody” [On the problem of the dialectics of nature], *Kontradikce/Contradictions* 2 (2018), no. 1, pp. 13–40; Anna Mikulenková, “Marxova politická ekonomie a ekologická krize” (review of Kohei Saito, *Marx's Ecosocialism: Capital, Nature and the Unfinished Critique of Political Economy*), *Kontradikce/Contradictions* 2 (2018), no. 1, pp. 249–253.



## Contradictions

the autumn of 2020 the repressive state provoked what were originally feminist protests; continuing pressure led the protestors to hegemonise a great many originally disparate political demands) to Turkey. Çağatay's paper gives a compact overview of this new type of activism, which she has long been exploring ethnographically. Leading proponents of the strike (in addition to the Argentinian theoretician and activist Verónica Gago) include the authors of the manifesto *Feminism for the 99%*, reviewed in the English issue of *Contradictions* by Elisabeth Pedersen. While the reviewer acknowledges the contribution made by the manifesto, she declares that, paradoxically, it does not sufficiently emphasise the role of care. The issues raised by combining a variety of political struggles unfolding from different categories of identity, which must be at the core of an anticapitalist feminism for the 99%, likewise form the core of Ashley Bohrer's book on intersectionality, reviewed by Eliška Kubicová in the English-language section. The specific political opportunities provided when alliances (or at any rate, stronger bonds) are forged between feminist and class politics: this is the subject presented by Ľubica Kobová in her discussion paper in the Czecho-Slovak section, entitled "For a Popular Feminism."

The English-language section contains Jan Sůsa's interview with Katerina Kolozova, who has been developing a speculative Marxist "non-philosophy" inspired by François Laruelle. As she explains, she wants to desubjectivise the understanding of universality, and furthermore to divest dialectical materialism of the ontological character which, she believes, Marx ascribes to it. In her writings, Kolozova generally draws creatively on, for example, the thinking of Judith Butler (from whom another book, *The Force of Nonviolence*, is reviewed by Jan Bierhanzl in the Czecho-Slovak section). Other important works of feminist-theoretical production are reviewed by Hana Janečková (in the English section), Barbora Černušáková, and Marianna Placáková (in the Czecho-Slovak section). Černušáková's review summarises Melinda Cooper's critical contribution towards understanding "family values" in the reproduction of neoliberalism; Janečková, reviewing *Full Surrogacy Now* by Sophie Lewis, discovers new forms of queer family and non-family bonds, focused on a commitment to care. Placáková's review essay trains a critical eye on *Second World, Second Sex* by the US-American anthropologist Kristen Ghodsee, whose broadly accessible texts on socialism and feminism have gained her adherents in Central and Eastern Europe.<sup>14</sup> At the conclusion of her review, Placáková objects that Ghodsee is instrumentalising the East for the benefit of current political goals, subordinating everything to the criticism of non-regulated capitalism and liberal feminism.

<sup>14</sup> Cf. Czech and Slovak translations of *Why Women Have Better Sex Under Socialism*: Kristen R. Ghodseeová, *Proč mají ženy za socialismu lepší sex a další argumenty pro ekonomickou nezávislost*, trans. Sylva Ficová (Brno: Host, 2020) and Kristen R. Ghodsee, *Prečo majú ženy v socializme lepší sex a ďalšie argumenty pre ekonomickú nezávislosť*, trans. Zuzana Szabóová (Bratislava: Literárna bašta, 2020).

One review essay (by Juraj Halas in the Czecho-Slovak issue) and two reviews (by Jakub Raška in the Czecho-Slovak issue and Damian Winczewski in the English-language issue) do not directly touch on the main theme of the issue. Juraj Halas takes account of two initiatives in the translation and edition of Marx's works. Based on a wide-ranging comparison of various editions of *Capital*, he stresses value of the reader-friendly German edition of vol. 1 of *Capital* published by VSA-Verlag. By contrast, the selection from Marx that appear in new Czech translations under the title *Hledání ztraceného smyslu práce* (In search of the lost meaning of work) do not in the reviewer's opinion measure up to expectations, rather the contrary. Raška's review of the history of Czech social democracy and the Czech workers' movement (2011), by the since-deceased Zdeňek Kárník, is distinctly more favourable. Even here, though, he declares that the work was not completed by the author and, alas, nothing has been done by way of editorial work towards making up for this lack. Finally, Winczewski reviews the collective monograph *The Practical Essence of Man*, which is concerned with the late Soviet philosophical school centred on Evald Ilyenkov.

In 2020 three outstanding figures, all with a formative influence on our field of interest, left us. In the English section Joseph Grim Feinberg remembers Robert Bird (1969–2020), scholar of Russian literature and film, and the anthropologist David Graeber (1961–2020). Again, in the Czecho-Slovak section Ľubica Kobová recalls the work of the sociologist and political philosopher Hana Havelková (1949–2020).

\*

In conclusion, I would like to offer my thanks to the entire editorial collective for the work and trust invested in this issue; further, to all who participated in the workshop on Left Feminist Theory and Historiography, which was held in September 2019 and led to this issue; and above all to Jan Mervart and Joe Feinberg, without whose enthusiasm, industry, and strategic thinking the “feminist issue” of *Contradictions* would not have appeared.

Ľubica Kobová



# STUDIES



# COMPLAINT AS COUNTERPUBLIC

## Weak Resistance and Feminism in Neoliberal Academia\*

*Ewa Majewska*

### Abstract

*This article critically engages in the perplexed ontology of the complaint, which crosses the boundaries between the personal and the public and at the same time undermines the presuppositions organizing said division within the academic workplace. A feminist counterpublic – as Nancy Fraser defines it – opens ways of opposing the existing inequalities by producing a discursive space of critique of the status quo from an oppressed or marginalized position. Following the analysis of the complaint offered by Sara Ahmed, this article emphasizes the political dimension of the complaint, showing how it actually needs to become something else, probably more than a mere procedure, to bring any change. The passage from complaint to counterpublic built here is an effort to combine the critique of academic procedures of justice as potentially discriminatory practices*

\* The process of writing this article was long and painful. Most academic work is in fact a collective practice, and in the case of this article this was particularly true, and on many levels. I therefore would like to thank my friends and colleagues, especially Barbara Godlewska-Bujok, Agata Lisiak, Beata Kowalska, Elżbieta Korolczuk, Katarzyna Kasia, Monika Rogowska-Stangret, and Mikołaj Ratajczak for their constant support, in theory and in the practice of academic life. I also need to thank Joe Grim Feinberg and Ľubica Kobová for their generous feedback; Tereza Stejskalová for feminist solidarity, and – *last but not least* – to my students, and particularly: Dominik Puchała, Sebastian Słowiński, Amel Mana, and Filip Wesołowski for engaging in the academic counterpublics.

*within neoliberal academia with a suggestion that perhaps a more public and labour rights oriented strategy is better suited to accomplish equality.*

**Keywords**

*The complaint, counterpublics, diversity work, feminism, academic labor*

*In the face of these conditions one can only sneak into the university and steal what one can. To abuse its hospitality, to spite its mission, to join its refugee colony, its Gypsy encampment, to be in but not of – this is the path of the subversive intellectual in the modern university.*

Stefano Harney and Fred Motem, *The Undercommon: Fugitive Planning & Black Study*<sup>1</sup>

*To be identified as willful is to become a problem.*

Sara Ahmed, *Willful Subjects*<sup>2</sup>

In *Changing Difference*, the French philosopher Catherine Malabou depicts the situation of women in her discipline as follows: “Still today the professional or personal achievements of a woman cannot be seen as anything other than an act of emancipation.”<sup>3</sup> And she continues, more specifically: “Philosophy is woman’s tomb. It grants her no place, no space whatsoever, and gives her nothing to conquer. [...] The violence women suffer in this field is not just physical.”<sup>4</sup> In Malabou’s description, academia, and philosophy in particular, is *par excellence* a field of gender inequality. Undermining it seems inevitable for women, yet the institutions tend to resist change. In neoliberal academia, scholars are usually overwhelmed with work, thus there is little energy for supporting those making complaints, let alone filing a complaint of one’s own. And yet, making a complaint seems like the option many women in academia are considering, although only some eventually decide to do it. Sometimes a complaint helps to articulate a problem, and if further backed by others in public, and by debates, petitions, or even strikes, it may become a tool for reshaping an institution or at least change some part of it. Such scenarios, however, are extremely rare as most of us simply avoid any confrontations with the institutions we work at, and for good reasons. As Sara Ahmed and other scholars argue, the complaint’s separation from the public makes it particu-

<sup>1</sup> Stefano Harney and Fred Motem, *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study* (Minor Compositions, 2013), p. 26.

<sup>2</sup> Sara Ahmed, *Willful Subjects* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2014), p. 3.

<sup>3</sup> Catherine Malabou, *Changing Difference. The Feminine and the Question of Philosophy*, trans. Carolyn Shread (Cambridge: Polity Press, 2011), p. 92.

<sup>4</sup> Malabou, *Changing Difference*, p. 100–101.

larily difficult for the issue under investigation to become an element of a public debate.

This article attempts to provide a critique of academia's failures of transition towards being a more egalitarian institution. It follows several cases of complaints and analysis of such cases based on an analysis of institutions as refusing and opposing change, as was shown in Mary Douglas's important analysis in *How Institutions Think*; the article discusses the practice of diversity works provided by Sara Ahmed, the work against sexual harassment by Catharine MacKinnon, and approaches the feminist and leftist critiques of neoliberal, precarizing academia offered by Briony Lipton, Monika Rogowska-Stangret, Mariya Ivancheva, David Graeber, Henry Giroux, and multiple others. It concludes with a strategic shift towards counterpublics – understood as a critical engagement, transversally crossing the public/private divide, as was argued by Nancy Fraser – as a possible solution to the impossible dilemma of accepting academic institutions as they function now or rejecting them entirely, which seems to be the alternative being currently maintained.<sup>5</sup> As my main focus is on the situation in Poland and the research conducted by Sara Ahmed around her own university practice, as well as on the research, based on a small number of in-depth, reflective interviews, that is depicted in *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*, covering the ethnography of diversity work in the UK and Australia, I cannot legitimately claim to be discussing “globalized academia.”<sup>6</sup> However, some tendencies, particularly the secrecy of complaints as well as the general overdose of caring for the university's good name rather than an interest in finding solutions, can be seen as globally present.

The critical analysis of the complaint offered here should be understood as a part of a larger critique of the neoliberal academia, undermining the process of imposing smoothness and profitability over the need for a due diligence of institutions in solving harassment and discrimination-based complaints. Additionally, in the general shift from stable employment to neoliberal precarity, academia lost not just its ability to grant decent conditions to its workers, especially those without tenure and in the early stages of their career; today's profit-oriented academia often disregards the rights of the employees so as not to risk losing sponsors or their good position in the rankings.

<sup>5</sup> See Briony Lipton, “Gender and Precarity: A Response to Simon During,” *Australian Humanities Review* 2015, no. 58, pp. 63–69; Monika Rogowska-Stangret, “Sharing Vulnerabilities: Searching for ‘Unruly Edges’ in Times of the Neoliberal Academy,” in B. Revelles-Benavente, A. M. González Ramos (eds), *Teaching Gender: Feminist Pedagogy and Responsibility in Times of Political Crisis* (London: Routledge, 2017), pp. 11–24; Mariya Ivancheva, et al., “Precarity, Gender and Care in the Neoliberal Academy,” *Gender Work & Organization* 26 (2019), no. 4, pp. 448–462; David Graeber, “Anthropology and the Rise of the Professional-Managerial Class,” *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2014), no. 3, pp. 73–88; Henry Giroux, “Neoliberalism's War against Higher Education,” *Limite* 10 (2015), no. 34, pp. 5–16.

<sup>6</sup> Sara Ahmed, *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2012).



Thus, as Sara Ahmed emphasizes on many occasions, many complaints are simply swept under the carpet instead of being meticulously processed. This critique cannot be challenged by simply enumerating the list of new, anti-discriminatory procedures, equal rights opportunities, and affirmative action programs in academia. Capitalism is a system based on contradictions, and its neoliberal version has a tremendous capacity for embracing opposing tendencies, including those concerning gender relations.<sup>7</sup> Henry Giroux rightly contests the neoliberalization of academia, identifying it as a “war on higher education” and claims: “Under the reign of neoliberalism, economic and political decisions are removed from social costs and the flight of critical thought and social responsibility is further undermined by both the suppression of dissent, an assault on higher education as a democratic public sphere, and an ongoing attempt to suppress the work of educators whose work strives to connect scholarship to important social issues and develop forms critical to an education whose aim is to translate private troubles into public concerns while promoting what Paulo Freire once called ‘education as the practice of freedom.’”<sup>8</sup> In such a context the work towards equality, including procedures of justice known as “complaint,” which Sara Ahmed identifies as “diversity works,” constitutes a moment in a larger context of the social. The harm, marginalization, oppression, and exploitation suffered by scholars and students in universities might be enhanced by the accelerated search for profit of neoliberal capitalism, and thus the desire to be a part of academia for many scholars becomes a painful reminder of their unprivileged status rather than a satisfying pursuit of knowledge, prestige, or educational mission. Lauren Berlant discusses “cruel optimism,” in which the affective investment, once started to sustain and enhance the subject, becomes a toxic attachment, endangering the integrity of the subject and even its very survival.<sup>9</sup> In neoliberal academia, this already problematic optimism tends to be even more cruel for women, since, as Mariya Ivancheva, Kathleen Lynch, and Kathryn Keating claim, “The academy is a highly individualistic, competitive and greedy work institution in time terms, increasingly governed by new managerialist norms of overworking that the care-free alone can fully observe. An increasingly segmented labour market exists where tenured faculty build careers at the expense of the precarious professional *and* affective relational lives of those who unable to give that 24/7 commitment, the majority of whom are women.”<sup>10</sup> I believe that, for many women and other discriminated groups, staying in academia means precisely such a cruel attachment, in which the optimistic premises upon which one accessed the institution – which supposedly is progressive, modern, or otherwise holding up the promise of better procedures – was with time

<sup>7</sup> See Lipton, “Gender and Precarity.”

<sup>8</sup> Giroux, *Neoliberalism’s War against Higher Education*, p. 5.

<sup>9</sup> See Lauren Berlant, *Cruel Optimism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2011).

<sup>10</sup> Mariya Ivancheva, et al., “Precarity, Gender and Care in the Neoliberal Academy,” p. 452.

revealed to be operating by violent discriminatory practices. In her article *Sharing Vulnerabilities*, Monika Rogowska-Stangret argues that within the neoliberal academia the bodies of scholars are submitted to exhausting mechanisms that supposedly enhance productivity, but in fact only protect submission. Recognizing the impossibility of the separated self, and embracing the always already existing multitude in a Spinozean, feminist materialist perspective, she demands the caring approach of “slow science” rather than the accelerated neoliberal performance of success, often built over the exploited body of the scholar. Following Donna Haraway and Isabel Stengers, among others, Rogowska-Stangret argues: “In order to disarm the painful repercussions of neoliberal individualization one may be willing to look into how the self is produced – or better put – out of what it emerges. Self-*poiesis* – as demonstrated above in the elaboration on response-ability – is the relational category per se. It means that there are no conditions that “add” the relational aspect to the self, since it is relational from the start (as we have seen in the example of organic response).”<sup>11</sup> As we will further see, staying together in a situation of a complaint seems particularly demanding, yet, it also proves to be necessary. This article is written partly as a research work and partly as a form of engagement in the effort to dismantle these structural forms of oppression.

### The Complaint: From a Phenomenological to a Critical Perspective

A complaint is a formalized way of reporting someone’s behavior as a violation of the existing law or regulations. In this article, I will only discuss cases of anti-discriminatory and anti-harassment complaints from academia, and their phenomenological analysis provided by Sara Ahmed, as well as my own critical theory-inspired approach, developed in relation to the notion of counterpublics.<sup>12</sup> One of the reasons for writing this article is a pessimist constatation, repeated by various feminist scholars, that the academic system of preventing and combatting discrimination and sexual harassment at universities is dysfunctional. As Catharine MacKinnon states in her recent article, “A Brilliant Study by Professor Louise Fitzgerald Called ‘Why Didn’t She Just Report Him?’ found that the answer to that question is that women’s lives were worse off, both subjectively and objectively, when they reported being sexually harassed. That’s why they don’t report – because it makes their lives worse.”<sup>13</sup> MacKinnon recognizes

<sup>11</sup> Rogowska-Stangret, “Sharing Vulnerabilities,” p. 17.

<sup>12</sup> My main references concerning the complaint in academia are publications and lectures of Sara Ahmed, see Sara Ahmed, *Living a Feminist Life* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2017); her blog, “The Feminist Killjoy” (online at: <https://www.saranahmed.com/complaint> [accessed Dec. 11, 2019]); and her lectures, Sara Ahmed, “Complaint as Diversity Work,” Cambridge University, 9 March 2018 (online at: [https://www.youtube.com/watch?v=JQ\\_1kFwkfVE](https://www.youtube.com/watch?v=JQ_1kFwkfVE) [accessed Dec. 11, 2019]).

<sup>13</sup> Catharine MacKinnon in conversation with Durba Mitra, “Ask a Feminist: Sexual Harassment in the Age of #MeToo,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 44 (2019), no. 4, pp. 1027–1043,

the important influence the #metoo movement has on the law, emphasizing how the sudden visibility of women's testimonies of assaults committed against them years ago and never reported resulted in changes in legal practice.

In her lectures, as well as in blog entries and books, Ahmed offers a series of descriptions of the complaint, which I would like to discuss here in recognition of the existential dimension she emphasizes in her analysis, thus making of the complaint an experience rather than merely a procedure. The complaint indeed is an experience, which – in the process of unfolding – involves the entire person. Eventually, the complainant becomes the complaint, and – as the old song had it – “nothing else matters.” The complainant becomes the complaint, and their research, scholarship, academic credentials – all this disappears, swept away by the wave of the scandalous: “she did it!” In Ahmed's texts, the complaint has been depicted as: a work that “has to be done” to “accommodate diversity and people who have been discriminated against,” as a “magnifying glass” and as a process which “literally becomes you” – one gets reduced to the complaint they file. All the rest of their work, life, persona, is gone, “here she is, the complainant, the complaint.”<sup>14</sup>

A diversity framework is a set of ideals and normative guidelines issued by an institution – here, an academic one, in order to regulate the conduct, employment, knowledge production and archive, in order to achieve and/or protest such values, as: equality, inclusivity, and freedom from discrimination and harassment, including sexual harassment. Usually, such frameworks are connected to the persons and/or commissions appointed by the universities to handle cases of misconduct and complaints.

In the book *On Being Included*, Ahmed explains her perspective on diversity works as one rooted in phenomenology. She claims: “Phenomenology allows us to theorize how a reality is given by becoming background, as that which is taken for granted. Indeed, I argue that a phenomenological approach is well suited to the study of institutions because of the emphasis on how something becomes given by not being the object of perception.”<sup>15</sup> The unseen bias, prejudice, divisions, and inequalities of academia become more perceptible in Ahmed's account; she does not however build strong normative conclusions as she criticized and left the university but did not present a strong alternative framework for the better handling of the complaints. In my view, this can be seen as a flaw in her position. However, the amount of work, effort, and time she spent to diagnosing, criticizing and publicizing the failures of academic institutions to

here 1031. I would like to thank Luba Kobová for suggesting this reference. I need to stress that while I agree with MacKinnon on most of her critique of sexual harassment in institutions, I do not share her views on pornography and sex work. Some of my own views on censorship were expressed here: Ewa Majewska, “Censored Bodies, Censored Selves: Towards a Feminist Critique of Neoliberal Anti-Porn Legislations,” *Transverse* 2010.

<sup>14</sup> Ahmed, *Living a Feminist Life*.

<sup>15</sup> Ahmed, *On Being Included*, p. 21.

realize their own diversity politics are nevertheless more than any other scholar had done on this topic.

The critique of injustice has no means to form a claim on its own. Within the description of complaints constructed in the phenomenological method, such critical activity would certainly constitute an intervention based on prior presuppositions, such as readiness to connect the perceived data and experiences in a negative way, leading to undermining the injustices of the observed context. This in turn would ruin the principle of “unbiased observation,” the practice of *epoché*, which Ahmed appropriates in her analysis. This is a point in which I partly disagree with Ahmed’s methodology: I believe phenomenological observation can indeed allow some insights in the procedures of invisibility within the university institutional work, but I do not believe that it is sufficient to undermine, challenge, and change its biased proceedings. Ahmed’s use of phenomenology is different from that offered by Iris Marion Young.<sup>16</sup> When Young studies children’s behavior in an effort to see the gender difference, she notices how boys and girls are socialized differently, thus her (unbiased) observation allows a strengthening of the feminist analysis of gender formation, leading to a contestation, and possibly a rejection of, behaviorism and psychoanalysis as inadequate tools for explaining at least some aspects of gender difference. The topic of Ahmed’s analysis is however very different – discrimination or harassment are defined legally, unlike throwing a ball (well, this can be defined legally in some contexts, but still...). It is therefore necessary that the observation and epistemology organizing it embrace this institutional context. Phenomenology is in my view insufficient to allow such contextualization, and thus, although it brings up the often forgotten experience of the complainant, it is insufficient to understand what the complaint is. The use of phenomenological method in the context of the complaint is thus perhaps necessary but insufficient to grasp its specificity, and thus also to challenge the problems the complainants are facing in academia and other institutions.

The very possibility of the “unprepared eye” of the observer, who happens to be an engaged feminist and antiracist scholar representing several minority groups at once might also generate severe doubts, as it seems to be foreclosed by the scholar’s experience and social practice. Thus, I believe that the critical theory framework, already acknowledging the initial engagement of the scholar as well as their context, the entanglements of the institutions, and the will to transform the encountered bias, might be somewhat more effective. While in disagreement with these aspects of Ahmed’s method, I also acknowledge that the critical position has, or has for a long time had, a disadvantage brought to light by Ahmed. The critical position usually assumed access to the moral ground already prior to observation, it often tends to act before taking

<sup>16</sup> See Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality,” *Human Studies* 3 (1980), no. 2, pp. 137–156. I am grateful to Luba Kobová for suggesting this comparison.

sufficient time for observation; it also allows far more knowledge about certain events of the oppression to the external observer than to the person experiencing the abuse. In Ahmed's perspective, observation comes first, and it allows a better grasp of what actually happens and what the person experiencing it needs, wants, and struggles for. Thus, I appreciate Ahmed's ability to undermine such immediacy of *passage à l'acte* of those handling the complaint; her insistence on actually granting the complainant the right to express their experience without prior bias is priceless and indeed necessary to understand what a complaint is about. While I firmly believe that the Husserlian *epoché* is not quite possible in the context of legally defined matters involving human experience, I do embrace the insistence on allowing the complainant to express their experiences, their needs, and their claims.<sup>17</sup> The choice of phenomenological method is explained by Ahmed as one allowing access to the experience of complaint, which connects her work and that of Alexander Kluge and Oskar Negt, who, while theorizing the "counterpublics," proletarian public spheres based in the *experience*, also emphasized the need to observe the actual lives of the oppressed. Both theories – that of Ahmed and that of Kluge and Negt – somehow challenge the preoccupation with social norms, arguing in favor of the diversity of social experiences. However, while Kluge and Negt reject the hegemony of bourgeois experience over that of the workers, and eventually also come up with a generalized scenario of the proletarian public spheres oppositional to those formed by the privileged classes, Ahmed's vision of the oppressed does not lead to a claim concerning how she would imagine the proper handling of the complaints. Diversity work does not seem to build such response.<sup>18</sup>

According to Ahmed, the complaint works as a "Pandora's box": one case immediately opens doors to other people complaining, though not necessarily filing official complaints about the abuse they went through in academia. In several complaints in Poland this happened to be the case – the complainant usually becomes an informal counsellor, to whom all those discriminated will come with their stories. This usually leads to an overwhelming sense of responsibility of the complainant and results in the impossibility of fulfilling one's daily duties. It also brings a depressive sense of being overloaded with pain – one has to carry every harmed person's pain as well as one's own, because they dared to speak up. They somehow magically become everybody's counsellor, and this role often stays with them for years.

This process of sharing the pain should not be seen merely as an eruption of vulnerability. It constitutes an important element of the larger field of affective and caring labour, still invisible at the universities and mainly provided by marginalized workers and students. Briony Lipton, among other scholars, depicts the fate of feminists in

<sup>17</sup> See also Sara Ahmed, *Queer Phenomenology* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2006).

<sup>18</sup> See Oscar Negt and Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, trans. Peter Labanyi, et al. (London and New York: Verso, 2016).

academia as always doing much more than the average academic: “In this instance, feminist leadership comes to mean all educators who operate from a feminist perspective, one which informs their practice as researchers and teachers. Both cited the importance of mentorship and supporting younger female academics as well as the need to give voice to young women they teach in the classroom by facilitating discussions that enable female students’ voices to be heard [...]”<sup>19</sup> Paradoxically, the occurrence of a complaint only makes them do more caring work. Refusing to react to the complaints of others often becomes a further victimization – accusations of egoism and selfishness abound. Such refusal of caring for others should be understood as a necessary reaction to preserve oneself, however often it is mistakenly classified as selfishness. In her essay about precarity in the feminist perspective, Silvia Federici discusses the hardships of a woman’s refusal to do the housework.<sup>20</sup> She compares it to a strike, and claims that outside of the home refusal is easier as it is much harder not to provide care/affective labour to your own children, partner, and relatives as opposed to strangers. The complainant sometimes has to refuse helping other of the oppressed simply to stay sane or to make a point about how it should not be her role but that of the employers to handle injustices in a workplace.

In Sara Ahmed’s account, those who offer care – appointed and not appointed to handle the academic complaints, often feel like “killjoys”: “Becoming a killjoy can feel, sometimes, like making your life harder than it needs to be. I have heard this sentiment expressed as kindness: as if to say, just stop noticing exclusions and your burden will be eased.”<sup>21</sup> Catharine MacKinnon, the feminist lawyer who defined sexual harassment, writes that college and graduate studies are perhaps the most dangerous time and space for women and other people not identifying as heterosexual men in the context of sexual assault.<sup>22</sup>

The complainant has to learn the procedure, which should be understood as another layer of unpaid labor which they do for themselves, but also by the rest of the community. This was discussed by Sara Ahmed as an element of producing the university; I would also call it producing knowledge – a scholar and particularly a feminist one might even develop new methodologies, strategies, analysis, or critiques of the complaint.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Lipton, “Gender and Precarity,” p. 67.

<sup>20</sup> Silvia Federici, “Precarious Labour: A Feminist Viewpoint,” a lecture presented on October 28, 2006 at Bluestockings Radical Bookstore in New York City, 172 Allen Street, as part of the “This Is Forever: From Inquiry to Refusal Discussion Series” (online at: <https://inthemiddleofthewhirlwind.wordpress.com/precarius-labor-a-feminist-viewpoint/> [accessed Aug. 19, 2020]).

<sup>21</sup> Ahmed, *Living a Feminist Life*, p. 235.

<sup>22</sup> See Catharine MacKinnon, “In Their Hands: Restoring Institutional Liability for Sexual Harassment in Education,” *Yale Law Review* 125 (2016), no. 7, pp. 2038–2105.

<sup>23</sup> See Ahmed, *Living a Feminist Life*.

### Some Notes from the Practice of Complaint Works

Because of the habitual, liberal distinction made between the personal, particular, and thus possibly biased, and the objective, political, general, and thus truly scientific, a complaint in academia is like a virus, an alien body that endangers the academic status not just of the complainant, but also of the entire department or university where she works. These descriptions are crucial for understanding to what extent the complaint is an experience transforming those who decide to file it.

The complaints seem very different from the descriptions provided in the general report summarizing the work of the university officials responsible for handling them. I listened to such an annual report at the session of Warsaw University's Senate session in May 2019. There cases were depicted in numbers, approximately 160 complaints in 2017/18, with some diagnosed as "solved," some as dropped, usually due to the complainant's resignation, and some as "unsuccessful." The perspective of the complainant was not discussed at all, there was no information about feedback from the complainants, and no external, qualitative evaluation of the work of the University's Ombudswoman was mentioned. Apparently since the University's Ombudswoman's position started some 6 years previously, nobody even tried to collect such qualitative feedback – the only evaluation quantitative was entirely done by the person occupying the Ombudsman's post. The annual report reads as if the anti-discriminatory complaints were an inoffensive, easy procedure, and it does not consider the obstacles in the complainant's way; it also fails to recognize the losses that, as examples show, are many.<sup>24</sup>

As only 50 of all the cases submitted to the UW Ombudswoman annually are connected to the issue of discrimination/abuse, it is perhaps interesting to briefly mention the surveys recently conducted in Poland concerning discrimination and sexual harassment in academia, conducted by other institutions. According to the authors of a survey conducted by the Polish State Ombudsman (RPO) in 2018, some 40% of students declared they experience sexual harassment in academia.<sup>25</sup> According to the data collected in 2016, some 1,350,000 people study in Poland, including approximately

<sup>24</sup> The Report of the University of Warsaw's Ombudswoman was presented in the University Senate's session in May 2019. It covered cases of discrimination complaints, misconduct, ethical dilemmas, and procedural inquiries, thus the amount of complaints relevant for this article is approximately 50. The University Ombudswoman is also responsible for programming workshops and training, creating annual strategies for an institution hiring 5,500 people, etc., and they are also specific participants in the investigations, later run by judges – and their division of labour is far clearer than in the case of the university Ombudsman, who sometimes fulfills both roles. A detailed discussion of the UW Ombudswoman and, more generally, the persons appointed by the universities to handle complaints, cannot be provided here; however, such analysis would greatly help us to understand how this system functions and what could be improved.

<sup>25</sup> *Report: Doświadczenie molestowania wśród studentek i studentów*, The Polish State Ombudsman (RPO), Warszawa, 2018 (online at: [https://www.rpo.gov.pl/sites/default/files/Doświadczenie%20molestowania%20wśród%20studentek%20i%20studentów%2C%202018\\_0.pdf](https://www.rpo.gov.pl/sites/default/files/Doświadczenie%20molestowania%20wśród%20studentek%20i%20studentów%2C%202018_0.pdf) [accessed Dec. 5, 2019]).

780,000 women.<sup>26</sup> There are 434 university institutions in Poland, and by 2018 only 14 of them had appointed Ombudspersons or other personnel responsible for handling cases of discrimination or harassment specifically. The RPO's report does not depict how and whether the students dealt with discrimination or harassment. There are no sources discussing the anti-discrimination university strategies, thus no standards, comparisons, or recommendations are made, potentially keeping the non-functional system unchanged. When suggesting any malfunctioning of the anti-discrimination system in academia, it is important to stress that almost a half of Polish students experienced harassment. Obviously, as in the case of rape or domestic violence, the reported cases represent only the tip of the iceberg.<sup>27</sup>

In 2016, Sara Ahmed resigned from her post as a Professor of Race and Cultural Studies at Goldsmiths, University of London, in protest of the institution's failure to address the sexual harassment of students. She decided to become an independent scholar, without legitimizing institutions that cannot meet their own anti-discriminatory standards. This decision was commented on in many ways, with some declaring support for Ahmed and taking her stepping out of institutional academia as a demonstration of resistance and protest, and others contesting her choice as supposedly taking the "easier path." Looking at Ahmed's tremendous involvement in the anti-harassment activism in academia and beyond it, I believe that to speak of her decision merely in terms of "resignation" or taking the "easier path" is deeply neglectful of her involvement both as theorist and practitioner.

When I made my own complaint at the University of Warsaw, one concerning discrimination, and made it known first to the Department's community, then also to the social media bubble I am merged into, various reactions followed. On one hand, I was warned by many scholars that the moment was not a good one as I was also applying for habilitation. On the other hand, because of this complaint my students came to me during my office hours with various further complaints concerning the potentially discriminatory behavior of several professors in my department. It was also a moment when the media started to be interested in the topic of discrimination in academia, as we were going through a general reform of the universities in Poland, but somehow the topics of discrimination and harassment, as well as ways of preventing and handling them, was not a part of the reform. Then I was informed that my contract at the university would not be extended past June 2019. The students started a petition to keep

<sup>26</sup> The data was published by an internet students' portal, Studencka Marka (online at: <https://www.studenckamarka.pl/serwis.php?s=73&pok=1909> [accessed Dec. 12, 2019]).

<sup>27</sup> For this metaphor and some relevant statistics, see Ewa Majewska and Marta Kukowska, *Przemoc wobec kobiet w rodzinie i relacjach intymnych* (Warsaw: Amnesty International, 2006) (online at: [https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/02/przemoc\\_wobec\\_kobiet\\_w\\_rodzinie\\_i\\_relacjach\\_intymnych\\_2006.pdf](https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/02/przemoc_wobec_kobiet_w_rodzinie_i_relacjach_intymnych_2006.pdf) [accessed Aug. 19, 2020]) and Ewa Majewska and Ewa Rutkowska (eds.), *Równa szkoła. Poradnik dla nauczycieli* (Gliwice: Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, 2007).



me in office, which in turn fueled the media interest in the matter, and also involved the unions. Some other students decided to act against discrimination and together we invited a feminist professor of law, who gave a lecture on strategies of preventing and acting against discrimination. The lecture was followed by an extensive discussion, leading to declarations by the department's younger faculty and the student organizations to work against discrimination. Finally, my contract was not renewed, despite a very good publication record, excellent assessments from the students, a petition, and the support of one labour union, the Worker's Initiative (Inicjatywa Pracownicza UW). My firing from the University of Warsaw was described by another law professor as "*de facto* firing under the pretext that the contract was over." An intense series of events took place while my case was processed within the university and debate continued outside it, multiplied by students' voices criticizing the oppressive behaviour of some other professors.

I am using my own example because I believe we need to take the feminist slogan "the personal is political" seriously. The complaint is never a distant, abstract procedure, but an experience shifting our lives; transforming them into merely an addition to "the case," and thus reducing the complainant to the case, is never justified. The complaint also potentially endangers the university's reputation, which in most cases leads therefore to a complete disregard for the complainant's reputation, and thus to such handling of the cases that, in the end, even the most clear-cut cases become unbearable for the complainants. Sometimes a complaint is made in the proximity of our work situation, but do we react to it? Does the neoliberal academia allow any support for the complainant? Is it impossible to show any solidarity?

The way cases of discrimination and harassment are handled by universities clearly signalizes the multi-layered efforts to dissimulate any accusations of misconduct or violence. As Mary Douglas claims: institutions, by definition, resist change.<sup>28</sup> The academic complaint should be seen as one of the symptoms of such a tendency. My own case is perhaps interesting also because it provides an example of how a complaint becomes a counterpublic; how a personal, individual case of discrimination can lead to a nation-wide debate concerning academia and its discontents. As my employment was not extended and my habilitation application was declined, some see it as proof that standing up against violations of equal rights does not make sense. Others, however, see it as an element in a larger process. My habilitation still awaits a resolution: I made an appeal, and it was backed by multiple scholars from Poland and abroad. Students collected hundreds of signatures, and the media – both printed and radio, as well as social media – covered the story from several perspectives, thus opening a public discussion, the first in many years, concerning the conservative bias of the Polish academia. Although we all learned that the existing academic system aimed

<sup>28</sup> Mary Douglas, *How Institutions Think* (New York: Syracuse University Press, 1986), p. 63.

at equality simply does not function, especially in cases of university employees with precarious, short term contracts, we also learned that the entrance of a case into the public debate can and does encourage further protests against discrimination, as well as solidarity action. We also learned that it requires a lot of courage and the ability to live under the conditions of extreme stress for many long years.

In a particularly dramatic case of harassment, depicted in an article published in 2013 by *The Guardian* with the somewhat depressing title “In Academia, There Is No Such Thing as Winning a Sexual Harassment Complaint,” the author shows to what extent the universities resist acknowledging a complaint, as well as how big and painful the costs of a complaint usually are for the complainant.<sup>29</sup> In the case of the author of this article, the costs of the complaint included the payback of the student’s loan (some 30,000 dollars), a suicidal attempt, depression, and post-traumatic stress disorder, as well as a change of life plans and scenario. Such stories clearly add to the point also made in this article: the existing academic procedures of complaint are ineffective at best, harmful at the worst.

A longer fragment from Ahmed’s *Feministkilljoys.com* blog gives a description of how institutions resist such complaints and what some of the consequences are: “How do these cases disappear without a trace? Almost always: because they are resolved with the use of confidentiality clauses. The clauses do something: they work to protect organisational reputation; no one gets to know about what happened. They most often protect the harassers: there is no blemish on their records; they can go on to other jobs. But they also leave those who experienced harassment even more isolated than they were before (harassment is already isolating). They leave silence. And silence can feel like another blow; a wall that is not experienced by those not directly affected (because silence is often not registered as silence unless you hear what is not being said). And another consequence: we have no way of knowing the scale of the problem.”<sup>30</sup> Some elements of this quotation need comment. The demand to keep the cases of harassment invisible is a problematic one for several reasons: the complainant might want to stay invisible, the universities often claim that the accused needs protection until “proven guilty,” and sometimes also the good name of the university is at stake. Nevertheless, as Ahmed and MacKinnon both argue, the protection granted to those accused of discrimination or sexual harassment often simply allows them to be perpetrators more than one time. MacKinnon discusses several cases where offenders were allowed to continue assaulting their victims sexually because of the supposed “need to collect

<sup>29</sup> The Postgraduate, “In Academia, There Is No Such Thing as Winning a Sexual Harassment Complaint,” *The Guardian*, Aug. 9, 2013 (online at: [https://www.theguardian.com/commentis-free/2013/aug/09/academia-winning-sexual-harassment-complaint?fbclid=IwAR1PwkUJxLCLx-9Hfuv96HttqfhiCaYE\\_irzoXhZWa8LiPQrJ1uXV0aAcvZk](https://www.theguardian.com/commentis-free/2013/aug/09/academia-winning-sexual-harassment-complaint?fbclid=IwAR1PwkUJxLCLx-9Hfuv96HttqfhiCaYE_irzoXhZWa8LiPQrJ1uXV0aAcvZk) [accessed Dec. 5, 2019]).

<sup>30</sup> Sara Ahmed, “Speaking Out,” a blog entry from June 2, 2016 (online at: <https://feministkilljoys.com/2016/06/02/speaking-out/> [accessed Dec. 6, 2019]).

better proof,” and she comments sharply that: “The logic of this prong of the doctrine, in relation to the rest, frequently leaves the impression of permitting sexually predatory teachers at least one free bite.”<sup>31</sup> Among those who commit rape or attempt such a crime, some 76% will repeat such actions.<sup>32</sup> The universities resist acknowledging this fact, and allow transfers of faculty members who could be depicted as sexual predators to other departments or universities without any notice. In globalized academia, it can be very easy to find another job even after several proven assaults. Sara Ahmed’s involvement in making such unfortunate repetitions of crimes visible is particularly important.

### Contradictions of the Complaint in Neoliberal Academia.

The academic complaint is a procedure that exists in a context, and the context of precarization and neoliberalization of academia is very crucial. In it, the university became, as Stephano Harney and Fred Motem argue in *Undercommons*, a place where theft is legitimate and being unreliable the only survival strategy.<sup>33</sup> While the disagreement their work awakens remains inspiring, and their critique of the universities of today relevant, there are, I believe, ways of resisting oppressive institutions that involve moving within their territory. One of them could be the use of the complaint as a counterpublic – to produce claims and demands, search for justice and transform the institutions from within. As we have seen in the time of #metoo campaigns globally, we not only need a better juridical system to handle the cases, but also a public debate concerning the standards of conducting such cases, as well as a wider discussion concerning gender relations in workplace and society. The procedure of complaint and its immediate privatization as a “case,” secretly hidden from the wider public, has as its declared aim the realization of the rights of the complainant, which includes the protection of data and a better justice procedure, but at the same time its form makes it practically impossible to achieve this goal. Thus, the transition from (privatized) complaint to the counterpublics presents itself as an effort not only to criticize the existing university and complaint practice, but also as a way to negotiate the academic practice and allow solidarity with those who need it most – victims of systemic, institutionalized oppression. The notion of “due diligence” that was developed by human rights organizations, and embraced by Catherine MacKinnon in her theory and practice against sexual harassment, might help the university to better execute its duties in providing equal rights and equal chances to all members of the academic community.<sup>34</sup> MacKinnon explains: “Due diligence, adopted as a liability standard, would hold schools accountable to survivors for failure to

<sup>31</sup> MacKinnon, “In Their Hands,” p. 2071.

<sup>32</sup> Data from materials published by the University of Michigan Sexual Assault Prevention Section (online at: <https://sapac.umich.edu/article/recidivism> [accessed Dec. 6, 2019]).

<sup>33</sup> Harney and Motem, *The Undercommons*, p. 41.

<sup>34</sup> The possible practical implications of this notion are discussed in Majewska and Kukowska, *Przemoc wobec kobiet w rodzinie i relacjach intymnych*.

prevent, adequately investigate, effectively respond to, and transformatively remediate sexual violation on campuses, so that sex equality in education is delivered in reality. Its contents would not be foreign to schools, courts, and agencies that have struggled creatively within the straitjacket of existing doctrine to produce such outcomes against the strictures of the current standard."<sup>35</sup>

The process for the majority of complaints takes a very long time to unfold. They require several meetings of various agents – the complainant and the accused, sometimes the mediator, the university representatives, sometimes also witnesses, also the diversity/anti-discriminatory academic plenipotentiary or commission, the examination of the evidence, the meetings with additional persons, and so on. Such meetings are scheduled within several months from the assessment of the complaint, thus making the waiting a painful element of the life of the complainant and sometimes also the accused. The universities usually employ one person or a small group to handle the cases, neglecting the obvious fact that the complaint should be processed fast in order to not to tear apart the academic community, and the life of the complainant in particular.

This long time period for the processing of a complaint is extremely dangerous for a scholar's career, because in the neoliberal academia time means everything.<sup>36</sup> Many precarious workers of today's academia do not engage in such proceedings at all as their contracts often cover a shorter period of time than that of such procedures. Not publishing, not participating in conferences and projects means to lose out in the academic competition, and this is usually the cost paid for the filing of a complaint, as has been described in numerous accounts. An academic cannot afford such a loss. This is one of the reasons why most scholars – even those harassed, sexually molested, or discriminated against – refrain from using the procedure.

The institutional model of today's academia makes it into a corporate factory. Its preoccupation with smoothness of operation and profitability has transformed it into an excellent machine for the acute neglect of its own workers and their rights. It needs to be stressed that precarity does not affect men and women in the same way. As feminist scholars remind us, women pay a substantially larger price for the loss of stable employment situations and institutional social support. Briony Lipton, following Laura Fantone, says it openly: "Precarity is an endemic feature of the contemporary higher education landscape and one which disproportionately affects female academics."<sup>37</sup>

<sup>35</sup> MacKinnon, "In Their Hands...", p. 2041.

<sup>36</sup> There are many analyses and critiques of the neoliberalization and precarization of academia. The critical perspective I chose to reference here was most fully expressed in Stephano Harney and Fred Motem's *The Undercommons*. A more neutral perspective, and one definitely written from within academia, is the systemic analysis of contemporary academia provided in Krystian Szadkowski, *Uniwersytet jako dobro wspólne. Podstawy badań krytycznych nad szkolnictwem wyższym* (Warsaw: PWN, 2015).

<sup>37</sup> See Lipton, "Gender and Precarity." The topic of precarity and gender has a long bibliography, see also Laura Fantone, "Precarious Changes: Gender and Generational Politics in Contempor-

Women, as the main providers of care and affective labour, are often used in academia as support by their male colleagues, whose ability of providing such care to others is rarely requested. Thus, a structural bias is established and maintained, adding to the general tendency of sexual abuse and discrimination of women in academia, which – according to statistics collected by MacKinnon as well as by the Polish State Ombudsman – tend to be very high, as between 30–44% women report being victims of sexual assault during their studies or/and in academic work alone.<sup>38</sup>

According to lawyers working with the Labour Code, growing precarization, also in the field of academia, leads to a further bias in the relations between the employees and employer, as well as to the growing inequalities between workers. Barbara Godlewska-Bujok emphasizes that these processes augment the risks of institutional and economic violence at the workplace: “Violence in professional relations is also of interest to the ILO [International Labour Organization]. Thus it has been defined as any action, event or behavior that deviates from the proper procedure, by which a person is attacked, intimidated, harmed and/or injured in his/her work or immediately after.”<sup>39</sup> Godlewska-Bujok argues that all forms of abuse at work should be discussed as possibly being of a violent nature, as violence is a factor potentially inscribed in every employer-employee contract, particularly if the provisions of the Labour Code do not apply, as is often the case with precarious work. I already believe that such a description of a workplace suddenly opens our eyes to a very different perspective on university work, adding further arguments to the critiques of precarization as augmenting gender inequality, making women even more vulnerable as workers, and thus even more exposed to the already existing risks of discrimination and harassment.

As a university is not merely producing knowledge and skills, but is also a workplace, often the largest in a given city or region, it should, I believe, be discussed as such and not solely as an abstract space with no history of struggles and no legal context. In Ahmed’s account these labour connected aspects of academia are somehow blurred by the supposedly individual, diversified experience, which in turn rises the question of how is it possible to separate complaints against discrimination and sexual harassment if, as MacKinnon and other scholars clearly prove, they follow patterns, and, as Ivancheva, Rogowska-Stangret and other critics of precarity clearly prove, these patterns

ary Italy,” *Feminist Review* 2007, no. 87, pp. 5–20; Silvia Federici, “Precarious Labor: A Feminist Viewpoint.” On how the experience of precarity differently influences individuals depending on their ethnic and geopolitical origins, see Ronaldo Munck, “The Precariat: A View from the South,” *Third World Quarterly* 34 (2013), no. 5, pp. 747–762.

<sup>38</sup> See MacKinnon, “In Their Hands” and Ewa Majewska, “Prekariat i dziewczyna. W stronę feministycznej krytyki ekonomii politycznej,” *Praktyka Teoretyczna* 15 (2015), no. 1, pp. 218–241.

<sup>39</sup> Barbara Godlewska-Bujok, “Precariat: Next Stage of Development or Economic Predominance in a New Scene,” in Jeff Kenner, et al. (eds.), *Precarious Work: The Challenge for Labour Law in Europe* (Cheltenham and Northampton: Edward Edgar Publishing, 2019), pp. 22–37, here 35.

are gendered, racialized, class- and orientation- interconnected, thus fitting in generalizations. The university has been defined as a space of production, as a vital part of the public sphere and public debate, as an institution generating economic, social, and cultural capital, as well as a workplace for thousands of workers and students alike. It therefore needs to be held responsible for making it difficult, unbearable, or impossible for some of its members to continue being there.<sup>40</sup>

In the process of making the university a smooth and profitable neoliberal operation, the complaint can become an uncomfortable obstacle or a way of convincing everyone that discrimination and other forms of abuse are over. The complaints called “successful” by the university administration – that is, those that were brought to a conclusion – can be particularly tricky, adding to the university’s auto-affirmative narrative “but we’ve already taken care of it.” The other problematic approach to complaints is obviously the one that avoids any conclusion to the complaint besides the one that is plausible for the university. In these highly competitive times, when universities fight for funding and popularity among students, which also depends on the quality of the conduct of its employees, complaints obviously constitute an unwanted obstacle to prestige and popularity and are thus to be avoided by all means possible. Ahmed’s impression that the university officials were in most cases trying to sweep the complaints under the carpet was the main reason for her resignation not just from the position of diversity worker, but also of her tenured academic position, as she left Goldsmiths, University of London completely.

The complaint, however, can become a tool of workers resistance. It should therefore be seen in such a context – in the larger framework of workers’ rights, the labour code, and other legal and cultural measures of human rights in the context of labour. This does not necessarily mean that only lawyers should be in the position of handling complaints at the universities. The complaints could not only have an influence on universities, but also more generally on society. And they have: but as of now mainly as a factor discouraging the pursuit of justice, as most of those who filed complaints and many of those pursuing them within universities, complain about the impossibility of them coming to a satisfying conclusion. The depressing account Ahmed provides of her experiences with complaints, and diversity work more generally, prove that they cannot be effective in the form they currently have, at least not in the UK. In Poland the situation is similar: one resolved case of a professor fired from the University of Torun does not really change this sad account, as he sexually harassed students for decades and it took years to finally bring the case to a conclusion.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> See Monika Kostera, et al. (eds.), *The Future of University Education* (London: Palgrave Macmillan, 2017).

<sup>41</sup> The description of the case is not available in English, it was widely discussed in Polish media, e.g.: <https://torun.wyborcza.pl/torun/7,48723,25838995,prof-miroslaw-zelazny-zwolniony-dyscyplinarnie-z-umk.html>

The question as to whether a complaint can be used to actually disrupt the process of exploitative academic production is a particularly large one. My proposition to see in the complaint a prospective counterpublic is an effort to understand the work that has been done against discrimination and harassment, including that of Sara Ahmed, as an important element of feminist politics but without alienating it from the history of labour rights and social movements, unions, legal networks, and other agents and instruments. I firmly believe that maintaining that isolation only makes it easier for the university authorities to maintain academia as it was – without equality – and as it should be according to the principles of neoliberalism, that is, without equality, solidarity, and justice. Counterpublic – as a two-fold opposition – against the general social norm, alienating the public from the private and against a particular privilege, allows a claim to be made that influences the whole community and not merely those involved, and thus has a transformative quality.<sup>42</sup> Such a quality is lost in the privatized, separated, and alienated complaint procedure that contemporary academia provides for, and that is depicted in the phenomenological perspective.

In academia, we are informed that there are equality norms and instruments to achieve them, and yet on the other hand engaging in them often means getting lost in a long, time-consuming and exhausting process. At most universities, both workers and students are invited to accept the University's Mission, or various declarations concerning diversity, equality, and so on. Many scholars act as though the sheer fact of such a document's presence automatically meant equality has been achieved, or perhaps they are so engaged in being productive neoliberals that they never claim otherwise. The need to be reminded of the practice often leads to the creation of further documents and proceedings, which became an important part of Ahmed's analysis in *On Being Included*. She depicts numerous meetings and discussions concerning new narratives, which later get written, usually by the already overworked functionaries of diversity works, only to be signed and piled together with previous narratives of equality. Some of the diversity workers interviewed by Ahmed openly contest such a replacement of diversity politics by document making.<sup>43</sup>

It should come as no surprise that while the number of anti-discrimination and anti-harassment procedures available in neoliberal academia grows, the tendency to promote the needs of senior faculty and staff over their younger and female colleagues also can be observed, sometimes more so than previously, as the universities are also obliged to compete over funding more intensively than in the previous decades. The desire not to undermine the good academic reputation of the university often prevails over the need to solve the misconduct of particular professors, just as maintaining the

<sup>42</sup> My analysis of counterpublics follows the critics of Jürgen Habermas, see Negt and Kluge, *Public Sphere and Experience*, and Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," *Social Text* 1990, no. 25/26, pp. 56–80.

<sup>43</sup> See Ahmed, *On Being Included*, chapters three and four.

good image of a department or entire academic unit sometimes predominates over other considerations and makes any claims aimed at changing abusive behavior impossible.

The complaint, as Ahmed puts it, is an “impossibility in itself.” Institutions, as Mary Douglas argued, resist egalitarianism, universities included.<sup>44</sup> Such resistance can be seen as a form of ideology, when – as in Althusser’s famous formula of interpellation – we confirm and maintain power structures, keeping everything and everybody in their place.<sup>45</sup> Briony Lipton argues that “Neoliberalism appears resistant to nuanced criticism precisely because it has individualised and internalised the norms of capitalist logic and self-interest, making it difficult to articulate these new forms of inequality.”<sup>46</sup> The complaint is thus an element of “diversity work,” which – according to Sara Ahmed, perhaps the most famous practitioner – seems like only “scratching the surface.”<sup>47</sup> Since the university will always resist changes. Therefore, the question is not what to do *if* the university resists, but how to act *when* it resists.

### Diversity Work vs. Counterpublics in Neoliberal Academia

In *Living a Feminist Life*, Ahmed depicts multiple ways in which institutions resist transition. In her book, as well as in numerous articles and lectures, she emphasizes the contradictions of the position of a diversity/anti-discrimination university expert, and she argues that: “You are appointed by an institution to transform the institution. To this extent, an appointment can signify that an institution is willing to be transformed. However, as I learned from my own experiences as well as from my conversations with practitioners, being appointed to transform an institution does not necessarily mean the institution is willing to be transformed.”<sup>48</sup>

My perspective differs from that presented by Ahmed in that I see the complaint as part of a workers struggle, embedded in current production and past struggles for recognition, as a feminist counterpublic and an activity sometimes directly opposing the neoliberal academia. However, I also disagree with the somewhat harsh critique of diversity work that was recently presented by the feminist scholar and activist, Angela Davis. In a conversation about utopias, Davis said: “I cannot stand the notion of diversity, because it means largely the effort to make the machine run more effectively with those who were previously excluded by the machine. Paraphrasing the famous quote from Audre Lorde, who wants to be assimilated into a racist institution, when the institution continues to maintain its racist structure? This is why we always have to

<sup>44</sup> See Mary Douglas, *How Institutions Think*.

<sup>45</sup> Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses,” in Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. B. Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971).

<sup>46</sup> Lipton, “Gender and Precarity,” p. 64.

<sup>47</sup> Ahmed, “Complaint as Diversity Work.”

<sup>48</sup> Ahmed, *Living a Feminist Life*, p. 94.



be hyperconscious of our vocabularies.”<sup>49</sup> While I agree with core elements of Davis’s criticism of diversity politics, I am much more respectful towards those scholars who are involved in it, and who have sometimes proved that academia cannot be less discriminatory without public agency, including debates, protests, participation of the media, and other external agents. While I might have a different vision of how egalitarian academia can be become, the merit, efforts, and often also the price that many feminist scholars have paid to dismantle sexism and discrimination in their institutions, should be valued not only for their engagement for building a better practice, but also as direct proof of the insufficiencies of the existing system.

The diversity framework is based on the presumption – criticized in this article – that an institution can willingly change. Such assumptions have been criticized on multiple occasions, perhaps most vocally by Mary Douglas, who in her study *How Institutions Think* contests the very possibility of a self-managed, internal change of an institution, and depicts institutions as entities fundamentally deprived of an ability to transform themselves and which are actually directed towards surviving in their given form.<sup>50</sup> Mechanisms such as forgetting and classification allow the survival of the conservative institutional core, marginalizing and excluding the efforts to change. The tendency to think that institutions organize only the surface values and behavior of its members is for Douglas the most fundamental misunderstanding. She emphasizes, and rightly so, the depth of an institution’s organizing mechanisms, proving that the values sustained by the institutions are actually fundamental. In academia, the fundamental values include hierarchy and respect for the titles and honours it bestows, and who constitutes the scholarly process and who does not. The entire university structure supports and maintains a homogeneous, hierarchical structure, maintained by means of exclusion and oppression; even the progressive scholars internalize these rules. The invisibility of inequality and of the lack of diversity does not merely constitute an outer shell of academic beliefs, it is carefully maintained at its core, thus truly working against inequality means to challenge the central part of the value system, something which almost never happens without conflict.

As regards diversity work, Ahmed claims: “This resistance is often described through the metaphor of the brick wall. Diversity work can be all the more frustrating because the frustrations are difficult to explain; diversity workers encounter obstacles that are often not visible to other staff with whom they work.”<sup>51</sup> In her discussion of the difficulties of working with diversity, she often criticizes the psychologization of said work, affiliating

<sup>49</sup> See Angela Davis, Gayatri Chakravorty Spivak, and Nikita Dhawan, “Planetary Utopias,” *Radical Philosophy* 2.05 (Autumn 2019), (online at: <https://www.radicalphilosophy.com/article/planetary-utopias> [accessed Dec. 5, 2019]).

<sup>50</sup> See Douglas, *How Institutions Think*.

<sup>51</sup> Ahmed, *On Being Included*, p. 51.

her own perspective with the struggles for recognition. Yet, since Ahmed only seldom references the history of prior struggles, it seems easy to overlook her connection to a wider spectrum of struggles.

I believe that the main difference between “diversity work” as Sara Ahmed depicts it, and the framework of feminist counterpublic, which I will build on here following the general argument of Nancy Fraser, is that the perspective of counterpublics criticizes and opposes the rules and normative framework of the institution, thus contradicting its main premises. In the theory and practice of the complaint, as presented by the phenomenological perspective of Ahmed, the detachment of complaint and also diversity politics from the larger framework of labour rights and production makes change seem not only difficult, but perhaps entirely impossible. The feminist counterpublic is a notion defined by Nancy Fraser in her essay “Rethinking the Public Sphere,” in which she criticizes the notion of the public sphere offered by Jürgen Habermas in the 1960s and offers a vision of a plethora of publics, in which the feminist one is discussed in more detail.<sup>52</sup> Fraser argues there that the main role of the feminist counterpublic is to offer a twofold opposition: first, to the abuses of the specific power structures already in place; and, second, to the presumptions organizing the gender inequality, such as that which strictly divides the public from the private and strictly limits women to the private domain, presumptions that Habermas’s theory, as well as the majority of political theories, are built upon. The feminist counterpublics can be many, this is another aspect of Fraser’s reconfiguration of the public sphere; they can even be conflicted, as feminism is. However, what unites these sometimes opposed struggles is their preoccupation with women’s rights, even though they understand them differently and choose different strategies to achieve their goals. Fraser rightly emphasizes what I understand as the transversal character of the feminist counterpublic, as some of them are grassroots and some – formalized, or even institutionalized – work with the state, and some against it, and so on. This diversity within the concept of the feminist counterpublic is important for the argument concerning the complaint – as it becomes a counterpublic, the process can have multiple, sometimes contradicting forms. I believe that the opposed perspectives of Davis and Ahmed on the diversity framework constitute very good examples of the heterogeneity of the feminist counterpublics. They also show how the complaint can be politicized. The further cases depicted in my article, as well as different perspectives on the complaint, constitute other options. All of them, however, can be seen as different parts of one process – that of emancipatory feminist politics.

In their book *Public Sphere and Experience*, Alexander Kluge and Oskar Negt claim that workers have a very different experience of the common, of deliberation, decision making, and other key issues of the public sphere, than the bourgeoisie, and that this

<sup>52</sup> See Fraser, “Rethinking the Public Sphere.”

different approach should be expressed in theories of the public sphere. In their book, first published in 1972 in West Germany, they could not discuss the topics of precarity and neoliberal economy, because both were still in their *statu nascendi*, at least in Western Europe (as Isabel Lorey rightly argues, precarity had been a status widely known to those who did not constitute “the subject of Europe”<sup>53</sup>). They also did not speak of women or reproductive labour, for which they apologized in their next book, published in 1980.<sup>54</sup> However, their concept of counter- public spheres, rooted in the experience of production, and thus different from the alienated, bourgeois public sphere, serves as a great inspiration to those theorists who speak about the feminist counterpublic (Nancy Fraser), queer and Black counterpublics (Michael Warner), or other forms of the making of the public, which combine the critical perspective towards the ruling authorities with opposition to the cultural and political norms organizing societies.<sup>55</sup> Kluge and Negt discuss the liberal theories of the public sphere, including Habermas’s, as an “ideology of the public sphere,” as it imposes a specific experience of the public, one that is characteristic for the bourgeoisie, as the general experience of the public. Such a critique should also perhaps be made in the context of academia, where the masculine experience, as well as that of other hegemonic groups (that is, white, bourgeois, straight, and so on), still constitutes the norm. The university is most certainly free of sexism or racism in the experience of white men from privileged classes and ethnic groups; women and other discriminated groups, however, have a very different experience, as the research concerning students quoted above has already shown.

There is a problem with egalitarianism: we do not really know it, especially not in academia. Equality never appears ready-made, there are always failures, rehearsals, and try-outs. On the path towards learning how to fail better, the research in complaint and diversity work should not be fought, rejected, or abandoned. It should be included in the painful history of transforming the university, a lesson on separation and solidarity, an effort to emancipate the struggles from supposedly dated strategies and methods. However, as is often the case, the efforts to practice diversity, equality, and solidarity require a diversified, socially and culturally interconnected perspective, where heterogeneity allows not only for a sufficient complexity of the description of experience, but also offers tools to undermine and transform it. Both the emancipatory practice and procedures need time. I would even argue that they need rehearsals, they need to be tried out and reshaped just like theatre productions need such repetitive rehearsals. In this sense, an emancipated academia will unfortunately not rise up out of nowhere, it will be built by those who dared to spend the time, energy, and effort to apply it, most of the time failing, as recent examples have shown, but still contributing to the general

<sup>53</sup> Isabel Lorey, *States of Insecurity* (London: Verso, 2015).

<sup>54</sup> See Alexander Kluge and Oskar Negt, *History and Obstinacy*, trans. R. Langton, et al. (New York: Zone Books, 2014).

<sup>55</sup> See Michael Warner, *Publics and Counterpublics* (New York: Zone Books, 2005).

knowledge and practice of equality.<sup>56</sup> The practice of counterpublics, enforcing the public dimensions of complaints, giving them the much needed media and solidarity support, often by means of social media, can be a way out of the complaint's impasse. Emancipated academia needs to be practiced, even if sometimes it fails, otherwise it will merely remain theory.

In Marx's *Capital* only a short chapter is dedicated to co-operation amongst exploited workers.<sup>57</sup> The *Communist Manifesto* provides a definition of proletarians as those who "have nothing to lose but their chains." The combination of those two descriptions of the oppressed constitute perhaps the most used references in post-operaist Marxism, leading to the sharp depiction of the precariat as the "dangerous class" for its sense of empowerment coming from the experience of weakness.<sup>58</sup> This dialectics of weakness and power, composed of an individual sense of failure and a common prospect of victory, is exactly the motif driving the majority of successful complaints. There is desperation, impossibility, and failure on the one hand, and a general vision of justice, equality, "perhaps not for me, but for the future workers/ generations/ students" that fuels our claims. It is a powerful drive even in situations where all seems lost. The firing of Hito Steyerl, a brilliant artist and professor at the Art Academy in Berlin was followed by a student strike, which led to her being reinstated. My firing and a colleague's firing in 2012 at the University of Cracow led not only to students demanding our re-hiring, but also their formulating a harsh critique of the department's policy and transformation of its program according to the neoliberal mode. Students declared that if their demands were ignored, they would go on strike. The rector accepted all the demands – including that of keeping me in the department and the continuation of critical cultural theory program – except for the re-hiring of our colleague. The diversity frameworks do not include such elements as petitions, strikes, protests, or public debates, and perhaps this can explain their lesser effectivity in changing the situation of the complainants as well as women and other discriminated groups within academia.

### Making a Complaint Public – #metoo and the Social Media

Today, in the time of social media, there are in-between spaces that cross several divides regulating the relations between individuals, their workplaces, the media, and the general public. These include the main social media portals in which, on one hand, multiple algorithmic as well as corporate-influenced patterns come into play, making it hard to see in them "a genuine public sphere" and yet, on the other hand, making of

<sup>56</sup> In the argument about rehearsal, my work is indebted and inspired by a short but very interesting essay, see Sybille Peters, "On Being Many," in Florian Malzacher, ed., *Truth is Concrete* (Berlin: Sternberg Press, 2016).

<sup>57</sup> See Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1 (Pacific Publishing Studio, 2010), chapter 13.

<sup>58</sup> See Guy Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class* (London: Bloomsbury, 2011).

them perfect platforms for announcing information to large groups without necessarily making it obvious that some sensitive information was shared. This is most probably the reason why campaigns such as #metoo have been so successful of late.<sup>59</sup> For a press article, journalists would have to ask precise questions concerning the who, where, when, and how of the alleged harassment or assault. However, in the #metoo action women were free to just say “me too,” and this already meant we had some experience with harassment or assault. Some of us added more detailed accounts: everyone, however, could freely decide how detailed their announcements would be. On the one hand anybody can lie, but on the other what happened in the social media globally during the #metoo campaign roughly confirmed the data collected in social surveys in many countries: that women are exposed to violence of various kinds and degrees and that half of us or more experience it at least once in our lifetime.<sup>60</sup>

The discussion of whether the internet can become the complainant’s ally is, I believe, deeply connected to the question of whether the social media can be an element of the public sphere, thus connecting us to the main question of this article, which is whether and how a complaint can become or initiate the (feminist) counterpublics. Although several scholars are severely critical of equating the internet with the public sphere, and rightly so, there is perhaps less discussion of the specifics of the internet’s participation in the public.<sup>61</sup> I believe these propositions are different – if not outright opposed to each other – and it is important to see the difference. Nobody would likely defend the argument that the internet simply replaced all other forms and elements of the public sphere. Even if it mimics them, it only does so to a certain extent, never fully replacing them, and it needs to be stressed that some elements of the classical, 20<sup>th</sup> century public sphere remain powerful, such as television or printed media, even if they now also appear on-line. The edited versions of the news, and the moderated discussion formats, are still fundamentally important.

In response to Jodi Dean’s strong and inspiring formula that “the Net is not a public sphere,” I would like to propose a different perspective, which – to my understanding – allows better situating the problems of the internet as an element of the public sphere understood in its classical, liberal formulation, with neoliberal elements added. I would rather argue that “the Net is a *neoliberal* public sphere,” and prove it by showing that it

<sup>59</sup> The #metoo campaign was started by an African-American feminist activist, Tarana Burke, as early as 2006. She supported the publication of information about harassment as well as a solidarity network among those who had survived it. In 2017, the actress Alyssa Milano published a tweet using the hashtag #metoo, which went viral as a way for women globally to express their experiences of harassment.

<sup>60</sup> See EU Agency for Fundamental Rights, “Report: Violence against women: Survey information,” 2014 (online at: <https://fra.europa.eu/en/data-and-maps/violence-against-women-survey/survey-information> [accessed July 18, 2020]).

<sup>61</sup> Perhaps the most interesting text on the topic is the article by Jodi Dean, “Why the Net is not a Public Sphere,” *Constellations* 10 (2003), no. 1, pp. 95–112.

simply amplifies the inequalities and exclusions already present in the liberal model of the public. In most cases, the “public” created on-line is still separated from the private, and the assumptions – gendered, racialized, and class-wise exclusive – regulate not only access to the internet and the equipment necessary to use it, but also net literacy, fluency in using the online spaces and resources, as well as the level of safety on-line. The problematic relations of the public sphere and the internet require far more analysis; however, it was necessary to introduce those very general problems to discuss the specific use of the internet in the context of complaint and counterpublics.

The #metoo campaigns could be, I believe, seen as a part of the feminist counterpublics, its very visible demonstration. It could also be seen, and indeed it was, as a political demand to respect women, to grant us better support in avoiding violence as well as in finding ways out of such traumatic experiences. For many women, the #metoo was a moment of international solidarity and created the feeling of safety, thus allowing more courage and strength. For many men the #metoo was the first time when they could actually see how much violence has been done to women, how transversal this violence is, and how it does not depend exclusively on geography, class, or other factors. Many men also began to analyze and discuss gender violence, which they would not have done without such actions. Regardless of how critical we are – and I am very critical – about the capitalist organization of the internet, the value extraction and dispossession of labour and power online, it has to be stressed that the political consequences of the #metoo campaign for countless women, and also for some men, were tremendous.

In her essay collected in the 2017 volume *Where Freedom Starts: Sex, Power, Violence, #Metoo*, Tithi Bhattacharya rightly emphasizes that the #metoo campaign has first and foremost revealed the abuse still present in workplaces.<sup>62</sup> She claims that the first commissions that collected complaints were set up in workplaces as a result of union actions. It is thus important to see harassment and discrimination cases as being things whose resolution can be mediated by or even pushed through by the unions. Bhattacharya emphasizes the power of social media to gather women’s voices together while discussing the tweet of actress Alyssa Milano, who on October 15, 2017 asked women to comment if they’d experienced sexual harassment. Some 40,000 comments appeared overnight, growing to 64,000 comments over the course of the next 24 hours. The feminist blackprotest was the largest event ever on the “Polish internet,” gathering some 250,000 hits and altogether some 5 million mentions, comments, and other reactions in the course of September 2016.<sup>63</sup> The opportunities offered by social

<sup>62</sup> Tithi Bhattacharya, “Socializing Security, Unionizing Work. #Metoo as Our Moment to Explore Possibility,” in Verso Books (ed.), *Where Freedom Starts: Sex, Power, Violence, #Metoo. A Verso Report* (London: Verso, 2017). Here and elsewhere I refer to the e-book version.

<sup>63</sup> The feminist #blackprotest in Poland is described here: Ewa Majewska, “When Polish Women Revolted,” *Jacobin*, March 3, 2018 (online at: <https://www.jacobinmag.com/2018/03/poland-black-protests-womens-strike-abortion-pis> [accessed Dec. 9, 2019]).

media, despite their deep involvement in unclear political and economic corporate agendas, consist in the formation of a common platform for spreading information (not necessarily genuine debate, however!) and generating a sense of empowerment and connection, and solidarity with others who share in similar conditions. It also allows – as I explained above – the possibility of sharing information about abuse, giving the complainant the opportunity to speak up and obtain support while perhaps also warning others about the dangers. Everyone who ever went through harassment or a discrimination case understands how important it is not to be silent about the experience of abuse for too long.

### Summary: The Complaint as Counterpublics in Times of “Gender Wars”

The politics of complaint and its transformation into a counterpublic, possibly also an effective one, requires taking some steps beyond the phenomenology of the complaint, as in Ahmed’s approach, and requires as well some investment in critique, as well as claims for recognition and equality that surpass the recognition of materiality, embodiment, togetherness, and exploitation, as in the theories of Rogowska-Stangret or Judith Butler. The current times are sometimes described as “feminist” and, because women are more present and visible within academia and the universities and have decided to challenge discrimination in their declarations and institutional mechanisms, such an impression might seem plausible. However, the recent campaigns such as #metoo and the critiques of the precarization of universities, combined with the critiques of the impossibility of handling cases of harassment in academia by Sara Ahmed as well as other scholars, create a very different image of the situation of women in today’s academia. The problem of discrimination and sexual harassment should be seen in the wider spectrum of a far more general opposition to women’s rights and feminism, sometimes depicted as “gender wars” or “war on gender,” which is an international phenomenon.

As the research of Elżbieta Korolczuk, Agnieszka Graff, and other scholars has shown, the conservative “war on gender” happens in several countries in Europe, West and East, South and North; their research covers such countries as France and Spain, as well as Poland and Slovakia.<sup>64</sup> This conservative “war on gender” consists of undermining women’s rights and feminism and placing opposite them a fully phantasmatic hybrid of “gender ideology,” which is composed of, sometimes quite wild, stereotypes about feminists and academic, activist, and political individuals or groups. As fantastic and surreal as the conservative construct of “gender ideology” is, it has very practical consequences, consisting among others, in contesting, sometimes publicly, feminist and queer studies scholars, undermining their work and credentials, as well as in targeting

<sup>64</sup> See Agnieszka Graff and Elżbieta Korolczuk, “Gender as ‘Ebola from Brussels’: The Anticolonial Frame and the Rise of Illiberal Populism,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 43 (2018), no. 4, pp. 797–821.

anti-discriminatory policies, laws, and institutions. Such backlash obviously influences universities and members of minoritarian groups or those who are involved in equality politics, who do feel threatened and are exposed to even more attacks than in the past. The universities should therefore apply their due diligence in the processes of justice, otherwise the diversity works will remain a myth.

Graff and Korolczuk write: “We argue that despite its focus on issues of morality, antigenderism is in fact a political movement, which results from and responds to the economic crisis of 2008. The crisis revealed the weakness not only of the neoliberal economic model but also of liberal democracy as a space for processes of inclusion, equality, and freedom. Antigender mobilization is part of this process: antigenderists claim to represent true civil society, which aims to replace bureaucratized and alienated elites and their foreign-funded nongovernmental organizations (NGOs) and supranational institutions.”<sup>65</sup> This criticism is particularly important because it does not separate the issues of gender and feminism from the rest of the social sphere, instead it discusses them as being an important element of the neoliberal, precarizing society, thus allowing some transversal analysis, which helps us to understand how such supposedly unconnected phenomena as precarization and the new conservatism can be explained as not only linked but also as influencing each other. The deep links of conservatism and the free market have been explained in some analyses of neoliberalism, see for instance the work of David Harvey or Lisa Duggan.<sup>66</sup> Some analyses of precarity<sup>67</sup> could be made to focus more on gender, as well as on class or ethnicity bias, which can make a difference in the degree of harshness one experiences in being precarized. Cases of discrimination and harassment in academia should be seen as embedded in a wider spectrum of precarizing academia, and thus opened to procedures more sensitive to the vulnerability of some groups of scholars and students, as well as to the need of protecting those already underprivileged groups from exposure to further discrimination. The #metoo campaign has revealed a deep lack of due diligence in handling cases of harassment and discrimination at universities and in other institutions, forcing them to enact reforms, as noted by MacKinnon and Bhattacharya, among other feminist authors. In the specific context of academia these changes did not bring about sufficient change, as most of the problems with complaints, discussed in the article, remain

<sup>65</sup> Graff and Korolczuk, “Gender as ‘Ebola from Brussels,’” p. 799.

<sup>66</sup> David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005) and Lisa Duggan, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy* (Boston: Beacon Press, 2004).

<sup>67</sup> In the works of Guy Standing or the first part of the “Empire” series of Michael Hardt and Antonio Negri, the commodification of affective labour was discussed, but in a very reductive way. In their later work however these authors started to analyze the gender inequalities much more carefully. See Guy Standing, *The Precariat*; see also Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).



unsolved. Perhaps an option for such change – as I argued here – would be to re-connect the struggle against discrimination and harassment with labour struggles, thus making the complaint not just a matter between the complainant and the university administration, but bringing a third party – the union – into the proceedings. Another element of the complainant’s struggle that can be made easier is making it necessary to publicly announce the suspicion of abuse, and thus the media can also become partners in such cases; however, this is obviously limited by the claims of universities to their good names, as well as by the rights of those accused. While I respect the right to due process, I also think that announcing a danger or suspicion of abuse is very different from making a premature judgement, and I therefore think there are ways of discussing the risky practices or suspicions of abuse without harming the suspected party or the university. In cases where universities do not provide due diligence, the impact of media on the cases can become very positive.

As I argued above, a complaint can become a worker’s strategy to make known oppression and express resistance – a weak resistance of those discriminated, abused, and racialized, because they most often file complaints. A complaint can be caused by exploitation, mobbing, and other forms of labour-connected abuse. I believe we need to see it as a necessary element of anti-neoliberal resistance and as a form of counter-public, leading to discussion, opposition, and sometimes also demonstrations, strikes, and other, more visible forms of protest. It should not be separated out and reduced solely to sexism understood as being “merely cultural,” and thus disconnected from workers’ rights, union responsibilities, and so on. It should also not be separated out as an abstract “experience,” removed from its labour context and the history of struggles and rights it is connected with.

A complaint allows to us exit the mainly reflexive field of shared vulnerabilities and transform the practice of solidarity into a practice of actively demanding change. It is therefore a practice pushing the recognition of shared responsibility, depicted by Rogowska-Stangret, Haraway, Stangers, and other authors, towards interaction with the potentially oppressive structures of academia.<sup>68</sup> I believe that only after a recognition of the togetherness within academia might we see positive resolutions of the complaint; however, such solidarity and co-existence are not sufficient conditions for the satisfactory handling of complaints, although they might prove necessary to keep the complainant in a bearable state.

In this article, I undermined the neoliberal logic of organizing the complaint, demanding a revival of solidarity networks, including shared vulnerability, public debates, protest, and strikes as the effective modes to change academia. I criticize neoliberal university and neoliberal procedures of justice, which often lead to further victimiza-

<sup>68</sup> See Malou Juelskjær and Monika Rogowska-Stangret, “A Pace of Our Own? Becoming Through Speeds and Slows – Investigating Living Through Temporal Ontologies of the University,” *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics* 1 (2017), no. 1, pp. 1–7.

tion and blame of those already oppressed. The complaint may offer a solution to many problems within academia and beyond – such as capitalist production – if dealt with by a larger group of participants than merely the complainant and university administration. Obviously, in order to become such a tool of transformation, the complaint cannot only be an element of diversity work, it has to become a critical disruption of the university's *status quo*, possibly leading to solidarity actions, forming a counterpublic of those disenchanted by the neoliberal knowledge production, sexism, racism, feudalism, or work conditions more generally. As such, it cannot be seen as the sole purpose, but as one of the necessary means to proceed in the struggle for a genuinely egalitarian academia, and society.



# THE PRAXIS JOURNAL AND WOMEN INTELLECTUALS\*

*Una Blagojević*

## Abstract

*This paper looks at the women in and around the Yugoslav philosophical journal Praxis (1964–1974), some of whom would later become leading feminist activists in Yugoslavia during the late 1970s and 1980s. These women, while being students of philosophy, mediated knowledge from abroad by reviewing and commenting on new publications from the West. Since translations of these books were not yet available in Yugoslavia, the role these women played as reviewers can be highlighted as important to how Praxis and the journal's associated summer school became international platforms for the exchange of ideas between the mid-1960s and the early 1970s. In presenting the role of women in the journal Praxis, this paper engages with an issue concerning the presence of female*

\* I am very thankful to Ľubica Kobová, Jan Mervart, Zsófia Loránd, Tanja Petrović, and Monika Woźniak for their helpful comments and feedback on this text. I also thank Francisca de Haan for discussions in her class which resulted in the first draft of this paper. And I am also grateful to my CEU colleagues Ivana Mihaela Žimbek, Iva Jelušić, Isidora Grubački, and Cody J. Inglis, who read different versions of the text and gave me valuable insights. The paper is based on work of the COST Action NEP4DISSENT, supported by COST (European Cooperation in Science and Technology).

*intellectual authors as producers of knowledge. Thus, it points out further possible areas of research in gender history and the history of the Left.*

### Keywords

*Praxis journal, Yugoslavia, women's emancipation, Marxist humanism*

### Introduction

This paper looks at the role of the women intellectuals involved with the Yugoslav philosophical journal *Praxis* (1964–1974), some of whom would later become leading feminist activists in Yugoslavia during the late 1970s and 1980s, among them Rada Iveković, Nadežda Čaćinović, and Blaženka Despot. The women, while studying philosophy, sociology, or literature at the time at the (mainly) Faculty for Humanities and Social Sciences at the University of Zagreb, mediated knowledge from abroad by reviewing and commenting on new publications from the “West” in the Yugoslav context. Since translations of these books were not yet available in Yugoslavia, the role these women played as reviewers should be highlighted in the context of *Praxis* and their associated summer school if these are approached as international platforms for the exchange of ideas in the period running from the mid-1960s up to the beginning of 1970s. Thus, we could suggest that the linguistic expertise (the texts were written in French, German, Italian, and English) and the knowledge of philosophical themes reflected in these reviews made these women active participants in the transfer of ideas between Yugoslavia and the West. While the historiography of *Praxis* and, in general, the history of intellectuals in Yugoslavia in the 1960s and early 1970s has only focused on the well-known male figures, this paper emphasizes the importance of analyzing the presence of women intellectuals in *Praxis* – Zagorka Golubović, Rada Iveković, Nadežda Čaćinović-Puhovski, Branka Brujić, Blaženka (Lovrić) Despot, Marija Brida, Zdravka Matišić, Ljerka Šifler-Premec, Lidija Lisicky, Jasminka Gojković, Ina Ovadija Mustafića, Eleonora Prohić, Melita Richter, Erna Pajnić, Vesna Petkovic, Štefica Buhtijarević, Azra Šarac, Maja Minček, Svetlana Knjazeva (Adamović), Marija Kaljević, and Vera Horvat-Pintarić – who were philosophers, sociologists, and literary scholars, some of whom would later become prominent feminist activists in Yugoslavia.

In presenting the role of women in the *Praxis* journal this paper raises three issues: 1) the presence of female intellectual authors in *Praxis* as producers of knowledge, who mainly wrote reviews of foreign books in *Praxis*; 2) the presence of women's issues (women/gender as subjects of knowledge) and 3) the presence of a feminist critical perspective (feminism as a way of knowing and doing).<sup>1</sup> Due to the limited scope of the paper, and as a preliminary research effort, this paper will focus only on the first issue. In doing so, the paper does not suggest that writing reviews as a woman

<sup>1</sup> I thank Lubica Kobová for her suggestion to explicate the issues in this way.

intellectual necessarily brings up the conscious application of feminist perspectives or strategies or a direct link between the women in and around *Praxis* and the emergence of the “new feminism” in Yugoslavia.<sup>2</sup> At the same time, it is also notable that some of these women did become feminist activists of the new wave in Yugoslavia.

The overall aim of the paper is to initiate a dialogue about the historiography that deals with Marxist humanism (or in general the “Left”) and gender history. In focusing on the period between 1964 and 1974, it seems to be the case that both Marxist Humanists and “new feminists” shared a similar political language in socialist Yugoslavia. They read the “young” Marx, who was not only interested in economic issues – a common criticism of the work of the so-called “mature” Marx – but also in questions of human autonomy, social alienation, and the category of humanity. In essence, Marxist Humanist philosophers around the journal *Praxis* wanted to reinvigorate Marxist theory and reinterpret it as a socially relevant discipline that “reflect(s) critically in very concrete terms on the present, not only in light of the past but also of a possible future.”<sup>3</sup> Their main motto was “critique of all existing conditions” – the first step to free Marxism from dogma and to reconstitute it as a living, critical theory. What marked the debates on the pages of *Praxis* were those issues concerning the forms of socio-economic alienation under state socialism, questions of personal autonomy within the socialist system, and whether a genuine type of socialism can exist within the framework of self-management. Moreover, Yugoslav intellectuals around *Praxis* created robust networks with left-oriented intellectuals in Western Europe who annually met at the Korčula Summer School until 1974 when it, along with the journal, ceased to exist. Some of the intellectuals who regularly came to these meetings, which gathered together professors, intellectuals, and students, included Herbert Marcuse, Ernst Bloch, Lucien Goldmann, and Henri Lefebvre, among many others.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> The name “new feminism” or “neofeminism” – not accepted by all the members of the group – “targeted the proclaimed, yet to them, unfulfilled equality of women in Yugoslavia.” Zsófia Lóránd, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018), p. 2.

<sup>3</sup> Mihailo Marković and Robert S. Cohen, *Yugoslavia: The Rise and Fall of Socialist Humanism: A History of the Praxis Group* (Nottingham: Bertrand Russell Peace Foundation for Spokesman Books, 1975), p. 11.

<sup>4</sup> The main representatives of Marxist Humanism in Yugoslavia were gathered around the journal *Praxis*, which was established by philosophers and sociologists from the Faculty for Humanities and Social Sciences at the University of Zagreb. Soon they were also joined by their colleagues from Belgrade, Sarajevo, and Ljubljana. Their summer school, held on the small island of Korčula in the Yugoslav Adriatic, took place annually from 1963/4 to 1974. In these years, the Korčula Summer School became the main physical space for the international meetings of intellectuals that complemented the journal *Praxis*, the virtual forum in this exchange of ideas.

### The Framework of the Article

The article grounds itself on the findings and insights of more general historiographies of women in state socialist systems and within the global, geopolitical dynamics of the Cold War. Recent research aims to destabilize the still-dominant post-Cold War historiography that tends to speak about “the absence of feminism and women’s movements in former socialist countries.”<sup>5</sup> One of the main reasons for this absence, specifically when it comes to the history of communism or the left in general, is the “ongoing androcentrism in the history of the Left,” as Francisca de Haan points out.<sup>6</sup> That is, the history of the left and socialism has often been narrated as a history of men on the left and men in socialism. The more recent histories of East-Central Europe move away from the notions of a monolith power of the socialist state and look for a more complex explanation of the functioning of socialist systems. In such a way, they want to examine whether the “gendering of the Cold War” can be a useful lens to approach the history of ordinary women and men and see the role of gender in politics, governance, and culture.<sup>7</sup> For example, in writing about socialist China, Wang Zheng notes that the previous scholarship on this theme did not engage at all with socialist feminist history, thus her own work aims to redefine the history of socialist revolution in China by bringing women into the foreground.<sup>8</sup> In addition, these approaches point out the more nuanced narratives concerning the position of women and women’s organizations in socialist countries.<sup>9</sup>

While the studies dealing with women intellectuals in Yugoslavia are limited, *Praxis* and the Korčula Summer School are relatively well researched.<sup>10</sup> There are numerous

<sup>5</sup> Chiara Bonfiglioli, “Feminist Translations in a Socialist Context: The Case of Yugoslavia,” *Gender & History* 30 (2018), no. 1, pp. 240–254, here 240.

<sup>6</sup> Francisca de Haan, “The Women’s International Democratic Federation and Latin America, 1945–1970s,” originally published as Francisca de Haan, “La Federación Democrática Internacional de Mujeres (FDIM) y América Latina, de 1945 a los años setenta,” in Adriana Valobra and Mercedes Yusta (eds.), *Queridas camaradas. Historias iberoamericanas de mujeres comunistas* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017), p. 2. Translation courtesy of Francisca de Haan.

<sup>7</sup> Francisca de Haan (ed.), “Gendering the Cold War in the Region: An Email Conversation between Malgorzata (Gosia) Fidelis, Renata Jambrešić Kirin, Jill Massino, and Libora Oates-Indruchova,” in *Aspasia* 8 (2014), pp. 162–190.

<sup>8</sup> Wang Zheng, “Creating a Socialist Feminist Cultural Front: ‘Women of China’ (1949–1966),” *The China Quarterly*, *Gender in Flux: Agency and its Limits in Contemporary China*, no. 204 (2010), pp. 827–849.

<sup>9</sup> E.g., Kristen Ghodsee, “Pressuring the Politburo: The Committee of the Bulgarian Women’s Movement and State Socialist Feminism,” *Slavic Review* 73 (2014), no. 3, pp. 538–562; Krassimira Daskalova (ed.), “Clio on the Margins: Women’s and Gender History in Central, Eastern and Southeastern Europe (Part One),” *Aspasia* 6 (2012), pp. 125–185.

<sup>10</sup> Zsófia Lóránd, *The Feminist Challenge to Socialist State in Yugoslavia* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018); Bonfiglioli, “Feminist Translations in a Socialist Context,” pp. 240–254; Renata Jambrešić Kirin, “Yugoslav Women Intellectuals: From a Party Cell to a Prison Cell,” in *History of Communism in Europe*, no.5 (2014), pp. 36–53.

books and articles dedicated to *Praxis* and the Korčula Summer School that were written during their existence, after they ceased to function, and in the period after the disintegration of Yugoslavia.<sup>11</sup> Moreover, the literature produced after the collapse of Yugoslavia, mainly focused on the now well-accepted fact that the majority of those affiliated with the journal *Praxis* either became nationalists or anti-nationalists – at least in the Serbian case. Mira Bogdanović points out that the *Praxis* circle “practically overnight turned coats” and “turned into nationalists and/or liberals.”<sup>12</sup> There is a wide range of works published in recent years that approach *Praxis* and its summer school from different theoretical and historical perspectives.<sup>13</sup> The discussion of women and their engagement with the processes of knowledge production in *Praxis* has not been a theme in the historiography – one exception is Đurđica Degač’s essay “*Praxis i rodna tematika: Raskol između akademskog polja i prakse*” (*Praxis* and the theme of gender: the rift between academia and practice), in which she raises the question of why women’s and feminist issues remained out of the scope of themes addressed in *Praxis*.<sup>14</sup>

As a complement to Degač’s essay, and in order to address the questions posed in the introduction, this paper draws inspiration from the history of cultural and intellectual

<sup>11</sup> E.g., Gerson Sher, *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia* (Bloomington: Indiana University Press, 1977); Nenad Stefanov, “‘Message in the Bottle’: Yugoslav Praxis Philosophy, Critical Theory of Society and the Transfer of Ideas between East and West” in Robert Brier (ed.), *Entangled Protest: Transnational Approaches to the History of Dissent in Eastern Europe and the Soviet Union* (fibre Verlag: Osanbrück, 2013); Dragomir Olujić Oluja and Krunoslav Stojaković (eds.), *Praxis: Društvena Kritika i humanistički socijalizam: Zbornik radova sa međunarodne konferencije o Jugoslavenskoj ljevici: Praxis-filozofija I Korčulanska ljetna škola (1963–1974)* (Belgrade: Rosa Luxemburg Stiftung, 2012); Žiga Vodovnik, “Democracy as a Verb: Meditations on the Yugoslav Praxis Philosophy,” *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 14 (2012), no. 4, pp. 433–452; Mira Bogdanović, “The Rift in the Praxis Group: Between Nationalism and Liberalism,” *Critique: Journal of Socialist Theory* 43 (2015), no. 3–4, pp. 461–483; Christian Fuchs, “The Praxis School’s Marxist Humanism and Mihailo Marković’s Theory of Communication,” *Critique: Journal of Socialist Theory* 45 (2017), no. 1–2, pp. 159–182; Borislav Mikulić and Mislav Žitko (eds.), *Aspekti Praxisa: Refleksije uz 50. obljetnicu* [Aspects of Praxis: Reflections on the 50th anniversary] (Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015).

<sup>12</sup> Bogdanović, “The Rift in the Praxis Group,” p. 461.

<sup>13</sup> Some of the most recent articles on *Praxis* include: Anita Lunić, “Revolucija u horizontu filozofije prakse. Prilog razumevanju revolucije u filozofiji Milana Kangrga i Gaje Petrovića” [Revolution in the horizon of the philosophy of praxis. Contribution to the understanding of revolution in the philosophy of Milan Kangrga and Gajo Petrović], *Filozofska istraživanja* 38 (2018), no. 4, pp. 827–836; Luka Bogdanić, “Auf den Spuren der ‘praxistischen’ Häresie: Fragmente einer Geschichte der jugoslawischen Zeitschrift Praxis,” *Argument* 326 (2018), no. 2, pp. 214–221; Kaitlyn Tucker Sorenson, “Dionysian Socialism?: The Korčula Summer School as Kurort of the New Left,” *Forum for Modern Language Studies* 55 (2019), no. 4, pp. 479–493.

<sup>14</sup> Đurđica Degač, “*Praxis i rodna tematika: Raskol između akademskog polja i prakse*” [Praxis and the theme of gender: The rift between academia and practice], in Borislav Mikulić and Mislav Žitko (eds.), *Aspekti Praxisa: Refleksije uz 50. obljetnicu*, pp. 113–125.



transfers and the reception of ideas. Transfer and reception however do not presuppose a unidirectional and simple appropriation and implementation of a concept, of practice, from one context to another – it is instead a process “in the making,” as Augusta Dimou points out, that requires both innovation and transformation. As a dynamic activity it resembles a “translation (both literal and metaphorical).”<sup>15</sup> Thus, if we think of the role of women in *Praxis* from this perspective, the practice of writing reviews of books published in foreign languages becomes more vital in this process of the transfer of ideas.<sup>16</sup> At the same time, the paper follows Zsófia Lóránd’s claim that the feminist activists in 1970s reacted to the still present “patriarchal consciousness” by offering a new language created through transfers and translations.<sup>17</sup> This paper thus builds on the importance of these transfers for the appearance of new feminism in Yugoslavia in the 1970s by looking specifically at the journal *Praxis*.

### General Context: Women in Yugoslavia, Self-Management, and Culture

Since this paper is primarily interested in a gendered perspective on the intellectual practices of *Praxis*, it is important to present Yugoslavia in its broader context by surveying those aspects helpful for situating the essay’s narrative. Here, it is important to highlight the role of the *Antifašistički front žena* (AFŽ) [Women’s Antifascist Front], founded in December 1941. AFŽ was established through an initiative of the Communist Party of Croatia (*Komunistička partija Hrvatske*, KPH) as a way to mobilize the already existing women’s activism “for the benefit of the emerging People’s Liberation Army [*Narodnooslobodilačka vojska*, NOV] and, more broadly, in the interest of the People’s Liberation Struggle.”<sup>18</sup> The following year, women’s activism continued to grow, and during its organizing conference in Bosanski Petrovac this organization became an all-Yugoslav organization.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Augusta Dimou, *Entangled Paths towards Modernity: Contextualizing Socialism and Nationalism in the Balkans* (Budapest, New York: Central European University Press, 2009), p. 244.

<sup>16</sup> E.g., Henk te Velde, “Political Transfer: An Introduction,” *European Review of History-Revue européenne d’Histoire* 12 (2005), no. 2, pp. 205–221; Michael Werner and Bénédicte Zimmermann, “Beyond Comparison: *Historie Croisée* and the Challenge of Reflexivity,” *History and Theory* 45 (2006), no. 1, pp. 30–50.

<sup>17</sup> Lóránd, *The Feminist Challenge to Socialist State in Yugoslavia*, p. 13.

<sup>18</sup> Iva Jelušić, “Gender and War in the Yugoslav Popular Media: The Role of the *Partizanke* in the Making of the New Socialist Woman” (PhD Diss. Central European University, *forthcoming*), p. 21.

<sup>19</sup> Cf. Manuela Dobos, “The Women’s Movement in Yugoslavia: The Case of the Conference for the Social Activity of Women in Croatia, 1965–1974,” *Frontiers: A Journal of Women Studies* 7 (1983), no. 2, pp. 47–55; Jelena Batinić, *Women and Yugoslav Partisans: A History of World War II Resistance* (New York: Cambridge University Press, 2015); Andreja Dugandžić and Tijana Okić (eds.), *The Lost Revolution: Women’s Antifascist Front between Myth and Forgetting* (Sarajevo: Association for Culture and Art CRVENA, 2018).

Women's participation in the socialist struggle constituted an important aspect of socialist rhetoric.<sup>20</sup> It has already been established that the Yugoslav socialist framework enabled major advances in various aspects of women's equality, which radically changed women's position in postwar society. A woman's right to vote was proclaimed in 1946, together with legal equality within marriage, while in 1951 abortion became legal.<sup>21</sup> At the same time, as Jasmina Lukić notes, this did not mean that "full equality was achieved, or that all the mechanisms of discrimination were neutralized and put under control."<sup>22</sup> Nevertheless, the emancipatory politics of the Yugoslav state – despite the negative aspects mentioned above that existed in Yugoslav society – "made women feel more socially and legally protected as citizens than ever before."<sup>23</sup> Lukić highlights the fact that while feminist women in the late 1970s were influenced by the existing feminist movements and theories in the West, they were equally inspired by the discourses on women's rights that were part of official Yugoslav state policy.<sup>24</sup> As she explains, "Just as women from the *Antifašistički front žena* (1942–1953) after World War II felt that they had actively acquired (and not been given) the rights that were introduced into the socialist legislation after the war, feminist intellectuals in Yugoslavia in the 1980s believed they were arguing for something that not only belonged to them but also fit within the system in which they lived."<sup>25</sup>

Mitra Mitrović, one of the key women in *AFŽ* and later the first woman governmental minister in Yugoslavia after the war drew attention in 1960 to the low political participation of women in the Yugoslav People's Assembly while also noting in 1957 a growing tendency for women to participate in politics in Yugoslavia.<sup>26</sup> It is noticeable that she referred to self-management, believing that it will probably "greatly affect the growing percentage of women participating in other forms of people's government and social self-management."<sup>27</sup> However, the younger generation of women in the 1980s interpreted this period of Yugoslav socialism after the dissolution of *AFŽ* in 1953 up until the late 1970s and the beginnings of "new feminism" as the "final assertion of state

<sup>20</sup> Chiara Bonfiglioli, "Belgrade, 1978: Remembering the Conference 'Drug-ca žena,' Thirty Years after," MA thesis, Utrecht University, 2008, p. 34.

<sup>21</sup> Jasmina Lukić, "One Socialist Story, or How I Became a Feminist," in Francisca de Haan (ed.), "Ten Years After: Communism and Feminism Revisited (Forum)," *Aspasia* 10 (2016), pp. 102–168, here 138.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Mitra Mitrović, *Položaj žene u savremenom svetu* [The position of women in the contemporary world] (Belgrade: Narodna knjiga, 1960), p. 38.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 38–39.

control over women's activism."<sup>28</sup> Feminist historians in Yugoslavia, and in the post-Yugoslav successor states, have "tended to read the history of women's movements in the region through the second wave feminist ideal of women's political and organizational autonomy," thereby adopting the narratives which speak about the loss of autonomy of women's antifascist organizations in the post-war-period.<sup>29</sup> More recent research is reassessing the above narratives, pointing out the multi-layered and complex character of women's activism in the post-war period.

Following the 1948 break with the Soviet Union, the Yugoslav political elite embarked on an experiment of creating a new version of Marxism which was to be a response to what they characterized as the deviations of Stalinism that led to a Soviet bureaucratic-etatistic and dogmatic type of socialism. The Yugoslav authorities emphasized the departure from the Soviet version of socialism and argued that the Yugoslav path of self-managing socialism was the one truly dedicated to people, having thus a humanist character. During the processes of decentralization, AFŽ as a federal organization was also dissolved and reorganized into Savez ženskih društava (Union of Women's Societies, SŽD).<sup>30</sup> Furthermore, in the 1950s Yugoslav social and cultural life was fundamentally transfigured.<sup>31</sup> The economic and political reform introduced by self-management, as well as the ensuing reformulation of the Party's role, entailed a gradual move away from the one-party state – following this reformulation, as historian Marie Janin Calic writes, "a degree of pluralism was tolerated, at first in literature and the fine arts, but then also in political theory."<sup>32</sup> For example, in cinema, the late 1950s and 1960s saw a proliferation of films done by young filmmakers who, through their visual expression, critically reflected on the Yugoslav socialist system.<sup>33</sup> The humanities benefited as well – the political, economic, and scientific opening of Yugoslavia towards the West was followed by the intense translation of various Western books and an interest in contemporary Western intellectual production.<sup>34</sup> For example, in its feature "Journals

<sup>28</sup> Chiara Bonfiglioli, "Women's Political and Social Activism in the Early Cold War Era: The Case of Yugoslavia," *Aspasia* 8 (2014), pp. 1-25, p. 4.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Bonfiglioli, "Women's Political and Social Activism in the Early Cold War Era," p. 14.

<sup>31</sup> Miroslav Peršić, "Yugoslavia: the 1950 Cultural and Ideological Revolution," in Svetozar Rajak et al. (eds.), *The Balkans in the Cold War* (London: Palgrave, MacMillan, 2017), p. 295.

<sup>32</sup> Marie Janine Calic, *A History of Yugoslavia* (Purdue University Press, 2019), p. 180.

<sup>33</sup> Cf. Daniel J. Gouldning, *Liberated Cinema: The Yugoslav Experience, 1945–2001* (Bloomington: Indiana University Press, 2002); Gal Kirn, Dubravka Sekulić, and Ziga Testen (eds.), *Surfing the Black Wave: Yugoslav Black Wave Cinema and its Transgressive Moments* (Maastricht: Jan van Eyck Akademie, 2011). Dijana Jelača's forthcoming essay also brings more nuance to this interpretation by discussing "women's minor cinema": Dijana Jelača, "Towards Women's Minor Cinema in Socialist Yugoslavia," *Wagadu: A Journal of Transnational Women's and Gender Studies*, Fall 2020 (online: <https://sites.cortland.edu/wagadu/v21-towards-womens-minor-cinema-in-socialist-yugoslavia/>).

from Abroad,” the periodical *Naše teme*<sup>35</sup> presented reviews and discussions of journals mainly from France, Germany, Britain, and the United States. The authors wrote articles that surveyed the history of philosophy in England, Germany, and France.

Thus, the “official” new interpretation of Marxism alongside the liberalization of the cultural sphere that came as a consequence of the “Yugoslav path to socialism,” and the subsequent readiness of the Yugoslav political elite to encourage cultural and scientific cooperation with the West, opened up the possibility of Yugoslav intellectuals establishing the internationally-oriented journal *Praxis* and the Korčula Summer School and to create unhindered personal and professional networks abroad.<sup>36</sup> In the journal’s programmatic statement, the editors emphasized that they do not wish to “conserve Marx, but to develop a vivid revolutionary thought inspired by Marx.”<sup>37</sup> While they supported the idea of self-management, which expressed the reformulation of Marx as a “living thought” that approaches man in terms of his historical being of practice, the *Praxis* intellectuals also often criticized its implementation in Yugoslavia. Božidar Jakšić, a sociologist affiliated with *Praxis*, described the journal as an “authentic Yugoslav window into the world, a cultural institution which brought international prestige to Yugoslavia.”<sup>38</sup>

Returning to the issue of women in Yugoslavia, we can say that in the mid-1970s, similarly to the case in the West, Yugoslav women were disappointed with the promises of the left.<sup>39</sup> In 1979, a feminist philosopher and contributor to *Praxis*, Nadežda Čaćinović, pointed out the discrepancy between theory and praxis during a conference organized by the League of Communists of Yugoslavia:<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Ante Kadić, “Socialist Realism and Modernism in Present-Day Yugoslavia,” *Books Abroad* 33 (1959), no. 2, pp. 139–143.

<sup>35</sup> *Naše teme: Časopis mladih o društvenim zbivanjima* [Our themes: A youth journal about events in society] was a journal established in 1957 by the Central Committee of the People’s Youth of Croatia. The scope of the journal was very wide, and some themes included social-political issues; philosophy, history, and historiography; culture, art, and science; international relations and development; among others. Many of the *Praxis* members published in this journal (Milan Kangrga, Rudi Supek, Danilo Pejović), as well as members of the Yugoslav political elite (Vladimir Bakarić, Miko Tripalo).

<sup>36</sup> While the specific political conditions in Yugoslavia were favorable for the emergence of a circle such as *Praxis*, it was not a unique case. In Central and Eastern Europe during 1950s and 1960s, Marxist humanism was at the core of critical reflection on Stalinism.

<sup>37</sup> From the editorial: “Čemu Praxis?” [Why Praxis?] *Praxis. Filozofski časopis. Jugoslovensko izdanje* 1 (1964), no. 1, pp. 3–6, here 3.

<sup>38</sup> Božidar Jakšić, *Praxis. Mišljenje kao diverzija* [Praxis. Thinking as a diversion] (Belgrade: Službeni glasnik, 2012), p. 13.

<sup>39</sup> Lóránd, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia*, p. 8.

<sup>40</sup> The Communist Party of Yugoslavia (CPY) changed its name to the League of Communists of Yugoslavia (LCY) in 1952.

Realistically speaking, there are, however, a lot of practical and theoretically unsettled questions: on the one hand, equality is proclaimed [...] on the other, women that are doing the same work as men are not expected only to complete the additional domestic labor but that double burden is seen as achieving emancipation.<sup>41</sup>

The new feminism in Yugoslavia was leftist but, as feminist theoretician Nada Ler Sofronić noted, it also challenged “androcentrism of the New Left and its relation towards the women’s movement and the women question in general.”<sup>42</sup> Neo- or new feminism, as she explained, pointed out the elements of patriarchalism that persisted in socialist society – at the same time, challenging a “blindness” to specific women’s issues both within “dogmatic Marxism and the conservative left” and the “gender neutral theory and praxis of Western democracy.”<sup>43</sup> In the late 1970s, these women, as Zsófia Loránd shows, still used critical Marxism as the basis of their arguments, yet they also relied on the theoretical positions found in the readings of “post-structuralist French feminism and new theories in psychology, anthropology, and sociology while they also referred to the Yugoslav partisan tradition as an emancipatory ideology for women.”<sup>44</sup>

### *Praxis* and the Korčula Summer School

The idea for the philosophical journal *Praxis* came from a circle of friends and philosophy and sociology professors at the University of Zagreb: Milan Kangrga, Gajo Petrović, Rudi Supek, Branko Bošnjak, Danko Grlić, Predrag Vranicki, and Danilo Pejović.<sup>45</sup> Their colleagues from the University of Belgrade joined as well – Mihailo Marković, Ljubomir Tadić, Zagorka Golubović, and Svetozar Stojanović. Most of these philosophers and

<sup>41</sup> Nadežda Čaćinović, “Ravnopravnost ili oslobođenje” [Equality or liberation], in Ivan Hvala (ed.), *Društveni položaj žene i razvoj porodice u socijalističkom samoupravnom društvu* [The social position of women and the development of family in a socialist self-managed society] (Ljubljana: Komunist, 1979), pp. 502–505, here 505.

<sup>42</sup> Nada Ler Sofronić, “Mlade žene ne smiju pristati da se njihovo pitanje riješava tek poslije pobjede 99%” [Young women ought not to accept that their question starts to be solved only after the victory of the 99%], in Dragomir Olujić Oluja and Krunoslav Stojaković (eds.), *Praxis: Društvena kritika i humanistički socijalizam* [Praxis: Social critique and humanist socialism] (Belgrade: Rosa Luxemburg Stiftung, 2012), pp. 261–266, here 262.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Lórand, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia*, p. 2.

<sup>45</sup> Ante Lešaja, *Praxis orijentacija, časopis Praxis i Korčulanska ljetna škola. Građa* [Praxis orientation, the *Praxis* journal, and the Korčula summer school. Collection] (Belgrade: Rosa Luxemburg Stiftung, 2014); the members of the Editorial Board included: Branko Bošnjak, Veljko Čaldarović, Danko Grlić, Milan Kangrga, Ivan Kuvačić, Danilo Pejović, Gajo Petrović, Zarko Puhovski, Rudi Supek, and Predrag Vranicki. The secretaries were Zlatko Posavac, Boris Kalin, Branko Despot, and Gvozden Flego. In Dobrilo Aranitović, *Bibliografija časopisa Praxis: jugoslavensko izdanje 1/1964–11/1974* [Bibliography of the journal Praxis: Yugoslav edition: 1/1964–11/1974] (Belgrade: IDT, 2017), p. 9.

sociologists were of the same generation, born in the 1920s, and some of them participated in the War of Liberation. They made up the members of the editorial board of the first Serbo-Croatian edition of *Praxis*, published in 1964.<sup>46</sup>

In their manifesto, *Praxis* portrayed itself as not just being “another philosophical journal,” but rather as a deeply engaged journal that “discusses the actual problems of the contemporary world and men.”<sup>47</sup> The main themes they chose for the associated Korčula Summer School reflected these problems, as they included, for instance: “The Idea and the Perspectives of Socialism,” “Creativity and Reification,” “Marx and Revolution,” “Power and Humanity,” and “Freedom and Equality.” More specifically, in the context of 1968, debates circled around the meaning and practice of socialist self-management, which was regarded by *Praxis* intellectuals as the precondition for genuine socialism;<sup>48</sup> the possibilities of socialist revolution in developed capitalist societies; the meaning of the contemporaneous student revolts across the globe; the possibility of the internationalization of socialism; the idea of revolution; the role of intellectual elites and students; as well as the position of the working class in “affluent societies.”<sup>49</sup>

In these debates and in their texts, the intellectuals referred to the Black liberation movement, sexual revolution, the anti-Vietnam war movement, and changes in the structure of marriage relations, often when drawing attention to concrete experiences in their respective countries or when using these examples in order to reflect theoretically on some important notions of Marxist thought – such as “revolution” or the “avant-garde.”<sup>50</sup>

<sup>46</sup> The publisher of the journal was the Croatian Philosophical Society; in the first edition, it was stated that the Yugoslav journal has a Serbo-Croatian bi-monthly edition, published from 1964, and an English tri-monthly version (later in French, German, and English) published from 1965. As a result of political pressure, the journal ceased publishing in 1974.

<sup>47</sup> “Čemu Praxis?”, p. 3.

<sup>48</sup> Svetozar Stojanović, “Društveno samoupravljanje i socijalistička zajednica” [Social self-management and socialist community], *Praxis. Filozofski časopis. Jugoslovensko izdanje* 4 (1967), no. 5–6, pp. 680–692.

<sup>49</sup> Some of the presentations at the Korčula Summer School in August 1968 were given by Julius Strinka, “Ideje o demokratskom socijalizmu” [Ideas about democratic socialism], pp. 254–259; Heinz Lubasz, “Marksova koncepcija revolucionarnog proletarijata” [Marx’s conception of the revolutionary proletariat], pp. 270–273; Vilmos Sós, “Totalna revolucija” [Total revolution], pp. 278–280; Mladen Čaldarović, “Permanentna revolucija i revolucionarni kontinuitet” [Permanent revolution and revolutionary continuity], pp. 281–286; and Zador Tordai, “Revolucija i internacionalizam” [Revolution and internationalism], pp. 287–293, in *Praxis. Filozofski časopis. Jugoslovensko izdanje* 6 (1969), no. 1–2.

<sup>50</sup> E.g., Abraham Edel, “Tehnika i moral” [Technology and Morality], *Praxis* 10 (1973) (Korčulanska letnja škola: Građanski svet i socijalizam), no. 5–6, pp. 665–678; Mihailo Marković, “Pojam Revolucije” [The concept of revolution], in *Praxis* 6 (1969), no. 1–2, pp. 39–53; Howard L. Parsons “Tehnologija i humanizam” [Technology and humanism], in *Praxis* 6 (1969), no. 1–2, pp. 160–178; and Norman Birnbaum, “O pojmu političke avangarde u suvremenoj politici: intelektualci i tehnička inteligencija” [About the notion of the political avantgarde in contemporary politics: intellectuals and technical intellectuals], in *ibid.*, pp. 227–269.

While these discussions were mainly mentioned in passing, one particular article published only in an international edition dealt explicitly with the question of the sexual revolution in the Western countries. Namely, Kostas Axelos – who during the student occupation of Sorbonne University in Paris led a debate on the fight against sexual repression – highlighted in an interview with a student that sexual repression is not only exercised in the capitalist system but in the socialist one as well, even if the latter offers economic, political, and social conditions for the liberation of “the citizen, the worker, and the man.”<sup>51</sup>

The growing feminist movement and feminist theoretical positions in the West were not discussed, although they could have been a potential reference as the intellectuals claimed that they were reflecting upon contemporary issues and concrete events. Not least because that which marked the 1960s in every capitalist country was, as the feminist sociologist Lise Vogel writes, the appearance of a movement for the liberation of women and, more specifically, “the emergence of a socialist-feminist trend in the late 1960s.”<sup>52</sup> And what characterized this trend in particular was the “commitment to organizing a women’s liberation movement within the larger radical Movement” that merged in the lead up to the eventful year of 1968 a number of overlapping struggles: the “black freedom movement, anti-war movement, the student movement and the more self-consciously political new left.”<sup>53</sup>

Yet, the presence of women is strikingly lacking in the journal, both in terms of themes concerning women’s issues and gender but also of women as contributors. The majority of presenters at the summer school and contributors to the journal were male intellectuals, the only exceptions being Zagorka Golubović, who was closely engaged with *Praxis*, and the Hungarian philosopher Ágnes Heller. They were the only two female members of the *Praxis* Advisory Board who both contributed with their own essays to *Praxis* and presented their papers at Korčula.<sup>54</sup> One of the possible reasons

<sup>51</sup> Kostas Axelos, “‘Sur la révolution sexuelle’: Dialogue entre Kostas Axelos et un étudiant” [‘On the sexual revolution’: Dialogue between Kostas Axelos and a student], *Praxis. A Philosophical Journal*. International Edition 7 (1970), no. 3–4, pp. 459–467, here 460.

<sup>52</sup> Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1983), p. 1.

<sup>53</sup> Alice Echols, *Daring to be Bad: Radical Feminism in America, 1967–1975* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), p. 299.

<sup>54</sup> While they did not discuss feminism or the woman question within *Praxis*, both of them would later publish works on these topics outside the context of *Praxis*. E.g., Zagorka Golubović, “Teorijsko-metodološki problemi i iskustva u istraživanju porodice kao totaliteta” [Theoretical-methodological problems and experiences in the research of family as a totality], *Sociologija sela* 11 (1973), no. 40–42, pp. 21–37. In footnote number 4 in that essay, Golubović writes that she discussed the topic of family in her book *Porodica kao ljudska zajednica, Elementi i problemi sociologije porodice* [Family as a human community. Elements and problems of the sociology of the family], a manuscript which had already been prepared for print by 1973. I thank the peer reviewer for drawing my attention to this essay and book.

for the lack of women's presence was, as Judith Grant argues, that "as a dialectician Marx did not analyze 'women' in isolation."<sup>55</sup> While not necessarily speaking about women in particular, for Marx, women were a part and parcel of "an ever changing humanity."<sup>56</sup> In an essay presented in 1976 at the symposium "The Social Position of Woman and the Development of Family in Self-Managing Socialist Society," one of the founding members of the journal *Praxis*, Predrag Vranicki, suggested a similar understanding of Marxist thought.<sup>57</sup> In his paper titled "Marksizam o društvenom položaju žene" (Marxism on the social position of women),<sup>58</sup> he pointed out that "[t]o some it may look interesting and even strange that classical Marxism did not dedicate many discussions to the problems of women and family in the contemporary world."<sup>59</sup> Yet, he defended the fact that Marx and Engels did not look at humanity in terms of a duality – "For Marxism, the problem of the human [čovjek] as a social, historical being was a problem of the emancipation of the working class and the freeing of man, and this has always meant freedom in *toto*."<sup>60</sup> Vranicki stressed that this is not an abstract understanding of Marxism – Marxist theory, he argued, had greatly contributed to various issues concerning women. Especially since as a theory it had been helpful in questions concerning marriage and family: Marxism, that is, "destroyed metaphysical conceptions and abstractions which tended to absolutize one type of marriage and family."<sup>61</sup> Vranicki concluded that Marxist theory had already given a lot of valuable insights concerning the woman question. At the same time, one may argue that the philosophers could have theoretically reflected upon the specific ways of repressing women when speaking about issues such as alienation and freedom. Thus, one of the reasons for the lack of discussions concerning women's issues could also be examined from the perspective suggested by Vranicki – the interest of Marxist theory was the liberation of the human being in *toto* – which could, within the still existing patriar-

<sup>55</sup> Judith Grant, "Gender and Marx's Radical Humanism in *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*," *Rethinking Marxism* 17 (2005), no. 1, pp. 59-77, here 61.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> The symposium *Društveni položaj žene i razvoj porodice u socijalističkom samoupravnom društvu* took place in Portorož, Slovenia, between 18th and 20th March 1976, and was organized by Marxist Center of the Central Committee of the League of Communists of Slovenia and the Center for Ideational Theoretical Work of the Central Committee of the League of Communists of Croatia. The proceedings of this symposium were printed in 1979.

<sup>58</sup> The essay was published by the journal *Žena: Časopis za društvena pitanja žene i porodice* 34 (1976) [Woman: A journal for social questions of woman and family], no. 3, pp. 7-18, and in Slovenian by *Teorija in praksa* 13 (1976), no. 5-6, pp. 383-394.

<sup>59</sup> Predrag Vranicki, "Marksizam o društvenom položaju žene" [Marxism on the social position of women], in *Društveni položaj žene i razvoj porodice u socijalističkom samoupravnom društvu* (Ljubljana: Komunist, 1979), p. 44.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 53.



chal tendencies, and within a male dominated circle of philosophers, be interpreted primarily from the perspective of a male subject.

The tension that existed in this approach to the “human,” which disregarded its “duality” (woman and man), was voiced by another participant at the symposium, arguing that: “...next to these humanist and democratic processes we are still witnessing various types of discrimination and segregation of women [...] due to the paternalistic behavior deeply embedded in men.”<sup>62</sup> Thus, the reflections concerning the perceived situation in Yugoslav society expressed the need to engage with the theoretical problem of the woman question in the socialist self-managed society of Yugoslavia.<sup>63</sup>

Interestingly, in 1968 (the same year that Simone de Beauvoir visited Yugoslavia with Jean-Paul Sartre), the Zagreb-based journal *Naše teme* published a review of Margaret Mead’s 1935 book *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, which had just been translated into Serbo-Croatian. Dragutin Mikšić, a sociologist from Zagreb emphasized Mead’s argument that men and women are equal in their biological structure of intellect and talents, but are socially placed as different.<sup>64</sup> While Simone de Beauvoir’s *Second Sex* was only translated in the 1980s, Mitra Mitrović had already in 1960 discussed this, in her words, “excellent book.”<sup>65</sup> In reading Beauvoir, Mitrović – who in the interwar period had founded the Youth Section of the Women’s Movement and the journal *Žena danas* (Woman today) – highlighted that in the big revolutions, women revolutionaries “would be placed equally next to their husbands and brothers” but that when the “revolutionary cries subside, and the peaceful and constructive work begins, the masses of women would not here get their share, they would retreat.”<sup>66</sup> The ideas represented in Mikšić’s and Mitrović’s texts demonstrate the reception of two different and conflicting approaches to the matter of women, family, and freedom – Margaret Mead and Simone de Beauvoir stood for two different streams of thought in the history of feminism.<sup>67</sup>

While on the pages of *Praxis* and during the discussions at the summer school the intellectuals intensively debated, as it was said, “on the one hand about decisive thinkers of the present from Hegel and Marx to Lenin and Marcuse, and on the other hand about important issues of our time such as the relationship between power and human-

<sup>62</sup> Vidak Vujačić, “Svođenje problema emancipacije žene na samo pojedinačnu emancipaciju jest privid [Reducing the problem of women’s emancipation to just individual emancipation is an illusion], in *ibid.*, p. 122.

<sup>63</sup> Cf. Lóránd’s *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia*.

<sup>64</sup> Dragutin Mikšić, “Margaret Mead,” *Naše teme* 12 (1968), no. 11, p. 1798.

<sup>65</sup> Mitra Mitrović, *Položaj žene u savremenom svetu* [Woman’s place in contemporary society] (Belgrade: Narodna knjiga, 1960), p. 177.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>67</sup> Susan Groag Bell and Karen M. Offen (eds.), *Women, the Family, and Freedom: The Debate in Documents, Volume II, 1880–1950* (Stanford: Stanford University Press, 1983), p. 252.

ity, utopia and reality, anarchy and revolution,”<sup>68</sup> the serious discussions concerning feminism in Yugoslav public discourse would only emerge after it ceased publication. Returning to the issues raised in the introduction, it can be suggested that there were existing feminist impulses that could have entered the debates in *Praxis* by way of the journal’s international networks or through the existing translations of feminists texts such as that of Margaret Mead, or additionally by the presence of Simone de Beauvoir’s ideas which, it would appear, were making the rounds in the domestic environment. This last point can be illustrated not only in the reflections on Beauvoir’s ideas found in the book by Mitra Mitrović that was already mentioned, but also by the women’s journal *Žena: Časopis za društvena pitanja žene i porodice* (Woman: a journal for social questions of woman and family) – which had been the journal of Savez žena Hrvatske (the Croatian Women’s Association) since 1953 – published an interview with Beauvoir during her visit to Yugoslavia.<sup>69</sup> In this interview, Beauvoir, while acknowledging her limited knowledge of the position of women in socialism, nevertheless argued that only in socialism can women be equal with men according to the law. At the same time, she pointed out that this was not enough, for the very reason that there are “ancient, historical traditions which restrain women and because of them she is not able to free herself from this inequality that is transmitted from century to century.”<sup>70</sup>

While the discussions concerning the issue of women’s position within a socialist society existed in Yugoslavia in different forms, they were not taken as potential topics in *Praxis*, nor were they reflected in the editorial production and the organizational practices of the journal. And with the exception of an article written by Erna Pajnić that surveyed Simone de Beauvoir’s untranslated works and Rudi Supek’s review of the book by Vera Stein Erlich, *Obitelj u transformaciji: studija u tri stotine jugoslovenskih sela* (Family in transformation: a study of three hundred Yugoslav villages) from 1964, there were no essays or debates reflecting upon the “woman question,” the position of women versus men, nor the feminist movements in Western Europe.

One could suggest here that there were specific factors that contributed to the lack of women as knowledge producers in *Praxis* (if we look at the authored essays), and Đurđica Degač in the above-mentioned article already suggested three potential reasons. One possible reason, as Degač notes, is that the question of gender was perceived as solved; the second reason was that the question of gender was not taken up due to

<sup>68</sup> Gajo Petrović, “O međunarodnom izdanju *Praxis* (1970–1973)” [On the international edition of *Praxis* (1970–1973)], *Praxis. Filozofski časopis. Jugoslovensko izdanje* 10 (1973), no. 5–6, pp. 745–757, here 750.

<sup>69</sup> Ana Bogić, “Becoming Woman: Simone de Beauvoir and *Drugi Pol* in Socialist Yugoslavia” in Bonnie Mann and Martina Ferrari (eds.), *On ne nait pas femme: on le devient...: The Life of a Sentence* (Oxford: Oxford University Press, 2017), pp. 315–330, here 320.

<sup>70</sup> Simone de Beauvoir, “I u najuspelijem životu postoji osjećaj neuspaha...,” *Žena:časopis za društvena pitanja žene i porodice* no.3 (1968), pp. 20–225, here 21–22.

their core philosophical concerns, which primarily discussed the notion of human [čovjek]; and the third reason Degač offers is that there was a lack of discussion about economy in the philosophy of *Praxis*, which at the time did not acknowledge the issue of domestic labor and, by extension, the role of women in that aspect of the economy.<sup>71</sup> The following section looks at the ways in which women, although in a limited way, participated in the intellectual dialogues.

### “Translators” of Ideas and “Mediators” of Knowledge

The presence of women in the journal, however, was visible primarily in the section of the journal which presented (mainly) newly published books to its Yugoslav readership. Women in and around the *Praxis* group – and some who would later become the leading new feminism activists in Yugoslavia (Blaženka Despot, Rada Iveković, Nadežda Čačinović, and others) – mediated knowledge by reviewing and commenting on new publications from the West and so “translating” ideas to the Yugoslav context. Reading texts in Italian, German, English, or French, they would present the digested version of the main arguments of the texts. Rada Iveković – inspired by Luce Irigaray’s post-structuralism and the role of language in women’s oppression – in the late 1980s reflected on the importance of language, tying it to the meaning of translations: “‘čovjek’ [usually translated as “man,” but in Serbo-Croatian denoting both men and women] is a translator and mediator for herself and for the others, and the translations could always be different.”<sup>72</sup>

If we think of translations as intellectual interventions and interpretations,<sup>73</sup> they helped in disseminating the Marxist and non-Marxist knowledge through their own public interventions. In addition, they also acted as translators of the texts presented at the summer school, and possibly worked as translators/mediators at the summer school sessions.<sup>74</sup> In thinking about the meaning of translation, particularly helpful is Maria Tymoczko’s and Edwin Gentzler’s insights that translation is “not simply an act of

<sup>71</sup> Đurdica Degač, “Praxis i rodna tematika”; Borislav Mikulić and Mislav Žitko, *Aspekti Praxisa: Refleksije uz 50. obljetnicu*, p. 116.

<sup>72</sup> Rada Iveković, “Primenjena filozofija i prizivanje drugoga” [Applied philosophy and invoking another], *Filozofska istraživanja* 6 (1986), no. 1, pp. 103–116, here 115.

<sup>73</sup> Gil Eyal and Larissa Buchholz, “From the Sociology of Intellectuals to the Sociology of Interventions,” *Annual Review of Sociology* 36 (2010), no. 1, pp. 117–137.

<sup>74</sup> For instance, Jelena Zuppa translated the texts for the Yugoslav edition of *Praxis* for two presentations given at Korčula Summer School – by Enzo Paci and Daniel Guérin. In the 1980s, Zuppa published essays on “Novo žensko pismo: da bi se kazalo život” [New women’s writing: So that life can show itself], in *Delo*, no. 4 (1981), pp. 15–28; “Žena pisac i suočjenje s vlastitim položajem žene” [The woman as author and the confrontation with her position as a woman], *Žena* 38 (1980), no. 6, pp. 50–62. She was also part of the debate concerning the concert *écriture féminine*. Cf. Loránd, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia*, pp. 101–102. Other translators of the texts in *Praxis* were Dunja Meličić, Eva Postružnik, and Nada Švob-Đokić.

faithful reproduction but, rather, a deliberate and conscious act of selection, assemblage, structuration, and fabrication” and that “translators, as much as creative writers and politicians, participate in the powerful acts that create knowledge and shape culture.”<sup>75</sup> In this way, they contributed to *Praxis*’s international orientation, alongside their male colleagues or professors who, as the editors of the journal, also reviewed the books in the section of the journal called “Prikazi i bilješke” (or at times only “Prikazi”) which translates to “Views and Notes.”

The general presence of women authors (reviewers and writers) in the journal was quite limited. In the Yugoslav edition of the journal, the articles published by men (both reviews and essays) make up 91% of the total number of published articles between 1964–1974.<sup>76</sup> In the case of the international edition of the journal and during its span from 1965 to 1974, women appeared twenty times in total, three of them were authored texts by Ágnes Heller, ten by Zagorka Pešić Golubović, and one by Jasminka Gojković.<sup>77</sup> In this sense, the international edition had more essays written by women and fewer book reviews. However, in the case of the Yugoslav edition, the number of book reviews written by women is much higher than their contributions to the journal – out of the total number, 43% are authored articles and 57% are book reviews.<sup>78</sup>

If we focus on the papers delivered at the Korčula Summer School in August 1968, which were published in *Praxis* no. 1–2, 1969, the number of total presentations in the journal (and given at the School) was forty, from which the only presentation/paper given by a woman was Ágnes Heller’s essay “Marx’s Theory of Revolution and the Revolution of Everyday Life.” At the same time, we can conclude from the initials

<sup>75</sup> Maria Tymoczko and Edwin Gentzler (eds.), *Translation and Power* (Amherst: University of Massachusetts Press, 2002), p. xxi.

<sup>76</sup> Yugoslav edition of *Praxis* from 1964 (nos. 1, 2); 1965 (1, 2, 3, 4–5, 6); 1966 (1, 2, 3, 4–6); 1967 (1–2, 3, 4, 5–6); 1968 (1–2, 3, 4); 1969 (1–2, 3–4, 5–6); 1970 (1–2, 3, 4, 5–6); 1971 (1, 2, 3–4, 5, 6); 1972 (1–2, 3–4, 5–6); 1973 (1–2, 3–4, 5–6); 1974 (1–2, 3–5).

<sup>77</sup> Nadežda Čačinović-Puhovski no. 2–3 (1973); Blaženka Despot no. 3–4 (1968) and no. 4 (1973); Branka Brujić no. 4 (1965); Jasminka Gojković no. 1–2 (1971); Svetlana Knjazeva-Adamović no. 4 (1965); Ágnes Heller no. 1–2 (1967); no. 3–4 (1968); no. 1–2 (1969); Ljerka Šifler no. 3 (1966); Zagorka Pešić Golubović no. 4 (1965), no. 3 (1966), no. 4 (1967), no. 3–4 (1968), no. 3–4 (1969), no. 3–4 (1971), no. 1–2 (1972), no. 1 (1973), no. 2–3 (1973), no. 4 (1973). In the *Praxis* international edition, no. 1–2, (1971), Gojković wrote on “The Crossroads of American SDS.” Gojković is mentioned in the book *Feminist Sociology: Life Histories of a Movement*, edited by Barbara Laslett and Barrie Thorne. Gojković received a Fulbright stipend at Brandeis University, Waltham, Mass. (1969/1970 and 1973/1974).

<sup>78</sup> Zagorka Golubović and Ágnes Heller were the only two female members of the *Praxis* Advisory Board. By “contributions” I mean their authored essays, but also those essays that were included in “portraits and situations,” which presented philosophical portraits, like that of Simone de Beauvoir (by Erna Pajnić), Henri Bergson (Marija Brida), Lucien Goldmann (Eleonora Prohić), or other types of reflections, for instance writing surveys about the history of Croatian philosophy (Marija Birda or Blaženka Despot) – which were not part of the section that presented book reviews.

that the opening speech given by Ernst Bloch was translated for *Praxis* by Blaženka Despot, while Herbert Marcuse's presentation, "The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration," was translated by Branka Brujić.

When looking specifically at the book reviews, Ljerka Šifler-Premec wrote three reviews in *Praxis* (1966), no. 3.<sup>79</sup> In this volume of *Praxis*, Šifler-Premec reviewed two books by Kostas Axelos: *Héraclite et la philosophie* (1962) and *Vers la pensée planétaire* (1964). Axelos, a Greek-French philosopher and a resistance fighter, was also a regular participant at the Korčula Summer School and contributed to *Praxis*. He also translated György Lukács's, *History and Class Consciousness* from German into French, and wrote a preface for it in 1960. The third book she reviewed was by Karl Korsch, an important reference point, alongside György Lukács, for the philosophers of the *Praxis* circle. The previous year, for *Praxis* 4–5 (1965), Šifler reviewed a newly published book by Lucien Goldmann – a Romanian-French Marxist theoretician who was one of the most regular participants at the Korčula Summer School. Goldmann's *Pour une sociologie du roman* [For a sociology of the novel] was first published by Gallimard in 1964 and was inspired greatly by György Lukács's pre-Marxist *Theory of the Novel* (1915–16). Šifler-Premec carefully analyzed Goldmann's text, but also provided a helpful summary of the book. She described the main arguments of each chapter and introduced additional information that she found relevant from the field. For example, she emphasized Goldmann's references to writings by Nathalie Sarraute who, according to Šifler-Premec, is not interested in the global structures of the social world, but rather "looks for authentic humanity, inter-humane relationships, and is interested in psychology."<sup>80</sup>

While Simone de Beauvoir's preeminent work, *The Second Sex*, would only be accessible to the Yugoslav public in Serbo-Croatian in 1982,<sup>81</sup> in 1971 Erna Pajnić discussed Simone Beauvoir's intellectual profile in detail by way of the French author's twenty written works, including novels, stories, theater play, essays, literature studies, and philosophical works, that still had not been translated into Serbo-Croatian. Pajnić commented on and interpreted Beauvoir's ideas and thoughts across the span of these texts.

One of the direct quotations from Beauvoir that Pajnić chose showed that the difference between the situation of a woman and that of a man is that "he is first a citizen, a producer, secondly a husband; she is before all, and often exclusively, a wife."<sup>82</sup> While Pajnić pointed out that some of Beauvoir's analyses appear outdated, she nevertheless

<sup>79</sup> Ljerka Šifler-Premec was born in Zagreb in 1941. She was a philosopher, novelist, and translator. From 1968 until 1977 she worked at the Institute for Philosophy in Zagreb.

<sup>80</sup> Lj[erka] Šifler-Premec, "Lucien Goldmann: *Pour une sociologie du roman*", *Praxis. Filozofski časopis. Jugoslovensko izdanje* 2 (1965), no. 4–5, pp. 699–702, here 701.

<sup>81</sup> Bogić, "Becoming Woman," p. 315.

<sup>82</sup> Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley (New York: Vintage Books, 1989), p. 443, cited in Erna Pajnić, "Simone de Beauvoir," *Praxis. Filozofski časopis. Jugoslovensko izdanje* 8 (1971), no. 2, pp. 227–246, here 239.

argued that there is a problem for a contemporaneous woman and her position vis-à-vis that of a man. In addition, Pajnić's position towards Beauvoir's *The Second Sex* can be interpreted as a commentary on Beauvoir's own philosophical achievements – her relationship with Sartre, Pajnić adds, “made her contribution to philosophy neglected.”<sup>83</sup> Yet, Pajnić insisted that “it is a fact that she [Beauvoir] is as prolific a writer as Sartre (her works are perhaps even of greater artistic value), but also that she is read by a larger audience, and that existentialism, insofar as it used literature as its mode of expression, found precisely in her [Beauvoir] its mediator to the wider reading public.”<sup>84</sup> In this discussion, she also highlighted Beauvoir's disagreement that a women's position is simply conditioned by her nature. Instead, as Pajnić wrote, woman's nature is not an internal, unchanged form, hence one cannot speak about a woman's, just like one cannot speak about a man's, essence.<sup>85</sup> That human nature and “man” ought not to be seen as ready-made objects, essentialized entirely by their nature, or even worse, by the external laws, had been to a large extent discussed in the pages of *Praxis*.<sup>86</sup>

Branka Brujić reviewed Herbert Marcuse's *One-Dimensional Man* in 1965.<sup>87</sup> The book was originally published in 1964 in English, and soon became one of the most important books of the 1960s. Brujić not only digested the main arguments of the text in her review, but also translated the entire book into Serbo-Croatian, which became available to Yugoslav public in 1968. Brujić thus introduced this book specifically to the readers of the Yugoslav edition of *Praxis* and its editorial board, but also to the Yugoslav reading public.<sup>88</sup> She also authored one essay in *Praxis* (1967), no. 1-2, “Telos samoupravljanja (The telos of self-management).”

Finally, another woman reviewing books for *Praxis* was Blaženka Despot, already mentioned above. She was a philosopher, feminist theorist, and “the first in Yugoslavia to write and publish books, essays, and critical studies in the field of philosophical anthropology on the position of women, feminism, and the New Age.”<sup>89</sup> Before finishing

<sup>83</sup> *Ibid.*, 229.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 229–230.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> While I agree with Đurđica Degač's suggestion that Pajnić did not discuss *The Second Sex* at length (her paper represented Beauvoir's intellectual profile through a collection of her works), I propose that we could also read Pajnić as giving Beauvoir a deserving place as a philosopher and existentialist in her own right.

<sup>87</sup> Branka Brujić was born in Zagreb in 1931. She earned a doctoral degree at the Faculty of Philosophy at the University of Zagreb in 1973 with the dissertation *Herbert Marcuse's Critical Theory of Society and Historical Thinking*. She also translated Marcuse's *End of Utopia and An Essay on Liberation* in 1972.

<sup>88</sup> Filip Kovačević, “Marcuse in Yugoslavia,” *Radical Philosophy Review* 16 (2013), no. 1, pp. 205–222, here 207.

<sup>89</sup> Gordana Bosanac, “Blaženka Despot,” in Francisca de Haan, Krassimira Daskalova, and Anna Loutfi (eds.), *A Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms: Central, Eastern,*

her dissertation, Blaženka Despot wrote numerous book reviews for the journal *Praxis*, mainly of German-language texts. For instance, for *Praxis* (1969), no. 5–6, Despot reviewed *Zur Dialektik von Arbeit und Bedürfnissen im Sozialismus und Kommunismus* by Heinrich Taut, a German philosopher. For *Praxis* (1973), no. 3–4, she reviewed a book by Wolfgang Harich, another philosopher from the German Democratic Republic, entitled *Zur Kritik der revolutionären Ungeduld*, published in 1971 by Edition etcetera in Basel.

As mentioned at the beginning of this section, reviewing books was not just assigned to women. Men, and often the editors of the journal as well, reviewed books – for example, in *Praxis* (1973), no. 1–2, out of the total of nine reviews, three were written by women (Blaženka Despot and Ljerka Šifler-Premec) while in the next issue (no. 3–4) four reviews out of eight were written by women. The question of the importance of these reviews for the very quality of the journal was discussed during the journal's editorial meeting in 1969, when it was noted that the section must improve “if the journal wants to participate in the international philosophical discussion,” and that the editorial board must “liberate itself from the bad practice which governs in our country, according to which reviews are mainly written by young people who are just starting to write independently.”<sup>90</sup> This section was not to be seen as a secondary aspect of the editorial practices, since through these reviews, the journal and the philosophers, as Rudi Supek pointed out, “come into contact with the important intellectual achievements in the world, we can define ourselves towards them and interest our readers in them, that is, lead them into an intellectual world.”<sup>91</sup>

Thus, it could be pointed out that the reviews were not seen as secondary in the “division of labor” if the editors of the journal also wrote them, but also if the reviews, as stated above, were an essential aspect of the journal's international orientation. In addition to that, it is important to highlight the generational aspect. The majority of *Praxis* intellectuals were from the generation born in the interwar period, while the women intellectuals were from the first post-war generation which – one ought to highlight – was also the first generation of women who enjoyed the universal right to a higher education.<sup>92</sup> Thus, if we approach this issue from a generational perspective,

*and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries* (Budapest, New York: Central European University Press, 2006), p. 114.

<sup>90</sup> Mihailo Đurić, “Uvodna riječ” [Introductory words], at the *Praxis* editorial board meeting, August 19, 1969, at Korčula, in *Praxis. Filozofski časopis. Jugoslovensko izdanje* 6 (1970), no.1-2, pp. 226–245, here 228.

<sup>91</sup> Rudi Supek, “Neka objašnjenja” [Some explanations], in *ibid.*, p. 231. This translation is by Gerson S. Sher.

<sup>92</sup> While the majority of women were born in the 1940s, Marija Brida (1912–1993) finished the Women's *Realgymnasium* in 1930 in Split and gained a diploma in philosophy at the Faculty of Philosophy in Zagreb in 1935. Her dissertation – *Život-doživljaj* [Life-experience], Zagreb, 1937

we can note that women who reviewed the books were from a younger generation and it can thus be suggested that the “division of labor” was primarily age, rather than gender, based. For these women, the reviews offered a first access in terms of expertise, as well as a link to international intellectual discussions. Through these reviews, the women managed to have a space, although limited, for their intellectual engagement.

### Toward a Conclusion

*Praxis* was last published in 1974, and in March of the same year Herbert Marcuse delivered a lecture, titled “Marxism and Feminism,” at Stanford University that was then published the following year in Serbo-Croatian in the journal *Žena*.<sup>93</sup> Marcuse deemed a separate “Women’s Liberation Movement” as being a necessity (agreeing that there can be discrimination against women even in socialist countries) and argued that “beneath and beyond the male-female dichotomy is the human being, common to male and female: the human being whose liberation, whose realization is still at stake.”<sup>94</sup> Inspired by this text, the new feminists discussed texts by other participants of the Korčula Summer School, for instance those of Ernst Bloch, but also of Ágnes Heller.<sup>95</sup> At the same time, alongside Marxist humanism, the new feminists, like Rada Iveković, also debated the French post-structuralist feminism of Julia Kristeva, Hélène Cixous, and Luce Irigaray.<sup>96</sup>

While supported by some of the *Praxis* philosophers, feminists working and writing in Zagreb – Lydia Sklevicky, Vesna Pusić, Gordana Cerjan-Letica, Vesna Kesić, Rada Iveković, Nadežda Čačinovič – also noted that the philosophers “did not take feminism seriously, and at the meetings women did not comment much.”<sup>97</sup> Vesna Kesić also remembers “a very bad encounter with Mihajlo Marković, who said it is OK that we come and talk about feminism but asked us: ‘could you please look more feminine.’”<sup>98</sup>

In linking Blaženka Despot with *Praxis*, Gordana Bosanac points out that Despot shared a critical perspective with the journal that focused on social reality and the

– relied on Heidegger, Husserl, Nietzsche, Bergson, and other philosophers linked to the anthropological current of existentialist philosophy, as Franjo Zenko writes in “In Memoriam: Maria Brida Filozofkinja Humanističkog osvjetločenja,” in *Prilozi za istraživanja hrvatske filozofske baštine* 19 (1993), no. 1–2 (37–38), pp. 5–7.

<sup>93</sup> Herbert Marcuse, “Marxism and Feminism,” *Women Studies: An Interdisciplinary Journal* 2 (1974), no. 3, pp. 279–288. In Yugoslavia published as Herbert Marcuse, “Marksizam i feminizam,” *Žena* 33 (1974), no. 5, pp. 77–84.

<sup>94</sup> Herbert Marcuse, “Marxism and Feminism,” *Women Studies: An Interdisciplinary Journal* 2 (1974), no. 3, pp. 279–288, here 280.

<sup>95</sup> Lóránd, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia*, p. 49.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>98</sup> *Ibid.*



return to classical Marxist texts.<sup>99</sup> At the same time, Bosanac argues that Despot, although she published her essays in *Praxis* and participated in the Korčula Summer School sessions, never belonged to the group, either formally or conceptually.<sup>100</sup> One can suggest that the above conclusion depends largely on the way in which we approach and understand *Praxis*. Consequently, if we think of *Praxis* as a large transnational platform that had a particular role in bringing the ideas of the new left to Yugoslavia and not just as a journal and group of writers, the role of women in *Praxis* becomes significant in creating this platform and, primarily, in the sense of developing new feminism in Yugoslavia. Furthermore, if we understand *Praxis* as a framework of philosophical thought that emerged in the 1960s in Yugoslavia, whose philosophical activity was deeply engaged with Marxist humanism – the issues of alienation and freedom – then it becomes possible to suggest that there was indeed a woman’s perspective and presence, although not in the main part of the journal.

Thus, from this point of view, one could argue that while reading, translating, and reviewing the books, these women – instead of being separated from *Praxis* as a transnational platform – were using the existing theoretical concepts and positions in order to ask further, previously ignored questions. As Lóránd writes, “*Praxis* therefore had quite some influence on the beginnings of the new feminism in Yugoslavia, even though the relationship was not [...] smooth.”<sup>101</sup> Consequently, the lack of women in *Praxis* then appears, at least in part, to be an issue of the historiography written about *Praxis* and, to an extent, an issue of the historiography on socialism and feminism in East-Central Europe as well – although existing scholarship has already challenged the pre-existing image of women in socialism that relied on the “Cold War paradigm.”<sup>102</sup>

Having reframed the discussion, it then becomes possible to suggest that Blaženka Despot’s insights in her *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* (The woman question and socialist self-management) from the 1980s and her position that “Marxism is not a dogma, but a theory of social process” that could trigger the possibility of a different understanding of the relation between “the woman question” and “class question,”<sup>103</sup> can be a stance that, while not discussed in the publications of *Praxis*, is

<sup>99</sup> Gordana Bosanac, “Mjesto i značenje Blaženke Despot u suvremenoj hrvatskoj filozofiji [The place and significance of Blaženka Despot in contemporary Croatian philosophy], *Filozofska istraživanja* 28 (2008), no. 3, pp. 625–637, here 633.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> Lóránd, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia*, p. 32.

<sup>102</sup> Francisca de Haan, “Continuing Cold War Paradigms in Western Historiography of Transnational Women’s Organisations: The Case of the Women’s International Democratic Federation (WIDF),” *Women’s History Review* 19 (2010), no. 4, pp. 547–573.

<sup>103</sup> Blaženka Despot, *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* [The woman question and socialist self-management] (Zagreb: Cekade, 1987), p. 109. A selection from that book appears in in English translation in this issue of *Contradictions*: Blaženka Despot, “Women and Self-Management,” *Contradictions* 4 (2020), no. 2, pp. XX–XX.

unavoidably part of the general argument about their understanding of Marxism – as a creative process, and not a prescribed and finalized philosophical thought. Despot defended her doctoral dissertation at the University of Ljubljana on the topic *Humanitet tehničkog društva* (The humanity of technical society) in 1970, re-reading Hegel and Marx from the perspective of women's emancipation.<sup>104</sup> According to Gordana Bosanac, Despot was the first philosopher in Yugoslavia to examine threats to humanity and freedom in relation to women's freedom and subjectivity.<sup>105</sup>

The aim of this paper was to present the sphere in which women intellectuals, while facing the limitations of existing patriarchal tendencies, still carved out the possibilities of their engagement, which were not insignificant. Writing reviews in Yugoslavia in the 1960s in a context in which access to Western literature was still limited and inaccessible when it was not translated, was not a minor role by any means. This is not, however, to disregard the points discussed above to the effect that texts authored by women were rarely present on the pages of *Praxis*, and that there was a lack of subject matter that engaged with issues around the woman question and feminism.

Finally, in bringing the gender-critical perspective to the intellectual practice of the *Praxis* circles, and also by bringing these women contributors to the forefront – primarily, women in their prevailing roles of translators and reviewers – the paper suggests the importance of analyzing the spheres of women's activity in *Praxis* and beyond (like writing book reviews and reflections) that offered these women one of the first places in which they could have access to literature, create intellectual networks, and, through the writing or reviews, could also bring forward their own critical voices. More importantly, these women were philosophers, sociologists, and at the same time translators, whose contribution to the intellectual history of socialist Yugoslavia should be explored as their active participation in *Praxis* was not a passing thought or a coincidence, but could be seen as a very integral aspect of the journal's history.

<sup>104</sup> The dissertation was published as a book entitled *Humanitet tehničkog društva* [The humanity of technical society] (Zagreb: Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH, 1971).

<sup>105</sup> Bosanac, "Blaženka Despot," p. 115.



# “DISSATISFIED BREADWINNERS” IN SEARCH OF THE HUMAN BEING

How Gender Inequality Was Seen –  
and Not Seen –  
in Czechoslovak Marxist Humanism\*

*Jan Mervart*

## Abstract

*In East-Central Europe, Marxist humanism embodied one of the most promising theoretical developments of the 1960s. While respecting the unquestionable value of this intellectual current, this article highlights the contradiction between the emancipatory proclamations of humanist intellectuals and their reluctance to recognize certain prevalent forms of oppression. After comparing the humanist approach toward gender-structured themes in the former Czechoslovakia with the contrasting techno-optimist approach, the latter*

\* This paper was researched and written with the support of the COST Action NEP4DISSENT, supported by COST (European Cooperation in Science and Technology) and of the Czech Ministry of Education, Youth, and Sports as a part of the project “Media of Cultural Opposition in Czechoslovakia” (LTC18040). Translated by Melinda Reidinger.

*group is shown to have been more sensitive toward women's issues. The article concludes that there was an intrinsic problem in Marxist humanist theory that contributed to this historical shortcoming in its emancipatory efforts.*

**Keywords**

*Marxist humanism, gender, emancipation, Czechoslovakia*

The intellectual world that was formed in the years after Stalin's death was characterized by a relative proliferation of opinions on what the social order ought to look like and which foundations it should be based upon. Despite the fact that during the period termed post-Stalinism inspirations of a non-Marxist provenience (existentialism, positivism, cybernetics, etc.) entered the playing field, the overwhelming majority of party intellectuals of both genders continued to rely upon Marxism as the fundamental and superior basis of thought. At the same time, in the course of abandoning orthodox Marxist traditions certain innovations came about: there were reinterpretations of basic Marxist concepts, diverse analyses of dialectics as a fundamental principle in human history, and reevaluations of classical Marxist texts. It is possible to classify the post-Stalinist diversification within Marxist theory as a certain type of "internal plurality," when individual intellectual currents often took up positions that were competing or mutually antithetical even while they were sharing a common Marxist foundation.<sup>1</sup>

The Czechoslovak context offers a suitable case through which it is possible to illustrate this internal plurality within post-Stalinism. Starting at the end of the 1950s and beginning of the 1960s, we can track at least two significant currents within the party intelligentsia from which arose a minimum of two important intellectual movements standing in opposition to the original Stalinist productivism, which was primarily founded upon massive industrial production. On one side was Marxist humanism, and on the other was techno-optimism. While the former was shaped around questions of human individuals and their full self-realization in a "truly" democratic socialist society, the second focused on science and technology as the powers that determine the forces of production for the development of socialism (from which was derived the period concept of a scientific and technological revolution). The latter was also

<sup>1</sup> On the circumscription of post-Stalinism as a unique intellectual field, see Jan Mervart and Jiří Růžička, *"Rehabilitovat Marxe!" Československá stranická inteligence a myšlení poststalin-ské modernity* ["Rehabilitate Marx!" The Czechoslovak party intelligentsia and the thinking of post-Stalinist modernity] (Prague: Nakladatelství lidové noviny, 2020), p. 9–42. The following text to a significant extent comes from the subchapters of the last chapter of this publication. I owe a debt of gratitude to my colleagues Joseph Grim Feinberg, Lubica Kobová, Jan Matonoha, Dana Musilová, Marianna Placáková, and Jiří Růžička, and to anonymous reviewers as well. Their contribution to the development of this argumentation has been indispensable; however, responsibility for the analysis submitted belongs entirely to the author.

associated with an interest in effective planning, expert analysis, and the integration of qualified productive forces into socialist management.

Whereas at a general level, Marxist humanism was at one point subjected to condemnation from the pen of Louis Althusser, in the Czechoslovak case it is certainly true that a comparison of both trends reflects unfavorably upon techno-optimism, which is considered undemocratic and manipulative. By contrast, Marxist humanism is seen as an emancipatory project that attempts to establish socialist democracy and abolish all forms of manipulation of human beings by other human beings.<sup>2</sup> Without wanting to contradict these evaluations and thus create an opposite duality,<sup>3</sup> or incline towards the Althusserian view, in the following analysis I intend to demonstrate the limits of Marxist humanism, instantiated in its approach to the problem of gender. To whatever extent it could seem that the main factor in this was probably the personal gender blindness of individual humanist authors, I want to draw attention to the internal limitations of Marxist humanism, which did not allow the multi-layered forms of existing oppression to be visible. I conjecture that it is precisely thanks to internal indispositions of the theory itself that the incidental delineation of masculinity and femininity in period texts appeared in such surprisingly prejudicial forms. At the same time, the contradiction with the emancipatory appeal of Marxist humanism is more than evident in these examples. The primary motivation for writing this text is to show the contrast between the calls for emancipation and the neglect of more hidden forms of oppression that emerges in the course of a more thorough examination of the analyzed materials, and its form is thus rather essayistic. At the same time, it is necessary to mention that this is still only a preliminary probe into the issue, and it is primarily based on research about the Czechoslovak case. So, although I am availing myself of, for example, findings by Una Blagojević relating to the Yugoslav group Praxis, this text cannot answer the question of whether the traits it sketches out are characteristic

<sup>2</sup> For a general overview of Marxist humanism, see James H. Satterwhite, *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992). For a comparison of humanism with techno-optimism in their diverse variations, see Johann P. Arnason, “Perspectives and Problems of Critical Marxism in Eastern Europe (Part Two),” *Thesis Eleven* 3 (1982), nos. 5–6, pp. 216–217; Erazim Kohák, “Filosofický smysl Československého jara 1968,” manuscript 1981 (National Archives in Prague, collection Zdeněk Mlynář, box 24); Karel Kovanda, *Zápas o podnikové rady pracujících 1968–1969* (Prague: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2014); Ivan Landa, “Technology and Politics: A Philosophical Lesson from the Prague Spring 1968,” in Jana Ndiaye Beránková, Michael Hauser, and Nick Nesbitt (eds.), *Revolutions for the Future. May ‘68 and Prague Spring* (Lyon: Suture Press, 2020), pp. 216–256.

<sup>3</sup> In the above-mentioned monograph, Jiří Růžička and I attempt to go beyond interpretations founded upon either a humanistic or techno-optimistic approach, and instead seek common motifs that delineate post-Stalinism as its own unique intellectual formation within the framework of period Marxism. Besides these two trends, we also analyze the work of Josef Cibulka and Václav Černík, whom we categorize as dialectical determinists.

for the entire socialist bloc or are rather determined by specific aspects of the Czech cultural and intellectual tradition. The author wants to open up this subject, and not at all “exhaust” it with the synthesis herein submitted, and he is aware of the reality that he is also raising more questions in this way than he is answering.

Another of the motivations for writing this text was the fact that Czechoslovak post-Stalinism distinguished itself with a rich thematization of gender questions. In publications from this period, especially in the pages of the cultural and political weekly *Literární noviny*, which was popular at that time, the (male and female) authors addressed such topics as the shortage of apartments and the role of women in the household and in parenting.<sup>4</sup> The historian Květa Jechová opens up a debate titled “The Controversy over Woman of Our Era,” which played out on the pages of the magazine *Vlasta* during 1967 and 1968.<sup>5</sup> And the film scholar Petra Hanáková speaks about movies by Věra Chytilová in which the director had collaborated with the artist Ester Krumbachová (*Sedmikrásky* [*Daisies*], 1966; *Ovoce stromů rajských jíme* [*Fruit of Paradise*], 1969), as well as about Krumbachová’s own film (*Vražda ing. Čerta* [*Killing the Devil*], 1970) as “gender-critical” cinematography, which is possible to read as “feminist testimony.”<sup>6</sup> The art historian Marianna Placáková understands the works of female artists (such as Naděžda Plíšková, Eva Švankmajerová, Běla Kolářová, Zorka Ságlová, and Soňa Švecová) working from the 1960s to the 1980s as “critical expressions of female voices.”<sup>7</sup> Meanwhile, Libora Oates-Indruchová justifiably draws attention to the way that the unfulfilled promise of gender emancipation under Stalinism is precisely what gave rise to the post-Stalinist articulation of gender subjects,<sup>8</sup> and Hana Havelková, on the basis of the State Population Commission (*Státní populační komise*), demonstrates that the empirically and essentially technocratically attuned community of experts was only standing in for the absence of a truly emancipatory women’s movement in the post-Stalinist period.<sup>9</sup> The questions of

<sup>4</sup> See, for example, Helena Klímová, *Nechte maličkých přijít aneb civilizace versus děti?* (Prague: Československý spisovatel, 1966).

<sup>5</sup> Květa Jechová, “Cesta k emancipaci. Postavení ženy v české společnosti 20. století. Pokus o vymezení problému,” in Oldřich Tůma and Tomáš Vilímeček (eds.), *Pět studií k dějinám české společnosti po roce 1945* (Prague: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2008), pp. 113–116.

<sup>6</sup> Petra Hanáková, “The Feminist Style in Czechoslovak Cinema: The Feminine Imprint in the Films of Věra Chytilová and Ester Krumbachová,” in Hana Havelková and Libora Oates-Indruchová (eds.), *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice* (London: Routledge, 2014), pp. 211–233.

<sup>7</sup> Marianna Placáková, “Československá zkušenost jako východisko. Feministické umění v období státního socialismu,” *Sešit pro umění, teorii a příbuzné zóny* 13 (2019), no. 27, pp. 26–63, here 33.

<sup>8</sup> Libora Oates-Indruchová, “Unraveling a Tradition, or Spinning a Myth? Gender Critique in Czech Society and Culture,” *Slavic Review* 75 (2016), no. 4, pp. 919–943, here 922–928. I owe thanks to Marianna Placáková for drawing my attention to this study.

<sup>9</sup> Hana Havelková, “(De)centralizovaná genderová politika: Role Státní populační komise,” in Hana Havelková and Libora Oates-Indruchová (eds.), *Vyvláštěný hlas. Proměny genderové kul-*

to what extent and in what manner the techno-optimists perceived gender when they were focusing on the project of a scientific and technological revolution, and of how it was perceived by the Marxist humanists, thus offer themselves up for our contemplation.

If we compare the presence of gender-structured subjects in the texts of the techno-optimists with the Marxist humanists, the result is that the first group has dealt with such matters to a significantly greater extent than the second. This is not only because the members of this group worked in disciplines close to sociology and to period expert discourses,<sup>10</sup> but it also seems that the internal disposition of their thinking about the future of socialism launched attempts at solving gendered problems of space. Although in most cases the techno-optimists were dealing with questions of science and automation, whenever there arose a need to analyze, for instance, leisure time, they did not use a broadly-depicted human individual in their models but women and men separately, and the monumental disproportion between women’s and men’s work in the household was also acknowledged.<sup>11</sup>

The research efforts by Ota Klein, the secretary of Radovan Richta’s interdisciplinary team that gave rise to the famous book *Civilization at the Crossroads*, represented a fairly singular approach.<sup>12</sup> Klein’s own study of the crisis of emotionality was published

*ture české společnosti 1948–1989*, pp. 125–168. We should also mention the research by Kateřina Lišková relating to sexuality in expert and public discussions. See: Kateřina Lišková, *Sexual Liberation, Socialist style: Communist Czechoslovakia and the Science of Desire, 1945–1989* (London: Cambridge University Press, 2018), pp. 137–146 (the chapter “Orgasm: Between Biological and Social Causation in the 1960s”). On the history of the women’s movement, see Denisa Nečasová, *Buduj vlast – posilíš mír! Ženské hnutí v českých zemích 1945–1955* (Brno: Matice moravská, 2011).

<sup>10</sup> Period sociological research took questions about gender and women’s position into account. The results of the research on Czech and Czechoslovak society conducted by Pavel Machonin’s international team are certainly worth revisiting with a more thorough analysis (Pavel Machonin et al., *Československá společnost* (Bratislava: Epoque, 1969). Also see Libuše Háková, “Ženy v sociální struktuře naší společnosti,” in Pavel Machonin (ed.), *Sociální struktura socialistické společnosti* (Prague: Svoboda, 1967), pp. 547–565.

<sup>11</sup> See, for example, Radoslav Selucký, *Člověk a jeho volný čas. Pokus o ekonomickou formulaci problému* (Prague: Československý spisovatel, 1966), p. 86. Blanka Filipcová was one of the leading researchers in the sociology of leisure time. See Blanka Filipcová, *Člověk, práce, volný čas* (Prague: Svoboda, 1966). On the debates over the disproportionate representation of housework done by women and men, see Martin Franc and Jiří Knapík, “Volný čas 1957–1967: dobové diskuse a vymezení,” *Dějiny – teorie – kritika* 9 (2012), no. 1, pp. 33–68, here 56–60.

<sup>12</sup> Radovan Richta et al, *Civilizace na rozcestí. Společenské a lidské souvislosti vědeckotechnické revoluce* (Prague: Svoboda, 1969), first edition 1966; English version Radovan Richta, *Civilization at the Crossroads: Social and Human Implications of the Scientific and Technological Revolution* (Prague: International Arts and Sciences Press, 1969). On this subject, also see the work of Vítězslav Sommer, such as Vítězslav Sommer, “Scientists of the World, Unite! Radovan Richta’s Theory of Scientific and Technological Revolution,” in Elena Aronova and Simone Turchetti (eds.), *Science Studies during the Cold War and Beyond. Paradigms Defected* (London: Palgrave Macmillan, 2016), pp. 177–204.



posthumously at the beginning of 1969.<sup>13</sup> Against the background of the relationship of mother and child as the fundamental determining factors for human emotionality, the author attempts to sketch out some points of departure that would correspond to a civilization undergoing rapid changes. He forthrightly labeled “women’s emancipation by itself” as one of the reasons to tackle such issues, and stated that the “handicap of the wife-mother in demanding professions [...] is utterly obvious.”<sup>14</sup> Klein’s text was published with the fundamental assumption that if it is the case that human emotionality is subject to historical development, which he proved through the analysis of transitions from traditional to capitalist societies, it is necessary to also consider its changes within the framework of a scientific and technological revolution. It is precisely in such a context that a future regulation of emotionality, which aims at a kind of rationalization that corresponds to changes in the “structures of the reality of the holistic human society” – and thus to a change in the relationship of mothers or other caregivers with children – could take place.

However, despite the motivation that he attributes in the introduction to his work, the techno-optimist endeavor to optimize social relationships and commitments shines right through Klein’s text. In the transformation of the relationship between mother and child, he was clearly not interested in women’s emancipation but rather in freeing up social capacity for the development of the intellectually demanding transition to a scientific and technological society. In simpler terms, women were to be freed from their traditional roles as mothers so they could take part in the social and civilizational transformation. It is apparent from Klein’s text that his techno-optimist visions relied upon women no less than upon men for this undertaking, and that the discrepancies in the social roles of the period were reflected here. Similarly, the sociologist Dragoslav Slejška spoke of the complicated conditions women experienced when they were the directors of companies because, besides managing their own work and their housework, they no longer wanted to be burdened with the extra mental strain and the systematic self-education required of administrative functionaries. Just like Klein, Slejška called for overcoming these barriers and, after the increase in their representation in such positions in the future, counted on women’s “participation working in management.”<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Ota Klein, “Ke krizi emocionality,” in Ota Klein, *Životní styl a moderní civilizace*, ed. Irena Dubská and Radovan Richta (Prague: Symposium, 1969), pp. 61–94. According to a commentary by Jan Šindelář, who prepared the study for publication, this was a fragment from more extensive manuscript materials in the author’s estate. The text was also published under the title of “Krise emocionality,” *Sociologický časopis* 5 (1969), no. 2, pp. 129–149.

<sup>14</sup> Klein, “Ke krizi,” p. 62. One year later, *Sociologický časopis* published a study by Libuše Háková that clearly represents one of the most fully developed reflections of the period on the role of women in socialist and, by extension, developed industrial societies. In that text, Háková drew directly upon Klein’s work in her openness toward questions related to future development. See Libuše Háková, “Úvaha a podněty k chápání společenských funkcí ženy,” *Sociologický časopis* 6 (1970), no. 5, pp. 436–448. I owe thanks to Denise Nečasová for the reference to this text.

By contrast, the occasional ruminations by Marxist humanists who foregrounded the project of what was called the “total development of man” had an entirely different nature. For consideration of the mutual interlinkage of humanity and gender, the late remark by Predgar Vranický (1976) is very striking. As Una Blagojević presents it, this representative of the philosophical school centered around the magazine *Praxis* said in a lecture titled “Marxism and the Social Position of Women” that Marxism did not divide mankind into two parts, but was always concerned with the human individual as a “social and historical being” and with “emancipation of the working class and liberating mankind, always meant in the sense of holistic freedom.”<sup>16</sup> In the subtext of Vranický’s dictums is a very palpable, generally-shared humanistic assumption about a universally-defined humanity. I assume that it is precisely the abstraction of this definition of mankind among humanists that laid the foundation for the Marxist humanists being unable to see and to name certain forms of ethnic (especially in the case of ethnic minorities) or gender oppression.<sup>17</sup> Nikolay Karkov and Zhivka Valiavicharska, on the basis of examples from Yugoslavia and Bulgaria, draw attention to the fact that this universalism opened space for the future ethnonationalism among some representatives of humanism.<sup>18</sup>

Joseph G. Feinberg justifiably argues that Marxist humanists always explain humanity as arising from itself; human beings are defined on the basis of their own humanity.<sup>19</sup> This circumstance, in my view, ultimately leads to the unconscious implication of a model of the human being based on its own image. The case is also similar to defining the fully developed and well-rounded human being, whose totality is conceived of universally, but which is always circumscribed negatively, like the inverse image of the “fragmentary” man of the modern era and never as a positively circumscribed project. This human universality in the conceptions of Czechoslovak humanists then more or

<sup>15</sup> Dragoslav Slejška, “Problémy aktivity žen při účasti na řízení v průmyslovém závodě,” *Sociologický časopis* 1 (1965), no. 5, pp. 509–523. Hana Havelková appreciates not only the interest in the vertical segregation of women, including psychological causes, but also the fairly unusual approach founded in focus groups in Slejška’s research. See Havelková, “(De)centralizovaná,” p. 160.

<sup>16</sup> Cited by Una Blagojević, “Praxis and Women Intellectuals,” see in this issue of *Contradictions*, pp. 47–69.

<sup>17</sup> Civilizational, ethnic, and class-oriented forms of dominance in connection with positions taken by the party intelligentsia or by Marxist humanists are addressed in certain passages in the chapter titled “Beyond post-Stalinism” of the aforementioned book (Mervart and Růžička, “Rehabilitovat Marxe!” pp. 182–220).

<sup>18</sup> Nikolay Karkov, “Decolonizing Praxis in Eastern Europe: Toward a South-to-South Dialogue,” *Comparative & continental philosophy* 7 (2015), no. 2, pp. 180–200; Zhivka Valiavicharska, “Marxist Humanism and the Rise of Ethnonationalism in Post-Stalinist Bulgaria,” conference presentation at ASEES, Washington DC 2016.

<sup>19</sup> Joseph Grim Feinberg, “And the ‘Thing Itself’ Is Man: Radical Democracy and the Roots of Humanity,” in Joseph Grim Feinberg, Ivan Landa, and Jan Mervart (eds.), *Karel Kosík and Dialectics of the Concrete* (Leiden: Brill, forthcoming).

less culminated in an image of the human individual that essentially copied the social position, gender and ethnic identity, and Eurocentric orientation of the given authors. Their image of the human being thus corresponds to the context of how the male members of the state-socialist middle class perceive the world. Thanks to continuities with the presocialist period, the socialist middle class remained firmly rooted in bourgeois culture; however, their defining trait was not their economic background and material assets, but rather their possession of a significant amount of symbolic capital. In connection with the ethnic position of the writer, this implicitly meant their position as a Czech or Slovak and self-identification with European culture – and thus with the West. As Jaroslav Střítecký, who was one of the participants in a debate that took place between Milan Kundera and Václav Havel on the significance of the year 1968 in Czechoslovakia, would add, it was essentially about middle-aged, middle-class Czech men and dissatisfied breadwinners.<sup>20</sup> It is precisely these types who gave shape to normative conceptions about how the well-rounded, well-developed man ought to look, and if someone from a different generational, social, or gender identity (and it was these three distinctions that Střítecký was primarily concerned with), or from a non-European-oriented perspective, did not match well, they were automatically marginalized in the discourse about the image of man. Additionally, the reality that universal humanity at that time corresponded to a purely masculine image is unwittingly revealed by the humanist philosopher Ivan Sviták. In one of the entries in his intellectual diary from the years 1959–1961, under the heading of “Man” (*Člověk*), he speaks about mistaken escapes from the “emptiness of being” through the “seemly woman,” a “fast vehicle,” and a “flock of young ladies.”<sup>21</sup>

The occasional appearance of gender categories in period humanist texts certainly give form to this kind of image. So in the beginning of the 1960s, although Karel Kosík wrote in the entry about Božena Němcová that she was not only a great Czech writer

<sup>20</sup> Jaroslav Střítecký, “Úděl proměny a tvář sebeklamu,” *Host do domu* 15 (1969), no. 5, p. 19. The social origin of the party intelligentsia was noticed by Michael Voříšek on the basis of John Connelly’s work *Captive University: The Sovietization of East Germany, Czech, and Polish Higher Education, 1945–1956* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000), see *The Reform Generation: 1960s Czechoslovak Sociology from a Comparative Perspective* (Prague: Kalich, 2012), pp. 289–290. The overwhelming majority of party intellectuals came from the middle class, and despite the political changes, their moral and aesthetic values retained a significant degree of continuity. Vítězslav Gardavský, Ivan Sviták, Karel Kosík, A. J. Liehm, Radovan Richta, Milan Kundera, Josef Zúmr, and others were usually from families of officials, teachers, lawyers, etc., and all of them had started their educations at academic high schools (*gymnázium*) before 1945. It is also no coincidence that this milieu fostered the culture of intellectual salons, such as the Prague salon of Klement Lukeš, the lecturer of the Communist Party of Czechoslovakia (Komunistická strana Československa, KSČ).

<sup>21</sup> Ivan Sviták, “Člověk,” in Sviták, *Nevědecká antropologie. Dialectica modo bohemico demonstrata. I* (Chico: self-published, 1984), p. 61. These are entries that were written during his engagement with the OV KSČ (District Committee of the KSČ) in Kyjov, where the author was sent as part of a campaign against so-called “revisionism.”

but also “the first modern and emancipated woman,”<sup>22</sup> he did not further expand upon the category of “emancipated woman” here or in any other texts. When at the end of the same decade he began drafting his essay about Karel Havlíček Borovský’s democratism, he analyzed the author’s terms “masculinity” and “femininity” [*mužskost* and *ženskost*] in it. We certainly cannot anachronistically reproach Kosík for not applying the tools of gender-critical analysis that are available today to the political thinking of the 19<sup>th</sup> century – though the unproblematic acceptance and use of both of these categories is somewhat startling. At the same time, his conception of the essential nature of “masculinity” and “femininity” is quite different from the post-Stalinist exaltation of femininity promoted by, for example, Irena Dubská and Helena Klímová as an argument against Stalinist universalism.<sup>23</sup> To wit, Kosík is claiming that it is actually thanks to the strict division of both categories that it is not possible for “monsters which have already inundated the twentieth century – a feminine and weak man, and a masculine woman deprived of grace,” to appear in Havlíček’s world.<sup>24</sup> If Kosík is giving a nod to masculinity as the “correct measure” of man based on Havlíček, and if he defines democracy as the “unity of manliness and humor,” femininity in his view appears only as one side of the above-mentioned “monster” of the 20<sup>th</sup> century, or as “grace.”<sup>25</sup>

However, this was not only the result of an abstractly-drawn humanity: unconscious reproduction of prejudices against women was not only manifested in unreflected borrowing of the essential categories of masculinity and femininity. They were also evident in, for example, period magazine interviews with female intellectuals,<sup>26</sup> and this could shade into ventilating the open and patronizing arrogance of his own (not only) gender prerogatives. When a Czech translation of Simone de Beauvoir’s work

<sup>22</sup> Karel Kosík, “Božena Němcová 4. 2. 1820 – 21. 1. 1862,” *Kulturně politický kalendář 1962*, Prague and Bratislava 1961, p. 46.

<sup>23</sup> On the Stalinist image of women, see Denisa Nečasová, *Nový socialistický člověk: Československo 1948–1956* (Brno: Host, 2018), pp. 125–168; on the essential understanding of femininity in post-Stalinist texts by Irena Dubská and Helena Klímová, see Marianna Placáková, “Člověk, nebo sexus? Diskuze k českému vydání knihy Simone de Beauvoir *Druhé pohlaví*,” *Filosofický časopis* 68 (2020), no. 6, pp. 865–886 (also look here for more details on Helena Klímová’s professional life). See Placáková’s introduction to the debate in this issue of *Contradictions*, pp. 156–168.

<sup>24</sup> Karel Kosík, “Havlíček’s Principles of Democracy,” in Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, ed. J. H. Satterwhite (Lanham: Rowman & Littlefield, 1995), pp. 199–202. The quoted text has been newly translated here by Melinda Reidinger.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>26</sup> Dana Musilová mentions that A. J. Liehm paid more attention in his interview with Simone de Beauvoir to the author’s literary activities. She claims that “male and female readers” of the interview printed in *Kultúrný život* “did not get a chance to find out something about her philosophical opinions, never mind about essays on the relationships between men and women.” Musilová finds out that in Bratislava male editors treated Beauvoir entirely as Sartre’s partner. See Dana Musilová, *Na okraj jedné návštěvy. Simone de Beauvoir v Československu* (Ústí nad Orlicí: Oftis, 2007), pp. 22–25, here 24.

*The Second Sex* was published in 1966, a tumultuous discussion broke out on the pages of *Literární noviny* in which Ivan Sviták, Jan Patočka, Irena Dubská, and Helena Klímová became involved. Its contents were reconstructed by Dana Musilová, and then again more recently by Kristýna Miholová and Marianna Placáková. The latter also analyzed readers' letters responding to the debate.<sup>27</sup>

Sviták, in accordance with period Marxist critiques of existentialism,<sup>28</sup> draws lines in the sand against excessive subjectification of human individuality and against its separation from social and economic relations. Of course, he combined this stance, which is legitimate within Marxism, with feelings of a priori intellectual superiority. Instead of engaging in polemics, he heaps a pile of invective upon the author of *The Second Sex* with the goal of diminishing her philosophical credibility and making Beauvoir's argument look as flimsy as possible. Accusations of her being uninformed as a scholar and of being overly ideological and speculative are among the more substantiated "arguments" presented, and his texts distinguished themselves with an uncommonly belligerent tone. For example, he claims that Beauvoir is showing off the "plush salon in her head" instead of thoughts, and that she understands Hegel in the same naïve manner that she might serve "female immanence" to "a woman preparing a steak," and that the most that emerges from the author's work is that "she knows how to count to two," and so on.<sup>29</sup> He finally crowns his patronizing remarks towards the author, as well as the issue itself, with the concluding statement that, in his opinion, philosophers and poets are "perceptive of the essence of life [...]. Without symbolism or transcendence they understand precious femininity, from which Ms. Beauvoir and Ms. Dubská have, for a change, unshackled us, even though we are having a beautiful spring."<sup>30</sup> Here, Sviták seems to imply that beautiful weather leaves little room for any other feminine quality than beauty.

<sup>27</sup> *Ibid.*; Kristýna Miholová, "Krátké nadechnutí: Otevírání genderových témat v českém tisku šedesátých let," Master's thesis, Faculty of Humanities, Charles University (FHS UK) 2010 (advised by Hana Havelková), 152 pages (see, especially pp. 51–79); Placáková, "Člověk, nebo sexus?" Dagmar Pichová comments on the dubiousness of the Czech translation of *The Second Sex*, edited by Jan Patočka, and she additionally claims that thanks to the abridgement, it "entirely loses the dramaturgy and structure of the original work." Dagmar Pichová, "Simone de Beauvoir: 'Druhé pohlaví' – a kletba překladu," *Filosofický časopis* 67 (2019), no. 2, pp. 241–250, here 242. Pichová concurrently makes the claim that the terminology was rendered significantly better in this Czech translation (clearly due to Patočka's attention to it) than in Parshley's English translation.

<sup>28</sup> Mervart and Růžička, "Rehabilitovat Marxe!" pp. 100–103.

<sup>29</sup> Ivan Sviták, "Člověk nebo sexus?" *Literární noviny* 16 (1967), no. 9, pp. 1 and 6, here 1. See the English translation of Sviták's text in this issue. Along with *The Second Sex*, in this text Sviták addresses Betty Friedan's *The Feminine Mystique* (New York 1963). Sviták's second text with the same title was published later (*Literární noviny* 16, 1967, no. 18, p. 7) as a reply to the reactions by Jan Patočka and Irena Dubská. For more, see Placáková, "Člověk, nebo sexus?" and Placáková's introduction to the debate in this issue.

<sup>30</sup> Sviták, "Člověk nebo sexus?" p. 7.

Furthermore, Sviták’s method of fighting against a female perspective is inconsistent in a particular way. Like most of the other post-Stalinist intellectuals, he hardly notices any social, racial, or gender contingency in his texts, but of course he accuses Beauvoir of reproducing the prejudices of her social class.<sup>31</sup> While in other essays he speaks of the power of poetry or of love, which is the only thing capable of overcoming the limitations of the scientific perspective (“cool objectivity”),<sup>32</sup> here he is suddenly helping himself out with period expert discourse (“Anthropological research has proven that for a child’s first three years, childrearing is an irreplaceable human value”) and he speaks about the dubiousness of infant nurseries for childrearing. Whereas in his texts relating to culture he calls for absolute autonomy of art, artists, and of man (as such) who must be independent of political and economic frameworks, now he labels the woman question as mainly an economic problem, and as the “development of economic-social structures.”<sup>33</sup> The economic stance was certainly not far removed from the Beauvoir’s ken: she did not avoid the problem, and as she succinctly expressed in a period interview,<sup>34</sup> she considered the elimination of economic inequality as the fundamental precondition of female emancipation; but, naturally, Sviták did not take account of her perspectives. For him Beauvoir was not a counterpart worthy of engaging in discussion with.

<sup>31</sup> Marianna Placáková reads Sviták in a more sympathetic light, as an expression of Marxist criticism. She also draws attention to the context that should not be denied a hearing here: “The criticism of Beauvoir as ‘white, bourgeois feminism’ that Sviták has raised in the Czech debate primarily appears in the West only in the 1970s along with criticism of the 1960s. The symbol of that period’s emancipation, Betty Friedan, who was responsible for founding the National Organization for Women in 1966, began to be criticized for holding white, middle-class, and sexually heteronormative opinions. [...] At the same time, the controversy between bourgeois and socialist feminism has accompanied the women’s movement and discussion of the ‘woman question’ in society goes back to its beginning in the nineteenth century.” Placáková, “Člověk, nebo sexus?” p. 877, fn. 61.

<sup>32</sup> See Ivan Sviták, “Prolegomena to Love,” in Sviták, *The Windmills of Humanity: On Culture and Surrealism in the Manipulated World*, trans. and ed. Joseph Grim Feinberg (Chicago: Charles H. Kerr, 2014), pp. 80–89 (especially p. 85) and “Surrealist Image of Humankind,” *ibid.*, pp. 111–117. Originally published in *Host do domu* 13 (1966), no. 8, pp. 22–30 and in *Filosofický časopis* 16 (1968), no. 3, pp. 400–407.

<sup>33</sup> Sviták, “Člověk nebo sexus?” p. 6. On period expert discourses, see the basic publication by Josef Langmeier and Zdeněk Matějček, *Psychická deprivace v dětství* (Prague: SZdN, 1963). This was also made into the subject of films. See Kurt Goldberger, *Děti bez lásky*, Czechoslovakia 1963, 37 minutes. From the secondary literature, look primarily at Alena Heitlinger, *Women and State Socialism: Sex Inequality in the Soviet Union and Czechoslovakia* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1979); Alena Wagnerová, *Žena za socialismu. Československo 1945–1974 vývoje před rokem 1989 a po něm* (Prague: Sociologické nakladatelství, 2017); Hana Hašková, Steven Saxonberg, and Jiří Mudrák, *Péče o nejmenší. Boření mýtů* (Prague: Sociologické nakladatelství, 2012). I owe thanks to Ľubica Kobová for drawing my attention to these references.

<sup>34</sup> Antonín J. Liehm, *Rozhovor* (Prague: Československý spisovatel, 1966), p. 77, cited by Musilová, “Na okraj,” p. 45.

Sviták refused to consider motherhood as a problem; he argued that this subject was inflated every year in speeches on the occasion of International Women's Day, though he did not hesitate to propose original instructions that were in concordance with the abstract humanism of his time: "The solution to the female question shall arrive only with a structural transformation of the human species, on which contemporary history is working with hectic intensity in order [...] to create such a scenario of modern humanity as would be commensurate to the reality in which people are capable of flying to the cosmos and mastering nature outside of themselves."<sup>35</sup>

At the same time, it is quite interesting that female intellectuals who were active in the post-Stalinist period in expert or cultural-political debates did not always view themselves through a gendered lens. In her analysis of the previously-mentioned discussion in *Literární noviny*, Marianna Placáková illustrates the dual nature of the perception of gender inequality. The first overlaps with the post-Stalinist feeling of the superiority of Czechoslovak socialism, which in many regards was not afflicted with the gender inequality described in the Western world (Dubská, Klímová). In this context, the author demonstrates that letters from the male and female readers of *Literární noviny*, for the same reason, were often staking out positions on Svíták's side of "Marxist criticism."<sup>36</sup> The second feature would require a lengthier analysis, but nevertheless it illustrates that even though Dubská and Klímová criticized Svíták, at the same time they together established a scholarly sociological and psychological discourse about human beings that reacted to the shortcomings of one-size-fits-all solutions offered by Stalinism and official post-Stalinist experts alike.<sup>37</sup> As research by other female scholars has indicated, the emancipatory dimension of expert discourses was minimally controversial and the 1960s are in this regard often considered to be the beginning of a conservative turn.<sup>38</sup> Incidentally, though for different reasons, Ota Klein took a similar view on period expert discourse that advocated a larger role for mothers in childrearing. He considered it to be a conservative-romantic escape from the necessary social changes of the given migration of a large part of the population into skilled work. In this regard, Klein, like the other techno-optimists was relying on the scientific and technological revolution,

<sup>35</sup> Svíták, "Člověk nebo sexus?" p. 6.

<sup>36</sup> Placáková, "Člověk, nebo sexus?"

<sup>37</sup> *Ibid.*, Hana Havelková draws our attention to the necessity of perceiving their "return to biologism" counterposed against "the social construction of gender" as "part of the resistance to an official approach," which, according to the author, was represented by, for example, the State Population Commission. Havelková, "(De)centralizovaná," p. 158.

<sup>38</sup> See, for example, Barbara Havelková, "The Three Stages of Gender in Law," in Havelková and Oates-Indruchová, *The Politics of Gender*, pp. 31–56; Havelková, "Genderová rovnost v období socialismu," in Michal Bobek, Pavel Molek, and Vojtěch Šimíček (eds.), *Komunistické právo v Československu. Kapitoly z dějin bezpráví* (Brno: Mezinárodní politologický ústav, 2009), pp. 179–207.

which changes the method of manufacturing and liberates human beings (as we have seen, men as well as women) from their dependence on immediate production.<sup>39</sup>

In her study, Petra Hanáková presents us with the symptomatic testimony given by the filmmaker and director Ester Krumbachová. To the question of what is specific about the female perspective, the leading female artist of the Czech new wave at the end of her answer unwittingly identifies with perspectives from Marxist humanism that consist of understanding intellectual activity as a fundamental expression of human praxis: “Not only thinking inspires respect, whether it’s from a woman or a man; true, real thinking, which is not fashioned into pre-made forms. But it goes, it pushes itself wherever it can.”<sup>40</sup> We can also see a similar example in the activities of the female philosophers at the journal *Praxis*, which Una Blagojević’s findings tell us reported on works by Lucien Goldmann and Herbert Marcuse, although, with the exception of the previously-discussed work of Simone de Beauvoir, they did not deal with feminist topics and literature, and their studies appeared in the journal only sporadically.<sup>41</sup> Interventions such as those by Irena Dubská and Helena Klímová were fairly rare among members of the Czechoslovak post-Stalinist party intelligentsia, but they can be read

<sup>39</sup> Klein, “Ke krizi,” pp. 86–87.

<sup>40</sup> Cited by Hanáková, “The feminist style,” p. 213. Translated by Melinda Reidinger from the Czech version of the article: Hanáková, “Feministický styl v československé kinematografii: Ženský rukopis filmů Věry Chytilové a Ester Krumbachové,” in: Havelková and Oates-Indruchová (eds.), *Vyvláštěný hlas. Proměny genderové kultury české společnosti 1948–1989* (Prague: Slon, 2015), p. 431.

<sup>41</sup> Blagojević, “Praxis and Women Intellectuals.” Besides reviews and reports, the author mainly mentions translation activities that the women collaborating with *Praxis* took part in. The distribution of the authors’ genres clearly displays a strong relationship to the roles women take within philosophy itself. If we also take a superficial look at Czechoslovak periodicals through this lens (*Filosofický časopis, Otázky marxistické filozofie, Filozofia*) we will see that women (Irena Dubská, Evelína Bodnárová, Vlasta Černíková) are usually authors of the same genres as those discussed by Una Blagojević. They also occasionally contribute to discussions, but their author profiles in the columns for such studies is naturally not comparable with those of men. One of the few Czech female professors of philosophy was Jiřina Popelová Otáhalová, whose interests included the history of philosophy, ethics, and the study of Jan Amos Comenius. Her role and intergenerational connections certainly represent one of the challenges for further research. For an overview of this subject, see Jan Zouhar, “Tři setkání s Jiřinou Popelovou,” *Studia philosophica* 65 (2018), nos. 1–2, pp. 29–35. By contrast, it seems that the situation elsewhere in the central European region was different. One of the intellectual symbols of the Budapest school was embodied in a woman, Ágnes Heller. Even though men dominated Polish philosophy, women there played an essential role. Monika Woźniak alerted me to the Marxist philosopher Helena Eilstein, “who published original texts in the most important philosophical journals, held quite important positions, and was an active participant in academic life” (cited from an email of July 29, 2020). For non-Marxist traditions, see Elżbieta Pakszys, “Women’s Contributions to the Achievements of the Lvov-Warsaw School: A Survey,” in: Katarzyna Kijania-Placek and Jan Woleński (eds.), *The Lvov-Warsaw School and Contemporary Philosophy* (Springer-Science+Business Media, B.V.: Dordrecht, 1998), pp. 55–71.



as contributions to a Marxist debate over gender questions.<sup>42</sup> At the same time, the attempts at integrating authentic Marxism with feminism represented in the Yugoslav case of Blaženka Despot were even rarer within state socialism.<sup>43</sup>

Searching for and analyzing period gender motifs and the manners of their conceptualization exceeds the intentions of this text, so let us therefore arc back to the post-Stalinist protagonists. It would be utterly impossible to overestimate the significance of the above-mentioned debate over *The Second Sex*, both on account of its uniqueness as well as the eccentric character of Ivan Sviták, but at the same time I do not suppose it would be possible to label the author's sorties as coincidental or arising purely out of his individual personality traits because they were neither isolated nor unique. In his analysis of period literature, Jan Matonoha has demonstrated to what extent women are conceived of as objects by authors such as Josef Škvorecký, Ludvík Vaculík, Arnošt Lustig, and Milan Kundera; as beings that lack their own voices and are incapable of independent actions (Kundera).<sup>44</sup>

Until the end of his life, Sviták considered women to be essentially beings that are incapable of rational analysis or even of transcending themselves through creative work: "Man aspires for women only in passing, on the path to his calling. Women are not his program; his work lies in actualizing something outside of himself. It is precisely this disregard that women love: the more he is fundamentally a stranger, the more he attracts them."<sup>45</sup> A man is the mediator of works and of humanist categories for the female

<sup>42</sup> The relationship between gender and Marxism is underscored by the concluding passage of Irena Dubská's book *Objevování Ameriky* [Discovering America], in which the author speaks of the negative aspect of the "mediated moment" entering into personal relations. Mediating interventions from outside can lead to "an absolute validation or absolute submission to the personality of the other," which is a more primitive form of human relationship, especially in contrast with critical and egalitarian relationships between two individualities. The paradox consists in the spontaneity of the "validation" or "submission," which lends it an illusory (phenomenal) convincingness and "fullness" that, in the author's view, is also true for historical changes in the relationships between men and women. See Irena Dubská, *Objevování Ameriky. Příspěvek k otázkám "moderního člověka"* (Prague: Československý spisovatel, 1964), pp. 167–168.

<sup>43</sup> See Blaženka Despot, "Women and Self-Management," *Socialist Thought and Practice: A Yugoslav Monthly* (March 1981), pp. 34–38. See the revised text introduced by Zsófia Loránd in this issue of *Contradictions*, pp. 141–151. For more on this subject, see Zsófia Loránd, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia* (London: Palgrave Macmillan, 2018), pp. 42–83. Here the author also analyzes Despot's monograph on the subject: Blaženka Despot, *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* [The woman question and socialist self-management] (Zagreb: Cekade, 1987).

<sup>44</sup> Jan Matonoha, "Dispositives of Silence. Gender, Feminism and Czech Literature between 1948 and 1989," in Havelková and Oates Indruchová (eds.), *The Politics of Gender*, pp. 162–187. On the inaccurate images of femininity and of women in 1960s films, see Petra Hanáková, "Od zednice Mařky k černobílé Sylvě: obrazy žen v české vizuální kultuře a východoevropský vizuální paradox," in Petra Hanáková et al., *Volání rodu* (Prague: Akropolis, 2013), pp. 126–141 (I owe thanks to Marianna Plácáková for drawing my attention to this text).

<sup>45</sup> Ivan Sviták, "Paradoxy lásky. Instruktáž stárnoucímu muži," in Vasil Katyn [Ivan Sviták], *Ne-*

world: a woman according to him meets with the value of freedom through love, when “a real man has infected her forever.”<sup>46</sup> In an essay about the new wave, Ivan Sviták compares Věra Chytilová’s *Daisies* with Jiří Menzel’s *Closely Watched Trains* (both films were released in Czechoslovakia in 1966). However positively he evaluates the originality and contribution of both works, he reproaches the first with too much subjectivity and an escape into the ego, and says it is characterized by “esoteric symbolism” and its “universe is entirely subsumed within the author”; Menzel, by contrast, “acts” and “changes his surroundings,” and his film is simply “full of interest about objectivity, he portrays the hero on the most civil background, he alternates humor with lyricism and loving and smiling humanism [...]”<sup>47</sup> Thus a woman, when she gets around to creating something, focuses on her private life, encloses the cosmos into herself, while a man with his openness to the world and his activity fulfills a humanist calling.

In spite of the professed humanism of Sviták and other authors, it is precisely humanism and the abstract (non)delimitation of the human individual that I consider to be a rich source for civilizational, ethnic, and finally also gender dominance. In other words, humanists in the post-Stalinist era quite often inadvertently transformed into their opposite, and what was supposed to have been emancipatory and progressive became – at the very least – problematic and traditionalist.<sup>48</sup> In contrast to Libora Oates-Indruchová, I do not suppose that the main enemy of the development of critical thinking on gender was the political normalization that took place in Czechoslovakia after 1968.<sup>49</sup> Rather, in this regard it was the post-Stalinist party intelligentsia’s own internal (in)disposition, which was presented especially in Marxist humanism.

*vědecká antropologie. Dialectica modo bohemico demonstrata. II* (Chico, self-published, n.d.), p. 94.

<sup>46</sup> Ivan Sviták, *Devět životů. Konkrétní dialektika* (Prague: Sakko, 1992), p. 231.

<sup>47</sup> Ivan Sviták, “Hrdinové odcizení,” in Stanislav Ulver, *Film a doba. Antologie textů z let 1962–1970* (Prague: Sdružení přátel odborného filmového tisku, n.d.), pp. 81–82, here 82. Originally published in *Film a doba* 13 (1967), no. 2, pp. 60–67.

<sup>48</sup> A traditionalism in the understanding of culture (at the very least, in the distinctions made between what is and is not culture) is evident in Sviták’s skepticism towards the radical refusal of existing forms of culture by the underground. Along with the conservative Catholic exile Rio Preisner, he took a stance against the “degeneracy” and “barbarism” of the underground novel *...a bude hůř* [It’s gonna get worse] by Jan Pelc (Ivan Sviták, “Šmejď z andrgraundu,” in Ivan Jirous, *Magorův zápisník*, ed. Michael Špirit [Prague: Torst, 1997], pp. 644–651; originally published in exile in *Právo lidu*, 1985, no. 4, p. 5). Michaela Kašičková is right when she claims that at the same time Sviták was not only arguing against Pelc’s text, but he was also squaring off with the values and aesthetics of Czech underground culture as such. See Michaela Kašičková, “Přijetí románu Jana Pelce ... a bude hůř v proměnách politického režimu,” Bachelor’s thesis (advised by Michael Špirit), FF UK 2013, pp. 24–25.

<sup>49</sup> Libora Oates-Indruchová, “Unraveling a Tradition, or Spinning a Myth?” p. 941.



# A PRELIMINARY SURVEY OF THE NEAR PAST

Periodizing Works of Czech Literary  
Authors Published from 1948 to 1989  
from a Gender Perspective, with Special  
Regard to Dissent and Exile Literature  
of the 1970s and 1980s\*

*Jan Matonoha*

\* A draft of this paper was delivered as a talk at the conference Left Feminist Theory and Historiography: Between the Legacy of State-Socialist Emancipation and Today's Crises, Sept. 19, 2019. The article is an output of the project Media of Cultural Opposition in Czechoslovakia (code LTC18040), supported by INTER-EXCELLENCE, a program of the Ministry of Education, Youth, and Sports of the Czech Republic. Research that went into the paper was also supported by the COST Action NEP4DISSENT, supported by COST (European Cooperation in Science and Technology); by the project Development of Research and Popularisation Resources of the Institute of Czech Literature of the Czech Academy of Sciences, co-funded by the EU's European Structural and Investment Funds within the Operational Programme Research, Development and Education; by the Institute of Czech Literature project Z90560517; and by long-term research institutional development project 68378068. The research infrastructure of the Czech Literary Bibliography (clb.ucl.cas.cz) was also consulted.

### Abstract

*The article reads the Czech literary canon during the period from 1948 to 1989 not from a consciously feminist standpoint, but from a gender perspective. Following works of Michel Foucault, Judith Butler, and Wendy Brown, the article's primary focus is on fiction written by dissent and alternative writers, with an emphasis on their role in what the author calls "dispositives of silence," consisting of the discursive emergence of silencing and the affective dimension of "injurious attachments." The article holds that while the dissident and alternative literary scene's opposition to the then-official regime made the need for political opposition clearly visible to it, other issues, such as the drive towards gender equality, became invisible to it, which represents a case of injurious attachments. In the article's interpretative part, it reads literary works by writers Iva Pékárková, Tereza Boučková, and Pavel Kohout as examples that illustrate the issue of injurious attachments. In the article's final part, it supplements its thesis on dissident and alternative literature of the 1948–1989 period with a brief sketch of the literary evolution during the period, and it presents an overview of five major – and partly contradictory – tendencies that can be identified in the four decades in question.*

### Keywords

*Gender, dispositives of silence, injurious attachments, discursive emergence of silencing, Czech fiction of the 1970s and 1980s, samizdat literature, exile literature*

### Introduction

According to Czech literary researcher Libuše Heczková, in Czech literature,<sup>1</sup> as far as feminism is concerned, there is nothing to research after 1948. A period of feminist engagements finished with the show trial and execution of senator and feminist Milada Horáková.<sup>2</sup> Heczková is undoubtedly right (although arguably, exceptions could be found in Czech literature, for instance in the 1960s); however, I hold that it is necessary to ask for the reasons for such a lack of feminist awareness in literature and to read a Czech literary canon not vis-à-vis a *feminist* standpoint but from a *gender* perspective.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> This article focuses on Czech literature of the period of 1948–1989, unless otherwise stated.

<sup>2</sup> See Marie Bahenská, Libuše Heczková, and Dana Musilová *Iluze spásy. České feministické myšlení 19. a 20. století* (Nakladatelství a vydavatelství Veduta, Univerzita Hradec Králové: České Budějovice, Hradec Králové, 2011); also Marci Shore, "Narrative / Archive / Trace: The Trial of Milada Horáková," *Jedním okem / One Eye Open* special issue: Gender and Historical Memory 1 (1998), pp. 27–41, more recently Mirek Vodrážka, *Rozumí české ženy vlastní historii?* (Prague: Academia, 2017).

<sup>3</sup> What I mean here is that it would be debatable (if not impossible) to refer to various pro-gender trends from 1948–1989 as being part of a self-conscious, sovereign, full-fledged feminist movement; however, gender as a category is still present, whether or not it is raised up in expert or literary debates. Also, occurring in the text of the article are the terms "a feminist standpoint" and "a gender perspective," which are in need of further explanation. I use the phrase "reading from a gender perspective" (and the like) when a simple presence/absence of gender in a given text is sought, while the feminist standpoint reads from a consciously *feminist* perspective. Also,

The primary focus of this article is a fiction literature by *dissent or alternative writers* and their role in what I call “dispositives of silence” and “injurious attachments” (see further). Following a brief theoretical framing and a slightly more extensive debate on the engagement of female dissidents (and their ambivalences),<sup>4</sup> I focus on a closer reading of literary texts by three writers: Iva Pekárková, Tereza Boučková, and Pavel Kohout; however, to make this analysis more substantiated, symptomatic, and telling, I choose to supplement this treatise of dissent and alternative literature of the given period with a brief sketch of the literary evolution of the entire 1948–1989 period and what I see as major – partly contradictory – tendencies of the four decades in question. Furthermore, the paper builds upon my earlier paper published in a proceeding for Daniela Hodrová,<sup>5</sup> trying to provide a preliminary attempt at mapping diachronically literary texts written by female authors from 1948–1989, with a special regard to the 1970s and 1980s. My aim is to show a paradoxical and contradictory logic that, as far as literature is concerned – and Hana Havelková has reached an identical conclusion regarding general gender dynamics on the social level – stands as follows: while the dissent and alternative literary scene opposed the then official regime, it remained complicit with it regarding issues of gender emancipation. I am trying to capture this by concepts of *injurious attachments* and the *discursive emergence of silencing* that leads to what I call *dispositives of silence*.

there is a crucial difference between my usage of the terms “feminist discourse” on the one hand and “gender discourse” on the other: while “feminist discourse” implies a view being taken by a subject informed by and aware of a feminist agenda, the “gender discourse” refers simply to the cases where gender as a category is at play (and – in the case of most of literary texts analysed here – going rather against the grain of feminist values, hence the *raison d’être* of the present paper). Given the partial (not full-fledged) moments in emancipatory gender dynamics (i.e., nearly approaching the level of “feminism”), below I also use the expression “pro-gender” to refer to these moments to capture these gender-advanced yet not full-fledged feminist dynamics. As to the term “proto-feminism” (proposed by Libora Oates-Indruchová 2012 in “The Beauty and the Loser: Cultural Representations of Gender in Late State Socialism,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 37 [2012], no. 2, pp. 357–383 and Libora Oates-Indruchová, “Unraveling a Tradition, or Spinning a Myth? Gender Critique in Czech Society and Culture,” *Slavic Review* 75 (2016), no. 4, pp. 919–943), I am a somewhat hesitant to use it since the long history of Czech feminism in literature stretching back to Božena Němcová, Karolína Světlá, Eliška Krásnohorská, etc. (cf. Marie Bahenská, Libuše Hečzková, Dana Musilová. *Iluze spásy. České feministické myšlení 19. a 20. století* (Nakladatelství a vydavatelství Veduta, Univerzita Hradec Králové: České Budějovice and Hradec Králové, 2011).

<sup>4</sup> Cf. Further in this article, my drawing on the papers included in the collection Haná Havelková and Oates-Indruchová (eds.), *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice* (London: Routledge, 2014).

<sup>5</sup> Jan Matonoha “Předběžný mezipřůzkum (relativně) nejbližší uplynulého. Periodizace literatury psané autorkami v období 1948–1989 z genderového hlediska,” in Alice Jedličková and Stanislava Fedrová (eds.), *Vyvolávání točitých vět. Daniele Hodrové k 5. červenci 2016* (Prague: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2016), pp. 209–230.

### Dispositives of Silence: Interpellations, Injurious Attachments, and Discursive Emergence of Silencing – theoretical framework and concepts used

As to a theoretical framework, many works on silence (and silencing) have been published.<sup>6</sup> In my approach, though, I shall predominantly base my inquiry on the concept of *wounded attachments* coined by Wendy Brown<sup>7</sup> and *injuring* (injurious) *identities* by Judith Butler,<sup>8</sup> which I find as the most relevant for my work. In a nutshell, my argument – leaning on Brown’s and Butler’s concepts – is the following: while focusing on fighting against the then political regime, another topic, here gender, slips the discursive attention of the dissident community, thus rendering those neglected and at the time invisible gender topic as a site of a potential epistemological injury.<sup>9</sup> Building upon those concepts of injuring (injurious) identity and wounded attachments, I use Althusser’s term *interpellation*<sup>10</sup> and *dispositive* (following the term coined in Foucault’s *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*,<sup>11</sup> which renders the impossibility to distinguish between the discursive and the affective visible), summarizing them in the concept of “discursive emergence of silencing.” Thus I follow the specific combination of discursive practices, affective investments, and paradoxical injuring identification that

<sup>6</sup> Among others, Maria-Luisa Achino-Loeb (ed.), *Silence: The Currency of Power* (New York: Berghahn Book, 2006), Robin Patric Clair, *Organizing Silence: A World of Possibilities* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998), in the case of Czech literature specifically Bronislava Volková, “Image of Women in Contemporary Czech Prose,” in *A Feminist’s Semiotic Odyssey Through Czech Literature* (New York: Edwin Mellen Press, 1997), pp. 69–88. For a more detailed debate and overview, see Jan Matonoha, “Dispositives of Silence: Gender, Feminism and Czech Literature between 1948 and 1989,” trans. Dagmar Pegues, in *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice*, in Hana Havelková and Libora Oates-Indruchová (eds.), *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice* (London: Routledge, 2014), pp. 162–187; Jan Matonoha, “Dispozitivní mlčení: zraňující identity a diskurzivní konstituce mlčení. Gender, feminismus a česká literatura v období 1948–1989,” in Hana Havelková and Libora Oates Indruchová et al., *Vyvláštěný hlas. Proměny genderové kultury v české společnosti 1948–1989* (Prague: Sociologické nakladatelství SLON, 2015), pp. 351–391.

<sup>7</sup> Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

<sup>8</sup> Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

<sup>9</sup> As I show both later in the section “On male authors” and in a more detailed overview of fiction written by female authors, the gendered aspect of life is cast in a troublesome way by both male authors (to demonstrate this, I include a brief section on the novel by Pavel Kohout further below) and (although to a substantially different extent, as shown below) also by female ones: the tricky logic of injurious identities (not obvious at first sight) pertains equally to male as well as female gender (to exemplify this, I include a debate of two female authors, Iva Pekárková and Tereza Boučková). Hence my attention toward the given topic.

<sup>10</sup> Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatus,” in *Essays on Ideology* (London: Verso, 1984/1970).

<sup>11</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995/1975).

ultimately become entwined and constitute the phenomenon I call “dispositives of silence.”<sup>12</sup> These interpellations and proposed subject positions (of a mother, martyr, helper, lover, friend, etc.)<sup>13</sup> are both seemingly satisfactory (in their audacious stance against the then official regime) yet deeply injuring, disadvantaging, and disempowering from a gender perspective. What I focus on is criticizing Czechoslovakian dissent (samizdat, underground, and exile) literature, pointing out that while fighting the official regime, the sphere of gender politics remained untouched and silenced.

There are two crucial points for me I wish to stress. A) I approach “silence” as something that does not come naturally but is produced or rather emerges discursively. B) *Production* seems to imply a conscious, intentional meaning, while what matters to me is the unintended *emergence* as a side product of an intentional focus which was a fight against a then-official regime. Hence I am using the term “discursive emergence of silence” here as opposed to “the discursive production of silence.” I chose the word “emergence” to underscore the nature of the described discursive mechanisms, or rather processes that are characterized by the fact that they do not result from conscious or intentional activities performed by concrete individual actors; on the contrary, they originate as subsidiary, unintentional products or effects resulting from the confluence of a number of discursive factors. Therefore, the discursive origination of silence is not an intended aim of any individual actor; it is an unintentional structural phenomenon.

### Debating Existing Approaches of Women in Dissent (and Literature)

As for the existing body of secondary literature, substantial work has been done on the topic of gender and of general (not only Czech) dissent (from a sociological perspective), be it in specific papers or separate chapters in key books on the period.<sup>14</sup> As far as Czech

<sup>12</sup> In more detail, see Matonoha, “Dispositives of Silence”; Matonoha, “Dispozitivity mlčení”, Matonoha, “Předběžný meziprůzkum”; Jan Matonoha, “Přítomný ženský hlas, zmizelý ženský subjekt: Hrabalova trilogie *Svatby v domě*,” in Roman Kanda (ed.), *Obrazy, ze kterých žiji. Dílo Bohumila Hrabala v proměnách. Ke 100. výročí autorova narození* (Prague: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2016), pp. 141–145, Jan Matonoha, “Paralelní anatomie. Dispozitivity mlčení, zraňující přílnutí a aspekty genderu,” in Věra Sokolová and Lúbia Kobová (eds.), *Odvaha ne-souhlasit. Feministické myšlení Hany Havelkové* (Prague: Univerzita Karlova, 2019), pp. 496–508.

<sup>13</sup> See more closely in Matonoha, “Dispositives of Silence”; Matonoha, “Dispozitivity mlčení.”

<sup>14</sup> Namely H. Gordon Skilling, *Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe* (London: Macmillan, 1989); Barbara J. Falk, “Reappraising Civil Society: Feminist Critique,” in *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe* (Budapest and New York: CEU Press, 2003), pp. 325–327; Shana Penn, *Solidarity's Secret: The Women Who Defeated Communism in Poland* (Ann Arbor: Michigan UP, 2006); Alexei Yurchak, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation* (Princeton: Princeton University Press, 2006); Paulina Bren, *The Greengrocer and His TV: The Culture of Communism after the 1968 Prague Spring* (Ithaca: Cornell University Press, 2010); Jonathan Bolton, *Worlds of Dissent* (Harvard: Harvard UP, 2012); Peggy Watson, “The Rise of Masculinism in Eastern Europe,” *New Left Review*, no. 198 (1993), pp. 71–82; Peggy Watson, “(Anti) feminism after Communism,” in Ann Oakley and Judith Mitchell (eds.), *Who's Afraid of Feminism? Seeing Through the Backlash* (New York: New Press, 1997), pp. 144–161; Zsófia Lóránd, *The Feminist*



works are concerned, even separate monographs have appeared (in 2017): a significant volume of interviews with female dissidents<sup>15</sup> has been published (with an introduction by Petr Blažek) and an important afterword by Marcela Linková);<sup>16</sup> an equally important book appeared the same year by Mirek Vodrážka.<sup>17</sup> With few exceptions,<sup>18</sup> the topic has

*Challenge to the Socialist State in Yugoslavia* (London: Palgrave Macmillan, 2018); Alena Wagnerová, "České ženy na cestě od reálného socialismu k reálnému kapitalismu," in Marie Chřibková, Josef Chuchma, and Eva Klimentová (eds.), *Feminismus devadesátých let českýma očima* (Prague: One Woman Press, 1999), pp. 80–90; Alena Wagnerová, "Ve vztahu člověka k člověku změnit svět... aneb ženské jméno Charty 77," in *Žena za socialismu. Československo 1945–1974 a reflexe vývoje před rokem 1989 a po něm* (Prague: Sociologické nakladatelství, 2017 [1991]), pp. 214–219; Jiřina Šiklová, "Feminism and the Roots of Apathy in the Czech Republic," *Social Research* 64 (1997), no. 2, pp. 258–280; Jiřina Šiklová, "Women and the Charta 77 Movement in Czechoslovakia," in Robin Teske and Marry Ann Tétrault (eds.), *Conscious Acts and the Politics of Social Change: Feminist Approaches to Social Movements* (Columbia: University of South Carolina Press, 2000), pp. 265–272; Jiřina Šiklová, "O ženách v disentu," in Alena Vodáková and Olga Vodáková (eds.), *Rod ženský: Kdo jsme, odkud jsme přišly, kam jdeme?* (Prague: Sociologické nakladatelství – SLON, 2003), pp. 204–207; Jiřina Šiklová, "Podíl českých žen na samizdatu a opoziční činnosti v Československu období tzv. normalizace v letech 1969–1989," *Gender, rovné příležitosti, výzkum* 9 (2008), no. 2, pp. 39–44; Gerlinda Šmausová, "Emancipace, socialismus a feminismus," in Libora Oates-Indruchová (ed.), *Tvrdošijnost myšlenky: od feministické kriminologie k teorii genderu* (Prague: Sociologické nakladatelství – SLON, 2011 [2006]); Kamila Bendová, "Ženy v Chartě 77," in Petr Blažek (ed.), *Opozice a odpor proti komunistickému režimu 1968–1989* (Prague: Dokořán, 2005), pp. 54–66; Mita Castle-Kanerova, "The Culture of Strong Woman in the Making," in Chris Corrin (ed.), *Superwoman and the Double Burden: Women's Experience of Change in Eastern Europe and the Former Soviet Union* (London: Scarlet Press, 1992), pp. 97–124; Hana Havelková, "Women in and after a 'classless' society," in Christine Zmroczek and Pat Mahony (eds.), *Women and Social Class: International Feminist Perspectives* (London: Taylor and Francis/UCL, 1999), pp. 69–84; Hana Havelková, "A Few Prefeminist Thoughts," in Nanette Funk and Magda Müller (eds.), *Gender Politics and Post Communism* (New York: Routledge, 1993), pp. 62–73; Hana Havelková, "Ignored but Assumed: Family and Gender Between Public and Private Realms," *Czech Sociological Review* 4 (1996), no. 1, pp. 63–79; Havelková and Oates-Indruchová, *The Politics of Gender Culture under State Socialism*; Mary Hrabik-Samal, "Ženy a neoficiální kultura a literatura v Československu v letech 1969–1989," in Jolana Kusá and Peter Zajac (eds.), *Přítomnost minulosti, minulost přítomnosti* (Bratislava: Nadácia Milana Šimečku, 1996), pp. 81–95; Madelaine Hron, "'Word Made Flesh': Czech Women's Fiction from Communism to Post-Communism," *Journal of International Women's Studies* 4 (2003), no. 3, pp. 81–98; Rajendra A. Chitnis, "Writing as Being: Jiří Kratochvíl, Zuzana Brabcová, Daniela Hodrová, Michal Ajvaz, Jáchym Topol," in *Literature in Post-Communist Russia and Eastern Europe: The Russian, Czech, and Slovak Fiction of the Changes, 1988–1998* (London, New York: Routledge, 2005); Tiina A. Kirss, "Přítelkyně z domu smutku Evy Kantůrkové: Genderová mapa vězení," *Jedním okem / One Eye Open* special issue: Gender and Historical Memory 1 (1998), pp. 109–21; Nicola Nixon, "Cinderella's Suspicions: Feminism in the Shadow of the Cold War," *Australian Feminist Studies* 14 (2001), no. 35, pp. 209–223; Libora Oates-Indruchová, *Discourses of Gender in Pre- and Post-1989 Czech Culture* (Pardubice: Fakulta humanitních studií Univerzity Pardubice, 2002); Libora Oates-Indruchová, "The Imperative of Moral Integrity in Tereza Boučková's Indian Run," in Maria-Sabina Draga-Alexandru, Madalina Nicolaescu, and Helen Smith (eds.), *Women's Voices in Postcommunist Eastern Europe*, vol. 1 (Bucharest: Editura Universitații din București, 2005), pp. 71–88; Libora Oates-Indruchová, "The Beauty and the Loser"; Libora Oates-Indruchová, "Unraveling a Tradition, or Spinning a Myth? Gender Critique in Czech Society and Culture,"

not been covered as far as literature is concerned, though, hence the present paper (and my overall project of which this paper is a part). I suppose the entire question of the pro-gender activities – although not feminist, I think<sup>19</sup> – or the lack of them is truly a

*Slavic Review* 75 (2016), no. 4: pp. 919–943; Laure Occhipinti, “Two Steps Back? Anti-Feminism in Eastern Europe,” *Anthropology Today* 12 (1996), no. 6, pp. 13–18; Iva Popovičová, “Gender and the Kundera Paradigm: ‘Truth-telling’ in The Book of Laughter and Forgetting,” *Jedním okem / One Eye Open* special issue: Gender and Historical Memory 1 (1998), pp. 132–151; Elena Sokol, “Vaculík a Procházková: Czech Sexual Poetics or Polemics?” *Slovo a smysl* 2 (2005), no. 3, pp. 197–210; Helena Sedláčková-Gibbs, “Dluhy Olze. Psaní, identita a gender v dopisech Václava Havla z vězení,” *Jedním okem / One Eye Open* special issue: Gender and Historical Memory 2 (1998), pp. 98–108; Marci Shore, “Narrative / Archive/ Trace: The Trial of Milada Horáková,” *Jedním okem / One Eye Open* special issue: Gender and Historical Memory 1 (1998), pp. 27–41; Jiřina Šmejkalová, “Co je feminismus? Kam s ní/m? Na okraj ženské otázky a současného feminismu,” *Tvar* 2 (1991), nos. 37–41, p. 16; Jiřina Šmejkalová, “Do Czech Women Need Feminism? Perspectives of Feminist Theories and Practices in Czechoslovakia,” *Women’s Studies International Forum* 17 (1994), no. 3, pp. 277–282; Eva Věšíňová, “Feminismus ... ano?” *Iniciály* 2 (1992), no. 25, pp. 1–6; Eva Věšíňová, “Backlash a osudy feminizmu (interview vedla Naďa Macurová),” *Tvar* 4 (1995), no. 1, p. 12; Eva Věšíňová, “Ženy v literatuře. Komparativní téma,” in Dobrava Moldanová (ed.), *Žena – Jazyk – Literatura* (Ústí nad Labem: PF UJEP, 1996), pp. 208–211; Eva Věšíňová-Kalivodová, “Czech Society in-between the Waves,” *European Journal of Women’s Studies* 22 (2005), no. 4, pp. 421–435; Mirek Vodrážka, “Před velkým exodem: kořen českého antifeminismu,” *Tvar* 4 (1993), nos. 49–50, pp. 1, 8–9; Mirek Vodrážka, “Ženy, feminismus a gender v české společnosti v období 1989–1997: neortodoxní historická reflexe,” *Tvar* 4 (1998), no. 1, pp. 11–13; Mirek Vodrážka, “Hranice české společnosti střeží tajná ‘pohlavní policie,’” in Marie Chřibková, Josef Chuchma, and Eva Klimentová (eds.), *Feminismus devadesátých let českýma očima* (Prague: Marie Chřibková, 1999), pp. 254–259; Mirek Vodrážka, “Zemřel filozof Milan Machovec, feministka,” *Lidové noviny – Orientace* Jan. 18, 2003; Vodrážka, *Rozumí české ženy vlastní historii?*

<sup>15</sup> Such as Kamila Bendová, Eva Kantůrková, Eda Kriseová, Dana Němcová, Věra Roubalová Kostlánová, Anna Šabatová, Jaroslava Šiktancová, Zdena Tominová, and many others.

<sup>16</sup> I see the importance of, among many other things, pointing out the extensive role of female dissent actors that, as mentioned in the volume, for instance, far outreaches their public visibility and representation after 1989. See in more detail Naďa Straková and Marcela Linková (eds.), *Bytová revolta: jak ženy dělaly disent* (Prague: Academia, 2017); cf. also an important afterword by Marcela Linková there, Marcela Linková, “Disidentská herstory: Ženy a jejich činnost v prostředí Charty 77,” in Naďa Straková and Marcela Linková (eds.), *Bytová revolta: jak ženy dělaly disent* (Prague: Academia, 2017, pp. 373–389). However, as to the literary scene, I see a somewhat different and far less optimistic picture of pro-gender engagements of female authors; please see my doubts further below.

<sup>17</sup> I see the book (Vodrážka, *Rozumí české ženy vlastní historii?*) as being important because of Vodrážka’s stress on Milada Horáková, although a paradoxical participation of female authors on the issue of the suppression of feminism should be also pointed out; hence the present paper and my project in general.

<sup>18</sup> Namely Dana Nývltová, *Femme fatale české avantgardy: Marie Majerová – česká komunistka ve víru feminismu: s doprovodnou antologií* (Prague: Akropolis, 2011). Majerová’s novels in question were published in the late forties and the fifties – see below.

<sup>19</sup> Cf. also recently Martina Pachmanová, “Feminismus a avantgarda v zrcadle (českých) dějin (umění),” *Profil současného výtvarného umění* (2019), no. 1, pp. 14–23.

thorny and difficult issue. One view is that pro-gender of engagements of women were feminist in everything but a name.<sup>20</sup> My view is that of Hana Havelková:<sup>21</sup> in the period of 1948–1989, gender was expropriated from the hands of women by the then ruling regime. Unlike Marcela Linková, in a substantial and surely much appreciable collection of female Charter 77 signatories' interviews (Straková and Linková, *Bytová revolta*), I do not share her optimism on the positions of Czech dissent movement regarding feminism, at least as far as literary texts are concerned (cf. Zsófia Lóránd for Yugoslav context of dissident activities regarding gender agenda or Katarzyna Stańczak-Wiślicz and Agnieszka Mrozik for a Polish context).<sup>22,23</sup>

But one can be a little hesitant even on a general level. As mentioned, I find the potential concept of “dissent feminism” rather questionable for Czech context. Perhaps a

<sup>20</sup> Among others see Šiklová, “Podíl českých žen”; Megan R. Martin, “The Growth of Czech Feminism: Analyzing Resistance Activities through a Gendered Lens, 1968–1993,” *Gender – rovné příležitosti – výzkum* 10 (2009), no. 1, pp. 37–45, Straková and Linková *Bytová revolta*.

<sup>21</sup> Hana Havelková, “Expropriated Voice: Transformation of Gender Culture under State Socialism; Czech Society 1948–89,” in Hana Havelková and Libora Oates-Indruchová (eds.), *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice*. London: Routledge, p. 3–27.

<sup>22</sup> Cf. Lóránd, *The Feminist Challenge*, for the Yugoslav context of dissident activities regarding the gender agenda, and for a Polish context, see Katarzyna Stańczak-Wiślicz “Przez historię życia codziennego do historii kobiet. O współczesnej polskiej historiografii kobiecej,” *Kultura i społeczeństwo* (2005), no. 2, pp. 135–150 and Agnieszka Mrozik, “Crossing Boundaries: The Case of Wanda Wasilewska and Polish Communism,” *Aspasia: The International Yearbook of Central, Eastern, and Southeastern European Women's and Gender History* 11 (2017), pp. 19–53. In the context of Yugoslav dissent, the topic of pro-gender stances (let alone feminism) were mostly absent (Lóránd, *The Feminist Challenge*), mostly marked by either nationalism (resulting in the conflicts and war in the early 1990s) or – as a polemical response to the official discourse – by a turn to conservatism, making it a similar if not identical tendency in the Czech context too (cf. Václav Benda). The major difference between feminism and dissidence in Yugoslavia, Lóránd observes, is that Yugoslav feminism, unlike the dissident movement, did not refuse official cooperation (Lóránd, *The Feminist Challenge*, p. 9). In literature, a rich (although at times slightly confused, as Zsófia Lóránd notes, *ibid.*, p. 98) presence of feminism – as seen, for instance, in novels by Slavenka Drakulić, published in Yugoslavia in the late 1980s (*ibid.*, p. 109) – did not occur in Czech literary discourse in exile and samizdat writing. Linhartová and Richterová (for *écriture féminine*) or Kantůrková and Kriseová are exceptions (see below); however, their works do not mention feminism explicitly and I would instead (in line with the terminology used here) label them as pro-gender. Paradoxically, as to Czech literature, more relevant pro-gender instances could be found in the official sphere (e.g., in writings by Jarmila Loukotková, but she cannot be considered a feminist author herself). The twist here is that in the seventies and eighties, pro-gender topics could be found more in official literature than in dissident literature.

<sup>23</sup> As to the issue of gender, in the generation and period of 1948–1989, more gender-oriented monographs focusing on the debate of generational differences and shifts fortunately started to appear, cf. Kateřina Kolářová and Věra Sokolová (eds.), *Gender and Generation* (Prague: Litteraria Pragensia, 2007), or most recently Anna Artwińska and Agnieszka Mrozik, (eds.), *Gender, Generations, and Communism in Central and Eastern Europe and Beyond* (London: Routledge, 2020); see namely Libuše Heczková and Kateřina Svatoňová on Ester Krumbachová or Franciska de Hahn for a more general debate.

pro-gender engagement of dissent women could be labelled as independent activities of women: there was a need, a push for it,<sup>24</sup> yet there was no channel to ventilate this energy, as the paradigm of feminism was discredited by having been adopted – or “expropriated,” in the words of Hana Havelková – into the official regime, and most independent cultural elites rebelled against it.<sup>25</sup> This kickback against the state-sponsored emancipation of women, while not labelled as feminism, can be seen through the mechanism of injurious attachments and it produced the effect, I think, of a dispositive of silence regarding feminist issues.

In connection to the dissent movement in Czech context,<sup>26</sup> Alena Wagnerová pointed out that there was a “battalion of *nameless* women who transcribed thousands of samizdat documents and Charter 77 (Charta 77) handwritten pages for the past few years and often transported and distributed banned publications in full shopping bags or baby trolleys; in short, they did a lot of this ‘minor everyday labour’ without which Charter 77 and other civic organisations including samizdat could not exist.”<sup>27</sup> However, seen from a different perspective, this is also the way to ensure the smooth functioning of dissident samizdat (which naturally was far from smooth given constant secret police efforts to ruin it) while at the same time making themselves completely invisible. The fact that female Charter 77 signatories doubt feminism, as such, is an ever-present occurrence in both the observations of Alena Wagnerová<sup>28</sup> and in the number of interviews made by Naďa Straková (with the exception of Eda Kriseová or Eva Kantůrková for instance, cf. in Linková and Straková, *Bytová revolta*).<sup>29</sup> Such a situation, such an unintentional setup, seems to be in fact a perfect situation of patriarchy: to have someone who not only without the need of being pushed to do that but also does so with internalized conviction that her invisibility is positive and worthy. I would call this a prototypical

<sup>24</sup> As is the case, for instance, in a chapter by Kateřina Zábrowská, “Between femininity and feminism: negotiating the identity of a ‘Czech socialist woman’ in women’s accounts of state socialism,” in Hana Havelková and Libora Oates-Indruchová (eds.), *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice* (London: Routledge, 2014), pp. 109–132; cf. also in Oates-Indruchová, “Unraveling a Tradition, or Spinning a Myth?” or Straková and Linková, *Bytová revolta*; or Pachmanová, “Feminismus a avantgarda.”

<sup>25</sup> Martina Pachmanová (*ibid.*) holds that the expression of feminism of the seventies and eighties is – as far as Czech visual art is concerned – an oxymoron.

<sup>26</sup> Although Jiřina Šiklová doubted that dissenting women were merely transcribers, referring to the words of Věra Jirousová, cf. Šiklová, “Podíl českých žen.”

<sup>27</sup> Wagnerová, *Žena za socialismu*, p. 215.

<sup>28</sup> Wagnerová, *Žena za socialismu*.

<sup>29</sup> The tacit presumption of my argument is therefore simple: there would be no instances of injurious attachments as described in this article on the condition (which did not occur, though) that the women signatories or supporters of Charter 77 and various alternatives to the official rule in Czechoslovakia from 1948–1989 did not take (even with all exceptions granted, cf. Šiklová 2008, Straková and Linková 2017) such a sceptical view of gender politics is present in the novels and stories of the given period.

wounded attachment<sup>30</sup> and injuring (injurious) identity<sup>31</sup> when one agenda – in this case (the unquestionably brave) resistance toward the official political regime – obscures and renders invisible another one, in this case gender emancipation, which was left untouched by Czech dissent.<sup>32</sup>

Within a celebratory approach to Charter 77 activities as “modest emancipation,” we should not disregard that the official approach toward emancipation, childbearing and childrearing (e.g., an advanced network of free-of-charge kindergartens), and the advanced situation of women in their professional careers (a semi-compulsory, and therefore unvalued, fact) resulted in a situation, observed by Alena Wagnerová,<sup>33</sup> in which those few Western women who went behind the Iron Curtain admired the advancement and equal rights that women in Eastern Europe enjoyed. Of course, this could hardly balance all other numerous restrictions women had to face there, but it should not be overlooked. Alena Wagnerová summarized in her 2016 preface (to her much older mid-seventies book written in German and in Germany):

It is one of paradoxes of post-WWII development that the coming-into-being of gender equality was much more advanced in totalitarian states of the so-called Eastern bloc than in the democratic countries of Western Europe. [...] The acquired degree of so-called true or real equal rights (the ideologically loaded “reálné rovnoprávnosti”) was taken as unperceived and too much commonplace self-evidence. Czechoslovakian women – unlike women in Western Europe – did not have to fight for it, but instead they were given it as a gift – albeit a Trojan horse [*dana-jský dar*] at times – as an organic part of the political program of then socialist Czechoslovakia.<sup>34</sup>

Thus while the gender advancements during the 1948–1989 period were quite significant, they were not presented as feminist but as socialist – or to use Hana Havelková’s term: expropriated.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Brown, *States of Injury*.

<sup>31</sup> Butler, *Psychic Life of Power*.

<sup>32</sup> See also Matonoha, “Dispositives of Silence”; Matonoha “Dispozitivity mlčení”; Matonoha “Předběžný meziprůzkum (relativně) nejbliž uplynulého.”

<sup>33</sup> She otherwise very much supports the legacy of the Charter 77 women, and she herself is a resident of Saarbruecken, then part of Western Germany.

<sup>34</sup> Wagnerová, *Žena za socialismu*, pp. 10–12 (translation J. M.).

<sup>35</sup> Havelková, “Expropriated voice”; cf. also Veronika Šprincová, “Postavení žen v Československu v období let 1948–1989 v dobových sociologických výzkumech a datech,” in Hana Havelková and Libora Oates Indruchová (eds.), *Vyvlastněný hlas. Proměny genderové kultury v české společnosti*, pp. 169–206.

### A General and Broad-brushed Division in Dozens of Plateaus: The 1950s and 1960s as Gender Progressive vs. the 1970s and 1980s as Rather Gender Regressive

Having said all that, however, my research so far shows that in the field of literature, the situation of the conflicting and often erratic trajectories of the development of positions toward gender<sup>36</sup> is by no means simple and straightforward: as far as female authors are concerned, the situation is much more complex, colourful, and nuanced. Even when restricted to decades, rather than particular years<sup>37</sup> (that is, talking of four decades, the 1950s through the 1980s), one can trace not just one or two but several variously interlacing and contradicting “trends.” Hence I choose to speak (in the Deleuzian-Guattarian fashion of referring to “Thousand Plateaus”) of dozens of plateaus.<sup>38</sup> With considerable generalization, it can be claimed that while the literature of the fifties and sixties displayed significant emancipatory streaks (to be continued from the pre-war era or somewhat rediscovered after 100 years of feminist thinking), the seventies and eighties displayed (with few exceptions mentioned here) a rather injurious logic of (mis)identifications.

The reassertion of conventional gender roles in normalisation spring – paradoxically – simultaneously from two opposing camps, reinforcing each other: in the official discourse of normalisation, a turn from the fifties and sixties back to conventional gender roles took place: “The entire period of Normalisation (1969–1989) is marked by an ideological return to a conservative conception of gender relations [...]. The reassertion of the petit-bourgeois model in state policy had the side effect of a stronger reassertion of patriarchal discourse.”<sup>39</sup> A trajectory of gender order in all four decades

<sup>36</sup> The topic of gender in literature involves a number of issues. The topics I touched upon in my recent papers include female characters being hyper-sexualised by a masculine gaze, a reduction of subjectivity to a female body (without paying attention to the body in its role as autonomous but easily overlooked agency), the degradation of feminism as an emancipatory and intellectual strand, etc. These issues pertain to a number of literary texts by – among others – Milan Kundera, Ludvík Vaculík, Václav Havel, Josef Škvorecký, Arnošt Lustig, Bohumil Hrabal; here cf. also further the section “On male authors” below.

<sup>37</sup> In literary history, there has been a strong leaning to go against grand narratives that reduce multiplicities of individual oeuvres; in the Czech case – cf. the debates and books edited by Vladimír Papoušek and Dalibor Tureček (with participation of Jiří Brabec, Jiří Vojvodík, Petr A. Bílek, Jan Wiendl) – discussing literary history (against the backdrop of Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Stephen Greenblatt, Stanley Fish, Thomas Kuhn, Peter Zajac, etc.) as organised not by style, school, formation, etc. but by individual years. With this in mind, I have chosen to focus on decades only, even though, as it stands (and with such simplifications), one can talk of at least five different trajectories – see further below. Hence I talk here (referring to Deleuze’s and Guattari’s book) of “dozens of plateaus.”

<sup>38</sup> For a more detailed analysis, see Matonoha, “Přítomný ženský hlas.”

<sup>39</sup> Havelková and Oates-Indruchová, “Expropriated Voice,” p. 14–15; cf. also Barbara Havelková, “The Three Stages of Gender in Law,” in Hana Havelková and Libora Oates-Indruchová (eds.), *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice* (London: Routledge, 2014), pp. 31–56.

– a comparatively longer view of the fifties and sixties is relevant for the reading of the seventies and eighties as well – can be summed up as following:

from a short-lived attempt at dismantling the traditional gender order in the 1950s, through a reflection on gender roles in the 1960s (of which part was both a critical reflection on gender and a re-emergence of anti-emancipatory discourses), to a return to a conservative gender discourse in the 1970s and 1980.<sup>40</sup>

In the literary dissent scene of the 1970s and 1980s, a backlash toward the official regime (and as an unintentional side effect, a backlash against the emancipation achieved so far) went – as said before, paradoxically enough – hand in hand with the official literary scene and the political regime that the dissent movement went against:

The State’s change of attitude toward the gender order resonated with the traditionalist gender discourse (now-canonical) dissent/alternative actors, so that at the moment of the communist regime’s demise these two large actors, who stood in opposition to each other in other areas of politics, concurred on gender politics.<sup>41</sup>

Thus as we would see below (in more detail), literary evolution in individual decades, as far as literature is concerned, follows general gender developments as summarized above.

In literary fiction, pro-gender voices can be thus tracked in a period prior to dissent, in the 1950s (pre-war as well as post-1948 communist authors and feminists, such as Marie Majerová and Marie Pujmanová)<sup>42</sup> and namely in the 1960s (e.g., Alena Vostrá, Zdena Salivarová)<sup>43</sup> while – at least in comparison – pro-gender voices were rather absent during the 1970s and 1980s (when, for instance, in works by Iva Pekárková, Zuzana Brabcová, Tereza Boučková, Alexandra Berková, and Lenka Procházková gender dimensions are undervalued or absent entirely); a somewhat more palpable presence of these pro-gender topics can arguably be detected in novels by Eva Kantůrková or Eda Kriseová. Overall though, the given view rather confirms the theory of “expropriated voice,” as put forward by Hana Havelková,<sup>44</sup> in which – in my words – a pro-gender stance

<sup>40</sup> Havelková and Oates-Indruchová, “Expropriated voice,” p. 18.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> As to the need of rediscovering pre- as well as post-WWII communists and feminists, cf. for instance the work of Dana Nývltová (2011) or the case of Wanda Wasilewska in an article by Agnieszka Mroziak (2017).

<sup>43</sup> I consider her presence on the list as warranted – which is, however, somewhat paradoxical, given the highly troublesome gender-dimension of the literary works of her husband, Josef Škvorecký (see Matonoħa, “Dispositives of Silence,”; Matonoħa, “Dispozitivity mlčeni”). Perhaps it could be seen as a case when partners could not and should not be expected to share common (or all) values.

<sup>44</sup> Havelková and Oates-Indruchová, “Expropriated voice.”

became a part of the official paradigm, having been dispossessed by the official regime from feminists proper (and their voice having been suppressed or much transformed).<sup>45</sup>

Thus I am still very hesitant to speak of “feminist” or at least pro-gender engagements in the seventies and especially the eighties in literature. One cannot rid himself – or herself – of certain doubts, even in views voiced by a prominent dissident and (from the nineties onwards) a feminist, Jiřina Šiklová (who, for instance, quotes Věra Jirousová disproving the theory of women only being transcribers): “As in here [i.e., in samizdat and dissent activities] or in exile, women who were politically engaged exercised equally important agency as men did, *only – let’s say – different in terms of its technology*” (my own translation and emphasis).<sup>46</sup> To which one might also contrast the words from *A Czech Dreambook* by Ludvík Vaculík: “When I find a pair of a capable female hands, I will have to have the text transcribed.”<sup>47,48</sup>

Although I should add here, for the period of the seventies and eighties, that names such as Eva Kantůrková, Věra Jirousová, Eda Kriseová, Zdena Tominová, and others stand as an important exception to this prevailing tendency to disregard for feminist tenets (that is, to what I find as the logic of injurious attachments). For instance, I cannot skip the fact that Eva Kantůrková, whose mother was a pre-WWII feminist,<sup>49</sup> populated her arguably most well-known novel, *My Companions from a Bleak House / (Mé) Přítelkyně v domě / z domu smutku* (1984), with female characters. At the same time, though, two

<sup>45</sup> The feminist voice was suppressed often violently, as the aforementioned example of a politician – but also a feminist – Milada Horáková, executed in a public show trial, demonstrates. See Bahenská, Heczková, and Musilová *Iluze spásy*, and Vodrážka, *Rozumí české ženy vlastní historii?*; but a number of other less dramatic yet far-reaching examples could be mentioned, cf. the transformation and eventual closure of the Council of Women, headed by Milada Horáková, and subsequently, after her execution, called the Council of Czechoslovak Women, and finally, until 1967, the Czechoslovak Women’s Committee, a much smaller organisation consisting mostly of Czechoslovak Communist Party members and controlled by the Communist Party. See Denisa Nečasová, “Women’s Organizations in the Czech Lands, 1948–1989: An Historical Perspective,” in Hana Havelková and Libora Oates-Indruchová, *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice* (London: Routledge, 2014), pp. 58–67.

<sup>46</sup> In the original: “Jak zde, tak v exilu stály politicky se angažující ženy spíše vedle svých partnerů a vykonávaly stejně významnou činnost jako muži, *jen řekněme technicky jinou*,” Jiřina Šiklová, “Podíl českých žen,” p. 43.

<sup>47</sup> In Ludvík Vaculík *Český snář* (samizdat edition Petlice, 1981). A translation of *A Czech Dreambook* appeared in 2019 (with an important afterword by Jonathan Bolton). Also cf. Jan Matonoňa “Ženám inženýrství nevěřím,” *A2 11* (2015), no. 16, p. 5.

<sup>48</sup> Cf. also, as Libora Oates-Indruchová points out, “feminist writings were not included, or at least not enough to affect awareness in nonconformist intellectual circles, as Šiklová, herself a member of the book-smuggling network, noted.” Oates-Indruchová, “Unraveling a Tradition, or Spinning a Myth?” p. 942, referring to Jiřina Šiklová, “Únava z vysvětlování,” in Marie Chřibková, Josef Chuchma, and Eva Klimentová (eds.), *Feminismus devadesátých let českýma očima* (Prague: One Woman Press, 1999), p. 133.

<sup>49</sup> Straková and Linková *Bytová revolta*, p. 99.



points of doubt could be raised here. 1. From a feminist view, one can find the choice of female characters there (mostly petty criminals) a little counterproductive. The choice made, of course, is not her own, as the novel was based upon particular inmates she encountered during her politically motivated imprisonment in Prague-Ruzyně Prison,<sup>50</sup> and of course, a reader cannot and should not expect to encounter some sterile, middle-class characters in the novel.<sup>51</sup> Thus *female heroines* of one of the most well-known novels of dissent era recruit from petty criminals. 2. From a post-structuralist view, a doubt can be raised by her sticking to the discourse of universalist humanism rather than (particular forms of) feminism<sup>52</sup> to capture specific life stories of the novel's individual female characters, which was further underscored by Václav Havel's preface to the book.<sup>53</sup>

Importantly, though, in 1980, Kantůrková published a collection of interviews, among other reasons, as a response to Jiří Lederer's book *České rozhovory* (Czech interviews, 1978), where Eva Kantůrková, as she points out, was the only woman in the collection.<sup>54</sup> This prompted her to complement it with interviews by women: in the collection of interviews with women, entitled *Sešly jsme se v této knize* (We have come together in this book), maybe not downright feminist but surely pro-gender voices can be heard, albeit in somewhat hushed tones (e.g., in an interview with Věra Jirousová where she doubts the masculine *pre-given* appropriation framework of reality).<sup>55</sup>

As to Eda Kriseová, she took part in international women's conferences in the early 1990s where she met, among others, Betty Friedan.<sup>56</sup> This, however, does not pertain to her novels from the 1970s, where feminism (in Kriseová's own fiction – to my mind – as well as in general) was mostly absent.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> This novel is the best known of the comparatively large number novels she wrote; a well-received TV series, based upon her novel, was filmed in 1992.

<sup>51</sup> Cf. novels by Jean Genet, for instance, the difference being that Jean Genet transcended his petty criminal career through his writing, while the characters populating Kantůrková's novel in question do not.

<sup>52</sup> What I have in mind here is an opposition (presented, for instance, by thinkers such as Donna Haraway, Sandra Harding, and Helen Longino) raised to the concept of a rather daring claim for a supposedly universal humanism that obscures a reality of speaking from a particular, always situated standpoint, and we can sense a critique going alongside similar lines much earlier, for instance in Gadamer's hermeneutics too.

<sup>53</sup> See Hron, "Word Made Flesh."

<sup>54</sup> Straková and Linková, *Bytová revolta*, p. 111.

<sup>55</sup> See Eva Kantůrková, *Sešly jsme se v této knize* (Prague: Toužimský a Moravec, 1991 [1980]), p. 95. But I still harbour certain doubts about the pro-gender engagements of voices expressed in these interviews. These doubts, however, go beyond the scope of this article and shall be addressed elsewhere.

<sup>56</sup> Straková and Linková, *Bytová revolta*, p. 156.

<sup>57</sup> I will address this ambiguity in more detail in future research, where I also will address the work of Mirek Vodrážka in the samizdat journal *Vokno* in the 1980s.

### Phallocentrism, or on Male Authors

The metaphor of “dozens of plateaus” brings me to an important point: there is one exception to the rule of dozens of plateaus. What I can safely say is that a chauvinist and sexist paradigm generally prevailed among male authors throughout all four decades.<sup>58</sup> So while the male authors – such as Josef Škvorecký, Ludvík Vaculík, Václav Havel, Milan Kundera, Ivan Klíma, Jan Novák, Jan Pelc, etc.<sup>59</sup> – displayed constant male chauvinism and sexism throughout this period (thus following the above mentioned mechanism of injurious identities), a more colourful map of “dozen plateaus” with varying trajectories as displayed by female authors is put forward by the paper further below.<sup>60</sup>

### Closer Readings<sup>61</sup> of Three Novels (from the 1980s): *Indian Run* by Tereza Boučková, *Train Truck Rainbows* by Iva Pekárková, and *The Hangwoman* by Pavel Kohout

At this point – while I will discuss the diachronic levels as to their (in gender terms) injurious dimensions in more detail further – I want to take a closer look at three particular novels published in dissent/exile. As to their pro-gender stance, I choose to discuss two novels by female authors in some more detail, both first published in 1988 (in samizdat

<sup>58</sup> With, arguably, the slightly ambivalent exceptions of samizdat and semi-samizdat editions by authors such as Bohumil Hrabal, Egony Bondy, and Alexandr Kliment or the exile writer Josef Jedlička.

<sup>59</sup> Cf. Matonoha, “Dispositives of Silence,” “Dispozitivity mlčení,” “Ženám inženýrství nevěřím,” “Přítomný ženský hlas, zmizelý ženský subjekt,” “Paralelní anatomie.”

<sup>60</sup> As to male chauvinism in literary works by male authors, let me add – briefly – one telling and symptomatic (although far from simple) example, that of Milan Kundera’s works: while his novels and stories, at first sight, are (more or less clearly) misogynistic, by no means can one stop there – cf. John O’Brien’s book *Milan Kundera and Feminist Criticism: Dangerous Intersections* (New York: Palgrave, 1995) points out these ambivalences. However, somewhat differently from O’Brien, I postulate not a dichotomic structure of male chauvinism to be later deconstructed in Kundera’s post-structuralist logic (O’Brien, *Ibid.*) but rather a triadic one. Thus the sequence here is the following: sexism – deconstructive tropes – less obvious (and hidden within deconstructive tropes) and all the more dangerous and injurious (i.e., based on attachments that obscure a clear view) sexism. In other words: it is precisely through these alibi of (sometimes more, sometimes less) complex ambiguities and paradoxes that makes the fiction of Milan Kundera very appealing yet also by the same token injurious. Let me provide one brief example here: in the story “Hitchhiking Game” (“Falešný autostop” in the *Laughable Loves*, the *Směšné lásky* collection, 1967), a couple plays a game of fake hitchhiking that turns ugly, leading to a violent sexual act. The scene of reification and the violation of the female body is, however, as if muted by a “higher” deconstructive level of constant mutual misrepresentations and instability of meaning. On the third level, though, this misogynistic theme (which serves simply as a carrier and is hidden in its supposed higher deconstructive structure) works in an even more muted, indirect, less obvious and hence more injurious manner and thus has, I think, an even more significant injurious impact.

<sup>61</sup> While using the expression “closer reading,” I consciously do not refer to the “method” (for the lack of a better word) of *close reading* since my theoretical basis as employed here is different: what I have in mind is simply debating several examples from Czech literature of the period in some detail.

and in exile, respectively). The first as an instance of a fence-sitting, ambivalent, undecided, hesitant, or possibly even – from a feminist perspective – downright troublesome novel by Tereza Boučková, published in samizdat Expedition Editions (Edice Expedice) entitled *Indiánský běh*; the second one is from a feminist perspective, I believe, very much ambiguous novel *Truck Stop Rainbows* by Iva Pekárková, published in exile. While the first instance is not that obvious and more ambivalent than the second one (which could be seen as a paradigm instance of the present topic<sup>62</sup>), both do fit the logic of injurious attachments, as I shall try to describe further below. To point out that the issue is not by far limited to female authors, I also add here a critical reading of a male author (and the father of Tereza Boučková), Pavel Kohout (prefaced by a few lines on male authors of the given period in general, see further).

Both Tereza Boučková and Pavel Kohout are signatories of Charter 77 (the drafting of which Pavel Kohout played a significant role in) and I want to add here that I profoundly respect and value their personal bravery and moral integrity in what was at the time by all means a thoroughly dangerous undertaking. At the same time, though, I cannot ignore the gender attitudes present in their texts.<sup>63</sup>

#### Tereza Boučková – *Indian Run*: “Tits OK”

As said, I shall start with the novel *Indian Run* (1988 in a samizdat publishing platform Expedice by Tereza Boučková, a story of dark humour, sharp wit, and irony – featuring among others, the topic of a relationship between a daughter and her father, the exiled writer Pavel Kohout). According to Libora Oates-Indruchová, in her novel *Indian Run*, Boučková pointed out a “discrepancy between public and private morality of male former dissidents in terms of gender in the transforming society.”<sup>64</sup> This line of interpretation, coming from an influential and important figure of academia, herself a full-fledged and long-standing feminist (and if I may say so, my dear friend) is worth pondering; at the same time, though, I feel I have to enter a friendly debate here on this point, thinking that as much as the supposed feminist attitudes of Tereza Boučková’s novel are concerned, the situation, as I argue below, is somewhat more ambivalent.

<sup>62</sup> But see more on this further on, including the question of corporeality, in the section on Iva Pekárková.

<sup>63</sup> And those (i.e., their literary texts) I really only can talk about here. I do not comment on their personal ideas, which are unavailable to me both in principle – as authorial subjects of literary texts cannot be identified with physical persons of their author – and given that I am interested in the way those literary texts interpellated readers, are secondary to my endeavour here in the first place. The fact that I focus on literary texts I take also as a significant advantage compared with oral history interviews, where attitudes could differ substantially compared to the reality of several decades earlier. In contrast to that, literary texts remain there as – sometimes – uncomfortable traces of earlier views and stances.

<sup>64</sup> Oates-Indruchová, “Unraveling a Tradition, or Spinning a Myth?” p. 935. For details, cf. Oates-Indruchová, “The Imperative of Moral Integrity.”

A broad context that the entire narrative is made to be a part of is the relationship between the protagonist narrator and her father, Pavel Kohout (the title of the novel is *Indian Run*, with “Indian” being a nickname for Pavel Kohout, and “run” signifying his forced emigration from Czechoslovakia to Austria in 1979). Structure-wise, the novel is an ironic narration built on shortish, condensed chapters with spot-on punch lines. Seeing it as an unequivocally pro-gender piece of writing<sup>65</sup> is – to my mind – somewhat difficult. Compare it, for instance, with the following part, which – given the context of the preceding passage (painting an intriguing and colourful picture of the difficult yet groovy and dandy-like context of her brother’s study) – is hard to think of as a gender critique (translation mine): “These days [meaning during his university study time], Paprsek [a name for the author’s brother] spent most of his time in a pub, and when a pretty girl passed him on her way, he pondered and said, ‘Her tits are OK [Kozy dobrý].’”<sup>66</sup> This suggests, I think, that the given passage (standing as a final part of the shortish and dense chapter) is meant as an entertaining punch line that would underscore the non-conformist attitudes of the narrator’s brother, a semi-underground, rebellious student of the scenography programme of a theatre faculty. This “sexism”<sup>67</sup> could be considered as a very minor problem if it were not for the context it interpellated readers in, both now (one of the semi-canonical texts of underground fiction) and then (published as a samizdat, that is, in opposition to – or blissful ignorance of – the then ruling official regime). The logic of injurious attachments is in full swing here, I think: readers are expected to take these lines as entertaining ones; what is at stake here, however, indirectly and “subconsciously” wounds the reader by a to-be-looked-at-ness logic of this scene, which is painted as if natural and entertaining (and seemingly non-chalant) logic.<sup>68</sup> In its overall effect, I suspect it is a typical instance of injurious attachments.

<sup>65</sup> Except perhaps in terms of a critique of the distribution of domestic chores, its close attention to the everyday, common, unobvious, and often-times ignored features of reality, among others, old people, and arguably an ironic and implicitly critical portrayal of the heroine’s way of solving emotional disappointments through overeating, see p. 23, cf. also Oates-Indruchová 2005.

<sup>66</sup> Tereza Boučková, *Indiánský běh* (Prague: Grafoprint, 1992 [1988]), p. 25.

<sup>67</sup> Without wanting to go into complicated debate over the pornography and feminism issue and well-known names such as Adrea Dworkin, with Catharine MacKinnon on one side and Linda Williams or Wendy Brown on the other, and many others (and using these simplistic binaries), this is by no means to say my feminist critique would want to be anti-pornographic: as the examples of Jean Genet or Georges Bataille show (although partly troublesome as they might be), even very explicit representations of sexuality do not have to necessarily be sexist. The imagery of a given literary text should not run alongside popular gender stereotypes: what matters is not *what* but *how*, and *in what manner*.

<sup>68</sup> However, all that said, if compared to fiction produced by male authors, it still stands as a significantly less sexist portrayal of the female body.

Iva Pekárková – *Truck Stop Rainbows* and Injurious Attachments: To Gain Funds for an Honourable Cause by Prostituting a Female Body to Truck Drivers

To provide an example that can be quoted unambiguously as a paradigmatic instance of injurious attachments, I shall continue with the first novel by Iva Pekárková. In her 1988 exile novel *Feathers and Wings (Péra a perutě)*,<sup>69</sup> Iva Pekárková, a strong-minded female author with an independent spirit, meant to shock the audience with her supposed “audacity.” A heated exchange over a novel by Jan Pelc ...*a bude hůř* (...and it'll get worse) (from a gender perspective, troublesome as well) could be mentioned.<sup>70</sup> In the novel, Pekárková, among others portrays a female protagonist's hitchhiking across Czechoslovakia. Among other themes in the book, one is that a close friend of the female central character cannot walk and is in desperate need of a wheelchair. Given that this “commodity” is (in the given fictional text, at least) very difficult to get by bordering on being virtually inaccessible in a state-run Czechoslovak economy, the female protagonist is set to get him funds for a wheelchair by any means necessary. This, however, is accompanied with an endorsement of very retrograde gender values perceived as an avant-garde, existential gesture of individual protest: for gathering enough money, she chooses to go into prostitution, hitchhiking and selling her body to passing truck drivers.

Prostitution could represent an act of “civil disobedience,” an act of personal rebellion (at the time when it was officially banned in communist Czechoslovakia).<sup>71</sup> But here, in this context, I think what we encounter is again a very prototypical (yet not obvious in any straightforward manner) logic of *injurious attachments*: on a visible, heroic, and praise-worthy level, the female protagonist of the novel is set to gather enough money for the noble cause. At the same time, though, she chooses to earn money for

<sup>69</sup> Iva Pekárková, *Péra a perutě* (Prague: Mafá, 1998/1988), literally “Wings and Feathers” with – arguably – a hint to a Czech pejorative term in original. Engl. trans. as *Truck Stop Rainbows* by David Powelstock.

<sup>70</sup> Where both exile and dissent writers such as Rio Preisner, Ivan Sviták, or Egon Bondy took part and the debate's misplaced extra-literary nature was pointed out by Petr Rezek in his (originally samizdat) polemic “Spor tří doktorů o dobro a krásu,” in *Filozofie a politika kýče* (Prague: Jan Placák and Ztichlá klika, 2007 [1986]), pp. 13–25.

<sup>71</sup> In a highly accomplished article, Simona Fojtová emphasises the essential role of a crucial and neuralgic feminist notion of a body that, in the novel, rejects and re-draws the officially imprinted and aseptic understanding of a (female) body as a mere container for reproduction and labour in this period (i.e., in the late 1980s), instead putting a stress on the role of a body as a different means of knowing. This understanding of the body, alternative to the then-official regime, however, at the same time works within and re-deploys mechanisms of injurious attachments: while challenging the then officially sanctioned concepts of female body, the heroine (Fialka) chooses to seek a career of a prostitute (as mentioned above). And this logic of injurious attachments is taken even further as she chooses to sell her body for the sake of honourable cause (as I emphasize it further below). See Simona Fojtová, “The Body in Motion: Communism and Epistemology in Iva Pekárková's Novel *Truck Stop Rainbows*,” *Aspasia* 3 (2009), no. 1, pp. 161–188

this purpose by becoming a prostitute, which is meant to be justified by this admirable act of self-sacrifice. What seems to redeem her choice is the fact the money is used for a charitable, honourable cause; what stands behind this charitable cause is, however, a very exploitative act of the female body. What is seen on the surface is a heroic act of sacrifice (or rebellion in society), what is unseen in the background is a process of injurious exploitation that is deliberately undertaken by a protagonist (an unwilling “victim”) herself. In other words, on the official level, the admirable cause is pursued, yet the other level, which is “glorified” (meant to “horrify a bourgeois”) indirectly, is that the protagonist is pushed or to some extent rather chooses to take up a part-time career as a prostitute. What is not seen in this gesture, what is being sacrificed here – within the logic of injurious attachments – is a female body and the woman’s sexuality.

#### Pavel Kohout – a Rare Instance When a Novel Features a Female Protagonist – as a Hangwoman

To point out that the issue of injurious attachments is not by any means limited to female authors, I include here also a short debate on the 1978 Pavel Kohout novel, *The Hangwoman*.<sup>72</sup> The novel, a bizarre slapstick constructed in a deliberately provocative calm manner, is the story of an emotionally unresponsive, cold, inert girl with the sweet name of Lízinka Tachecí, whose subject of study and subsequent profession is very much a shocking one: in a dark parody of the violent practices of an official power, she studies and becomes a female executioner. In terms of a narrative approach (punctuated by constant intentional digressions) and the very inventive and provocative idea of a taciturn, silent female character, a student at a school for aspiring executioners, it is a very consuming and intricate novel. Such is also the case in terms of its content, where the bizarre story<sup>73</sup> is populated by a number of weird characters.<sup>74</sup> In terms of its gender dimensions, though, this exile novel is symptomatically troublesome.

Regarding the character of Lízinka Tachecí, Bronislava Volková (1997) directs our attention to the point that the fascination and the frustration of the male characters of the novel are eventually channelled into the scene where the female protagonist is being raped by one of the members of the school for executioners. Volková comments that not even such a drastic experience (of having been raped) moves or shakes the character,

<sup>72</sup> Pavel Kohout, *Katyně* (Prague: Mladá fronta, 2000/1978). The novel was first published in German in Switzerland (in 1978), subsequently in Czech by an exile publishing house in Köln, Germany, in 1980 and a year later published in English translation.

<sup>73</sup> At her final exam, she executes her own teacher and subsequently marries another one, who himself is a semi-bigamist.

<sup>74</sup> Her unsuccessful suitor tortures his love-competitor to death and subsequently commits suicide; another female character, the mother of Lízinka Tachecí, is only slightly less repulsive than her daughter in her unshakeable desire for her daughter to pursue a good career.

that the event has no emotional impact on Lízinka. The coldly narrated scene of a rape could be subjected to a gender critique; this scene, no matter how disturbing, however, I think is not the main point of trouble in the plot (seen from – not only – a feminist perspective), and such a critique (undoubtedly justified in itself) merely scratches the surface of the issue. The fact that a female hero remains emotionally intact is not first of all an expression of gender insensitivity or gender blindness on the part of an author (although, again, the narrative choice of a rape scene is – from a gender perspective – quite telling) but rather a necessary part of the logic of a narrative structure (the scene serves as an instance of a shocking provocation testing the limits and patience of readers). The point that matters here, I think, is elsewhere: a tacit expectation of the scene is that the authority and self-image (and sexual arousal) of a male reader is built upon emotional, intellectual and violating penetration. The silence of a victim (of Lízinka Tachecí) is thus not (primarily) problematic in the sense of gender insensitivity toward a wounded body. It is rather the problem or rather an index of the sadistic gaze that remains frustrated, unfulfilled by this silence, by the lack of response. The narrative voice tacitly assumes, I think, that a reader will be frustrated by the fact that a female subject (Lízinka) remains inaccessible in her perfect shallow nature, which cannot be disturbed, not even by a rape. The reification and degradation of the female subject thus does not occur as much on the obvious, explicit level (the scene of rape, as such) as on the level of shared frustration instigated by a non-responsive subject. And it is, I think, this deeper, more implicit, less obvious level that follows into subtler mechanisms of readers' interpellations when the degradation of female subjectivity remains un-noticed and is carried out in a tacit manner. The scene is not (truly) noticed by the reader, since it has been covered by its primary, more "important" narrative function. Gender violence is thus not present primarily in the scene of rape but in an injurious mechanism enabling readers to ignore this scene of rape given the "higher" narrative function that builds upon that: to shock by the cold unshakeability and steadfastness (or oblivion) of the main character.

### A More Detailed (Yet Still Abstract) Overview: Four Decades Reduced Into Several (Partly Contradictory) Trajectories

Following this rather close reading of a handful of novels, I would like to sketch an overview of pro-gender engagements in Czech literary texts from 1948–1989. It is surely impossible to apply a simple, linear, and homogeneous pattern to those four decades of literary history in question;<sup>75</sup> even the model introduced below is necessarily a reductive sketch in itself, depending naturally on the type of structuring applied and it should be read as such.

<sup>75</sup> Leaving aside a structuring into decades is itself a significant reduction; for more general social developments – or regressions, see Havelková and Oates Indruchová, "Expropriated Voice."

First Difference: Between the First Two vs. the Last Two Decades (that is, tak: that is, the 1950s and 1960s vs. the 1970s and 1980s) – a Sudden and Swift Drop in Gender Awareness

A gradual decline and regression of gender awareness is palpable, I think, throughout the four decades under analysis; however, there are significant and symptomatic differences between individual decades. As I already partly suggested above in the introduction, there is a sudden, significant difference between still comparatively vivid gender awareness of literary texts of the 1950s and 1960s on the one hand, as opposed to the normalisation – and the response countering it – of the 1970s and 1980s on the other. In other words: while in the fifties and sixties, there can be seen a steady continuation of a pre-war feminist consciousness or gender consciousness raising in the sixties,<sup>76,77</sup> in the period of normalisation of the seventies and eighties and a counter-response to it, a discursive silence occurs, stemming, I think, mostly from an implicit yet somatised backlash against gender equality taken over by official regimes from the fifties onwards but also coming from an implicit backlash against aspects of feminism. In the seventies, within a backlash against the (enforced) egalitarian policy, conservative and religiously oriented – as well as un-reflected patriarchal – values (such as those promoted for instance by Václav Benda) increased their potential to attract sympathisers. The period of the eighties is then characterised by the slow-paced, gradual revival of pro-gender consciousness. This, however, is heavily marked by a) substantial isolation from international feminist and gender context being much alive and flourishing, and b) coming – or rather failing to come – to terms with affective attachments to the prestige of the symbolic capital of dissent.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> A sad exception here are sexist works by Arnošt Lustig, neatly representing or embodying the concept of – what I choose to refer to as – dispositives of silence and silencing as described in this and previous studies of mine (Matonoha, “Dispositives of Silence,” “Dispozitivy mlčení”).

<sup>77</sup> Among others (in this and subsequent notes, I use the abbreviation “o” for officially published texts and “smz” for unofficial samizdat ones or “e” for those published in exile): Marie Pujmanová, *Svitání* (Dawn, 1949, o); *Sestra Alena* (Sister Alena, 1958, o); Marie Majerová: *Nejkrásnější svět* (The most beautiful world, 1950, o), *Dívky tepané ze stříbra* (Silver-wrought girls, 1964, o); Věra Linhartová – *Prostor k rozlišení* (*Space for differentiation*, 1964, o), *Mezi průzkum nejblíže uplynulého* (Preliminary survey of the nearest past, 1964, o); Zdena Salivarová – *Pánská jízda* (A Stag Party, 1968, o); Alena Vostrá – *Vlažná vlna* (1966, o); a translation of a selection Simone de Beauvoir's *The Second Sex* accompanied by an important and insightful afterword by Jan Patočka (1966); and a friendly literary dispute between Zdena Salivarová and Milan Kundera. As to the English translation of the title of the novel *Vlažná vlna*, the phrase in question “*vlažná vlna*” (literally “a lukewarm wave”) refers to a particular type of hairstyle popular in the 1960s, but the phrase also takes on metaphorical meaning.

<sup>78</sup> This phenomenon is exemplified, among male authors by Josef Škvorecký, Ludvík Vaculík, Václav Havel, Milan Kundera, Ivan Klíma; and in the following works by female authors in the late seventies and eighties: Iva Pekárková, *Péra a perutě* (literally “Wings and feathers,” trans. into English as *Truck Stop Rainbows* by David Powelstock; 1989, e); Tereza Boučková, *Indiánský*



At the same time, though, there seems to be a need to at least implicitly articulate gender issues that ripened in silence and that paradoxically were addressed neither by the expropriated voices of state and expert owned knowledge and policies<sup>79</sup> nor by the visceral backlash against those just mentioned. Here, in this second case, we deal with (from a gender perspective) more “progressive” female authors that talk of a female experience in a rather indirect, implicit manner, yet their works still indicate or at times fully represent and criticize patriarchal society.<sup>80</sup>

### Second Inner Difference: Between the 1950s and the 1960s

There is a substantial difference in the reasons, and motives of the pro-gender discursive activity of the 1950s on the one hand and the 1960s on the other. While in the fifties, we can see remnants of the pre-war actual feminist ideas<sup>81</sup> in the sixties, on the contrary, we can see a new grassroots pro-gender (albeit not always explicit) energy<sup>82</sup> that stems from society itself, more spontaneously within the overall fresh reformist cultural dynamics.<sup>83</sup>

*běh* (Indian run, 1988, smz); Zuzana Brabcová, *Daleko od stromu* (Far from the tree, 1987, e); Alexandra Berková, *Knížka s červeným obalem* (A book in a red cover, 1986, o); Lenka Procházková, *Růžová dáma, Přijed' ochutnat* (Pink lady and Come and have a taste, both 1982, e), *Oční kapky* (Eye Drops, 1987, e), *Smolná kniha* (The pitch book, 1989, s); here, one can detect rather difficult gender issues where gender awareness is mostly absent within the sphere of fighting back against the official ruling regime, or as an instance of injurious attachments.

<sup>79</sup> Cf. Havelková and Oates-Indruchová, *The Politics of Gender Culture under State Socialism*.

<sup>80</sup> This group's texts include Eva Kantůrková's *Černá hvězda* (Black star, 1977, smz), *Pán věže* (Lord of the tower, 1979, smz), *Sešly jsme se v této knize* (interviews, 1980, e), and *Přítelkyně z domu smutku* (*My Companions in the Bleak House*, in an anonymous English translation, 1984, e); Eda Kriseová's *Křížová cesta kočárového kočího* (Calvary of the coachman's coach, 1977, smz, 1979, e), *Klíční kůstka netopýra* (The bat's clavicle, 1979, smz, 1982, e), *Pompejanka* (The Pompeian woman, 1979, smz); Zdena Salivarová's *Honzlová* (1972; all her novels after 1968 were published in exile in Toronto by the publishing company 68 Publishers, which she ran together with her husband Josef Škvorecký, cf. her book *Samožerbuch* from 1977; a collection *Nebe peklo ráj* [Hopscotch] published in 1976 and later a long story “Pas de trois” from 1986).

<sup>81</sup> E.g., in the novels *Nejkrásnější svět* (The most beautiful world, 1950, o), *Dívky tepané ze stříbra* (Silver-wrought girls, 1964, o) by Marie Majerová, and *Svitání* (Dawn, 1949 o) and *Sestra Alena* (Sister Alena, 1958 o) by Marie Pujmanová - i.e., by authors who grew up and were predominantly active prior to WWII (as - among others - communist feminists) but - themselves being part of this process - whose feminist voices were expropriated by the ruling regime.

<sup>82</sup> The new grassroots energy - here I have Alena Vostrá or Zdena Salivarová in mind - comes, in my view, spontaneously without much direct knowledge of feminism (unlike in the case of the fifties, i.e., Majerová or Pujmanová, with their earlier, pre-WWII explicitly feminist agenda) and links directly with the more liberal environment of the sixties and the need for autonomous self-expression.

<sup>83</sup> E.g., the novel *Vlažná vlna* (1966, o) by Alena Vostrá or the short story collection *Pánská jízda* (A Stag Party, 1968, o), by Zdena Salivarová.

Third Inner Difference: Odd vs. Even Decades (the 1950s and 1970s vs. the 1960s and 1980s) – a Sinusoid in Different Motivations of Gender Discourses

As it has been partly suggested above, there is a significant difference in the organic, inner, autonomous “grassroots” motivation of pro-gender discourses that differentiate odd and even decades: thus while the 1960s and 1980s were periods when a pro-gender discourse grew rather spontaneous from inner needs, in the 1950s and 1970s, it grew instead either as a part of or as an opposition to official dominant ideological discourses. In the fifties, feminist (or if not downright feminist, then pro-gender) discourse remained partly present in a service of official socialist realism as a (true, fragmented) legacy inherited from pre-WWII feminism. In the seventies, it took – or rather lost – its shape and disappeared in opposition to the then present dominant state ideology. Both of these mechanisms (i.e., either being recruited to superordinate state ideology in the fifties or standing in strong opposition to it in the seventies) are in the end (regarding feminism) equally counterproductive: marked negatively by the official ideology of the fifties or rejected (implicitly but on the wholesale scale) in the seventies.

However, a “regress” of feminist consciousness (or its absence) in the seventies is markedly more pronounced and significant, which is a result of and could be accounted by, I think, two factors: firstly, by the general dynamics described above as the first, most general model (general progressive regress); and secondly, and more interestingly, by a paradoxical affective attachment to the prestige and symbolic capital of the resistant dissident stance, and (in terms of gender politics) wounding identities that grow out of this attachment.<sup>84</sup>

Fourth Inner Difference: In the Nature of Obstacles and Possibilities for Critique.

The 1960s vs. the 1970s: A Confrontation with its Own Discourse (1960s) vs. a Confrontation with a Non-belonging Discourse (1970s)

These above-described gender differences in decades had, I think, also different possibilities as to their potential and platform of un/easiness or im/possibilities of critical reflection of gender dynamics. A possible different gender critique to be raised by dissent during and against the so-called normalisation in the 1970s in contrast to – in gender terms – a comparatively more pronounced critical stance of the 1960s is twofold.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> To certain degree, literary works affected by this mechanism include those indicated above, by Eva Kantůrková and Eda Kriseová. This is not to say that the texts in question could not be seen as pro-gender, but their topics are more subdued and diminished by what I refer to as the logic of injurious attachments.

<sup>85</sup> And it does not reside – as one could assume following a simple grand narrative of the liberal sixties and the tragic, oppressive seventies – in the fact that the more liberal sixties enabled writers to also focus on more “minor” liberalizing, emancipatory goals (such as feminism) while there was no space left for gender critiques, as dissent politics had to focus on its prime target of opposing the official regime.

Firstly: the situation was, as I perceive it, that the critique in the sixties would be as difficult (if not more so) than in the seventies, when in dissent, a gender critique – of an official regime, let alone of dissent itself – was mostly absent. While in the sixties, I think, it was necessary to overcome a strong tendency to a collective, spontaneous identification with progressive political, social, and cultural development, and even in spite of the collective euphoria to fire into one's own ranks,<sup>86</sup> in the seventies, one could have had awaited a critique that did not take place: and that is, within an elementary (and at the same time sophisticated) strategy of Charter 77, a critique of gender injustices could have been raised and levelled against the very official ranks who themselves promised to carry it. Alongside a number of other injustices perpetrated by the then ruling regime, dissent circles could have pointed out that these official ranks stand in straight contradiction to their own principles. Thus it would have been comparatively easy to add gender inequality to the list of other injustices.

Secondly: the other aspect of the paradoxical difficulties of gender critique in the sixties as opposed to the seventies is that the critique raised by dissident circles against official ruling power in the seventies (pointing out its own contradictions in gender equality it itself, at least officially argued for up to the sixties) would have aimed (as it did not, as argued above) on the then ruling power – that is, on an adversary part (which would have been surely much more epistemically, emotionally, and existentially easier) – while a gender critique in the sixties did fire into its own ranks (making it more difficult).

#### Fifth Difference: In the Nature of Inner and Outer Resistance that Pro-gender Discourses Faced

There is a clear difference in the nature of resistance and obstacles that stood in the way and had to be overcome by pro-gender or gender-oriented discourse. While the nature of those obstacles was very different (bordering sometimes on being antithetical), it was paradoxically equally grave in their consequences. While in the fifties, gender-oriented discourse was partly subsumed, and transformed into superordinate ideological state discourse, in the sixties, it had to overcome its belonging and its being a part of the enthusiasm of collective identification with the sixties reformist movement after a Stalinist stalemate. In contrast to that, the gender-oriented discourse (or the marked absence of it) of the seventies fought against official discourse and its recruitment of the emancipatory feminist agenda, which came to be denied by dissent seventies discourse, together with the state official discourse: this backlash and visceral rejection of the gender dynamics of a social situation by dissent literary discourses was especially destructive for its possible (then non-existent) feminist consciousness. In the eighties, pro-gender discourse carried an obstacle of having to overcome affective attachments to the prestige of the symbolic capital of dissent movement and its “regressive” gender dimension.

<sup>86</sup> As, for instance, the novel *Vlažná vlna* by Alena Vostrá or the story “Pánská jízda” by Zdena Salivarová from 1968 did.

## Conclusion

To proceed to a conclusion, the rejection of pro-gender leanings can be explained away, I think, by two factors. First, it can be seen as an implicit (and often not fully articulated) negative response to gender equality put forward by an official regime in the early the 1950s and within a public domain in the 1960s, and partly inherited even in the more traditional and backward 1970s and 1980s. As to the second reason, which follows upon the first one, I try to capture it by the concept of injurious attachments: living in a gender-advanced society and taking it for granted,<sup>87</sup> authors could have been inclined to disregard gender advancement, embracing traditional patriarchal gender values instead.<sup>88</sup>

Thus the mechanisms of injurious attachments, combined with the aforementioned discursive emergence of silence, result in what I refer to as “dispositives of silence and silencing.” This structure can be grasped through the concept of injurious attachments that uses mechanisms of so-called “wounded attachments”<sup>89</sup> and “injurious identities”<sup>90</sup>: one goal is being pursued, while another one is neglected, kept in oblivion or downright invisibility. In the given situation, what is visible is the act of taking an oppositional stance toward a ruling regime in 1948–1989 while other issues – such as gender and feminism – become invisible, and readers (and arguably and pertinently – female readers) are interpellated toward such an – injurious – way of reading: in short, while (the need for) political opposition is clearly visible, other issues such as the drive towards legitimate gender equality becomes invisible, representing a case of injurious attachments. In contrast to that, an assortment of literary texts written by female authors is rather more colourful, with significant pro-gender aspects present, especially in the fifties and sixties, while – I think – the writing of the seventies and eighties is, seen from the feminist perspective, far more debatable.

<sup>87</sup> And frustrated by the political crimes of the official regime in the fifties, namely the execution of Milada Horáková, whose feminist agenda has been silently taken over by the official regime.

<sup>88</sup> As it could be seen in the case of Kamil Benda or the troublesome non-acceptance of feminism by Václav Havel in the mid-1980s, cf. his essay “Anatomy of a Reticence.” For more on this, see Matonoha, “Dispositives of Silence,” “Dispozitivity mlčení,” “Paralelní anatomie.”

<sup>89</sup> Brown, *States of Injury*.

<sup>90</sup> Butler, *Psychic Life of Power*.



# DISCUSSION



# FEMINIST STRIKE

## Reflections on the International Women's Strike, 2017 – ?\*

*Selin Çağatay*

### Abstract

*Since 2017, the International Women's Strike (IWS) has generated a global wave of protest against patriarchy and capitalism, as well as racism, heteronormativity, extractivism, and imperialism. This contribution offers reflections on the transnational mobilization around IWS from the perspective of feminist strike as an emerging concept, and considers the current and historical implications of the IWS as feminist action. It argues that the concept of feminist strike allows us to place women's paid and unpaid labor center stage, while it enables us to weave together multiple systems of oppression in the analysis of women's struggle for liberation. Drawing on insights from the Turkish context, the paper aims to call attention to the left-feminist engagement with the IWS – and its lack thereof – in Central and Eastern Europe.*

### Keywords

*Czarny Protest, feminist strike, International Women's Strike, transnational solidarity, Turkey*

Transnational mobilization around the International Women's Strike since 2017 has animated feminist agendas worldwide. The idea of organizing a global women's strike emerged from the interaction between women's movements in various countries, par-

\* This piece is written with inspiration from the workshop "Left Feminist Theory and Historiography: Between the Legacy of State-Socialist Emancipation and Today's Crises" that took place in Prague on September 19–20, 2019.



ticularly between those in Poland and Argentina. On October 3, 2016, Polish women organized a one-day strike against further restrictions on their right to abortion.<sup>1</sup> Inspired by the *Czarny Protest* (Black Protest) in Poland, the Argentinian feminist group *Ni una menos* (Not One Less) organized a women's strike against femicide on October 19, 2016. A second strike by Polish women took place on October 24, 2016, this time against violence and state ignorance of gender issues. Correspondence between *Czarny Protest* organizers and their international allies resulted in a call for global action, *id est* the International Women's Strike, jointly signed by women's groups in Argentina, Brazil, Chile, Ecuador, Ireland, Israel, Italy, South Korea, Mexico, Peru, Poland, and Russia.<sup>2</sup> This call was soon heard in many other countries, notably in the United States by the organizers of the Women's March who called for "A Day Without a Woman" as part of the first International Women's Strike on March 8, 2017.

Since then, the International Women's Strike (hereafter IWS) has generated a global wave of protest against patriarchy and capitalism, as well as racism, heteronormativity, extractivism, and imperialism, radicalizing millions of women who "rediscovered the militant history and spirit of March 8."<sup>3</sup> IWS events became localized, ranging from mass work stoppages, notably in Spain (2018) and Switzerland (2019), to various forms of support action like issuing statements and expressing solidarity in online and offline, public and private spaces. Yet, calls<sup>4</sup> and efforts<sup>5</sup> for coordinated action remain as the IWS "continues accumulating forces, combining temporalities, and building a program."<sup>6</sup>

This short contribution offers reflections on the transnational mobilization around IWS from the perspective of feminist strike as an emerging concept.<sup>7</sup> Relying on ongo-

<sup>1</sup> Marianna Szczygielska, "#CzarnyProtest: The Battle is Won, but the Struggle for Abortion Rights Continues," *LeftEast*, October 10, 2016 (online at [criticatac.ro/lefteast/czarnyprotest-the-battle-is-won-but-the-struggle-for-abortion-rights-continues](http://criticatac.ro/lefteast/czarnyprotest-the-battle-is-won-but-the-struggle-for-abortion-rights-continues) [accessed June 12, 2020]).

<sup>2</sup> IWS, "History of IWS/Historia de PIM," *IWS*, no date (online at [parodemujeres.com/history-iws-historia-de-pim](http://parodemujeres.com/history-iws-historia-de-pim) [accessed June 12, 2020]).

<sup>3</sup> Cinzia Arruzza, "Taking Back International Women's Day," *Democratic Left* 47, no. 4 (Spring 2020): 7–7, 14.

<sup>4</sup> E.g., Kerstin Wolter and Alex Wischnewski, "A Feminist International? How Women Organize Beyond Borders," *Rosa Luxemburg Stiftung*, September 2019 (online at [rosalux.de/en/publication/id/40990/a-feminist-international-how-women-organize-across-borders](http://rosalux.de/en/publication/id/40990/a-feminist-international-how-women-organize-across-borders) [accessed May 11, 2020]).

<sup>5</sup> E.g., International Women Strike Bay Area, International Women's Strike CT, and International Women's Strike US, "Cross-Border Feminism in a Time of Pandemic Webinar" (Webinar on Zoom, April 25, 2020).

<sup>6</sup> Liz Cavallero and Verónica Gago, "A Feminist Strike against Debt," *Feminist Research on Violence / Plataforma Feminista Sobre Violencias*, n.d. (online at [feministresearchonviolence.org/a-feminist-strike-against-debt](http://feministresearchonviolence.org/a-feminist-strike-against-debt) [accessed June 19, 2020]).

<sup>7</sup> Jack Halberstam and Tavia Nyong'o (eds.), "Special Issue: How Would You Go On Strike? The Women's Strike and Beyond," *South Atlantic Quarterly* 117, no. 3 (July 2018); Ramsey McGlazer (ed.), "Special Section: Transnational Feminist Strikes and Solidarities," *Critical Times: Interventions in Global Critical Theory* 1, no. 1 (April 2018).

ing digital ethnography and participatory action research conducted in various sites in Turkey and elsewhere, I consider the current and retrospective historical implications of the IWS as feminist action. My main concern is to argue that the concept of feminist strike allows for putting center stage women's paid and unpaid labor, and the ways in which it weaves together multiple systems of oppression, in the analysis of women's struggle for liberation. I also hope, by providing insights from the Turkish context, to draw attention to the left-feminist engagement with the IWS – and its lack thereof – in Central and Eastern Europe.<sup>8</sup> Having spent almost a decade in Hungary and learning from the work of researchers from various post-socialist countries, I came to infer that similarities between Turkey and Central and Eastern Europe when it comes to current gender politics are more than meets the eye, possibly due to their “semiperipheral”<sup>9</sup> position/ing in the global world order.

### “When Women Stop, the World Stops!”

Let us start with what makes the IWS a feminist action. In many contexts, “feminists” are significant IWS constituents but “feminist organizations” are not the vanguard of the strike *per se*. Rather, IWS organizers are often women organized in mixed-sex organizations such as political parties, labor unions, and initiatives with anti-capitalist, anti-racist, and green agendas. These women simultaneously identify as feminist and/or embrace an intersectional feminist agenda. Depending on the composition of strike constituents, local IWS events are called “Feminist Strike” (for example in Spain, Argentina, U.K.) or “Women's Strike” (for example in Germany, Switzerland, U.S.), but even

<sup>8</sup> An account of such engagement in Central and Eastern Europe is yet to be written, but recently there have been many events in the region with – direct and indirect – reference to transnational feminist mobilizations. See, for instance, *Ogólnopolski Strajk Kobiet* (Polish Women's Strike, [strajkkobiet.eu](http://strajkkobiet.eu)) that was behind the *Czarny Protest; Żeny na Hrad!* (Prague Women's March, [facebook.com/events/1686017801454779](https://facebook.com/events/1686017801454779)) on March 8, 2018; *Mezinárodní den žen\** (International Wom\*n's Day March), [facebook.com/events/290959555214806](https://facebook.com/events/290959555214806)) on March 8, 2020, and other events organized by International Feminists United Prague ([facebook.com/International-Feminists-United-Prague-2222738681324350](https://facebook.com/International-Feminists-United-Prague-2222738681324350)); demonstrations organized by *Povstanie pokračuje* (The uprising continues) in Bratislava in November 21, 2019 ([facebook.com/events/541864086379202/?active\\_tab=about](https://facebook.com/events/541864086379202/?active_tab=about)) and July 7, 2020 ([facebook.com/povstaniepokracuje](https://facebook.com/povstaniepokracuje)) against legislation limiting reproductive rights in Slovakia; and events by the Bulgarian feminist collective ЛевФем (LevFem, <https://www.facebook.com/pg/levfem/community/>). For activist-academic discussions on feminist mobilization in the region see, e.g., *Praktyka teoretyczna*, “Special Issue: Feminist Movements in Central and Eastern Europe,” *Praktyka teoretyczna* 30 (2018), no. 4; Baltic Worlds, “Special Issue: Women and ‘the People’ Patriarchy, No Thanks! Feminism across Borders,” *Baltic Worlds: A Scholarly Journal and News Magazine* 13 (January 2020), no. 1; and Ewa Majewska et al., “From the Women's Strike to the Feminist International: In Struggle We Unite – Voices from Poland,” *Viewpoint Magazine*, June 19, 2019, [viewpointmag.com/2019/06/18/from-the-womens-strike-to-the-feminist-international-in-struggle-we-unite-voices-from-poland/](https://viewpointmag.com/2019/06/18/from-the-womens-strike-to-the-feminist-international-in-struggle-we-unite-voices-from-poland/) [all accessed July 12, 2020].

<sup>9</sup> Marina Blagojević, *Knowledge Production at the Semiperiphery: A Gender Perspective* (Belgrade: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja, 2009).

in the latter case feminism and feminist demands feature in calls for action. Looking at strike calls and solidarity statements from different countries,<sup>10</sup> I find three aspects through which the conventional notion of the strike is opened up for discussion, redefined from a feminist perspective, and thus become a “feminist strike.”

The first aspect is the recognition of multiple systems of oppression at work behind the deterioration of women’s material conditions worldwide. IWS texts link, from a systemic point of view, dynamics and processes that deepen class antagonism such as unemployment, poverty, continuing decrease in real wages, financial debt, withdrawal of the welfare state and transfer of care responsibilities (back) to the familial sphere, to sexism, homo/transphobia and male domination, as well as to racism, neocolonialism, and extractivism. In Argentina, Verónica Gago from *Ni una menos* formulates interlocking systems of oppression in terms of the relationship between sexual violence and political and economic violence, showing how the “intersection of different types of violence is manifested on women’s bodies today.”<sup>11</sup> Importantly, IWS texts acknowledge that gender oppression is not contained in the “underdeveloped South” but present across the global North and South in different forms, and not necessarily to a lesser degree in the North.<sup>12</sup> This makes possible the conceptualization of “women\*”<sup>13</sup> as a collective political subject resisting 21<sup>st</sup> century patriarchal capitalism beyond the North-South divide.

Second, IWS texts expand the definition of labor so as to include women’s work in all life spheres; paid and unpaid, countable and uncountable. This is expressed in one of the most popular IWS slogans, “If women stop, the world stops!” first used by Icelandic women in 1975 on their “Women’s Day Off,”<sup>14</sup> then adopted by Polish women in

<sup>10</sup> See, e.g., [parodemujeres.com](http://parodemujeres.com) (transnational/Latin America); [transversal.at](http://transversal.at) (transnational); [transform-network.net](http://transform-network.net) (transnational); [frauenstreik.org](http://frauenstreik.org) (Germany); [transnational-strike.info](http://transnational-strike.info) (transnational); [womenstrike.org.uk](http://womenstrike.org.uk) (U.K.); [womenstrikeus.org](http://womenstrikeus.org) (U.S.); [facebook.com/pg/KadınlarGreve/about](https://facebook.com/pg/KadınlarGreve/about) (Turkey); [cadtm.org/Morocco?lang=en](http://cadtm.org/Morocco?lang=en) (Morocco); [14juni.ch](http://14juni.ch) (Switzerland) (all accessed June 19, 2020).

<sup>11</sup> Verónica Gago, “#WeStrike Notes toward a Political Theory of the Feminist Strike,” *South Atlantic Quarterly* 117 (July 2018), no. 3, p. 661; see also Verónica Gago, “Eight Theses on the Feminist Revolution,” *Toward Freedom*, September 10, 2019 (online at [towardfreedom.org/story/eight-theses-on-the-feminist-revolution](http://towardfreedom.org/story/eight-theses-on-the-feminist-revolution) [accessed June 19, 2020]) and Cavallero and Gago, “A Feminist Strike against Debt.”

<sup>12</sup> Bärbel Danneberg et al., “And Still, It Is Moving! EBrochure on International Feminist Movements,” ed. Heidi Ambrosch, Hilde Grammel, and Barbara Steiner, *transform! europe*, March 7, 2019 (online at [transform-network.net/publications/issue/and-still-it-is-moving](http://transform-network.net/publications/issue/and-still-it-is-moving) [accessed June 19, 2020]).

<sup>13</sup> In a number of calls, including Turkey’s and Germany’s, “women\*” indicates cis and trans women together.

<sup>14</sup> Steven, “The Iceland Women’s Strike, 1975,” *libcom.org*, October 24, 2016 (online at [libcom.org/history/iceland-women-s-strike-1975](http://libcom.org/history/iceland-women-s-strike-1975) [accessed June 19, 2020]).

their *Czarny Protest*. Variations of this slogan highlight that women's work cannot be grasped by wage labor alone and imply women's desire to politicize *all* forms of social reproductive labor in their quest for liberation. According to Gago, the strike "enable[s] a mapping of the heterogeneity of labor in a feminist register, valuing and making visible precarious, informal, domestic, and migrant forms of work not as supplementary or as subsidiary to waged labor, but as fundamental to current forms of exploitation and value extraction."<sup>15</sup> In a similar vein, in Spain, Portugal, and in some states in the U.S., IWS actions have addressed the spheres of production, reproduction, consumption, and education simultaneously.

Third, IWS events seek to build intersectional solidarity between different groups of women without exhausting their differences but making them visible as co-constructed crystallizations of patriarchal capitalism. Manifested in IWS's (appropriated) slogan, "Solidarity is our weapon!" this intersectional solidarity is built in various ways, notably by a) bridging the experiences of women with differential belongings of class, race/ethnicity, religion, citizenship, sexual orientation, and gender identity within given, often national, boundaries;<sup>16</sup> b) contextualizing local struggles with reference to global scale mobilizations or mobilizations elsewhere;<sup>17</sup> and c) linking singular struggles to each other as part of "a transnational movement against structures of oppression and exploitation that are also increasingly transnational."<sup>18</sup> As such, intersectional solidarity goes beyond dichotomous understandings of class struggle and identity politics and aims to interlace the agendas pursued by women who are separated geographically as well as geopolitically.

<sup>15</sup> Gago, "#WeStrike Notes toward a Political Theory of the Feminist Strike," p. 663.

<sup>16</sup> See, e.g., the call by feminists in Argentina in 2019: Ni una menos, "Call to Join the Feminist Strike on March 8th 2019," *Transnational Social Strike Platform*, n.d. (online at [transnational-strike.info/2019/01/13/call-to-join-the-feminist-strike-on-march-8th-2019](http://transnational-strike.info/2019/01/13/call-to-join-the-feminist-strike-on-march-8th-2019) [accessed June 19, 2020]). As in this one, ableism is often not listed in strike calls and solidarity statements among the "-ism"s the IWS strikes against. Many thanks to Kateřina Kolářová for pointing this out at the "Left Feminist Theory and Historiography" workshop.

<sup>17</sup> See, e.g., the manifesto of the Cade una cădem toate (One Falls We All Fall) initiative in Romania. Cade una, cădem toate! "One Falls, We All Fall! Manifesto of International Feminist Solidarity," *Lefteast*, August 21, 2019 (online at [criticatac.ro/lefteast/one-falls-we-all-fall-manifesto-of-international-feminist-solidarity](http://criticatac.ro/lefteast/one-falls-we-all-fall-manifesto-of-international-feminist-solidarity) [accessed June 19, 2020]).

<sup>18</sup> See, e.g., the take of *Non una di meno* activists in Italy who argue that even those actions that are not directly affiliated with the IWS are linked to it for the dynamics that produce them are increasingly transnational - like the IWS itself. *Non una di meno*, "The connecting breach. The transnational power of the feminist strike," *connessioni*, n.d. (online at [connessioniprecarie.org/2019/03/18/the-connecting-breach-the-transnational-power-of-the-feminist-strike](http://connessioniprecarie.org/2019/03/18/the-connecting-breach-the-transnational-power-of-the-feminist-strike) accessed [accessed June 19, 2020]).

### Feminist Strike Debates in Turkey

Calls for a global women's strike have resonated well in the Turkish context where clashes between consecutive AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, Justice and Development Party) governments led by Tayyip Erdoğan and feminist, queer, left-wing, and pro-Kurdish sections of the women's movement have become increasingly acute over the past years. On March 8, 2017, the initiative *Kadınlar Birlikte Güçlü* (Women Are Strong Together), which brought together these sections, declared affiliation with the IWS.<sup>19</sup> Since then, women in Turkey have fancied the possibility of organizing a strike and affiliated themselves with the IWS in myriad ways such as organizing online and offline protests and public events or publishing original and translated articles and interviews. In October 2019, a group of women who first gathered in a small commission within *Kadınlar Birlikte Güçlü* founded the *Kadınlar\* Greve! İnisiyatifi* (Women\* Strike! Initiative), taking a step further their ambition to organize a mass strike.

Despite great enthusiasm about the IWS, however, debates around the concept of feminist strike have remained low-profile and mainly confined to some feminist circles and their outreach efforts. Women in trade unions, civil society organizations, and political parties and initiatives (except the pro-Kurdish HDP [*Halkların Demokratik Partisi*, People's Democratic Party] and the greater anti-capitalist alliance around it, the HDK [*Halkların Demokratik Kongresi*, People's Democratic Congress]) have so far not been taking part in these debates. The reason for this, in my view, is that the three aspects above that characterize the IWS as feminist action correspond to two significant, interrelated fault lines within the women's movement. The first one relates to feminism itself; in several prominent left-wing circles it is still viewed as bourgeois ideology, class divisiveness, separatism, and men-hating – if not as a movement entirely co-opted by neoliberalism. These circles include women who pursue gender politics side by side with feminists and who, occasionally or systematically, collaborate with feminists when organizing nation-wide campaigns for women's and sexual rights. Thus, many women who take part in IWS-related discussions refrain from using the concept of feminist strike in order not to already alienate potential constituents of a possible strike. Others, such as those in *Kadınlar\* Greve! İnisiyatifi*, adopt the term “women's/feminist strike” to avoid polarization over the F-word without being exclusionary.

The second fault line is around different conceptualizations of the relationship between patriarchy and capitalism in general and paid and unpaid labor in particular. Feminists, be they those adhering to dual systems theories<sup>20</sup> or social reproduction

<sup>19</sup> See the video compilation of solidarity action prepared by *Kadınlar Birlikte Güçlü* activists. *Kadınlar Birlikte Güçlü, 8 Mart Uluslararası #KadınGrevi'ne Ses Veriyoruz!* (posted March 17, 2017, online at [facebook.com/KadınlarBirlikteGuclu/videos/184942065340660](https://facebook.com/KadınlarBirlikteGuclu/videos/184942065340660) [accessed June 19, 2020]).

<sup>20</sup> See, e.g., Heidi I. Hartmann, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union,” *Capital & Class* 3 (1979), no. 2, 1–33; Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy*

feminism,<sup>21</sup> celebrate the IWS for going beyond the paid vs. unpaid binary and thereby weaving together the struggles against patriarchy and capitalism. Others, those who see the concept of feminist strike as an oxymoron or contradiction in terms, argue that redefining the strike in a way that includes unremunerated labor skews the meaning of a crucial tool of resistance of the working class while not corresponding to any improvement in the material conditions of women workers.<sup>22</sup> At the same time, feminists disagree among themselves about specific implications of the IWS in terms of women's liberation. Those who adhere to dual systems theories tend to understand IWS events as instances where women as a collective political subject confront men.<sup>23</sup> Others who espouse social reproduction feminism see these events as instances of women confronting capitalism rather than men.<sup>24</sup> The latter group is fairly influenced by the "Feminism of the 99%" grassroots movement emerging in the U.S. context.<sup>25</sup> The former group has reservations regarding the applicability – or desirability – of the "Feminism for the 99%" vision in the Turkish context, arguing that it tends to omit the uniqueness of male violence, reduces women to their worker identity (as in the slogan, "All Women Are Workers!"), and addresses liberal feminism as its main enemy.

Notwithstanding these two fault lines, debates around the concept of feminist strike transform all parties who are interested in furthering the cause of IWS in Turkey. Organizing a mass strike might be impossible in the absence of strong labor unions and their interest in mobilizing women workers, but the sheer act of inquiring what it takes

(Cambridge: Basil Blackwell, 1990); Christine Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression* (London; New York: Verso, 2016).

<sup>21</sup> See, e.g., Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory* (New Jersey: Rutgers University Press, 1983); Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (New York: Verso Books, 2013); Tithi Bhattacharya, ed., *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression* (London: Pluto Press, 2017); Susan Ferguson, *Women and Work: Feminism, Labour, and Social Reproduction* (London: Pluto Press, 2019).

<sup>22</sup> Fulya Alikoç and Sevda Karaca, "8 Mart'ta feminist kadın grevine esastan itirazlar" [Dismissing with prejudice the women's strike on March 8], *Teori ve Eylem Dergisi*, February 2, 2019 (online at [teoriveylem.net/2019/02/8-martta-feminist-kadin-grevine-esastan-itirazlar](http://teoriveylem.net/2019/02/8-martta-feminist-kadin-grevine-esastan-itirazlar) [accessed June 19, 2020]).

<sup>23</sup> Özlem Barın, "İmkansız bir grevi mümkün kılmak: 8 Mart'ta kadınlar yine greve gidiyor" [Making possible an impossible strike: on March 8, women go on a strike again], *Çatlak Zemin*, February 21, 2018 (online at [catlakzemin.com/imkansiz-bir-grevi-mumkun-kilmak-8-martta-kadinlar-yine-greve-gidiyor](http://catlakzemin.com/imkansiz-bir-grevi-mumkun-kilmak-8-martta-kadinlar-yine-greve-gidiyor) [accessed June 19, 2020]).

<sup>24</sup> Meltem Kolgazi, "Uluslararası Kadın Grevi ve Üretimden Gelen Gücü Kullanmak" [International Women's Strike and mobilizing the force of production], *İleri Haber*, March 6, 2019 (online at [ilerihaber.org/icerik/uluslararasi-kadin-grevi-ve-uretimden-gelen-gucu-kullanmak-94528.html](http://ilerihaber.org/icerik/uluslararasi-kadin-grevi-ve-uretimden-gelen-gucu-kullanmak-94528.html) [accessed June 19, 2020]).

<sup>25</sup> Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, and Nancy Fraser, *Feminism for the 99%: A Manifesto* (London; New York: Verso, 2019).

to organize a strike encourages different groups of women towards more solidarity and collaboration in the long run. Learning from contexts where various forms of strikes effectively took place is immensely valuable in developing comprehensive agendas that go beyond divisions based on class, race/ethnicity, religion, sexual orientation, and gender identity. It also strengthens women's position in unions and political institutions vis-à-vis leaders who turn a blind eye to the problematic of women's paid and unpaid labor.

### Thinking Retrospectively

Efforts for organizing a global women's strike are not new. They started around the time of the Wages for Housework Campaign in the 1970s and resurfaced in the 2000s with the Global Women's Strike movement initiated by Selma James.<sup>26</sup> What makes the current moment different and more radical is that the IWS, with its multiplicity of adaptations and the scale of mobilization it has so far triggered, urges us to expand the possibilities of the strike by excavating and politicizing its impossibilities in different contexts and fields of life and for different groups of women. In the words of Gago, the IWS turns the strike into a "concrete and situated research question":

What does it mean to strike from each diverse position? There can be a first phase of this narration that consists of explaining why a strike cannot be carried out by a housewife or a street vendor or a prisoner or a freelance worker. [...] Yet it immediately takes on another strength: it forces these experiences to resignify and broaden what is suspended when the strike must accommodate those realities, widening the social field in which the strike is inscribed and where it produces effects.<sup>27</sup>

Drawing inspiration from Gago's insights, I want to finish by posing questions on the implications of introducing the concept of feminist strike in our consideration of women's

<sup>26</sup> See, e.g., Mariarosa Dalla Costa, "A General Strike," in Wendy Edmond and Suzie Fleming (eds.), *All Work and No Pay: Women, Housework and the Wages Due* (Bristol: Power of Women Collective and Felling Wall Press, 1974), pp. 125–27; Arlen Austin, Beth Capper, and Tracey Deutsch, "Wages for Housework and Social Reproduction: A Microsyllabus," *The Abusable Past*, April 27, 2020 (online at [adicalhistoryreview.org/abusablepast/wages-for-housework-and-social-reproduction-a-microsyllabus](http://adicalhistoryreview.org/abusablepast/wages-for-housework-and-social-reproduction-a-microsyllabus) [accessed June 19, 2020]); Global Women's Strike, "Global Women's Strike" (online at [globalwomenstrike.net](http://globalwomenstrike.net) [accessed June 19, 2020]).

<sup>27</sup> Gago, "#WeStrike Notes toward a Political Theory of the Feminist Strike," p. 364. Articulating precarity and care work in relation to the strike had come up on the feminist agenda already in the 2000s. See, e.g., the work of *Precarias a la deriva* (Precarious women adrift), a Madrid-based feminist initiative active since 2002: *Precarias a la deriva*, "Adrift through the Circuits of Feminized Precarious Work," *Feminist Review* (August 2004), no. 77, pp. 157–161; *Precarias a la deriva*, "A Very Careful Strike - Four Hypotheses.," *The Commoner* (Spring 2006), no. 11, pp. 33–45; Julia Tirler, "Precarias a la deriva (Precarious Women Adrift)," *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy* (2018), no. 2, pp. 128–130. Thanks to Lúbia Kobová for pointing this out.

struggle for liberation at the intersection of gender and labor history. Redefining the strike based on a comprehensive understanding of labor enables the inclusion in the history of women's liberation those actions and agendas that have been marginalized in gender and/or labor history as part of a feminist strike.

Take, for example, the Uprising of the 20,000 in 1909 that involved – primarily Jewish – women working in shirtwaist factories in New York, or the washerwomen's strike in May 1917 in Petrograd where 5,500 women from nearly 200 firms walked out of their jobs demanding better work conditions; would these be part of the feminist strike history? Take the 1961 Women's Strike for Peace against nuclear weapons where 50,000 women marched around the U.S.; was that a feminist strike? Sex strikes in Colombia (1997), Liberia (2003), Kenya (2009), the Philippines (2011), and Togo (2012) that women organized against armed and gang violence and corruption; could they be included in the feminist strike? How about the Women's Strike for Equality in New York in 1970, where 50,000 women marched demanding universal access to abortion, free childcare, and equal opportunity at the workplace, or Iceland's 1975 Women's Day Off where 90% of the working women population halted their work demanding equal pay for equal work? Last but not least, the myriad "minor" workplace actions – sit-ins, go-slows, boycotts, and demonstrations – women took throughout history in resistance to oppressive labor relations as well as the "private" issues of mobbing and sexual harassment at the workplace; would these add up to a feminist strike?<sup>28</sup>

These questions might be somewhat speculative, yet they help us to draw strength from women's liberation history when developing forward-looking strategies to popularize the IWS, especially in contexts where a mass strike of women has not yet appeared on the horizon. Bringing to light past ideas, experiences, and mobilizations of subjects who thought beyond the conventional notion of strike will enhance the radical potential IWS bears for building women\* as a collective political subject in their fight against patriarchal capitalism today.

<sup>28</sup> A recent international research project that looks into such "minor" labor activism of women in Central and Eastern Europe is "ZARAH: Women's Labour Activism in Eastern Europe and Transnationally, from the Age of Empires to the Late 20th Century" (project website available at [zarah-ceu.org](http://zarah-ceu.org) [accessed July 13, 2020]).





# INTERVIEW



# MY APPROACH TO NON-PHILOSOPHY HAS ALWAYS BEEN POLITICAL

On Non-Philosophy, Materialist Feminism,  
the Politics of the Suffering Body,  
and the Non-Marxist Reading of Marx

Interview with Katerina Kolozova by Jan Sůsa

*Katerina Kolozova is a Macedonian philosopher whose publications from last two decades aim to analyze various topics using François Laruelle's "non-philosophy" or "non-standard philosophy." Non-philosophy could be roughly described as radicalized deconstruction: Laruelle claims that not everything can be grasped by a philosophy: for Laruelle, "philosophy is too serious an affair to be left to the philosophers alone."<sup>1</sup> Non-philosophy opposes the "principle of sufficient philosophy" through which philosophy determines and decides what is real. According to Laruelle, the ultimate limit of philosophical thought and its self-proclaimed sufficiency lies in its inherent tendency to close itself in a transcendental*

<sup>1</sup> François Laruelle, *Struggle and Utopia at the End Times of Philosophy*, trans. Drew S. Burk (Minneapolis: Univocal, 2012), p. 238.

system of autofetishist conceptions, which presume that one can grasp the Real (“The Real is neither capable of being known or even ‘thought,’ but can be described in axioms. [...] Even ‘immanence’ only serves to name the Real which tolerates nothing but axiomatic descriptions or formulations.”)<sup>2</sup> by a philosophical thought, or that the Real could be mediated only through human thought. Laruelle criticizes this tendency of philosophy, which is usually expressing itself through the structure of “philosophical Decision.” (“To philosophize is to decide Reality and the thoughts that result from this, that is, to believe to be able to order them in the universal order of the Principle of Reason [Logos].”)<sup>3</sup>

In Laruelle’s work, one can recognize radically critical dialogue with poststructuralist thought, and in this sense, his non-philosophy can be seen as a predecessor of recently increasing realist tendencies in continental philosophy, although without returning to dogmatic metaphysics. Instead of proclaiming the “end of philosophy,” Laruelle came up with the axiomatic conception of non-philosophy. It’s important to say that non-philosophy isn’t anti-philosophy in the sense of scientist naturalism or positivism. Its “goal” is not to cancel the philosophy. Non-philosophy can be said to be a monstrous sister of philosophy who doesn’t want to dismantle philosophy directly. Non-philosophy rather uses philosophy as a raw material for its own means, which – heavily influenced by artistic and scientific procedures – attempt to escape the limitations linked with philosophical Decision. Laruelle’s thought opens up a space for radically immanent, democratic experiment with thought, which is not subordinated to philosophical narcissism and circularity.

Katerina Kolozova use Laruelle’s non-philosophy to explore more explicitly political topics. In *the Cut Of The Real* (2014),<sup>4</sup> she criticized certain dogmatism of poststructuralist philosophy and feminist theory, namely their symptomatic rejection of the Real and the One. In *Toward a Radical Metaphysics of Socialism* (2015)<sup>5</sup> and *The Lived Revolution* (2016),<sup>6</sup> Kolozova presented a rereading of Marx, whose work she found relevant for the critique of speculative philosophical dimension of the capitalist economy, embodied in the 2008 global finance crisis, and in the latter book, she explored the possibility of a new political solidarity, based on “bodies in pain.” Kolozova doesn’t call to philosophically reconstruct Marx’s thought for the current situation, but she goes back to Marx with the help of Laruelle’s non-Marxism, contrary to the usual approach of Marxist philosophers, who often try to create a certain philosophical system of Marx’s work. Together with Eileen A. Joy,

<sup>2</sup> François Laruelle, *Dictionary of Non-Philosophy*, trans. Taylor Adkins (Minneapolis: Univocal, 2013), pp. 61–62.

<sup>3</sup> Laruelle, *Dictionary*, p. 56.

<sup>4</sup> Katerina Kolozova, *Cut of The Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2014).

<sup>5</sup> Katerina Kolozova, *Toward a Radical Metaphysics of Socialism: Marx and Laruelle* (Santa Barbara: Punctum Books, 2015).

<sup>6</sup> Katerina Kolozova, *The Lived Revolution: Solidarity with the Body in Pain as the New Political Universal* (Skopje: Institute of Social Sciences and Humanities, 2016).

Kolozova edited the anthology *After the "Speculative Turn" (2016)*,<sup>7</sup> which addressed recent realist and materialist tendencies in feminist philosophy. In her most recent book, *Capitalism's Holocaust of Animals (2019)*,<sup>8</sup> Kolozova aimed to explore broader philosophical foundations of neoliberal capitalism, and its dealing with nonhuman animals and their suffering. According to Kolozova, "We have to start by coming to terms with what we did to the animals in the constitutive act of philosophy and via proxy to all those dehumanised that belong to the species of man 'by courtesy' only."<sup>9</sup>

The following interview deals with the development of Kolozova's focus from classics to contemporary philosophy, her critical stance toward the dominating form of poststructuralist feminist theory, her critical reading of Marx and the Marxist tradition, and her commentary on the political situation in Northern Macedonia concerning European integration. The interview was conducted by Jan Sûsa via e-mail correspondence in June 2020.

In your most recent book, the readers can see your classical background in the interpretation of Ancient Greek term *holokaustos* – the ritual burning of an animal – linked to the philosophical background of contemporary capitalism. However, there seems to be a strong connection to your earlier work – your first book<sup>10</sup> was on the Ancient Greek conception of death. Could you describe your move from classics to contemporary philosophy? Was it some kind of a turn, or rather an organic evolution of your interests?

Well, I wouldn't be the first classicist in the history of philosophy to have completely turned to contemporary philosophy and topical interests instead of the scholarship of certain periods and strands of thought. I can say that I studied Greek philosophy and Ancient Greek because I wanted to "start from the beginning." I believe the genealogy of concepts, their embeddedness in a particular historical context, determines their scope and their limitations. In that sense, I concur with François Laruelle when he says that "philosophy" – not merely Western philosophy – is a Greek-Judaic intellectual artifact that cannot occupy a position of universality as to "include" other traditions of philosophy. It is endowed with finitude and it is essentially contingent, bound by contingency and its historical limitations. I was curious to examine the concepts of death in Greek antiquity, those pertaining to "folk culture" and those that arose from the

<sup>7</sup> Katerina Kolozova, Eileen A. Joy (eds.), *After the "Speculative Turn": Realism, Philosophy, and Feminism* (Santa Barbara: Punctum Books, 2016).

<sup>8</sup> Katerina Kolozova, *Capitalism's Holocaust of Animals: A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy* (London, Oxford: Bloomsbury Academic, 2019).

<sup>9</sup> Kolozova, *Capitalism's*, p. 151.

<sup>10</sup> Katerina Kolozova, *Helenite i smrtta: antički koncepti za smrtta i nivnata refleksija vo modernoto* [Death and the Greeks: Ancient concepts of death and their reflection in the modern] (Skopje: Kultura, 2000).

bosom of philosophy, because I trusted that the approach to human mortality (hence to materiality, corporeality, animality) underpinned the issuing history of thought. The thesis ends with Hegel and cyber-feminism, so, linking it to my most recent book, one could as well say that there is an organic development there, rather than mere moving from one topic to another.

It is also important to say that your work is not at all an illustration or application of non-philosophy, but rather focuses on its creative developing and intertwining with topics that are not explicitly present in Laruelle's work. From what I know, Laruelle is very supportive concerning creative interpretations of his own work, although he systematically doesn't use any practical examples, which can be quite tough, especially for first-time readers. Could you recommend some introductory books on non-philosophy?

I was first introduced to Laruelle after my doctoral research studies in France in 1999–2000. I admit it wasn't easy, but I was drawn to some of its fundamental theses – “Being” as a fashioning of thought whereby a projected meaning on “the out-there” or on reality and the “out-there” or the Real itself are collapsed into a higher form of “reality,” into Truth. Philosophical truth is, therefore, not exactitude, but an ontological move of an *elevation* of the Real, insofar as senseless if not “injected” with a meaning as its constitutive element, *into* its own transcendence. I started with *Philosophy and Non-Philosophy* (1989),<sup>11</sup> in its French original.<sup>12</sup> I believe that Laruelle should not be mystified and could be approached directly – he is not as obscure as he is generally perceived. Similarly to Heidegger, he is someone to be read to the letter. So he is very clear, in *Philosophy and Non-Philosophy*, as elsewhere, that his concept of “the One” or “the Real” is more of an epistemic than ontological category, and hence, all confusion with some forms of idealism or ideology (for example, “one” as despotic vs. “multiple” as – neoliberal – democratic) could be avoided. It shifts the posture of thought in a direction that could be approximated with the scientific – it is about how we examine a reality at hand rather than creating some universe or cosmology of the Real and Reality in and of itself. Still, I understand that some introductory, secondary literature may be necessary, and here I would recommend first and foremost the work of John Ó Maoilearca (Mullarkey),<sup>13</sup> Anthony Paul Smith,<sup>14</sup> Jonathan Fardy,<sup>15</sup> and Ray Brassier.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> François Laruelle, *Philosophy and Non-Philosophy*, trans. Taylor Adkins (Minneapolis: Univocal, 2013).

<sup>12</sup> François Laruelle, *Philosophie et non-philosophie* (Liège-Bruxelles: Mardaga, 1989).

<sup>13</sup> John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline* (London, New York: Continuum, 2006); John Ó Maoilearca, *All Thoughts Are Equal: Laruelle and Nonhuman Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015); John Mullarkey and Anthony Paul Smith (eds.), *Laruelle and Non-Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

<sup>14</sup> Anthony Paul Smith, *A Non-Philosophical Theory of Nature: Ecologies of Thought* (Minneapolis,

Laruelle's work was classified by John Ó Maoilearca (Mullarkey) as "post-continental philosophy,"<sup>17</sup> together with Michel Henry, Gilles Deleuze, and Alain Badiou. What do you think about the division between analytic and continental philosophy in contemporary academia? I'm asking also because in your recent books, you used a lot of sources (Wittgenstein, Turing, Churchland, Dennett, etc.), which are not usually linked to the continental tradition.

I do not believe in the division of traditions. After all, it is indeed a rather recent phenomenon and based on developments in philosophy around the first half of the twentieth century. Without the Vienna circle, Wittgenstein, and the legacies issuing from this critical tradition, there would be no "analytic philosophy." What marked the split is the pretension that the analytic turn had "done away" with metaphysics and could put itself in some use of science. The issuing preoccupation of "the analytic tradition" with itself, with philosophy's limitations and possibilities within these limitations, ends up as some twentieth- and twenty-first-century scholastics of no use to either mathematics or other sciences (certainly not to natural or computer sciences) – except tangentially perhaps. Wittgenstein is closer to Laruelle than we think, and probably closer to non-philosophy than to "analytic philosophy" – philosophy should rid itself of philosophy (or its autoreferential sufficiency), not merely of metaphysics. Dennett and Churchlands demonstrate the limitations of philosophical anthropocentrism and of philosophy's sufficiency – their work is not merely analytical, but serves the scientific research of the mind. They demolish certain philosophical fetishisms that have resurfaced vampirically in the past decade or two and have, paradoxically, brought us back to the preanalytical phase, in spite of the alleged ambition to approach the analytic strand while merging it with the "continental" tradition: "neorationalists" have revived the opposition of Reason/Emotion or Mind/Body in the old idealistic terms, in spite of a widespread tendency in contemporary philosophy to immerse the good old philosophical conversations in discussions of technology. "Reason" is used in a fashion unaffected by recent developments in cognitive psychology or neurosciences or, for that matter, in the philosophy of mind. In that sense, yes, John Ó Maoilearca is right that Laruelle

Univocal Publishing, 2015); Anthony Paul Smith, *Laruelle: A Stranger Thought* (Cambridge: Polity Press, 2016); Anthony Paul Smith, *François Laruelle's Principles of Non-Philosophy: A Critical Introduction and Guide* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

<sup>15</sup> Jonathan Fardy, *Laruelle and Art: The Aesthetics of Non-Philosophy* (London: Bloomsbury Academic, 2012); Jonathan Fardy, *Laruelle and Non-Photography* (London: Palgrave Macmillan, 2018).

<sup>16</sup> Ray Brassier, *Alien Theory: The Decline of Materialism in the Name of Matter*. Dissertation thesis (Warwick: University of Warwick, Department of Philosophy, April 2001); Ray Brassier, "Axiomatic Heresy: The Non-philosophy of François Laruelle," *Radical Philosophy* 121 (Sep/Oct 2003), pp. 24–35; Ray Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction* (London: Palgrave Macmillan, 2007), pp. 122–149.

<sup>17</sup> Mullarkey, *Post-Continental*.



provides the platform for an effective transcendence of the said divide undercutting and opposing principles of sufficiency one can find in both traditions – that is, in the analytical and in the post-Kantian.

In the *Cut of the Real* you maintain a unique heretical position in the field of post-structuralist feminist theory: the main aim of your critique is a certain dogmatic position of poststructuralist theory concerning the notion of subject – the One and the Real. In the *Cut of the Real*, you outlined a realist interpretation of feminist theory by close-reading the works of Luce Irigaray, Drucilla Cornell, Jane Flax, and Judith Butler. You found in their works a certain realist potential, which effectively subverts the presupposed dyad of linguistic discursivity and the more or less unsymbolizable body, embodied in claims like “there are only bodies and languages,” which sometimes are associated with this tradition. If I can simplify your argument, which continues also through *Toward a Radical Metaphysics of Socialism* and *The Lived Revolution*, this automatic rejection of the One and the Real is linked to the crisis in the radical political imagination. What is your opinion on some recent radical streams in feminist theory, such as xenofeminism?<sup>18</sup>

The realist potential I identified in some feminist (post-)structuralist philosophy by submitting it to a Laruelle-inspired, non-philosophical procedure of refashioning its “transcendental material” has led me to a realization that there is a body/mind, discourse/physicality hierarchy that leads poststructuralist feminism to perpetuate the old metaphysical divisions and their underlying classical hierarchy: matter is passivity to be exploited. Those with less ability to disentangle themselves from their “physiological destiny” (sex, age, or skin color) are not only “dehumanized” (the notion and reality of “the human” is also rendered meaningless because it has been exposed as historically constructed.) in order to be exploited; they are also in a far graver predicament thanks to the “linguistic turn” as reflected in continental philosophy, in particular in critical theory and poststructuralism. As “man” or “human” evades firm grounding, as she or he is disessentialised, one abandons the notion of humanity as a legitimate instance of political interpellation: instead, the spontaneous reflex of contemporary philosophy resorts to the subject. (It merges well with machines too, and leads to an enhanced post-human agency in full control and exploitative potential vis-à-vis physicality, including one’s own.) The trouble with the notion of the subject is that it presupposes an act of interpellation that takes place in a universal or widely legible language. The subject’s privileged status in language and the problem of those barred from language is a common theme in Butler’s constructivism, which I discussed in *Cut of the Real*. Those who

<sup>18</sup> Laboria Cuboniks, *Xenofeminism: A Politics for Alienation* (New York, London: Verso, 2018, online at [laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminism-a-politics-for-alienation](http://laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminism-a-politics-for-alienation) [accessed July, 25 2020]); Helen Hester, *Xenofeminism* (Cambridge: Polity, 2018).

do not enter the universal or widely legible language – or an imperialistically imposed conceptual *lingua franca* (that is, a discourse of global authority) – cannot actively participate in the only possible world, that of language, signs and discursive universality. Humanity doesn't need to be discussed through the notion of subjectivity, as Marx and others have explained. Nor reduced to it. Not even collective subjectivity. The concept of subjectivity as the organizing principle of thought is what I raise as a problem inspired by Marx. Accepting that "humanity" is a philosophically loaded concept underpinned by axiology, a pure contingency impossible to be fixed as a certain universality, I proposed the establishment of criteria of universality that are underdetermined by humanity, and instead are determined by their physicality (or animality). I merged Spinoza and Laruelle, but also Benjamin and Butler, Nietzsche and Greek tragedy (but also Donna Haraway), and arrived at a universal that I hoped evaded any cultural imperialism as well as anthropocentrism – it is a universal inclusive of all humanity. It may sound very simple and reductivist to take the body that suffers as the fundament of a political and moral universal, but I do think it shifts the perspective in a significant way. The valorization of life – with humanity as the universal currency, under the guise of "those capable of being subjects of language" – is not subject to anthropocentric hierarchy. It is not even a "value" but rather a material parameter that precedes the entry into language. It encompasses not only the "subaltern," but also children, the elderly, and non-citizens, and discursive competence is not central. Therefore, we can move away from subject-centered – and hence, identity-centered – politics. Of course, there are close links with feminist materialisms, such as that of the Utrecht school led by Iris van der Tuin<sup>19</sup> (and her treatment of the continuity between matter and technology, as well as the tension between philosophy and science). Xenofeminism is insufficiently materialist to be likened to what I do and too identity-centered for that matter. It is perhaps similar to the affirmation of the "originary alienation" that I find – admittedly, I'm possibly over-interpreting – in Marx, but the difference is that xenofeminists reify that alienation. They "celebrate" it and dream of the subject's mastery over (the human and/or animal) matter/material or materiality. As you know, I go in a different direction in my book on Marx and Laruelle, and while affirming the originary alienation, I also warn against its philosophisation, fetishisation, or reification.

Do you feel that your work has something in common with speculative realism? What do you think of the speculative realism movement almost ten years after the *Speculative Turn* anthology?<sup>20</sup> Do you agree with Ray Brassier, who said – although he originally

<sup>19</sup> Rick Dolphijn and Iris van der Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies* (London: Open Humanities Press, 2012); Iris van der Tuin, *Generational Feminism: New Materialist Introduction to a Generative Approach* (Lanham: Lexington Books, 2015).

<sup>20</sup> Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Melbourne: re.press, 2011).

coined the “speculative realism” term<sup>21</sup> and even embraced it quite enthusiastically<sup>22</sup> – that the “most signal achievement [of the speculative realism movement] thus far is to have generated an online orgy of stupidity”?<sup>23</sup>

Both me and Brassier, as well as Laruelle, have often been linked with speculative realism. We have a problem with the term. I do, and Laruelle does too. Ray Brassier has a problem, perhaps, with what it has become and has long not considered the whole “turn” a unity and a phenomenon he would like to be associated with. I do not see anything in common between what I do and what Graham Harman does. However, the signifier has grown to operate as something that refers to a change in philosophy, something that has slowly started to dethrone poststructuralism, and there are shared interests there, I think – especially the revelation of the poststructuralist ruse “there is no Real, therefore fiction is the Real” (as Laruelle would say, the places in the equation has been changed but the equation remains, namely Real = fiction > fiction = Real).

In your books *Toward a Radical Metaphysics of Socialism* and *Capitalism's Holocaust of Animals*, you came with rereading of Marx and the Marxist tradition. You are very much against the Althusserian conception of epistemological break: you claim, together with Michel Henry,<sup>24</sup> that there is not any break or rupture in Marx's work. Instead of creating some new philosophical treatment of Marx, you go back to explore Marx's texts as such, and you aim to subtract the level of philosophical abstraction created by dialectical materialism. Could you specify: what is the main difference between non-Marxism and dialectical materialism?

This is one of the axioms of Laruelle's non-Marxism<sup>25</sup> that I have built on. Laruelle argues that Marx and Marxism can break with the principle of philosophical sufficiency<sup>26</sup> if they center themselves on its radical core of “labor-force” [*force de travail*] that could translate

<sup>21</sup> See the proceedings of the first symposium on speculative realism in *Collapse III* (Falmouth: Urbanomic, 2007).

<sup>22</sup> Ray Brassier interviewed by Bram Ieven, “Against an Aesthetics of Noise,” *Transitzone*, Oct. 5, 2009 (online at [ny-web.be/artikels/against-aesthetics-noise](http://ny-web.be/artikels/against-aesthetics-noise) [accessed July 25, 2020]).

<sup>23</sup> Ray Brassier, interviewed by Marcin Rychter, “I Am a Nihilist Because I Still Believe in Truth,” *Kronos*, 4 Mar. 2011 (online at [web.archive.org/web/20160303221317/http://www.kronos.org.pl/index.php?23151,896](http://web.archive.org/web/20160303221317/http://www.kronos.org.pl/index.php?23151,896) [accessed July 25, 2020]).

<sup>24</sup> Michel Henry, *Marx: A Philosophy of Human Reality*, trans. Kathleen McLaughlin (Bloomington: Indiana University Press, 1983).

<sup>25</sup> François Laruelle, *Introduction to Non-Marxism*, trans. Anthony Paul Smith (Minneapolis: Univocal Publishing, 2015).

<sup>26</sup> The “principle of philosophical sufficiency” or the “principle of sufficient philosophy” is one of the main axioms of non-philosophy: it expresses the ultimate belief of philosophy, which presupposes that it can determine and decide what is real. The main problem with philosophy lies in

itself immediately into “thought-force” [*force (de) pensée*], had it not been mediated by the layers of philosophy in it, in particular dialectical materialism. Laruelle rejects dialectical materialism insofar as it is a philosophical layer in Marx’s oeuvre. I argue that even though the dialectical method – as an epistemic model – has been employed by Marx (in his own words), the rejection of Hegel’s ontology and philosophy as such can assure the reader that Marx’s own work is already an accomplished non-philosophical project. Thus, in my previous and my latest book published in 2019 by Bloomsbury Academic in London, I establish a continuity between Marx and Laruelle, a terrain upon which I deploy an exchange between Saussure, Wittgenstein, Sohn-Rethel, Irigaray, and Haraway. A compound of dialectical-materialism, as a ready-made conceptual unity, cannot be found in Marx’s own work, whereas he insists that philosophical materialism is always already an idealism. The notion of dialectics is also avoided by Marx, including the dialectical method throughout his work – even though Marx admits to have coquetted with Hegelian expressions “here and there” – whereas he adopts a certain realism and prefers the terms “physicality,” “sensuous,” and “real” as his preferred terms over “materialism” and “materialist.”<sup>27</sup> So the radical core is already there in Marx’s own work. I have employed the term non-Marxism (in the Laruelian sense), or non-philosophical Marxism, simply because I have resorted to Marx via the avenue of Laruelle. I am able to keep within the limits of the non-philosophical posture when working with Marx, because I insist on the thought of unilaterality that presupposes the *submission of thought to the Real* (always already evading thought yet always already determining it, as a disinterested and or disinvested exteriority), leading us to the radical dyad (of thought and the Real), which mimics the scientific posture of thought. The “dialectical method” – which I criticize as ontology, not as method, and certainly not as the one Marx refers to when discussing Greek philosophy – is in fact the logic of contradiction and

its desire to create a transcendental system of knowledge, which autoreferentially claims it can exclusively and universally approach the Real. In *François Laruelle’s Principles of Non-Philosophy*, Anthony Paul Smith quotes an illustrative passage from Laruelle: “Each philosophy defines then a non-philosophical margin that it tolerates, circumscribes, reappropriates, or which it uses in order to expropriate itself: as beyond or other to philosophical mastery. So its concern is with a ‘non’ whose content and means of action are ontic or empirical, ontological in the best cases, but whose reach is limited by this mastery.” François Laruelle, “Is Thinking Democratic Or, How to Introduce Theory into Democracy,” in *Laruelle and Non-Philosophy*, p. 229. According to Smith, “these materials and disciplines are not properly philosophical but they are tolerated in some sense by philosophy proper and not without philosophical reason. *Philosophy treats these materials and disciplines in the same way that the capitalist treats the worker: philosophy expropriates value from the labor of these materials and disciplines in order ultimately to provide support for the very system that is expropriating that value.*” Smith, *François Laruelle’s Principles of Non-Philosophy*, p. 12 (emphasis J.S.).

<sup>27</sup> For a detailed discussion on Marx’s preference of terms like “physical,” “sensuous,” and “real” over “material” and “materialism,” see Kolozova, *Toward a Radical Metaphysics*, pp. 1–14, 28–35. Kolozova, *Capitalism’s Holocaust of Animals*, pp. 5–28, 89–111.

sublation (a more generic notion than the one developed by Hegel) that do not end up in a superior form of unification or “synthesis” but rather into a qualitative transformation of reality when the dominant narrative of it (or what Laruelle would call “the world”) and the contradiction it establishes with the Real does not hold anymore.

Would you agree there has been some kind of “theological turn” in post-Marxist philosophy during last thirty years (for example Badiou’s *Saint Paul*<sup>28</sup> or Žižek’s *The Puppet and Dwarf*<sup>29</sup> and *The Monstrosity of Christ*,<sup>30</sup> which share to some degree an emphasis on a community of believers and their collective subjectivity)? In this sense, you criticized Leninist revolutionary Marxism as too much based on the concept of theological martyrdom.<sup>31</sup> Would you agree there is a grain of truth in Eric Voegelin’s description of Marxism as certain kind of Christian heresy?

Well, there might be some truth to it, but still, that would be an oversimplification I believe. After all, we just talked (above) of its material determination of the last instance, the logic of contradiction, and I would say absence of teleology. I do not think communism is an eschatology, and it could be just one possible organization of the society better than capitalism and better than our (formerly Eastern European) vulgar socialism. I quite like this quote from Dominic Fox in his review of my book on Marx and Laruelle, where he offers a reference to Christianity understood in a way which reminds me of Dostoyevsky’s appropriation of Orthodox Christianity (and there may well be overtones of heresy, be it in Fox’s reading of my work or in my own work on Marx). It is a form of some “deep Christianity” that ends up reconciling Lucifer with the creator. Here is the quote:

Lucifer, in rebellion against his Creator, declares that he is his own creation, and declares it better to reign in hell than serve in heaven—is not this an exemplary figure of philosophical auto-position/Decision? But Lucifer’s rebellion is possible precisely because of his creaturely self-estrangement, his access to the symbolic which enables him to “say the thing which is not” (his own self-creation) and proceed as if the philosophical syntax of mastery and Decision were the syntax of creation (i.e., of the Real).<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (Redwood City: Stanford University Press, 2011).

<sup>29</sup> Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).

<sup>30</sup> Slavoj Žižek and John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* ed. Creston Davis (Cambridge, MA: MIT Press, 2009).

<sup>31</sup> Kolozova, *Toward a Radical Metaphysics*, pp. 87–88.

<sup>32</sup> Dominic Fox, “Under Pressure,” *Syndicate Philosophy*, Feb. 13, 2017 (online at [syndicate.network/symposia/philosophy/toward-a-radical-metaphysics-of-socialism](http://syndicate.network/symposia/philosophy/toward-a-radical-metaphysics-of-socialism) [accessed July 25, 2020]).

Besides Žižek and Badiou, there is also Laruelle's *Future Christ*<sup>33</sup> and his project of non-Christianity, which is quite different – contrary to Žižek and Badiou, he is not working with the community of believers at the first place: Laruelle's figure of the heretic and her rebellion aims more to an individual level...

Well, he does refer to the issue of the subjectivisation of the rebellion and it seems to be central to his more recent political thought: one ought to become a messiah, each and every one of us, which forms the collectivity of a rebellion. I do not think that the reasoning centered on subjectivisation necessarily excludes the possibility of discussing mobilisation, collective consciousness, which I take on as a task in *Capitalism's Holocaust of Animals*: structural oppression and exploitation is discussed hand in hand with subjectivisation. Analyzing the workings of the latter does not prevent one from discussing the development of class consciousness from a "third person's view" as Marx terms it – subjectivisation accomplished thanks to the ability to think one's own condition (individually and/or collectively) as an externality, as a detached object. Unlike positivism, this is not a form of thought operating *sub specie aeternitatis*, but rather a posture of the thinking self submitted to the Real of the social relations it participates in.

Besides your work on non-philosophy, you are also a professor at, and the director of, the Institute of Social Sciences and Humanities – Skopje. Your research at ISSH-S is oriented toward policy studies and more concrete political analysis: you and your team authored various research articles on the political situation in Northern Macedonia, and generally in southeast Europe. Recently, your research was addressing a certain illiberal turn in Europe. Do you find it going well with your research on non-philosophy? Could you highlight some of the activities of the ISSH-S?

The way I operate with non-philosophy is very much in compliance with my work at the institute, whose philosophy is to begin with practice. The material moves toward an abstraction and generalization, only to return and explain a reality in a very concrete manner. For example, in 2014 it was next to impossible to prove to the authorities in Brussels that the stellar reports they gave to Macedonia on the issue of its EU integration missed the point: behind the EU-focused technocratic perfection of the surface, a particular and highly problematic method of governance hiding in legal details and intricate policy tricks lurked – we called it "state capture,"<sup>34</sup> referring to the state being

<sup>33</sup> François Laruelle, *Future Christ: A Lesson in Heresy*, trans. Anthony Paul Smith (New York: Continuum, 2011).

<sup>34</sup> Katerina Kolozova, Jordan Shishovski, and Kalina Lechevska, *Technology of State Capture: Overregulation in Macedonian Media and Academia*, Second ed., (Skopje: Institute of Social Sciences and Humanities – Skopje, 2019, online at [isshs.edu.mk/wp-content/uploads/2020/04/](https://isshs.edu.mk/wp-content/uploads/2020/04/)

captured by a ruling party, in a populist manner and through its business elites. We argued that it was not only about corruption – the blurring of borders between party and state institutions and crony capitalism – but also about populism’s undergirded control of the nation by means of an excessive power of the executive branch. “Hybrid regime” and “illiberal democracy” (as Viktor Orbán termed it) were identifications that were never adopted by the ruling party. Thus, through a bottom-up approach, we had to demonstrate, in terms of intricacies of policymaking and specific models in specific areas of governance, that there existed an authoritarian penchant in the model of governance. I believe the two coincide perfectly – my approach to non-philosophy has always been political.

In your interview with Romyana Kotchanova for *Europost* from May 2020, you mentioned<sup>35</sup> the hypocritical stance of EU representatives toward Northern Macedonia. Do you think that the 2019 French rejection of holding Albanian and Northern Macedonian accession talks was a symptom of a deeper crisis of European political integration? It seems like there is no longer a shared opinion about whether the EU should expand and accept new members. Could you comment on the French rejection of the accession talks? Was it just a symptom of Macron’s political play, as some commentators said, or was it a real symptom of the EU’s deeper crisis and its post-Brexit blues?

Currently, Macron seems to be strongly supporting the accession (his previous reservations concerned more Albania than Northern Macedonia, but EU member states were voting on the “package”) – he sees the so-called expansion as deepening the Union rather than loosening it. His position seems to have shifted lately, and I do not see it as very different from what one of his former mentors, Jacques Rupnik, has argued recently, namely that the “deepening and strengthening of Europe do not exclude one another.”<sup>36</sup> I concur and I would reiterate what I said in the above-mentioned interview: the deepening or strengthening of the Union is also about strengthening Europe as a territory, as well as a geopolitical player, which, if dissolved into small nation-states, is hardly going to remain an important player on the global multi-centered scale of massive regional geopolitical powers.

TECHNOLOGY-OF-STATE-CAPTURE-Overregulation-in-Macedonian-Media-and-Academia-second-edition.pdf [accessed July 25, 2020]).

<sup>35</sup> Katerina Kolozova, interviewed by Romyana Kotchanova, “Prof. Katerina Kolozova: The EU Should Unify and Consolidate Itself to Remain a Player,” *Europost*, May 18, 2020 (online at [europost.eu/en/a/view/professor-katerina-kolozova-the-eu-should-unify-and-consolidate-itself-to-remain-a-player-28971](http://europost.eu/en/a/view/professor-katerina-kolozova-the-eu-should-unify-and-consolidate-itself-to-remain-a-player-28971) [accessed July 25, 2020]).

<sup>36</sup> Sébastien Maillard, Thierry Chopin, Lukas Macek, and Jacques Rupnik, “L’Europe d’après. Pour un nouveau récit de l’élargissement,” *Espirit*, May 2020 (online at [esprit.presse.fr/actualites/jacques-rupnik-et-lukas-macek-et-sebastien-maillard-et-thierry-chopin/l-europe-d-apres-pour-un-nouveau-recit-de-l-elargissement-42754](http://esprit.presse.fr/actualites/jacques-rupnik-et-lukas-macek-et-sebastien-maillard-et-thierry-chopin/l-europe-d-apres-pour-un-nouveau-recit-de-l-elargissement-42754) [accessed July 25, 2020]).

# TRANSLATION





# WOMEN AND SELF-MANAGEMENT\*

*Blaženka Despot, introduced  
by Zsófia Lóránd*

## Abstract

*Blaženka Despot (1930–2001) was a Yugoslav philosopher who applied a critical reading of Marxism to the philosophy of technology and, after the mid-1970s, proposed a form of Marxist feminism that took into account the context of Yugoslav self-managing socialism. In the short text “Women and Self-Management,” Despot summarises the ideas she developed in the late 1970s and early 1980s, especially her Marxist-feminist critiques of socialist women’s emancipation in Yugoslavia. She calls for re-focusing on women and revisiting Marx’s concept of nature through a reading of Hegel. While doing so, she raises the issue of violence against women as a key matter of women’s equality. Zsófia Lóránd, in her introduction, discusses the text in light of Despot’s broader oeuvre and in light of the history of feminism in Yugoslavia.*

## Keywords

*The woman question, Marxist feminism, history of nature, human emancipation, racism*

\* This text is based on work of the COST Action NEP4DISSENT, supported by COST (European Cooperation in Science and Technology).

## Introduction and Commentary

### Zsófia Lóránd

The woman question needs to be reopened, even if it's inappropriate; moreover, we need a Marxist feminism to revisit the issue of women's emancipation and achieve real social change. So argued the philosopher Blaženka Despot in her writings of the 1980s. The following short essay from 1981 that we are re-publishing in the current issue of *Contradictions* well summarises the main questions Despot was working on in the 1980s and offers a glimpse not only into Despot's impressive oeuvre, but also into the history of feminism in Yugoslavia at the time. Despot (1930–2001) studied philosophy in Zagreb and earned her PhD at the University of Ljubljana in philosophy of anthropology. She worked as a professor of Marxism, socialism, and self-management (teaching philosophy and sociology) at the Veterinary Faculty in Zagreb and later at the Institute for Social Research at the University of Zagreb. She was visiting scholar in Frankfurt am Main, and visiting professor in Konstanz and Bamberg. Despot published multiple books and a large number of journal articles. She was a well-loved and respected teacher and intellectual.<sup>1</sup>

Blaženka Despot was also one of the few intellectuals who maintained a presence in two of the most impressive intellectual circles in socialist Yugoslavia: Praxis and new Yugoslav feminism (*neofeminizam*, also referred to as the *Žena i društvo*, that is: Woman and Society group, or rather groups). Early in her career, she was influenced by Praxis, and although she was never formally or informally part of the group, she participated in the intellectual debates around Praxis and was active at many of the Praxis events, including the Korčula summer school. Already in her early work, she was most interested in human freedom and women's emancipation. It was in the early 1980s that she became deeply involved with feminism, which was both old and new in the Yugoslav context at the time. After the explicitly and vocally non-feminist socialist women's emancipation politics and discourse that characterised not only the self-managing Yugoslav take on women's equality but also that of the entire socialist bloc, a new interest in feminism was sparked in the 1970s by what is often referred to as

<sup>1</sup> Short biographies of Despot: Ljerka Schiffler-Premec, "Despot, Blaženka" in *Hrvatski biografski leksikon* (Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 1993); Gordana Bosanac, "Blaženka Despot," in Francisca de Haan, Krassimira Daskalova, and Anna Loutfi (eds.), *Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms in Central, Eastern, and South Eastern Europe: 19th and 20th Centuries* (Budapest and New York: CEU Press, 2006), pp. 114–117. An excellent overview of her work and significance: Gordana Bosanac, "Mjesto i značenje Blaženke Despot u suvremenoj hrvatskoj filozofiji" [The place and significance of Blaženka Despot in contemporary Croatian philosophy], *Filozofska istraživanja* 28 (2008), no. 3, 625–637.

the “Western second wave” and also involved a return to the diverse interwar feminist traditions of the Yugoslav region. In the language of the socialist women’s emancipation project, feminism was outdated, Western and bourgeois, which the feminist generation of the 1970s then questioned in a multiplicity of ways. As one way of bringing feminism into the socialist Yugoslav context, Blaženka Despot worked out a complex and comprehensive argument for a Marxist feminism, which she sometimes called a “feminised” form of Marxism.<sup>2</sup> Grounding her feminism in Marxism did not mean that she spared Marx and other Marxian thinkers from ruthless scrutiny and criticism. Neither was she hesitant when it came to a critique of Yugoslav self-management and women’s rights and social status. Together with other new Yugoslav feminist thinkers, she claimed that self-management had not fulfilled its promise of women’s equality. Despot was a generation older than most new Yugoslav feminists (mostly born after WWII) and adhered to the writings of Marx much more closely than they did. Her work also drew heavily on Hegel, Marcuse, and Lukács. Other thinkers of the (intellectually rather heterogenous) group, while well-versed in the work of these authors, were much more inspired by the feminism of the 1960s and 1970s from France, Great Britain, and the United States. Despot, already a professor at the time, was open and willing to engage in a dialogue with and learn from students and the recently graduated PhDs in the *Žena i društvo* group.

In the *Žena i društvo* group, there was a growing fascination with (among others) feminisms from Luce Irigaray through Juliet Mitchell to the writings of the Redstockings, and it was simultaneous with these discussions that Despot sharpened and deepened her critique of not only the “dogmatic” but also the revisionist Marxist takes on the woman question. While women’s equality was not neglected in the Praxis circle and some of the established male Praxis-professors were supportive of the creation of the feminist discussion groups,<sup>3</sup> their take rarely stepped out of the shadow of the canonical Marxist texts (by Engels and Bebel) on women and the family.<sup>4</sup> Despot’s suggestion for a new Marxist feminism, therefore, was innovative and brave, as it also involved questioning the proclaimed success of women’s emancipation by Yugoslav self-managing socialism. This idea was very much in line with the critique articulated by the other Yugoslav feminists of the 1970s and 1980s, forming one of the rare cases of feminist dissent to the communist-led regimes in the entire region of Eastern and East-Central

<sup>2</sup> Blaženka Despot, “Feminizirani marksizam” [Feminised Marxism], interview by Dragan Jovanović, *NIN* 35, no. 1723, Jan. 8, 1984, pp. 17–18.

<sup>3</sup> About Praxis and women, see David A. Crocker, *Praxis and Democratic Socialism: The Critical Social Theory of Marković and Stojanović* (New Jersey: Humanities Press and Sussex: Harvester, 1983), esp. pp. 128–132. Concerning the role of the Praxis professors during the early phase of new Yugoslav feminism, see Zsófia Lóránd, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia* (London and New York: Palgrave Macmillan, 2018), p. 32.

<sup>4</sup> See Una Blagojević, “Praxis and Women Intellectuals,” in this issue of *Contradictions*, pp. 47–69.

Europe.<sup>5</sup> Within the broader framework of new Yugoslav feminism, Despot provides a case of a move from Marxist revisionism to feminist dissent.

Despot's primary focus was on the issue of nature, and its interpretation by Hegel and then by Marx, as well as the concept of time in the work of Marx. Focusing on these two concepts was crucial for a better understanding of women's status and women's lived experience in socialism. This enabled Despot's claim for the woman question to be reopened: she believed in the need for a well-grounded theory, one that then can be turned into practice. The main problem with the existing approach to the woman question, to Despot, lay in the very concept of the *working mother*, centring theory and practice alike around her figure. The concept of the woman being replaced by that of the mother prioritises women's reproductive role (nature) over everything else. In the dialectic of nature and society, if nature is seen as the eternal and never-changing and is "attributed a secondary significance in society's value system, and the inference to then be drawn is that all that is biological, natural, unhistorical, female – is regarded as being of a lower value," argues Despot in her essay here.<sup>6</sup> A dangerous idea since, as her argument continues, "to confine history to historical beings who are, to a lesser extent conditioned by nature, is an absolute – scientific premise (Hegel) for *racism*."<sup>7</sup> Confining women to their reproductive role, therefore, is what Despot and her contemporary and fellow-philosopher, Gordana Bosanac (like Despot, a generation older than most of those in the feminist circle) called *male racism* or *sex-based racism* at the time.

This manoeuvre in her argument is especially clever, as she steps out of the dialectic of gender (the woman question) and class (the class question), where gender as a determinant of emancipation needs to be subsumed to class. She moves the debate to a different terrain. One that was both more neutral and more conflictuous. Talking about racism was more neutral vis-à-vis the regime, given that, officially, self-managing socialist Yugoslavia and its leadership under Tito was devotedly anti-racist. Thus, racism appears to be something outside the local political debates, there being a consensual condemnation of racism. However, it is more conflictuous and provocative to talk about racism, since here Despot suggests that there was still a form of racism present in self-management. (The issue of racism as such was of course far from being a non-problem in socialist Yugoslavia itself, as current research shows.)<sup>8</sup> Despot dispels

<sup>5</sup> See Zsófia Lóránd and Ana Miškovska Kajevska, "From Dissent to Dissidence and Assent: Belgrade and Zagreb Feminism in the 1970s, 1980s, and 1990s" (manuscript under review), and Zsófia Lóránd, "Creating Feminism in the Shadow of Male Heroes: That Other Story of 1989," in Ferenc Laczó and Luka Lisjak Gabrijelčič (eds.), *The Legacy of Division: East and West after 1989* (Budapest and New York: CEU Press, 2020), pp. 177–186.

<sup>6</sup> See below, p. 149.

<sup>7</sup> See below, *ibid.*

<sup>8</sup> See Catherine Baker, *Race and the Yugoslav Region: Postsocialist, Post-Conflict, Postcolonial?* (Manchester: Manchester University Press, 2018).

the idea frequently used to justify racism, that nature is never-changing, through Marx's argument that nature *does* change over time, and argues: if the human relationship to nature changes over time, then "nature" changes over time: "nature is no longer a determining constant, neither is the 'nature of woman.'"<sup>9</sup>

The other aspect of the critique of the conceptualisation of the working mother is related to the concept of time. Despot tediously and creatively re-read and re-interpreted the concept of labour from a Marxist-theoretical perspective. She chose Marx's concepts of abstract and concrete labour in order to reconceptualise what she considered a neglected concept of domestic labour.<sup>10</sup> Labour and time being intertwined, she argues that women do not have time to be engaged in politics, to essentially fulfil the possibilities offered on paper by the legislation of Yugoslav self-management, because of the "attitude to the 'nature of women.'"<sup>11</sup> Despite the possibility in self-management to a "new attitude to nature, to the division of labour, and to state and authoritarian relations as a whole,"<sup>12</sup> women were still on the margins of participation in decision-making. She developed this idea further in the chapters "History and socialist nature" and "History and women's nature" in her 1987 book, *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* [The woman question and socialist self-management].

Women's lack of time, due to the old way of reducing them to their reproductive role (nature), is tied together with the phenomenon of domestic violence. In the essay below, Despot directly connects what we would call today discrimination against women to violence against women: "Self-managers beat their wives, too, a proof of the old relationship to nature. The old authoritarian attitude to the division of labour to nature – authoritarian relations within the family and society – mainly affects women because *she does not have the time* for acquiring skills and becoming involved in politics and science on account of the traditional values underlying the division of labour within the family."<sup>13</sup> She goes even further with this argument in her book *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*, expanding on the forms of violence against women that are ignored and treated as a non-problem in the writings of Marx. Reducing the matter of women's emancipation to the class question ignores violence, "the violation of the body," which on the other hand, in Hegel, is considered worse than any attack on private property and which is seen as a prerequisite of freedom (prevention from slavery).<sup>14</sup> To Gordana Bosanac, this move to the issue of violence against women as

<sup>9</sup> See below, p. 149.

<sup>10</sup> Blaženka Despot, *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* [The woman question and socialist self-management] (Zagreb: Cekade, 1987), p. 58.

<sup>11</sup> See below, p. 150.

<sup>12</sup> See below, *ibid.*.

<sup>13</sup> See below, *ibid.*, emphasis in the original.

<sup>14</sup> Blaženka Despot, *Izabrana djela Blaženke Despot* [The collected work of Blaženka Despot], ed.

a core matter was the decisive move for Despot, one that ultimately differentiates her from the thinkers of Praxis.<sup>15</sup>

The way Despot is specific about the forms of violence against women – by providing a list of its prevalent forms: beating, rape, control of women’s reproduction, verbal abuse, and vulgar, violent utterances about the female body and sex – was at the centre of new Yugoslav feminist activities in the 1980s. In those major cities where the new Yugoslav feminists were most active, that is in Belgrade, Ljubljana, and Zagreb, there was a shift from theory to activism in the early 1980s. This shift was driven by the examination of different forms of violence against women. The very first centres and SOS helplines for victims of violence against women and children were set up in the late 1980s as counter-institutions to the state. The knowledge gained from activism was creatively and intelligently rechanneled into the theoretical work.<sup>16</sup> Despot’s writings are an excellent example of the interaction between feminist activism and feminist theory. Her assertion that theory is needed for social action is reflected in her work’s sharp focus on social issues and her choice to place one of the most burning issues in women’s lives at the centre of her philosophical investigation.

Blaženka Despot’s philosophical writings were always uncompromisingly focused on the matters of human freedom, radical humanism, and the freedom of women. She saw the radical potential in women, their ability to push society towards real transformation: “women tend to show the greatest interest in radically questioning the entire production of life – division of labour, relationship to nature, authoritarian relations, statism.”<sup>17</sup> As her Sarajevo-based fellow feminist, Nada Ler Sofronić argued: women have been aware of their hundreds of years of oppression, and learned how to survive it, but this awareness has the potential of radical change too.<sup>18</sup> Despot’s conclusion in her texts, including the short essay below, about the need to make women aware of their potential ability to fight their oppression has been the conclusion of many feminist thinkers and activist groups throughout history. She and the new Yugoslav feminists were fascinated by new ways of consciousness-raising, a concept that had a long way to travel from Marx’s writings to the feminists of the 1960s and 1970s in the U.S. and the UK. Eventually, it re-occurred in socialist Yugoslavia as a concept of subversion and

Gordana Bosanac (Zagreb: Institut za društvena istraživanja – Ženska infoteka, 2004), p. 128. See also Bosanac, p. 364.

<sup>15</sup> Bosanac, p. 364.

<sup>16</sup> See Zsófia Lóránd, “Violence against Women, Feminism in Yugoslavia and 1968,” in Sarah Colvin and Katharina Karcher (eds.), *Women, Global Protest Movements and Political Agency: Rethinking the Legacy of 1968* (New York: Routledge, 2019), pp. 84–97.

<sup>17</sup> See below, p. 150.

<sup>18</sup> Nada Ler-Sofronić, “Dijalektika odnosa polova i klasna svijest” [The dialectics of the relation of the sexes and class consciousness], *Dometi* 13, no. 2 (1980): pp. 5–14, 7. See also Lóránd, *The Feminist Challenge*, p. 50.

critique of the self-managing socialist system. Much of feminist thought and practice of the 1980s in Yugoslavia was dedicated to finding non-hierarchical ways to make women aware of the injustice of their social status. For Despot, philosophy was a means towards radical social change, where education is a means of revolution. Her version of Marxist feminism was one of the most original critiques of existing socialism in socialist Yugoslavia.

#### List of Books by Blaženka Despot

*Humanitet tehničkog društva* [The humanity of technical society] (Zagreb: Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH, 1971).

*Ideologija proizvodnih snaga i proizvodna snaga ideologije* [The ideology of productive forces and the productive force of ideology] (Osijek: Glas Slavonije, 1976).

*Plädoyer za dokolicu* [A plea for leisure] (Belgrade: Predsedništvo Konferencije SSOJ, 1976).

*Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* [The woman question and socialist self-management] (Zagreb: Cekade, 1987).

*Emancipacija i novi socijalni pokreti* [Emancipation and new social movements] (Osijek: Međuopćinska konferencija SKH - Centar za idejno-teorijski rad, 1989).

*“New Age” i Moderna* [New Age and modernity] (Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1995).

*Izabrana djela Blaženke Despot* [The collected work of Blaženka Despot], ed. Gordana Bosanac (Zagreb: Institut za društvena istraživanja – Ženska infoteka, 2004).



## Women and Self-Management\*

*Blaženka Despot*

The problem of women, “the woman question” as it relates to socialist self-management, has not been sufficiently developed from a theoretical point of view. Practice has suffered, as a result, in that it has not reached the level of historical possibilities liable to yield a solution to this issue. The very issue is regarded as inappropriate since equality between men and women has been laid down in the Constitution. The question of women is perceived with its “particularities,” and subordinated to the class problem of the proletariat. In other words, the emancipation of women cannot, as was thought in the nineteenth century, be achieved unless there is emancipation of the working class. In the Yugoslav context of socio-economic and socio-political life, this would mean that the solution to the problem of women’s emancipation depends on the pooling of labour and resources, on concentration and consultation on all action taken by the Yugoslav working class in its struggle for the economic liberation of labour, or rather for its human emancipation.

The special concern of society for women is manifested through the existence of institutions, and even laws, dealing almost exclusively with the reproductive, biological function of women: childbirth, the welfare of the mother and child, upbringing, family, and so on. Social care is mainly geared towards *the working mother*. Hence, the particular aspects of the “woman question” are confined to *the nature of women*, which is something constant, while associated labour enhances the conditions of reproduction.

However, to reduce the “woman question” – that is, problems concerning the relationship between women and self-management – to the nature of women, presumes that nature, perceived in an ontological and ontic sense, is per se a constant, unrelated to history, while society is related to history. Naturally enough, an unhistorical being, unrelated to time, has its own “historicalness” in the attainment of her or his finality and, consequently, in a nature which is invariable, unhistorical, determining. If woman, or rather “the nature of woman,” is part of nature conceived in this way, woman has no history, her finality is reduced to the biological reproductive cycle. She has always (timelessly!) given birth, and birth has always been a part of her world – motherhood. All that which is timeless, outside the scope of time, is considered unhistorical. All that which is a function of time, of history, of society, relates to man.

\* Reprinted with revisions from Blaženka Despot, “Women and self-management,” trans. S. Ninčić, *Socialist Thought and Practice: A Yugoslav Monthly* 21, no. 3 (March 1981), pp. 34–38. Revisions to the earlier English translation have been made after consulting the Serbo-Croatian original, “Žena i samoupravljanje,” *Delo* 27, no. 4 (April 1981), pp. 112–116.

Man also has his “male nature,” but as it is not directly linked up with a reproductive, biological role, he is able to become part of history, time, of a “different nature” – of society, politics, culture. If, in addition, he falls into a cultural pattern such as the West European one, the determining principle of nature is assigned a negative sign, or attributed a secondary significance in society’s value system, and the inference to then be drawn is that all that is biological, natural, unhistorical, female – is regarded as being of a lower value. On the other hand, we know that to confine history to historical beings who are, to a lesser extent conditioned by nature, is an absolute – scientific premise (Hegel) for *racism*. Or, to put it differently, racism is reducing the human being to her or his biological function, to her or his unhistoricalness, since some races have not, owing to their natural determinateness, been able to enter into history. According to Hegel, a Black man represents a natural man in all his savagery and lack of restraint; in order to understand him correctly, he must be abstracted from any veneration of morality, and there is nothing human in such a character.<sup>19</sup> Consequently, the meta-physical and theoretical background to racism is the reduction of the human being to a natural being, a biological being, an unhistorical being. To confine the nature of woman to her natural biological role is racism. Male racism.

Marx historically resolved the abstract division between history and nature. According to historical materialism, man’s real history is the history of the mode of production, interaction between man and nature by introducing nature into history. What nature is per se is a metaphysical question. The practical questions here relate to nature as part of the productive inter-action between man and nature in a given historical context, in a specific mode of production, in a given pattern of social and class relations. If the attitude to nature alters historically, and, consequently, the attitude to “the history of nature” as well, then nature is no longer a determining constant and neither is the “nature of woman.” All the more so as historical-materialist views on history hold that production signifies the production of life as a whole, implying the reproduction of people and, consequently, of families.

Hence, the entirety of life production as it relates to nature and is influenced by the mode of production will have an effect on the production of life – on social attitudes to family and the “nature of woman.” The bourgeois production of life is grounded on the productive forces of capital, on an abstract relationship between the natural sciences and nature. “The history of nature” is conceived unhistorically as a relationship between science and nature. Science, as a paradigmatic form of the productive forces of capital, conceives this relationship as the eternal relationship between man and nature; in other words, it takes its bourgeois basis to be the eternal basis of society. Such a science technology is authoritarian in its relationship to nature, in the *division of labour*, in interpersonal relations. The authoritarian attitude of the mode of material

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (Batoche Books: Kitchener, 2001), pp. 113–114.

production gives rise to an authoritarian production of life itself, in other words, an authoritarian family, authoritarian inter-personal relations. The patriarchal family reproduces authoritarian relations with an authoritarian division of labour within it.

In the reproduction of life, as a whole, authoritarian relations are reproduced; people are brought up and socialized to perform authoritarian functions. Women tend to interiorize the values of society, becoming, thereby, an offshoot of the over-all mode of life production, of production based on wage-labour.

The socialist self-management pattern of life production is based on old forces of production. When it evokes productivist morality because its forces of production are underdeveloped, because of the material postulates underlying its own-relations of production, it necessarily assumes an authoritarian attitude to the division of labour as its “natural” premise, to the “nature of woman,” to relations among people, similar to that of the state. New relations of production are set forth in the legal sphere, such as the socialized means of production and the right to self-management, as well as the equality of women. It is impossible however, to penetrate, proceeding from a legal and ideological sphere, the ontological, concrete, and historical foundations of the old mode of production: the division of labour, and in relation to this, the attitude to the “nature of women.” Socialist self-management offers – it is true – a possibility for attaining a genuinely alternative culture, enabling self-management to radically question the entire production of life to-date. This implies a new attitude to nature, to the division of labour, and to state and authoritarian relations as a whole. Socialist self-management as a possibility of ushering in an alternative culture can essentially be said to be a class problem of the proletariat that also includes the “woman question,” “the nature of women.” In this respect, women share the fate of socialist self-management’s working class.

Yet, in self-management, as a genuinely alternative culture, women are the least present in this new relationship to nature. From the basic organizations of associated labour to the highest decision-making bodies, the number of women tends to decrease in the pyramid. They *do not have time* for self-management. Not to have time means being outside of time, outside of history, remaining in one’s biological nature.

Besides the question of their participation in the new, historical change of attitude to nature, a participation shared with the entire working class in Yugoslavia, they also have a “specific” problem – restricted participation in historical events in the sphere of self-management, on account of male racism. Self-managers beat their wives, too, a proof of the old relationship to nature. The old authoritarian attitude to the division of labour to nature – authoritarian relations within the family and society – mainly affects women because *she does not have the time* for acquiring skills and becoming involved in politics and science on account of the traditional values underlying the division of labour within the family. In view of their objective socio-economic and socio-political status, brought about as a result of historical inter-action between man and nature, women tend to show the greatest interest in radically questioning the entire production of life – division of labour, relationship to nature, authoritarian relations, statism.

Socialist self-management as an alternative culture cannot be realized without the participation of women, as this is no longer their “specific” problem but rather a general one. They represent the general interest of a new, non-authoritarian culture, directed against the old relationship to nature, society, and to the individual. This relationship is not determined by sex, biologically. Women, one may even say, interiorize old values more often than men. Reduced to an a-historical function of reproduction, they are inclined to interiorize the values of an authoritarian culture in the reproduction of real life: they reproduce this same sort of relationship from the framework of the family to society.

The main problem facing women is how to enter into history – the greatest obstacle towards achieving this being, in socialist society, the male racist attitude to women. There is a situation where patriarchal society prevents them from radically questioning the entire production of life. By taking this view of phallogocratic culture, the proletariat is depriving itself of its historical possibility, already provided for by socialist self-management.

The racist attitude to the “nature of woman” has its ideological roots in the consciousness of people. The historical-materialist concept of human emancipation consists in the legal implementation of socialised means of production. Male racism tends to bring historical possibilities below the level of actual possibilities. To attain the level of actual historical possibilities, women must, therefore, attain awareness, which implies *inter alia*, the need for education. The latter is, by no means, in contradiction – with the revolutionary role. On the contrary, the one presupposes the other.

To paraphrase Nietzsche: *Zarathustra, your fruit is ripe, but you are not ripe for your fruit.*

There is, therefore, a need for the self-realization of women.



# MATERIALS



# ON THE CZECH TRANSLATION OF SIMONE DE BEAUVOIR'S *THE SECOND SEX*

*Marianna Placáková, ed.*

## Abstract

*Simone de Beauvoir's The Second Sex was translated into Czech in 1966, the first translation of the book to be published in a socialist state. It was, like many other translations during this period, a compilation of selections and was edited by the phenomenologist Jan Patočka who, in his postscript, presented the work primarily within its philosophical context. The book, which was published in three editions within two years and reached a combined print run of almost one hundred thousand copies, reaped substantial acclaim both among the lay and the academic public. The main debate about the book unfolded in the magazines Literární noviny and Vlasta, in which the contributors aired their views on the book from various positions – as advocates of phenomenology, Marxism, and the women's press. In order to make the main arguments of the Czech debate on The Second Sex accessible to our readers, we are publishing here Ashley Davies's English translation of the contributions by Jan Patočka, Ivan Sviták, and Irena Dubská.*

## Keywords

*Simone de Beauvoir, The Second Sex, debate, Czechoslovakia, feminism, state socialism*



## Introduction

### *Marianna Placáková*

Seventy years after its original publication, Simone de Beauvoir's *The Second Sex* continues to call for new interpretations and receptions, which nevertheless frequently say more about the context within which these interpretations originate than the original intention of the author herself.<sup>1</sup> The debate provoked by the publication of *The Second Sex* in Czechoslovakia in the 1960s provided a similar situation. Within the Czechoslovak context, this debate is interesting because it went beyond the classic discussions of the time, which largely addressed the woman question on the level of practice (the legal arrangement or configuration of the social security system relating to women, their role within the economy, and so forth) and instead ventured into the realm of gender theory. At the same time, it comprises a relatively strong component of reform communist ideas concerning the emancipation of women. For a broader international perspective, an element of the debate worthy of note is the formulation of themes later addressed by feminist theory in the West – the dispute between the promotion of gender equality on the basis of sameness versus difference, for instance, or the financial remuneration of the reproductive function.

Simone de Beauvoir's book *The Second Sex* was originally published by the French publishing house Gallimard in 1949, and ten years later it became one of the main sources of inspiration of the second feminist wave in the West. Its first publication in a socialist state came in Czechoslovakia in 1966,<sup>2</sup> where Simone de Beauvoir was a well-known personality, linked with engaged writing,<sup>3</sup> the struggle for women's emancipation,<sup>4</sup> and where her literary work was also understood within the context of existentialism. In

<sup>1</sup> From recent interpretations it is possible to find a "new" reading of Beauvoir for example in the conservative feminists Gabrielle Cluzel and Eugénie Bastié. See Eva Gianoncelli, "We're not Beauvoirians, but... Conservative (anti)feminist intellectuals and the rejection and appropriation of Simone de Beauvoir, her thought, and her legacy," *Cahiers Sens public* 25–26 (2019), no. 3, pp. 251–271.

<sup>2</sup> The book was published in Slovak in 1967, in Hungarian in 1969, in Polish in 1972, in Serbo-Croat in 1982, in East Germany in 1989, in Bulgarian in 1996, in Russian in 1997, and in Romanian in 1998. See Ewa Kraskowska, "On the Circulation of Feminist Discourse via Translation (V. Woolf, S. de Beauvoir, J. Butler)," *Ruch Literacki* 51 (2010), no. 1, pp. 1–14.

<sup>3</sup> Vladimír Pozner, "Memento. Mučednice Džamila Boupachová," *Mladý svět* 49 (1961), no. 4, p. 4.

<sup>4</sup> For example, Beauvoir was one of the female artists to represent France at the international meeting of women on the occasion of the 50th anniversary of International Women's Day in Copenhagen in 1960, which was organised by the socialist Women's International Democratic Federation. See "Mezinárodní setkání žen v Kodani," *Vlasta* 14 (1960), no. 6, p. 12.

addition to *The Second Sex*, during the course of the 1960s her books *The Mandarins*, *A Very Easy Death*, *Les belles images*, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, and *The Woman Destroyed*<sup>5</sup> were translated into Czech, as well as fragments of her texts<sup>6</sup> and foreign reviews of her work<sup>7</sup> published in magazines.

Together with Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir also visited Czechoslovakia in the 1960s.<sup>8</sup> In November 1963 they came to the country upon the invitation of the Czechoslovak Writers' Union for the occasion of the premiere of Sartre's play *The Condemned of Altona*, performed in the Tyl Theatre in Prague,<sup>9</sup> and again in November 1968 for the premiere of Sartre's play *The Flies* in the Chamber Theatre (Komorní divadlo) and a reprise of *Dirty Hands* in the E. F. Burian Theatre. During both visits a number of debates, lectures, and meetings with the couple were held on various platforms, accompanied by substantial media interest. In 1968 a debate featuring the couple took place with students in the Chamber Theatre, as well as meetings with Czech playwrights and lit-

<sup>5</sup> Simone de Beauvoir, *Mandaríni* [*The Mandarins*], translated by Eva Musilová (Prague: Odeon 1967); Simone de Beauvoir, *Velice lehká smrt* [*A Very Easy Death*], trans. Eva Pilařová (Prague: Československý spisovatel 1967); Simone de Beauvoir, *Líbivé obrázky* [*Les Belles Images*], trans. Marie Veselá (Prague: Odeon 1969); Simone de Beauvoir, *Paměti spořádané dívky* [*Memoirs of a Dutiful Daughter*], trans. A. J. Liehm (Prague: Československý spisovatel 1969); Simone de Beauvoir, *Zlomená žena* [*The Woman Destroyed*], trans. Eva Janovcová and Eva Pilařová (Prague: Svoboda 1970). As early as in 1947 her novel *The Blood of Others* had been translated into Czech – *Krev těch druhých*, trans. Antonín Bartůšek (Prague: Nakladatelství družstvo Máje, 1947). The Melantrich publishing house planned to publish the author's novel *She Came to Stay* (*Pozvaná*) in 1971. It was eventually published in 1991 (Prague: Melantrich, 1991). Beauvoir's publications were also translated into Slovak. See Simone de Beauvoir, *Krv iných* [*The Blood of Others*], trans. Zora Jesenská (Turčiansky Sv. Martin: Živena, 1947); Simone de Beauvoir, *Neužitočné ústa: hra v dvoch dejstvách a ôsmich obrazoch* [*The Useless Mouths*], trans. Jozef Felix (Liptovský Sv. Mikuláš: Tranoscius, 1947); Simone de Beauvoir, *Mandaríni* [*The Mandarins*] (part 1), trans. Hana Ponická (Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1966); Simone de Beauvoir, *Mandaríni* [*The Mandarins*] (part 2), trans. Hana Ponická (Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1966).

<sup>6</sup> Simone de Beauvoir, "Síla věcí," trans. A. Šabatková, *Světová literatura* 9 (1964), no. 4, pp. 199–214; Simone de Beauvoir, "Sartre a Camus" (excerpt from the book *Síla věcí*), *Dějiny a současnost* 6 (1964), no. 5, pp. 46–47; Simone de Beauvoir, "Z mých pamětí (výňatky)," trans. V. Volan, *Literární noviny* 17 (1968), no. 2, pp. 6–7; Simone de Beauvoir, "Věk odříkání" (*Zlomená žena*), trans. Eva Janovcová, *Světová literatura* 13 (1968), no. 5, pp. 134–162; Simone de Beauvoir, "Zlomená žena," trans. Eva Pilařová, *Mona* 1 (1969), no. 1, pp. 9–31.

<sup>7</sup> Yvette Le Floc'h, "Být či nebýt – to je otázka Mandarínů Simony de Beauvoir," trans. Alena Hartmanová, *Světová literatura* 1 (1956), no. 3, pp. 226–233 (review with extracts); Henri Deluy, "Až bude odstraněno nekonečné otroctví žen..." trans. František Zvěřina, *Plamen* 8 (1966), no. 12, pp. 41–45.

<sup>8</sup> Of the other socialist states, Beauvoir visited Moscow in 1962, Estonia in 1964, Lithuania and Moldavia in 1965, and Yugoslavia (Dubrovnik) in 1968.

<sup>9</sup> Beauvoir's visit to Prague in 1963 is mentioned in her memoir *A Very Easy Death*, the postscript to which, in the Czech edition (*Velice lehká smrt*, Prague: Československý spisovatel, 1967), was written by Antonín J. Liehm.

erary figures organised by the Czechoslovak Writers' Union (the visit lasted three days, and the plan to accept an invitation to Brno and Bratislava was ultimately cancelled). During their two-week visit five years previously, they met together with Czech writers at the Union's chateau in Dobříš, as well as with Slovak intellectuals in Bratislava.<sup>10</sup> Sartre also lectured at the Philosophy Institute of the Czechoslovak Academy of Sciences, the Municipal Library, and the Faculty of Arts at Charles University in Prague. According to the media reports from the time,<sup>11</sup> the attention was focused chiefly on Jean Paul Sartre, who commented in interviews on the current political situation and expounded the framework of his philosophical position and dramaturgical work.

In comparison with Sartre's popularity, Simone de Beauvoir, although she also received a certain amount of media attention,<sup>12</sup> remained somewhat in the background in 1963, and rather gave the impression of being his consort. At a reading in the main hall of the Faculty of Arts of Charles University, filled with university students, Sartre's lecture was followed by her own paper. The journalist Antonín J. Liehm, who had been in contact with the couple for a longer period (since the second half of the 1950s, when he had translated Sartre's plays into Czech; he also arranged both of their visits to Czechoslovakia<sup>13</sup>), noted at the time that here she spoke on the status of woman in society, and that she took an interest also in a solution to the so-called "woman question" in Czechoslovakia.<sup>14</sup> The sociologist Jiřina Šiklová, who attended the lecture, claims that after Sartre's lecture (during which there were a number of conflicts, such as when students complained about the abilities of the interpreter from French, whom A. J. Liehm relieved of his duties and impulsively replaced with himself, or when objections were raised against Sartre's leftism), a large part of the students left the

<sup>10</sup> On the visit of Simone de Beauvoir and Jean Paul Sartre, see Dana Musilová, *Na okraj jedné návštěvy: Simone de Beauvoir v Československu* (Hradec Králové: Ofts 2007); "Sartre a de Beauvoir v Bratislavě (1963)," *Kritika & Kontext* 7 (2002), no. 1, pp. 8–21.

<sup>11</sup> See the photograph "Francouzský spisovatel a filosof Jean Paul Sartre a jeho žena spisovatelka Simone de Beauvoir..." *Mladý svět* 5 (1963), no. 47, p. 2; and the following articles – "J. P. Sartre v Československu," *Československý filmový týdeník* (1963), no. 49; "Rozhovory pokračují. J. P. Sartre v Bratislavě," *Kulturní život* 18 (1963), no. 47, p. 4; "Sartre odpovídá," *Literární noviny* 16 (1967), no. 2, pp. 8–9; "J. P. Sartre v Praze," *Československý filmový týdeník* (1968), no. 49; "Sartre v Praze," *Výtvarná práce* 16 (1968), no. 24, p. 1; Josef Träger, "Ota Ornest: Sartre zblízka," *Divadelní noviny* 12 (1968–1969), no. 7, p. 2; Karel Bartošek, Petr Pujman, "Se Sartrem o dnešku. Podoby socialismu, spojení inteligence a dělníků," *Listy* 1 (1968), no. 6, p. 9; Marta Švagrová, "Neznám jediného..." *Svobodné slovo* (29. 11. 1968), p. 4; "Sartre v Praze," *Divadelní noviny* 12 (1968), no. 7, p. 1; Hana Běhounková, "Návštěva z Paříže," *Květy* 19 (1969), no. 3, pp. 22–23.

<sup>12</sup> Antonín J. Liehm, "Páté přes deváté (rozhovor s J. P. Sartrem a Simone de Beauvoir)," *Literární noviny* 12 (1963), no. 47, pp. 6–7; "4 otázky Jeanovi Paulovi Sartrovi a jedna odpověď Simone de Beauvoirové," *Kulturní život* 18 (1963), no. 47, pp. 1, 3; "Obdivujeme váš dnešní postoj. Televizní rozhovor se Simone Beauvoirovou a J. P. Sartrem," *Svobodné slovo* 24 (6. 12. 1968), p. 1.

<sup>13</sup> See Antonín J. Liehm, "Dopisy Sartre – Kosík," *Právo (Salon)* (28. 6. 2001), p. 3.

<sup>14</sup> A. J. Liehm, *Rozhovor* (Prague: Československý spisovatel, 1966), p. 77.

hall.<sup>15</sup> At that time Simone de Beauvoir was not yet the familiar figure (the large scale publication of her texts did not begin until 1964) that she was later to become in Czechoslovakia after the publication of *The Second Sex*. As was already mentioned above, *The Second Sex* was published in 1966 by the Odeon publishing house as a part of their popular-science series *Malá moderní encyklopedie*.<sup>16</sup> Until that time the book had only been available to a narrow circle of Czechoslovak intellectuals in the French original or its English translation.<sup>17</sup> However, upon its first publication in Czechoslovakia it reached a wider audience, receiving an enthusiastic reception.<sup>18</sup> The amount of interest in the book is documented by its three editions in Czech and two editions published in Slovak<sup>19</sup> within the course of three years, with a combined print run of almost 120,000 copies: the Czech first edition (1966) numbered 40,000 copies, the second edition (1967) 15,000 copies, and the third edition (1967) again 40,000 copies; the Slovak first edition (1967) numbered 12,000 copies and the second edition (1968) 10,000 copies.<sup>20</sup> Although at that time large print runs were common, the number of copies of this book that were printed stands out in comparison with other socialist states; in Poland only 5,000 copies of the book were printed<sup>21</sup> and in Yugoslavia it sold 20,000 copies in the first years following its publication in 1982.<sup>22</sup> In Romania, it was available only in the French original, and even that to a limited circle of intellectuals in the library of the Romanian Academy of Sciences in Bucharest.<sup>23</sup> The only other country in which the book enjoyed a large

<sup>15</sup> Interview by Marianna Placáková with Jiřina Šiklová, July 2020.

<sup>16</sup> Simone de Beauvoir, *Druhé pohlaví*, trans. Josef Kostohryz and Hana Uhlířová (Prague: Orbis, 1966). In the same year an excerpt from the book was also published independently of the translation of the book in the journal *Plamen*. See the excerpt from the second volume of *The Second Sex* – Simone de Beauvoir, “Žena a manželství,” trans. M. D., *Plamen* 8 (1966), no. 12, pp. 46–52.

<sup>17</sup> For example, the sociologist Irena Dubská mentioned *The Second Sex* in 1963 in an article entitled “Socialismus a žena” (*Kulturní tvorba* 1 (1963), no. 10, p. 1). The journalist Helena Klímová quoted the English translation in her book *Nechte maličkých přijít* (Prague: Československý spisovatel, 1966).

<sup>18</sup> Advertisements and synopses of the book were published across the spectrum of the literary public in the magazines *Vlasta*, *Kulturní tvorba*, *Obrana lidu*, *Dějiny a současnost*.

<sup>19</sup> Simone de Beauvoir, *Druhé pohlavie*, trans. Viera Millerová (Bratislava: Obzor, 1967).

<sup>20</sup> Additional printings of the book were necessary since it had sold out its print run. See “Simone de Beauvoire. Druhé pohlaví (výňatky, předmluva Jiřina Trojanová),” *Československý voják* 16 (1967), no. 4, pp. 36–37.

<sup>21</sup> Anna Bogić, “Becoming Woman: Simone de Beauvoir and *Drugi pol* in Socialist Yugoslavia,” in Bonnie Mann and Martina Ferrari (eds.), *On ne naît pas femme: on le devient... The Life of a Sentence* (New York: Oxford, 2017), p. 318.

<sup>22</sup> Urszula Chowaniec, “Feminism Today: Reflections on Politics and Literature,” in Urszula Chowaniec and Ursula Phillips (eds.), *Women's Voices and Feminism in Polish Cultural Memory* (Newcastle upon Tyne: Cambridge 2012), p. 9.

<sup>23</sup> Eric Leveél, “Simone de Beauvoir and Romania: A Distant Gaze (Circa 1965–1977),” *Colloquia. Journal of Central European History* 19 (2012), no. 1, p. 125.

print run was Hungary, where it was published in two editions (1969, 1971), the second of which numbered almost 30,000 copies.<sup>24</sup>

In contrast with reception of the Polish translation, which according to Urszula Chowaniec was an edition for a snobbish elite hungry for Western trends, in Czechoslovakia the book became a mainstream hit. In a poll in *Literární noviny* for the 1966 book of the year it was the most frequently mentioned title, and was voted for by the popular actresses Jana Brejchová and Jiřina Jirásková, and the television announcer Heda Čechová.<sup>25</sup> In the Miss Czechoslovakia 1968 competition it was even mentioned by the winner, Jarmila Teplanová, a student at the metallurgical faculty of the Technical University of Košice, who, to the question of what she was currently reading, answered *The Second Sex*.<sup>26</sup> In addition to the debate that unfolded concerning the content of the book in several periodicals, excerpts from the book were also published in the magazine *Československý voják* (Czechoslovak Soldier). With regard to the fact that this was a fortnightly issue published by the Central Political Administration of the Ministry of National Defence and was targeted predominantly at male readers, this was an enterprise rather of an educative character (the excerpts incorporated passages on marriage as a “union of two sovereign existences” and on women’s sexuality).<sup>27</sup>

Similarly as with other translations, the Czech edition of *The Second Sex* had its own specific character, based on the form of the translation along with the graphic layout of the book. Unlike the Slovak (Bratislava: Obzor, 1967) and Polish (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972) editions, in which the cover was conceived in an abstract form, the Czech translation presented a graphic depiction of the naked female body. A similar approach can be found also in the Hungarian translation (Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1969), in which a photographic female nude is presented on the cover. In the Czech case, the cover was designed by Milan Hegar, a graphic artist at the publishing house. For the cover, he used a reproduction of the statue *Leda* by the French artist Aristide Maillol from the beginning of the 20<sup>th</sup> century, portraying the Greek myth of the Spartan queen Leda seduced in the form of a swan (in some interpretations raped) by the god Zeus (in this version the presence of Zeus is intimated only by a gesture of Leda’s hand). At the time there was no discrepancy between the emancipation of women and the depiction of a naked female body in the fine arts (painting, sculpture) in Czechoslovakia, and together with the sexual revolution of the second half of the 1960s, reproductions of the naked female body increasingly became part of mainstream visual produc-

<sup>24</sup> Mária Joó, “*The Second Sex* in Hungary. Simone de Beauvoir and the (Post)-Socialist Condition,” *Hungarian Cultural Studies* 4 (2011), p. 118.

<sup>25</sup> “Anketa. Vánoce 66,” *Literární noviny* 15 (1966), no. 52, pp. 3–4.

<sup>26</sup> “Miss Czechoslovakia,” *Mladý svět* 10 (1968), no. 28, p. 18.

<sup>27</sup> “Simone de Beauvoir. Druhé pohlaví (excerpts, foreword by Jiřina Trojanová),” *Československý voják* 16 (1967), no. 4, pp. 36–37.

tion.<sup>28</sup> For example, in *Encyklopedie moderní ženy* (*Encyclopaedia of the Modern Woman*), quotes from Marx, Engels, and Lenin on the status of women in society were accompanied by a section of visual material entitled "The Woman in Art," full of reproductions of female nudes, including works by Aristide Maillol.<sup>29</sup>

Translations of *The Second Sex*, a two-volume book containing almost one thousand pages in the original version, were often criticised for their quality and abbreviated form.<sup>30</sup> In comparison with the first English translation (London: Jonathan Cape, 1953), which contained several inaccuracies and misinterpretations, the Czech translation was, according to the philosopher Dagmar Pichová, of a better standard in its use of philosophical terminology.<sup>31</sup> A question remains regarding the role that may have been played in the translation by the philosopher Jan Patočka, who wrote the foreword and postscript, and above all chose which passages were to be translated into Czech. As with many other translations, the Czech version was also a compilation of selections. Unlike the Slovak edition, in which only a few passages were omitted, the Czech version was truncated by almost one half and was published in only one volume (415 pages). It is not clear as to whether Beauvoir authorised the Czech abbreviated version, as she did with its Hungarian counterpart, but in the case of both editions the publishers employed the same approach in their conception of the book – above all within its philosophical context. In Hungary, the chief editor was Zádor Tordai, the revisionist Marxist philosopher and expert on existentialism and the thought of Jean Paul Sartre, who also furnished the translation with a dictionary of philosophical and psychological terms.<sup>32</sup> In the Czech case it was Jan Patočka, a pupil of Husserl who also engaged in texts with Sartre's position<sup>33</sup> and who worked during that period as an academic employee in the editing department of the Philosophy Institute of the Czechoslovak Academy of Sciences. The Czech version of the book was thus presented by a phenomenologist and editor of philosophical literature, who in the postscript "French existentialism and

<sup>28</sup> A reference to *The Second Sex* also appeared, for example, in one of several articles at the end of the 1960s that dealt with the theme of the naked female body (in this case "the erotological aesthetic"). See Jiří Zeman, "Žena a krása," *Věda a život* 16 (1969), no. 8, pp. 464–469.

<sup>29</sup> *Encyklopedie moderní ženy*, Prague: Nakladatelství politické literatury, 1966, pp. 29–34.

<sup>30</sup> See Margaret A. Simons, "The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What's Missing from *The Second Sex*" (1983), in *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism* (Lanham: Rowman & Littlefield 1999), pp. 61–72; Toril Moi, "While We Wait: Notes on the English Translation of *The Second Sex*," Emily R. Grosholz (ed.), *The Legacy of Simone de Beauvoir* (New York: Oxford, 2004), pp. 37–68.

<sup>31</sup> Concerning the Czech translation, see Dagmar Pichová, "Simone de Beauvoir: *Druhé pohlaví* – a kletba překladu," *Filosofický časopis* 67 (2019), no. 2, pp. 241–250.

<sup>32</sup> Joó, "The Second Sex," p. 123.

<sup>33</sup> Patočka published an article based on the debate with Jean Paul Sartre at the Philosophy Institute in 1963. See Jan Patočka, "Jean Paul Sartre návštěvou ve Filosofickém ústavě ČSAV," *Filosofický časopis* 12 (1964), no. 2, pp. 185–200.

Simone de Beauvoir<sup>34</sup> focused primarily on Beauvoir's relationship to phenomenology, existentialism, and Marxism.

The abbreviation of the original took place by a dual method. Some parts of the book were completely omitted, others removed by means of reducing passages covering several pages to a single paragraph summarising its content in a brief synopsis. This was printed in italics so that the reader could differentiate it from the actual text. Among those omitted passages was Beauvoir's dispute with psychoanalysis and historical materialism, which ensued primarily from the problematic relationship, widely discussed in the 1960s, between Marxism and existentialism.<sup>35</sup> Beauvoir's position, anchored in existentialism and addressing issues on an individualist level, was defended by Patočka in the postscript in terms of her engaged political writing and inclination towards Marxism during the 1950s.<sup>36</sup> A further abbreviation of the book related to the sections "History" and "Myths," and the largest space was given to "Lived Experience" from the second volume of the original ("The Girl," "Sexual Initiation," "The Married Woman," "Woman's Situation and Character," "The Independent Woman") in which, for example, the chapter on childhood was missing and with it the celebrated sentence "One is not born, but rather becomes, woman," as well as the passage on homosexuality, about which no public discussion was conducted at that time.

In the foreword to the book, Patočka defended the format of the selections with reference to the large scale of the book and the lack of informedness on the part of Czech readers concerning the French cultural environment. Mária Joó interprets the complete omission of an analysis in the section "Myths" in the Hungarian edition as an indication of the book being conceived primarily as a sociological essay concerning the conditions of the status of women in society, in which literature played a subordinate role.<sup>37</sup> The same passage was absent also from the Czech edition, and although the philosophical context of the book was accentuated, the emphasis in the selection process on describing the experience of women within their social conditions could also have contributed to the fact that the book was later seen as a "sociological study on women."<sup>38</sup> Despite today's criticism of this radical "adaptation" of the book,<sup>39</sup> this practice was in no way exceptional at the time, and may indeed have been under-

<sup>34</sup> Jan Patočka, "Francouzský existencialismus a Simone de Beauvoirová (doslov)," in Beauvoir, *Druhé pohlaví*, pp. 389–403.

<sup>35</sup> Jean Paul Sartre's relationship to Marxism was one of the repeating themes during his visit in 1963. See Ota Klein, "Všichni se mění. Sartre v Praze," *Kulturní tvorba* 1 (1963), no. 48, p. 6; Vladimír Brett, "Je Sartre marxista?" *Kulturní tvorba* 4 (1966), no. 31, pp. 1, 4–5.

<sup>36</sup> Patočka, "Francouzský existencialismus," pp. 395, 400.

<sup>37</sup> Joó, "The Second Sex," p. 124.

<sup>38</sup> Beauvoir, *Libivé obrázky*.

<sup>39</sup> On the criticism of the Czech edition from 1966, see Hana Havelková, "Druhé pohlaví – věc veřejná," *Aspekt* 2 (1994), no. 2, pp. 44–45; Pichová, "Druhé pohlaví."

stood positively as an endeavour to make its content accessible to the majority readership.

After the publication of *The Second Sex* in 1966, reviews of the book began to appear<sup>40</sup> as well as texts focusing on the status of women within socialist society that referred to the book.<sup>41</sup> These were altogether positive reactions, which in the case of reviews were emancipatory (Lamarová), laudatory (Korčáková), or explicatory (Kautman). Similarly as in Hungary, the only purely negative and misinterpreting mention of the book was from a doctor of medicine, the sexologist Vladimír Barták, published in the army magazine *Obrana lidu* [Defence of the people], in which he attacked Beauvoir for her allegedly negative relationship toward the family.<sup>42</sup> The main debate on the book unfolded in the spring of 1967 in *Literární noviny* between the philosophers Jan Patočka and Ivan Sviták, as well as the sociologist Irena Dubská and the journalist Helena Klímová.<sup>43</sup>

The first review of *The Second Sex* that appeared in *Literární noviny* was written by Ivan Sviták,<sup>44</sup> who criticised the work from a position of Marxist humanism. The book was based on a description of a woman's personal experience that, in his view, could not contribute to any solution of the woman question. He argued that the emancipation of women needed to be brought about above all on a systemic level, on the basis of a development of economic and social structures in which a contribution would be made by contemporary scientific knowledge and its progress. Of the human sciences which could contribute to the emancipation of women, Sviták in his modernist outlook acknowledged the field of synthetic anthropology, based on dialectical materialism,<sup>45</sup> or other empirically anchored disciplines (sociology, economics). He saw the main problem in the process of achieving gender equality as residing in the realm of politics, which was lagging behind the results of science and its implementation on a political level. Patočka responded to Sviták's criticism of Beauvoir's "ill-informed scholarly background"<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Milena Lamarová, "My druhé, my s minulostí," *Kulturní tvorba* 5 (1967), no. 5, pp. 4–5; J. Korčáková, "O ženách jinak než obvykle," *Vlasta* 20 (1966), no. 9, p. 3; František Kautman, "Existencialistický pohled na ženu," *Filosofický časopis* 16 (1967), no. 2, pp. 306–310.

<sup>41</sup> Jaroslava Bauerová, "Jaká je žena?" *Vlasta* 20 (1966), no. 38, pp. 6–7; Jan Souček, "Jsou ženy rovnocenné s muži?" *Svět práce* 3 (1970), no. 9, p. 14.

<sup>42</sup> Vladimír Barták, "Děti a rodina," *Obrana lidu* 26 (1967), no. 19, p. 11. His Hungarian counterpart was the psychiatrist István Benedek, who in a review accused Beauvoir of misogyny. See Jóó, "The *Second Sex*" (István Benedek, "Beauvoir against Women," *Nagyvilág* 15 /1970/, no. 5, pp. 753–67).

<sup>43</sup> For more on the debate, see Marianna Placáková, "Člověk, nebo sexus? Diskuze k českému vydání knihy Simone de Beauvoir *Druhé pohlaví*," *Filosofický časopis* 68 (2020), no. 6, pp. 865–886.

<sup>44</sup> Ivan Sviták, "Člověk nebo sexus?" *Literární noviny* 16 (1967), no. 9, pp. 1, 6. Also see Ivan Sviták, "Odpověď Ivana Svitáka," *Literární noviny* 16 (1967), no. 48, p. 7.

<sup>45</sup> See Ivan Sviták, "Filosofie člověka nebo věda o člověku?" *Literární noviny* 12 (1963), no. 6, p. 6, 7; Ivan Sviták, "Modely člověka," *Filosofický časopis* 15 (1967), no. 2, pp. 258–273.

<sup>46</sup> Jan Patočka, "Je dobře vědět o čem je řeč," *Literární noviny* 16 (1967), no. 12, p. 3. See also Jan Patočka, "Simona Beauvoirová a *Druhé pohlaví*," *Nové knihy* 7 (1966), no. 48, p. 6.



by pointing out that Beauvoir was concerned with a historical view of women's situation and not with a guidebook for the current solution to the emancipation of women, which furthermore cannot be achieved only through scientific progress. As a result, he defended the description of the experience of women ("a discovery, after which she grasped the world differently") from a phenomenological position, and conceived the subjective testimony of the book as emancipatory literature (on a psychological level) for women within Czechoslovak society.

Another contributor to the discussion was the sociologist Irena Dubská,<sup>47</sup> who unlike Sviták appreciated the philosophical description of the character of "women's alienation," though she also understood *The Second Sex* to be a book corresponding to the time of its origin, the conclusions of which had now been surpassed. She above all adopted a critical stance with regard to Beauvoir's over-socialised conception, which in her view had been influenced by inter-war anthropological studies (for example, Margaret Mead). In opposition to the sociological conditionality of "femininity," Dubská preferred biological conditioning. With reference to the psychoanalyst Helene Deutsch and the psychologist Frederik Buytendijk, she analysed the specific nature of femininity, anchored in the physicality of the woman ("woman is born different from man"). She defined her position against Beauvoir, who through her critique of the description of women's role within society, to which she attributed the quality of immanence, thereby gave immanence a negative meaning (while transcendence, linked with the role of men, was presented as positive). In Dubská's opinion, Beauvoir thereby exalted the principle of action and performance, which was symptomatic of modern Western civilisation. In opposition to Beauvoir, Dubská conceived immanence in a positive sense, and associated it with values such as coexistence, repose, calm, fulfilment, which should also be a component of human existence.<sup>48</sup>

The main content of the debate, to which its title also referred ("Human Being or Sexus"<sup>49</sup>), was therefore a question concerning the character of promoting the emancipation of women. On one side were Patočka and Sviták (together with Beauvoir), who started out from a conception of achieving an equal, identical position for all, regardless of sex. For Patočka and Beauvoir, this concerned attaining freedom on the basis of transcendence on an individual level. Sviták wrote, in the spirit of the concept of the scientific-technological revolution, of a systemic transformation of social relations, which ideally would lead to a new type of socialist humanity ("a structural transformation of the human species"). On the other side was Irena Dubská, who promoted the equal status of men and women on the basis of different positions, based on their biological

<sup>47</sup> Irena Dubská, "Kdo je žena, která se stává člověkem," *Literární noviny* 16 (1967), no. 12, p. 3.

<sup>48</sup> See Irena Dubská, "Kdo je žena?" *Sociologický časopis* 3 (1967), no. 3, pp. 307–315; Irena Dubská, "Žena v mužském světě," *Host do domu* 14 (1967), no. 6, pp. 36–42.

<sup>49</sup> "Sexus" is a term used in that period to designate biological sex.

difference. This position was also adopted by Helena Klímová,<sup>50</sup> the editor of *Literární noviny*, who had been focusing on the issue of women and children in Czechoslovak society in the magazine since the beginning of the 1960s.

The positions held by Dubská and Klímová ensued among other factors from a critique of the official gender policy of Czechoslovakia in the 1950s, which had been based on a Marxist conception of women's emancipation brought about by the economic infrastructure, neglecting their biological difference.<sup>51</sup> For example, Dubská wrote of the "vulgarised Marxist economic historicism that confined humanity within social factors." Klímová had expressed her own stance for many years in her articles,<sup>52</sup> which had provoked indignant reactions from the outset. The basis of this criticism consisted in the argument that though it is necessary to criticise contemporary social practice and endeavour for its reform, this practice should not be entirely relativised. This was understood to be Klímová's position in her criticism of the shortcomings, extreme forms of collective child care, and the inappropriate working conditions of women.<sup>53</sup>

In July of 1967, a new women's organisation was officially established – the Czechoslovak Women's Union. In her address to its congress,<sup>54</sup> Helena Leflerová, the president of the

<sup>50</sup> Helena Klímová, "Naposledy: Člověk a sexus," *Literární noviny* 16 (1967), no. 24, pp. 6–7.

<sup>51</sup> Hana Havelková, in an article on the gender policy of the 1960s, differentiates between two main groups that influenced the gender discourse of the time – experts (The State Population Commission and other experts from the fields of sociology, economics, psychology, law, and other disciplines) and the political opposition, whose ranks included also the contributors to the debate on *The Second Sex* – Jan Patočka and Ivan Sviták. See Hana Havelková, "Dreifache Enteignung und eine unterbrochene Chance: Der 'Prager Frühling' und die Frauen- und Geschlechterdiskussion in der Tschechoslowakei," *L'Homme* 20 (2009), no. 2, pp. 31–49. Nevertheless, to understand these figures as actors of the political opposition is a considerable oversimplification, based on their perception of themselves after 1968. Similarly as in the case of Patočka and Sviták, it is possible to view the critical positions of Dubská and Klímová as an element of the reform communist thought and politics of the 1960s.

<sup>52</sup> See Helena Klímová, "Jednou jsem nechtěl být na světě," *Literární noviny* 10 (1961), no. 5, pp. 6–8; Helena Klímová, "Ještě k nervózním dětem," *Literární noviny* 10 (1961), no. 12, p. 7; Helena Klímová, "Kdo je bude vychovávat?" *Literární noviny* 10 (1961), no. 50, p. 6; Helena Klímová, "Vy nechcete děti?" *Literární noviny* 11 (1962), no. 6, pp. 6–7; Helena Klímová, "Ještě jednou. Rozvedení a děti," *Literární noviny* 11 (1962), no. 16, p. 6; Jiří Prokopec and Helena Klímová, "Žena v množném čísle a v mnoha číslech," *Literární noviny* 11 (1962), no. 40, pp. 6–7; Klímová "...jako míšeňské jablíčko, jako z růže květ...", *Literární noviny* 12 (1963), no. 7, pp. 1, 6; Helena Klímová, "Plavat v řece zakázáno," *Literární noviny* 14 (1965), no. 18, pp. 6–7; Helena Klímová, "Být, či nebýt zaměstnaná," *Literární noviny* 14 (1965), no. 22, pp. 6–7; Helena Klímová, "Boje o děti," *Literární noviny* 16 (1967), no. 14, p. 7.

<sup>53</sup> "O čem by dnes psala Jožka Jabůrková?" *Vlasta* 15 (1961), no. 17, p. 5; "Ještě k otázkám zaměstnaných matek," *Vlasta* 15 (1961), no. 25, pp. 2–3; Milan Petr, "Míšeňská jablíčka," *Vlasta* 17 (1963), no. 10, p. 11; Věra Petrová, "To je, oč tu běží," *Vlasta* 19 (1965), no. 24, pp. 2–3.

<sup>54</sup> Helena Leflerová, "Všestranné uplatnění žen přispívá k rozvoji společnosti," *Vlasta* 21 (1967), no. 29, pp. 4–5.

union, spoke of a dangerous trend in society, one that would lead to a gradual restriction of women's employment. In her view, a model of women was being promoted that placed them exclusively within their roles of wives, mothers, and housekeepers based on a petty-bourgeois view of women, which was in conflict with the Marxist conception of emancipation. This critique was continued a few days later by Soňa Koželková, the long-term editor of *Vlasta* magazine (who in the inter-war period had written for the communist magazine *Rozsévačka*<sup>55</sup>), in which she took a critical stance against Helena Klímová's contribution in *Literární noviny* entitled "For the Last Time: Human Being and Sexus."<sup>56</sup>

Following on from Beauvoir, Klímová in her article wrote about two types of transcendence, which in her view were conditioned by gender (men attained transcendence in their creative production and women in the human being/child). Although she did not exclude the possibility of transcendence in creative production for women, in their case she placed emphasis on the role of motherhood and child care. She also criticised the socialist system for its promotion of the values of efficiency, rationality, and economic remuneration only for institutionalised labour (likening this situation to capitalism), and advocated an economic reward also for individual care of children. In her criticism in *Vlasta* magazine, Soňa Koželková attacked Klímová's position as a promotion of a return to traditional gender roles – a view that was then appearing in society (one of the ideas, for example, was to increase wages for men so that women had no economic reason to work, or the notion that when socialist society reached a higher degree of development, the need for female labour would be abolished). Koželková, by contrast, defended female labour outside of the household, not only for reasons of the economic independence of women – the condition, from a Marxist position, for their emancipation – but also for reasons of self-fulfilment. For her, the solution was to create conditions that would enable women to perform both a public and a private home-centred role without excessive accentuation of the maternal and domestic position of women.

By contrast, Klímová viewed the promotion of the maternal role, which had been negated in the 1950s, as a progressive development. Within the logic of Marxist dialectics, she asserted that this would lead to a synthesis of the roles of women (the traditional "female" role and the one "masculinised" through emancipation). Their position would thus no longer be masculinised and evaluated according to the same criteria as for men, but rather respected on the basis of equality of difference. Klímová's approach (similarly to that of Irena Dubská) corresponded to the feminism of difference that later emerged in the West.<sup>57</sup> At the same time, Klímová based her conclusions on psychological and sociological studies from the time, in which she selected those that supported

<sup>55</sup> "Ve středu 4. května se konalo," *Vlasta* 20 (1966), no. 20, p. 2.

<sup>56</sup> Soňa Koželková, "Líbivé, ale nebezpečné," *Vlasta* 21 (1967), no. 30, p. 5.

<sup>57</sup> After 1989, Klímová referred to texts from the realm of the feminism of difference – e.g., Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge: Harvard

her argument and which had significant essentialising conclusions (for example, the hypothesis concerning “intellectual women” who, in comparison with manually employed women, are proportionally less fertile, have more frequent miscarriages and problems producing mother’s milk<sup>58</sup>). Similarly, as in her text in the debate on *The Second Sex* (in the mention of the suppression of the “Marian ideal of woman” by the feminist movement), her inclination toward later interpretations bound to a biblical basis emerged, linked with both the Christian and Jewish tradition.

In the debate on *The Second Sex* that played out in *Literární noviny*, a range of views emerged regarding both the book and the future of the emancipation of women in socialist Czechoslovakia. The positions of the individual contributors were not bound to gender (in the sense that all the criticisms were from men or vice versa), and the book gained an unequivocally positive reception only from the phenomenologist Jan Patočka, who was the only contributor never to identify himself with Marxism.<sup>59</sup> In their critique of Beauvoir the others (Sviták, Dubská, Klímová) also defined themselves against Western feminism and the position of women in liberal democracies, and claimed that for a number of reasons women enjoyed a better status in socialist Czechoslovak society in comparison with the capitalist West. A similar approach was also echoed in published letters from readers of *Literární noviny*, in which women frequently inclined toward Sviták’s side of the argument, criticising Beauvoir from Marxist positions – for her perspective, for example, which was formulated on the basis of a single race and class. Beauvoir’s work was conceived as antiquated not only within the context of its publication in 1949, when for example the Kinsey report on female sexual behaviour had not yet published, but also in its manner of formulating problems with which the Czech feminist movement had already been engaging in the 19<sup>th</sup> century.

The negative reception of *The Second Sex* on the part of female readers interpreting the book on the basis of personal experience also attested to their position, which they regarded as more progressive in comparison with Beauvoir’s description of the status of women – for example, in the field of sexuality. However, on a general scale the book gained a positive reception in Czechoslovakia, which ensued also from the ongoing debate revising the gender policy and the status of women hitherto within Czechoslovak society. After the publication of *The Second Sex* there followed a wave of translations of Beauvoir and publication of texts about the author<sup>60</sup> that did not abate

University Press, 1982). See Helena Klímová, “Feminismus a naše střeoevropská zkušenost,” *Souvislosti. Revue pro křesťanství a kulturu* 3 (1992), no. 4, pp. 27–38.

<sup>58</sup> Helena Klímová, “Být, či nebýt zaměstnaná,” p. 7.

<sup>59</sup> See Havelková, “Dreifache Enteignung,” p. 45.

<sup>60</sup> In addition to the aforementioned: e.g., Madeleine Gobeil, “Jean Paul Sartre o Simone Beauvirové,” trans. A. J. Liehm, *Československý voják* 16 (1967), no. 4, p. 38; Simone de Beauvoir, “V mém světě není temno (Le Monde),” *Literární noviny* 16 (1967), no. 8, p. 9; Simone de Beauvoir, “Poslechněte si tuto ženu... Rozhovor Simone de Beauvirové s Clair Etcherelliovou,” *Vlasta* 22

until the beginning of the 1970s. Although the debate on *The Second Sex* did not develop further and also did not influence the direction in which Czechoslovak gender policy proceeded, the book (also thanks to its wide circulation) may have inspired readers on a personal level<sup>61</sup> and continued to be quoted in academic literature of a predominantly psychological character.<sup>62</sup>

In an attempt to mediate the main arguments of the Czech debate on *The Second Sex* for our readers, we have decided to publish an English translation of the contributions from Jan Patočka, Ivan Sviták, and Irena Dubská.

(1968), no. 1, pp. 6–7. This was an interview printed in the journal *Le Nouvel Observateur* (15. 11. 1967) about Etcherelli's novel, portraying the experience of a working class woman and the problem of xenophobia in France in the 1950s. See Claire Etcherelli, *Elisa anebo opravdový život* (Prague: Svoboda, 1972), originally published as Claire Etcherelli, *Élise ou la Vrai Vie* (Paris: Denoël, 1967).

<sup>61</sup> For example, *Květy* magazine in 1971 responded to one female reader who had recently read *Memoirs of a Dutiful Daughter* and wondered whether Simone de Beauvoir had children. See "Dopisy čtenářů," *Květy* 21 (1971), no. 21, p. 21.

<sup>62</sup> Drahoslava Fukalová, *Žena a práce v naší společnosti* (Prague: Horizont, 1969); Jiřina Máchová, *Spor o rodinu* (Prague: Mladá fronta, 1970); Václav Příhoda, *Ontogeneze lidské psychiky. Vývoj člověka v druhé polovině života* (Prague: Státní pedagogické nakladatelství, 1974); Alexander Fazik, *O lidském štěstí bez iluzí* (Prague: Mladá fronta, 1974); Nina Matulová (Jiřina Šiklová) and Helena Jarošová, *Žena v dnešní rodině* (Prague: Mladá fronta, 1976); Eduard Bakalář, Vladimír Jiránek, *Umění odpočívat* (Prague: Práce 1978).

## Human Being or Sexus?\*

*Ivan Sviták*

*Women are not altogether in the wrong when they refuse the rules of life that have been introduced into the world, inasmuch as it is the men who have made these without them.*

Michel de Montaigne, *Essays*<sup>1</sup>

Women are the slaves of myths created about them by men. They are the victims of the social relations forced upon them by men, and are tools of nature launched into operation by men. However, this biological, social, and psychological reality of the civilisation of the last six millennia is neither an eternal destiny, the irreversible inheritance of the present, nor the prospective future of women. The horizons of the future are open to all human beings, both men and women, just as they are closed to all those who would wish to impinge upon the future of freedom with the shackles of sexual, social, and interpersonal relations that were formed in the pre-industrial conditions of material poverty and violence. However, if the feminine mystique was previously the subject of attention of men – either misogynists or erotomaniacs – today it appears that women shall create their own myths, as attested to by two remarkable books of the last twenty years, namely *The Second Sex* by Simone de Beauvoir (*Le Deuxième Sexe*, 1949, published in Czech in 1966) and *The Feminine Mystique* by Betty Friedan (1963, published in Czech in 1980<sup>2</sup>).

However, it is necessary to state, with a kind of bizarre dialectics, that these books merely reproduce male illusions about women, render them more palatable, explain

\* "Člověk nebo sexus," *Literární noviny* 16 (1967), no. 9, pp. 1 and 6, published 4. 3. 1967.

<sup>1</sup> Quote from Montaigne, mentioned by Simone de Beauvoir in the introduction to her book. If not indicated otherwise, all citations from *The Second Sex* are adopted from the newly translated and first unabridged English edition. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier (New York: Vintage, 2011).

<sup>2</sup> The first Czech translation was not published in 1980, as Sviták here seemed to be predicting, but in fact twenty-two years later: Betty Friedan, *Feminine mystique*, trans. Jaroslava Kočová (Prague: Pragma, 2002). Two reviews of the book were published by Hilda Lass, an American translator living in Czechoslovakia, in the 1960s. See Hilda Lass, "Betty Friedan: Mýtus ženství," *Sociologický časopis* 2 (1966), no. 5, pp. 719–722; Hilda Lass, "Mýtus ženství," *Vlasta* 21 (1967), no. 7, pp. 6, 7. In 1967, Betty Friedan visited Czechoslovakia, and during her stay was interviewed by the journalist Anna Tučková, during which they compared the situation of women in the USA and Czechoslovakia. See "O mýtu ženství. Hovoříme s Betty Friedanovou," *Kulturní tvorba* 5 (1967),

the origin of the mystique of eternal womanhood, but nowhere do they transcend the limits – either notional or actual – of tradition for the simple reason that the mystique of womanhood – whether shared or demystified – cannot be transcended whatsoever. Man and woman shall transcend both notional and real obstacles always only both together, as human beings. They will liberate one another mutually as they themselves are freer to play a deeper human role and as they better comprehend and manage their social and personal determinations. The mystique of women is equally as sterile as the mystique of men, regardless of which sex writes about it. By contrast, the recognition of a person as an aggregate of biological-sexual determinations, of a social inheritance of human roles and as individual personalities is always productive because it creates the conditions for an understanding of the entire structure of human existence. As a result, synthetic anthropology cannot restrict itself to the phenomenon of human sexual dimorphism – that is, the specific difference of the sexes – because a person is thereby understood a priori as a biologised being while social and psychological determinations then appear as secondary, although it is precisely these that are decisive for humanity. Women will not emancipate themselves from the mystique of womanhood by themselves, either by endorsing this mystique or rejecting it. How are they then to achieve emancipation? How should they, and how do they, understand themselves?

### The Metaphysics of the Female Sex

The first typical stance is taken by Simone de Beauvoir, who in an elegant and entertaining literary form elevates the prejudices of readers of women's magazines to a norm of womanhood and combines her ill-informed scientific background with affected waffling on a hackneyed theme. In doing so, she somewhat rips up the plush coverings of the solidly bourgeois salon of her grandfathers, while nonetheless taking good care to ensure that the scandal equates to no more than damage to a worn-out couch, trampled upon by the heels of a cute little imp in a fit of fateful ecstasy. She concocts this mixture in a very marketable stunt, within the very environment against which it was purported to be aimed.

This twenty-year old work is now altogether threadbare, even if to the Czech mind it may yet possess the enticing whiff of licensed perversity. It has now found its way to Central Europe, and what is more, it reaches the banks of the Vltava river as progress, as an indisputable uprising against the times when sexuality was wholly taboo, which

no. 41, p. 7. The book was also addressed in connection with the American feminist movement ("Co chtějí Američanky?" *Vlasta* 24 (1970), no. 40, pp. 4, 5) and was quoted in books on the status of women and American society. See Irena Dubská, *Americký rok* (Prague: Československý spisovatel, 1966), p. 56; Blanka Svoreňová-Királyová, *Žena 20. století ve světě práce. Pohled na zaměstnanou ženu v moderním světě* (Prague: Práce, 1966), p. 96; Nina Matulová (Jiřina Šiklová), Helena Jarošová, *Žena v dnešní rodině* (Prague: Mladá fronta, 1976), p. 49.

we must concede through gritted teeth. And thus we even reproduce petty-bourgeois illusions and suburban mediocrity as progress! Simone de Beauvoir operates with questionable literary grace within the limited horizons of the most commonplace convention, and if she ever surpasses these limits she does so only in order to rapidly incorporate crumbs of the philosophy of existentialism and scientific knowledge into her world of bourgeois solidity, because with its plush salon in one's mind it is possible to protest only from a languid position. Naturally, with her penchant for averageness she could take nothing from Hegel other than the master-slave dialectic. She then identified man with the master, woman with the slave – (what an original notion) – only she used a more refined philosophical hue, and spoke of male transcendence and female immanence. This impresses every woman currently slaving over the Sunday roast, just as it impresses Jiří Danda when he realises that he has been speaking in prose all his life without knowing it. To feel oneself to be immanent while preparing the family meal sounds imperious, especially if we don't know exactly what it means. A popular melange of historical, biological, sociological, psychological, and anthropological observations is dextrously amalgamated into a whole in which “science” is accessible to everyone thanks to the fact that it is not science at all. Although we therefore acknowledge with regret the positive role this book has played in Czech culture, we nevertheless must state that in all fundamental respects Simone de Beauvoir's compilation is nothing but a rationalisation of the bourgeois illusions of a well brought up Catholic girl. The book does not reach the level of modern science, let alone the revolutionary spirit of dialectical materialism. Why?

Simply speaking, one is determined by one's body, one's society, and one's mind. We may express the same sentiment in more academic terms if we say that the code for the behaviour of the human body is encrypted in its deoxyribonucleic acid as a kind of “master tape,” that society, the family, and environment form the social roles of a human being, and that the individual ultimately has a certain amount of freedom – limited by the degree of his or her capacity for comprehension and education – to form his or her own personality. This triple biological, sociological, and psychological determination then creates a certain structure of behaviour of the concrete individual. Synthetic anthropology attempts nothing less than to understand how these – different for science, but combined in life – biological, social, and personality functions are mutually interconnected. Simone de Beauvoir makes no contribution whatsoever to an understanding of these real and very complex problems of modern empirical science, but without any prerequisites or methodology posits a metaphysics of woman that is merely a continuation of the metaphysics of man applied to the weaker sex.

As a result, real problems – not female, but human in general – do not trouble her horizons whatsoever, and so after reading her book nothing is left to us other than merely to lament that “women are women.” This would be a remarkable feat of thought if we took seriously myths about the illogical “female mind” that all kinds of dullards



are happy to share, but which it has taken Simone de Beauvoir to elevate to the status of the very philosophy of womanhood. Nowhere did she come to the conclusion, even less to the starting point, that a woman is above all a human being and thus first and foremost the same as a man – a social being and personality – and only afterwards a specific sexual being. Specifically speaking: both her general starting point and her fundamental stances are unsustainable, today even more so than in the time when the book was written, although they were not sustainable even then. The Kinsey Reports, which have so far been successfully suppressed in this country despite the fact that they contain the most important sexual observations to date, have demonstrated (especially in the conclusions concerning the female orgasm) that Beauvoir's biological standpoints are extremely naive and that the entire metaphysics of master and slave can be and are in fact replaced by a more democratic model of sexual partnership.<sup>3</sup> The sociological component of the view of a woman's place in society continues to be determined entirely by the place of the author herself. As a result, under the heading of the general issue of women, it is in fact problems of a certain class, age, and nationality that are reproduced and are then passed off with extreme naivety as a universally cogent model of womanhood. The scientific conception of a human being as a temporalised and concretely situated sequence of social roles and transformations of one's own self-consciousness renders the social component of Simone de Beauvoir's opinions completely archaic. Her psychological aphorisms may be wonderful, very often pertinent and amusing reading, spiced up with an appetising dose of Freud, but her neoanalytic works manifest a naivety also in this area, as can be appreciated by anyone who, after reading the four hundred pages of the abbreviated version of *The Second Sex*, then reads a few dozen pages of Erich Fromm's *The Art of Loving*.<sup>4</sup> The synthesis of these errors is then a fine

<sup>3</sup> Alfred Kinsey (1894–1956), the American zoologist and sexologist, was one of the authors of publications about sexual behaviour (*Sexual Behavior in the Human Male* (1948), *Sexual Behavior in the Human Female* (1953)) known as the “Kinsey Reports,” which were based on a long-term, extensive study of American society by means of the interview. In Czechoslovakia, references to the Kinsey Reports appeared during the 1960s: e.g., Naďa Janoušková, “Sexualita jako droga,” *Obrana lidu* 24 (1965), no. 33, p. 13; Hanuš Rezek and Helena Klímová, “O lásce i o tom druhém,” *Literární noviny* 15 (1966), no. 8, p. 8; Vladimír Barták, “Studenti a sex u nás,” *Vlasta* 23 (1969), no. 30, pp. 6, 7. During the period of “normalisation” the reports were quoted in sexological and psychological reference books, e.g., Antonín Vaněk, *Příznaky krize manželské rodiny* (Prague: Státní pedagogické nakladatelství, 1971); Jiřina Máchová, *Spor o rodinu* (Prague: Mladá fronta, 1970); Ivo Pondělníček and Jaroslava Pondělníčková-Mašlová, *Lidská sexualita jako projev přirozenosti a kultury* (Prague: Avicenum, 1971); Jan Raboch, *Očima sexuologa* (Prague: Avicenum, 1977); Jaroslava Pondělníčková-Mašlová, *Manželská sexualita* (Prague: Avicenum, 1986).

<sup>4</sup> The book was published in the same year and the same series (in two versions) as *The Second Sex* by Simone de Beauvoir. In her postscript, Eva Lišková focused primarily on Fromm's relationship to Marxism. See Erich Fromm, *Umění milovat*, trans. Jan Vinař (Prague: Orbis, 1966); Jiřina Korčáková, “Ars amatoria – umění milovat,” *Vlasta* 20 (1966), no. 34, p. 12; Miloš Bondy, “Aktivnost lásky a láska aktivnosti,” *Literární noviny* 15 (1966), no. 25, p. 6; Eva Lišková, “Erich Fromm a

example of the futility of any attempt to cope with real problems via the speculative route of a philosophy of humanity.

### The Feminine Mystique

The American Betty Friedan's book was the most widely discussed bestseller of 1963, and although she also fails to incorporate the feminine mystique into a broader framework, it is nonetheless agreeable that she penetratingly demystifies this mystique, repudiates it, and understands it very well. She does not offer us any solution, but her a priori position that women are human beings first and foremost and women only second is still impressive. Within this spectrum she analyses the situation of American women, who as a rule live wholly for the family, in which the high consumer standard of living eases the burden of child care, and the American traditions of family life render the status of housewife not only acceptable but even desirable. Even Friedan is however unable to unshackle herself from the mistaken notion that an understanding of the status of women can be inferred from the specificity of women, yet her book has at least three fundamental advantages which compensate for this general deficiency. Friedan trenchantly demonstrates that the entire so-called feminine mystique is merely an unnamed problem of the living situation of the ordinary American woman, it is an expression of a specific female form of human alienation in industrial society and thus a crisis of feminine identity. This alienation that ensues from overabundance is perhaps even more acutely onerous for women than it is for men. As a result, women may be more frustrated in their leisure time and transform themselves into willing heroines of the household. They then, in their suburban homes, establish something of a "comfortable concentration camp" in which permanent dehumanisation gradually corrodes first their personality and then their family. American sexual education, based on Freud and Mead,<sup>5</sup> instils sexual solipsism in women from childhood, overvaluing the sexual role of women and intentionally condemning to ruin any female aspirations to independence and freedom. American women have to devise a new plan for life which would support their personality and reinforce their sense of self. Friedan is not able to offer any advice other than to take up amateur painting or play the violin in the evening because she herself does not link the prospects of women with the social relations and

jeho poslední práce," *Sociologický časopis* 2 (1966), no. 3, pp. 369–382; Ivan Sviták, "Prolegomena to Love," in *The Windmills of Humanity: On Culture and Surrealism in the Manipulated World*, trans. and ed. Joseph Grim Feinberg (Chicago: Charles H. Kerr Publishing Co., 2014), pp. 80–89.

<sup>5</sup> Margaret Mead (1901–1978), the American anthropologist who in her research focused, among other things, on sexuality and gender roles of traditional cultures of South East Asia. Her books were well known in Czechoslovakia. For example, in a review of *The Second Sex* in the journal *Host do domu*, Irena Dubská quoted a German translation of her book *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* from 1935. See Irena Dubská, "Žena v mužském světě," *Host do domu* 14 (1967), no. 6, pp. 36–42.

the transformation process of modern industrial society. If Beauvoir spoke for the older generation – and we may consider Friedan a spokeswoman for the middle aged – there remains here an open question:

*How are young women to understand themselves in the Czechoslovak Socialist Republic, where they are burdened neither by the plush salon of bourgeois conventions and the need to rebel against it, nor by the problems of alienation resulting from an excess of leisure time and consumer goods?*

Anthropological transformation, a comprehensive metamorphosis of social relations and the human species, affects everything around us, including the family, marriage, and women. However, counter to the real social processes that radically alter previous institutions, customs, and conventions, certain notions from the 19<sup>th</sup> century, including monogamous marriage as a model for human relations between men and women, are maintained and transmitted to future generations by tradition. This model, which remains the destiny for the majority of women, is marked by the structure of pre-industrial societies and, above all, by the fact that it overvalues the erotic-sexual aspect of women while neglecting their other functions. It attributes the household to women a priori and robs them of the male privilege of life as a development of one's own personality in economic essentials. The overcoming of mystique and the advancement of women as free beings, *genuinely* equal to men, consists above all in the overall development of socioeconomic structures whose objective motion liberates or constricts women far more than the well-meaning father figures who on the occasion of International Women's Day mouth progressive platitudes on the female question instead of managing the economy effectively.

At the same time, in Czechoslovakia the economic issues of the average family with children are fairly urgent, not only with regard to women but also with regard to population policy, which is in a state of breakdown. Let us leave aside the problem of the woman as mother, because ceremonial orators like to wax lyrical on this theme. However, can we overlook the abnormal situation of our population? Anthropological studies have demonstrated that during the first three years of life, child rearing by the mother is an irreplaceable human value, and that the first year in particular is critical. The specificity of the human offspring consists in the fact that it is in fact born "prematurely," in that the first year of its life is an existence that in other mammals takes place within the mother's womb. The role of day nurseries is therefore problematic (especially if compelled by economic necessity). Problems affect women as much as men, or rather more, because they relate to them in their irreplaceable role as mothers. And here the problems of women – just like those of men – await the skills of the politicians who can manage scientific observations and transform them into practical solutions for the greater freedom of women, politicians who can achieve more than the father figures who bleat every year over the bouquet of snowdrops for International Women's Day.

The solution to the female question does not lie in the sphere of sexual problems and in biological destiny, neither does it consist in old-fashioned notions of emancipation in which the social roles of men and women are to be balanced, nor in the feminine mystique, which seeks psychological drugs only for the female half of alienated humanity. The solution to the female question shall arrive only with a structural transformation of the human species, on which contemporary history is working with hectic intensity in order, via the apparent masculinisation of women and feminisation of men, to create such a scenario of modern humanity as would be commensurate to the reality in which people are capable of flying to the cosmos and mastering nature outside of themselves. However, the nature within them continues to displace to cosmic distances any meeting of mature personalities.

## What Is the Issue Here?\*

### *Jan Patočka*

Because Ivan Sviták's article "Human Being or Sexus" from issue 9 of *LN* has so far received no fundamental response, I feel compelled to submit my own contribution.

Simone de Beauvoir's *The Second Sex* is not one of those books that easily reaps universal acclaim, but one of those that provokes and outrages. Is it mere sensationalism? Beauvoir claims that it contains an experience, a discovery after which she "grasped the world differently." If we are unable to grasp society and history differently together with her, then we will truly be left only with a set of propositions that fly in the face of accepted sexual and marital morality, observations that go against our way of thinking, having disregard for the given institutions, all in an extremely brazen, even cynical form – so the reader who does not have a penchant for sensation could easily conclude that it is no more than a literary attraction.

However, loyalty demands that we take on the author's perspective for a while and use her arguments. Woman is not "second," that is dependent, related always to the man as to the primary and absolute core of humanity, because of the inner nature of her being, but on the basis of historical circumstances. In her essence, she is a free

\* These responses to Sviták by Jan Patočka and Irena Dubská were printed together under the shared heading "Human Being or Sexus?": "Člověk či sexus," *Literární noviny* 16 (1967), no. 12, p. 3, published 25. 3. 1967.

being just like a man, that “transcendence” which wishes to be realised in something higher, as yet unattained, which wishes to open itself up to the future and not to dwell only in the given and already available – she is this transcendence just as frequently or infrequently as a man; but on her journey to herself her organic function, that of giving life, yields her into the hands of man; supported by his privilege of risking and taking life, man then for a long time claims as his privilege all that is supra-biological, all that is not “immanent,” which reaches beyond the domain of corporeality, domesticity, including the repeated procurement of physical needs; and if woman, after a period of centuries, is to an extent economically emancipated by labour, when she acquires also political rights, she continues to abide within the realm of male values in a world built by men for men, full of male institutions, traditions, prejudices, and myths.

It is therefore truly necessary for one to take an excursion through the *entire world of womanhood* in both the distant and recent past, bordering on the present, in order to describe the life of woman in an environment that is favourable to what is “natural” within her, often comfortable for her, in fact frequently explicitly possible in a world where, though she may be assigned a value, a function, a mission, this is not the Highest, which alone is what makes one a human being. And it is then no surprise to us that in the name of this Highest, the author, having undertaken this review, protests against the accepted values, when she even goes so far as to reject them, sensing in them the pitfalls (perhaps sometimes exaggerated) that are intended to rob woman of the Highest. Is such a problem, the articulation of which on behalf of the thousands of those who only painfully, passively, and without ultimate clarity experience it, something worthless, is it such a small discovery? We may disagree with Beauvoir as regards the solution; but if we do not perceive her problem, we know nothing of the female question of our time.

It is simply not true that this is resolved anywhere, and it is also not true that this can be resolved in the future by means of a few scientific-technical adjustments unless we behold this entire historically determined situation before our eyes. Can we not see that this virtually unbearable burden imposed upon women by their desire to assert themselves as social human beings, coupled with the necessity of living as traditional women, consists in the fact that although today’s society simply cannot fail to acknowledge the pressure of the female transcendence of which Beauvoir speaks, at the same time it is not willing to distribute all the burdens in a fundamentally equitable manner, but rather to this day self-evidently favours men? Even under socialism, are we not witnesses to the fact that as soon as even a hint of a shrinkage of job opportunities emerges, hundreds of people react with the clamour to send women back to a life of domestic drudgery? Do we not see, in the light of Beauvoir’s reflections, that the common phenomenon of women who desire to return to their role as homemakers ensues from fatigue born out of an unsustainable situation, which nonetheless does not represent a defeat of women’s deepest endeavours but rather of a society that boastfully claims it has liberated women? Do we not see the unhappiness of talented women, their unpopularity among men,

and do we not see that society wholly endorses this situation? Even many problems of young intellectual couples, in which the woman struggles between the urge to conform and the endeavour to be absolutely sovereign or even supreme, also have their origin in this situation. In addition, a man always appears who believes that he has satisfied his wife's demands and upheld his obligations by regularly bringing home a wage; and if he moreover has a large family he may, without in any way curtailing his own demands for "transcendence," deliver lectures full of pathos on the role of the woman within the family and on motherhood as her ultimate vocation, and may rest assured that he will be praised for doing so. Is this fair and obvious? Or must we acknowledge that today's woman, in her struggles with the dominant morality, will often find in Beauvoir the key to understanding herself, to reinforcing her own self-esteem, in order to see for herself, from the perspective of a free being, what constitutes victory, and what constitutes stagnation and capitulation?

It must be clear to anyone who is capable of perceiving the world around them that such a book has not aged in 20 years. Naturally, we cannot wish it to be anything other than what it is. It is not a recipe book for the future solution to the woman question, as Ivan Sviták appears to believe. Such a work is not merely a mass of printed paper, but itself part and parcel of modern reality. One who recommends to the book's author that she contemplate the profound insight that a person is determined by one's body, by society, and by one's mind - one who in the concepts of transcendence and immanence, which have an entirely concrete descriptive content, can see nothing but nebulous metaphysics and a "new feminine mystique" - is guilty of the most outrageous naivety! Sviták's failure to understand that this is such a serious issue is also manifest in his vilification of the author, which produces such an embarrassing effect in his article. Is he not aware of what he is contributing to? An important problem is to be branded as academic lampooning and ribaldry. A genuine scholar's response to Beauvoir can be seen in the example of Buytendijk's *polemical* treatise on *Woman* (1953), in which he states that her book is the best work so far on this issue.<sup>1</sup> We most certainly did not introduce Beauvoir to our own environment in order for her to be uncritically accepted, but to be contemplated. Nevertheless, for criticism to be grounded, it must know what the issue is that is at stake.

<sup>1</sup> Frederik Buytendijk (1887-1974), Dutch psychologist and anthropologist. Here Patočka was referring to the German edition of the book published in Dutch two years previously. See Frederik Buytendijk, *De vrouw. Haar natuur, verschijning en bestaan* (Utrecht: Spectrum Utrecht, 1951); Frederik Buytendijk, *Die Frau. Natur, Erscheinung, Dasein. Eine existential-psychologische Untersuchung*, translated by A. Schorn (Köln am Rhein: J. P. Bachem Verlag, 1953).

# Who Is the Woman Who Becomes a Person?\*

*Irena Dubská*

*The author does not perceive the “mystique” of human physicality.*

*For her, the polar opposition of man and woman is secondary,  
because it is socially conditioned.*

*In the view of the author, the female ideal is Homo faber.*

These are a few of the serious objections raised by F. J. J. Buytendijk with regard to Simone de Beauvoir's *The Second Sex*, the quality of which he explicitly appreciates. Any reader who was familiar only with Ivan Sviták's article “Human Being or Sexus?” will quite rightly be surprised: surely, according to Sviták's reference, Beauvoir holds precisely the opposite position?

The reality is in fact entirely different from the scenario portrayed by Sviták.

Sviták writes that Simone de Beauvoir never came “to the conclusion, even less to the starting point, that a woman is above all a human being and thus first and foremost the same as a man – a social being and personality – and only afterwards a specific sexual being,” and from this position he goes on to launch both a diatribe against Beauvoir's book and a declaration of his own faith. However, this assertion is in fundamental conflict with the sense and proposition of the work. The author is concerned precisely with an overall diagnosis of *humanity, deformed in women by history hitherto*, with the structure of female being disrupted in its human nature and designation by the pressure of social situation. The conviction that a woman, just like a man, is above all a person full of humanity, who must be emancipated, is the alpha and omega of *The Second Sex*: Beauvoir, in respective analyses and documents of this proposition, proceeds so far and so consistently as to conclude that “One is not born, but rather becomes, woman.”<sup>1</sup>

Sviták also asserts that Beauvoir endorses the feminine mystique. But in *The Second Sex* this mystique is, for the first time, so fully and convincingly uncovered, while the work also perceives the historical transformation of its individual forms and social causes. According to Beauvoir, all forms of feminine mystique are unequivocally the consequence of the historical oppression of humanity within women, they have exclusively social causes and are therefore transitory. In the conclusion to her work, the author once again summarises: “To explain her [woman's] limits we must refer to her

\*“Kdo je žena, která se stává člověkem?” *Literární noviny* 16 (1967), no. 12, p. 3, published 25. 3. 1967

<sup>1</sup> Beauvoir, *The Second Sex*, p. 293.

situation and not to a mysterious essence.”<sup>2</sup> It is precisely in analyses of deformed female being, and in analyses of the rationalisations and ideologisations that accompany its forms, that Beauvoir emphatically goes beyond the issue of feminist and socially emancipatory literature: to concede, as Sviták does “through gritted teeth,” that the book makes a certain contribution even for today’s reader, if only in terms of progress as “against the times when sexuality was wholly taboo,” means to fail to understand whatsoever the subordinate position and the sense of the passages relating to eroticism and sex within the theoretical structure of the work.

Thus far, then, we have only the briefest summary of what, in contrast with Sviták’s allegations, Beauvoir’s books actually contain. Somewhat different and more debatable is the question concerning the stance toward the actual propositions of *The Second Sex*, which Sviták denied the author and proclaimed as his own critical stance.

The *Second Sex* arrives in our country after a delay of almost twenty years; this interval alone is enough to demand that this work by an internationally renowned author, which ranks among the essential studies in its field, is awarded its proper historical place. In the midst of a precipitous familiarisation with ideas which have long been neglected, it is difficult to attain an organic balance; however, neither naive, unquestioning acceptance nor falsifications and unjustified denunciations contribute anything at all to our understanding. In opposition to Beauvoir’s work Sviták stands Betty Friedan’s rather journalistic bestseller *The Feminine Mystique*, and in particular he endorses its “impressive a priori position” that “women are human beings *first and foremost* and women only second.” But it is precisely on this issue that Beauvoir and Friedan hold an identical position. There nevertheless remains the question of the limits of its sustainability. The sociologising conception of female existence asserted itself strongly in the inter-war period, supported by the practical advance of emancipation, reaction to previous notions of the total, absolute, physiologically determined difference between man and woman, as well as some conclusions of the sciences. Certain sociologists and cultural anthropologists indeed insisted that what is understood to be male and female differs from society to society to such a degree that it appears to be determined almost arbitrarily. Social psychology inclined toward a conviction of the virtually unlimited malleability of humanity, vulgarised Marxist economic historicism confined humanity within social factors, and female being, once uncritically extrapolated only from physicality, began to contemplate itself entirely outside of the physical substrate. In my view, in addition to the limits of the existentialist conception of human being, it is precisely this extreme sociologisation that is the most contentious aspect of *The Second Sex*. Woman as a person is characterised by both *humanity* and the specificity of a *female* human being; the traditional idea of a female person from literature is something other than “a human being first and foremost and a woman only second.”

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 767.



In opposition to Beauvoir and Friedan, and therefore also in opposition to Sviták, I am of the opinion that woman is *born* different from man, and that this fact is of fundamental significance for the *human* existence of both woman and man, and for their mutual relationship. I believe that this circumstance has been rightly noted by serious philosophical criticisms of *The Second Sex*, starting out from different positions, and that certain studies from psychology, more recent cultural anthropology, and social psychology point in the same direction. In my view, this is the sense also of Marx's observations on the relationship between man and woman from the *Economic and Philosophic Manuscripts*. Finally also, the genuine process of emancipation, which is ever more audible, and from various perspectives – in this also from the blunders of our own practice, which frequently drowns out the specificity of the female human being in human equality and equivalence – elevates into a positive formulation precisely this question, which transcends Beauvoir's conception: Who is the woman who becomes a human being? In what does the specificity of her human being consist? Insofar as Beauvoir overlooks this aspect she remains, for me, captive to outmoded feminist and socially emancipatory literature, and I consider that which appears to be a one-sided view of the situation of woman, and the relationship between man and woman, to be primarily the consequence of methodological reduction. In this light, Sviták's position, despite all its outward and sweeping references to science and the revolutionary spirit of dialectical materialism, belongs for me among the common variants of the myths that palpably lag behind the motion of our practice, however ambivalent it may be, and which within their content do not go beyond the level of feminist conceptions, right up to their symptomatic blend of asexuality and situational frivolity.

Ultimately, I cannot refrain from commenting that a *published* article is a matter of both the author and the editorial board. It is the right of the reviewer to take a personal stance, but we have the right to expect more than distorted, let alone downright inverted information about the content of the work in question, and to expect a dispassionate argumentation, especially in the case of an academic publication. The apparently revolutionary form and expression might perhaps obscure the essence of the issue for one who has never engaged with the given subject matter, but even with regard to domestic authors, such a gross distortion of the work under scrutiny, not to mention coarse invectives personally insulting the author, are such an exception in our country in recent years that as a rule in civilised circles they are rather a matter for a lawyer.

## Response from Ivan Sviták\*

### *Ivan Sviták*

*[Woman] is the inessential in front of the essential [...]. [S]he will excel at producing "best sellers," but she cannot be counted on to blaze new trails.*

*Simone de Beauvoir, The Second Sex<sup>1</sup>*

What is the issue here? I did not review the French edition from 1949 in order to award the book its place in the history of philosophy, as Jan Patočka did dispassionately in the postscript to the Czech edition. I adopted a stance toward this Czech bestseller of 1967, which appears on the open horizon of the theoretical prospects of sex precisely because the other horizons are so foreboding. Abandonment of serious questions, as well as rebellion on our knees against petty-bourgeois views of sexuality, are connected issues of contemporary Czech culture, which for ten years has been relentlessly rejecting Freud, Husserl, Jaspers, Heidegger, Kinsey, Kierkegaard, and many others, but endorsing Françoise Sagan,<sup>2</sup> Simone de Beauvoir, and Irena Dubská. The decisive criteria of [today's] publishing policy consist in the very possibility of a certain author to publish, and not in mere partial instalments that will not pay off old debts. They thereby merely enable one to create an *impression* of a liberal stance towards Western culture. In conflict with this policy it is necessary to publish important sources and to occupy a whole range of diverse positions. To cross *inadmissible* sources with Marxism is just as original as crossing Sagan with Vrchlický.<sup>3</sup> It confers a *foreign* kudos upon those who are the first to introduce unfamiliar ideas to our culture.

When no sexological compendia have been published in Czech for years, then this unsatisfied hunger can be exploited by any book, however poor, that occupies the ter-

\* This text was printed in *Literární noviny* under the title "Člověk nebo sexus?" [Human being or sexus?], *Literární noviny* 16 (1967), no. 18, p. 7, published 6. 5. 1967. The text was preceded by the following lead paragraph:

"Ivan Sviták's reviews of two books (*The Second Sex* by Simone de Beauvoir and *The Feminine Mystique* by Betty Friedan) in the 9th issue of *Literární noviny* provoked a polemical response from Irena Dubská and Jan Patočka (*Literární noviny* 12). We now give Ivan Sviták the chance to reply. We shall not return to the discussion of the book, but in an upcoming issue we shall publish reflections on the underlying topic, about which we have received several letters from readers."

<sup>1</sup> Beauvoir, *The Second Sex*, pp. 6 (first part of the quote ending with "the essential") and 762 (remainder of quote).

<sup>2</sup> Françoise Sagan (1935–2004), French writer and playwright. Several of her texts were published in Czechoslovakia in the 1950s and 60s – *A Certain Smile*, *Aimez-vous Brahms...*, *Château in Sweden*, *Wonderful Clouds*, *Le Cheval Évanoui*, *Escape from Sagan*, and *Three Novels about Love*.

<sup>3</sup> Jaroslav Vrchlický, famous Czech poet, writer, playwright and translator (1853–1912).

rain. This applies to existentialism, phenomenology, sexology, sociology, anthropology, and other trendy intellectual brands. A hunger for information by itself creates certain laws of prosperity. If, for example, a land existed where there were no reports in the native tongue about the Soviet Union (or the United States) even within the range of vocabulary of a decent encyclopaedia, then every book that is the first to be published in the native language about the Soviet Union (or the United States), and capitalises upon *foreign knowledge* on this theme, will assuredly enjoy considerable success regardless of whether or not it is original. As soon as the sources upon which the bestseller is based are published, its lustre is lost. Original existentialism, phenomenology, or sociology provide more satisfaction than local derivatives, ideologically diluted by a native outlook on the world, rendering Western intellectual opiates equivalent to home cooking. This makes as much sense as boiling up a little champagne before serving it with pork and cabbage.<sup>4</sup>

Beauvoir's book is an ideological work par excellence, mainly in its use of the traditional method of pre-Marxist (but also pre-Comte) philosophers. Her method is an incessant conflation of banal experience with shallow speculation, encrypted in inaccessible terminology so that even a reader not educated in philosophy trembles at sequences full of the absolute.

In practice this ideological method fails on every page, because nothing can be discovered through a combination of banalities and speculations. It is possible only to pretend a depth of complexity of diction, or to present ordinary observation in a more readable form than they would be rendered by a proper encyclopaedia, which has been lacking in our advanced culture since the times of our forefather Otto.<sup>5</sup> The a priori shortcomings of this ostentatiously unscientific method (as is always the case with existentialists) is then further compounded by the author's endeavour to identify general problems that should be valid universally, for all women, for woman *an sich*. However, as early as in the last century, representatives of the social sciences recognised that it makes no sense to speak generally of women or men, because the more generally an object is conceived, the more ambivalent and logically inconsistent judgements we may express about it. After all, people are stupid and clever, large and small, fat and thin, so if we ascribe any single characteristic to "humanity" it may apply, but it is worthless. In Beauvoir's work feminine diversity has a broad register, and for sure she always says something true about the "woman in herself." Here the silent martyr devotedly endures, here the frigid neurotic lives within the hell of marriage, here the gates of hell exercise their demonic womanhood, here again the naïve wanton assiduously pursues her orgasm, here the enchanting imp of the marital bed admires the poetry of the rising dough. But what does this actually say about the specifics of women

<sup>4</sup> Traditional Czech meal served with dumplings and beer.

<sup>5</sup> This refers to *Ottův slovník naučný* [Otto's encyclopedia], the largest Czech encyclopaedia, which was published at the turn of the 20th Century.

other than generalities, which are described far better, and far more concretely and comprehensively, in literature or psychoanalytical case records? Dorothy Parker quite justifiably wrote that she could not "be fair to books that treat women as women,"<sup>6</sup> because she rightly suspected their a priori banality. Beauvoir most probably describes the emotional problems of deflowered wives – and to a distastefully disproportionate extent – on the basis of *literary* models (mostly from the nineteenth century), but how on earth are we to believe in her knowledge of female emotions when she has already assured us in her introduction that, in accordance with the existential method, it is not possible to determine when and how people are happy? An analytical stance is the *conditio sine qua non* of science. Whoever wishes to discover the generality of womanhood, discovers banalities.

It is not possible to work with the speculative method other than according to the same old cliché: a banal problem in connection with the situation of women, a projection of responsibility onto men, a reflection spiced up with occasional Hegelianisms and onward and upward toward a new pseudo-problem. In this we shall again see a documentation of how men deform humanity in women, according to the logic with which a woman derides her husband for the shortcomings of *her own* hairstyle because she has spent the money for her haircut on a jacket for her lover. Everything that Beauvoir says about women circles endlessly around the bed and the sexual act, deflowering, marriage, adultery etc., in which the author constantly refuses this female role and reproaches men for causing it. Beauvoir constantly sees a sexual problem in women, and therefore views them precisely as they are viewed by man. This is the great MAN, who the author declares to be not only the sole Subject, but in fact even the Absolute. And at this point I must warn my male colleagues against the spiteful philosophical castration that this book will subject them to, since if they identify with the opinions of the author they shall become the Absolute of transcendence and lose their empirical being. Through the eyes of the author you shall see your own penis as a philosophical symbol, a "symbol of transcendence and power."<sup>7</sup> You may even do so with enthusiasm. On the other hand, however, this will present no obstacle to you, in trepidation of a chance twist of fate, in seeking in a woman's "face, breasts and legs a precise and strict form of an idea."<sup>8</sup> And do you know why? "[Woman] is not only physis but just as much anti-physis; and not only in civilisation of electric permanents...!"<sup>9</sup> Behold what

<sup>6</sup> Quote from the American poet Dorothy Parker, from her statement about the book *Modern Woman: The Lost Sex* by Ferdinand Lundberg and Marynia F. Farnham (1947). The author is mentioned several times by Simone de Beauvoir in *The Second Sex*.

<sup>7</sup> Beauvoir, *The Second Sex*, p. 185.

<sup>8</sup> Sviták took this citation from the Czech edition (Beauvoir, *Druhé pohlaví*, p. 90). The English edition (2011) differs from it as follows: "[man looks for] the idea's exactitude on woman's face, body, and legs" (Beauvoir, *The Second Sex*, p. 183).

<sup>9</sup> *Ibid.* Emphasised with exclamation mark by Ivan Sviták.

the philosophical method can achieve; it shoves transcendence down the trousers of the unsuspecting man, while commensurately attributing philosophical content to a woman's breasts and legs (excusable imprecision), and we are to subject this anti-physical being, adorned with a perm, to an entirely unsymbolic transcendence. Up to now I had believed that a human being thinks (transcends) with the brain and makes love with the sexual organs. I thank our comrades Beauvoir and Dubská for showing me the error of my ways. The organ of transcendence is not the male brain, and we now know where we are next to gather thoughts of a strict and precise form.

The specifically sexual functions of woman are incessantly rehashed in the book, the passages on the wedding night and defloration are repeatedly garbled at length as if they were an instruction manual, endless exasperating banalities about marriage are spiced up with amusing titillations plundered from second-rate psychoanalysts and then sweetened with abstraction over the first and second sex, which tells us no more than that the author can count to two. In the chapter on marriage there is not a single original idea other than the immortal banality that marriage extinguishes love, which is an "idea as worn out as an old rag," as our professor of Latin used to say. Entirely lacking from her description are any mention of children or the positive aspects of the human couple, and over everything there hangs boredom and disgust for life, which Beauvoir (the "Sagan without charm") wished to impose also upon us (to paraphrase a critic of her last novel), resulting only in our disgust at reading her work. The author starts out from a fictional equality which was always reclaimed by the bluestockings, convinced that "the two sexes have never divided the world up equally,"<sup>10</sup> and even (hearken!) "the worst curse on woman is her exclusion from warrior expeditions."<sup>11</sup>

The key to the problems of the female world is not analyses of the notional world of women, but real relationships, a synthetic anthropology that generalises observations from concrete social sciences and human experience, which creates a space for a broader freedom. Men did not write a book on the first sex, not because they sensed their predominance, but simply because generality is not a productive terrain of modern science. It is merely a space for metaphysics of (bad) philosophers in a dark room, searching for a black cat that isn't there. If it were, we would not be able to miss its sparkling eyes, shining out of the darkness, no matter how stupefied we were by this bestseller. Poets and philosophers are receptive to the essence of life in both the cat and in woman. Without symbolism or transcendence they understand that precious femininity, from which Ms. Beauvoir and Ms. Dubská have, for a change, unshackled us, even though we are having a beautiful spring.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>12</sup> Here, Sviták deliberately refers to spring as a time that, according to him, evokes lust and invites us to celebrate women's bodies and femininity.

## Human Being and Sexus Revisited\*

*Jan Patočka*

A line has now been drawn under the discussion, and it is possible to state with satisfaction that Helena Klímová,<sup>1</sup> in the role of referee, has taken on a tone of measured debate and accepted the seriousness of the subject matter, as was noted in Irena Dubská's contribution and in my own. The topic does not concern some kind of pseudo-problem, nor is that maligned transcendence a concept that could have no practical use (with this "transcendence in the other" the situation is unfortunately different, but that would be a long philosophical digression, with which I do not intend to tire the reader here). The editor [Klímová] also accepts Beauvoir's conception of the history of the relationships between man and woman, and to it only adds its prospects for the future, where we might and need not go with it. Thus in the essential conception of the problem, even if not in all its results, Helena Klímová agrees with Beauvoir (though the same applies also to Irena Dubská and other defenders of the quality of Beauvoir's book): if we take into consideration the fact that Sviták's article was published in order to pursue an original intention which was to a substantial degree antagonistic, namely to demonstrate that Beauvoir's work is nebulous metaphysics, a feminine pseudo-myth, that it is intended to fudge genuine problems, weaken scientific thought about the issue, then the author of these lines can be fully satisfied with the overall result.

However, in another aspect he cannot be so satisfied. He cannot fail to point out the manner by which Ivan Sviták proceeded in his petulant response. If in his first article he borrowed from Beauvoir her main idea – human being or sexus? – in order to position himself putatively against the author by belittling her, in his response he entirely evades the questions once posited, and instead takes refuge in a tactic which I shall leave to the reader to judge as to whether this is worthy of such a man of letters: he resorts to pointing the finger and proclaiming that this is merely transparent pornography. We are familiar with the domain to which such proclamations belong – to that of those who would like to muzzle literature. The claim that all Beauvoir says about women revolves around the bed and the sexual act, that Man is declared the only Subject,

\* Despite of the editors' insistence that they would not return to the debate over *The Second Sex*, in the 24th issue of *Literární noviny* they printed another response, this time by Helena Klímová, entitled "Naposledy: Člověk a sexus" [For the last time: Human being and sexus], which we have not translated here. Klímová's text in turn provoked this response together with another by Irena Dubská, which were published together as "Člověk a sexus ještě jednou" [Human being and sexus revisited], *Literární noviny* 16 (1967), no. 29, p. 3, published 22. 7. 1967. They were introduced by the words: "We have received two more postscripts on the article by Helena Klímová, which we consider it necessary to publish."

<sup>1</sup> See Helena Klímová, "Naposledy: člověk a sexus," *Literární noviny* 16 (1967), no. 24, pp. 6–7.

can be asserted only by a polemically aggravated and emotionally biased author; one who was evidently ultimately unable to convince even those who may have originally been inclined to believe him. The author could have spared himself these elementary methodological formulas if he had been clearly aware of the sense of Beauvoir's book, which aims to be a philosophical-sociological *essay*, presenting the history of the problem and an overview of the female world of today. In his response, Sviták did not answer a single objection, a single issue, or a single misgiving of his opponents; such a response can be considered a repetition of the same methodological banalities that were abundantly employed in his first article. And this is indeed a fact which merits emphasis: the author, who wishes to be taken seriously as a thinker, once again merely abuses where he could and should have dispassionately discussed.

## Irena Dubská

The discussion on Simone de Beauvoir's *The Second Sex* was finished before it had even started: although Ivan Sviták was granted the right to reply, he did not answer a single one of the objections formulated in the contributions either by Jan Patočka or by myself. It is not possible to conduct a meaningful discussion in the face of such a distraction of attention from the problem, however adept, and the same applies to personal diatribes, mystifications of the author's position, and also mystifications of a more general nature – as if Beauvoir had published her work in our country today at the expense of the publication of more essential authors. If the editorial board has published a response of this kind, it is possible to rely only upon the sound judgement of readers, who furthermore may consult the original text and the corresponding reviews published elsewhere, for example in *Filosofický časopis*.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> František Kautman, "Existencialistický pohled na ženu" [The existentialist view of woman], *Filosofický časopis* 16 (1967), no. 2, pp. 306–310.

# REVIEWS





# THE FEMINIST CHALLENGE TO THE INTELLECTUAL HISTORY OF STATE SOCIALISM

Zsófia Lóránd, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia* (London: Palgrave Macmillan, 2018), 270 p. ISBN: 9783319782225

When writing about the history of feminism in socialist Yugoslavia, Chiara Bonfiglioli has complained that it is largely omitted in the Western feminist canon. She blames the prevailing “essentialist, victimised representations of *Balkan women*” for this silence about the struggles and achievements of Yugoslav feminist scholars and activists.<sup>1</sup> Certainly, the history of feminist thought and activism in East-Central Europe is on the margins of mainstream research. This is partly because most textual sources remain inaccessible outside the local languages. However, several attempts have been made to fill in this gap. One of them is Zsófia Lóránd’s new book *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia*, published in the Palgrave Macmillan series *Genders and Sexualities in History*, which presents the fascinating story of the so-called new Yugoslav feminism. The book provides a valuable contribution not only to the history of feminism and women’s movements, but also to the intellectual history of East-Central Europe. It corresponds to the growing interest in the history of women’s participation in academic and political cultures and their contribution to social and political changes in the former Eastern bloc. And finally, it is an attempt to incorporate Yugoslav (and state socialist) women’s activism into global feminist history.

*The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia* is a study of the intellectual turmoil of the 1970s and 1980s, which resulted from the emergence of a new type of feminist movement. This was connected to the fact that in the last two decades of state-socialism, Yugoslavia experienced a crisis that was not only economic and political, but also socio-psychological. Dissidents began to openly attack the idea of

\* This text is based on work of the COST Action NEP4DISSENT, supported by COST (European Cooperation in Science and Technology).

<sup>1</sup> Chiara Bonfiglioli, “Feminist Translations in a Socialist Context: The Case of Yugoslavia,” *Gender & History* 30 (2018), no. 1, p. 240.

socialist self-management and to deconstruct the central Yugoslav political myth of a more humane, self-managed socialism.<sup>2</sup> This fostered an environment in which criticism of the communist project of women's emancipation became possible and could be articulated in public. This is the starting point for the analysis proposed by Lóránd. Her narrative is organized around feminists' efforts to redefine the "women's question," to introduce women into the political realm and to find the appropriate language for dialogue with the state.

The very title of the book suggests contradictions between feminism and the socialist state. Therefore, the way the author defines "feminism" is particularly interesting. First and foremost, she does not identify it with "state feminism," a phrase widely adopted in scholarly debates on the gender policies of former socialist countries.<sup>3</sup> Secondly, she does not think about feminism in terms of organized effort. Instead, she adopts the broad definition developed by Sara Ruddick, who considers it as a complex set of thoughts varying through time, based on the acknowledgement that socially created "gender divisions of work, pleasure, power, and sensibility" (18) can be changed. Hence, she chooses to use the term "feminism" in the singular, despite its dynamics and variety, often described in terms of "waves."

Recognizing the importance of activism, Lóránd focuses more on feminists' intellectual contribution to the political and philosophical thought of the time. This allows her to think about new Yugoslav feminism in terms of dissent that challenged the official party-state policies toward women as well as the statement that women's emancipation had been achieved.

Although she leaves aside the discussion about the possibilities of women's agency within state socialist mass organizations, some important points of reference are the official emancipatory policies, dominant discourses, as well as the legacies of the generation of the partisan women and the activity of the only approved women's organization in Yugoslavia: the Conference for the Social Activities of Women.

Lóránd argues that the new Yugoslav feminists did not reject the communist project of women's emancipation or the tradition of the women's movement within the "partisan revolution" during the Second World War. They complained that the promise of equal rights remained only a promise: women were still promoted in their "traditional" roles as mothers, wives, and housekeepers, and official political discourse in fact confirmed the patriarchal gender order. Therefore, they perceived the place of women as constant

<sup>2</sup> Marie-Janine Calic, "The Beginning of the End: The 1970s as a Historical Turning Point in Yugoslavia," in J. M. Calic, D. Neutatz, and J. Obertreis (eds.), *The Crisis of Socialist Modernity: The Soviet Union and Yugoslavia in the 1970s* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2011), p. 82.

<sup>3</sup> Dorothy McBride, et al. *The Politics of State Feminism: Innovation in Comparative Research* (Philadelphia: Temple University Press, 2010). Wang Zheng, "'State Feminism'? Gender and Socialist State Formation in Maoist China," *Feminist Studies* 31 (2005), no. 3, pp. 519–551.

opposition. However, as Lóránd also demonstrates elsewhere,<sup>4</sup> they did not openly resist, which could mean publishing in samizdat and being persecuted. Instead, they managed to create a “microspace” in which their rebellious ideas could be articulated. They even published their texts in official mass circulation magazines and participated in state-sponsored arts and culture. In this way they occupied oppositional positions within the state socialist realm. Thus, Lóránd argues that new Yugoslav feminism was a “critical discourse” in dialogue with the state (9). Choosing the phrase “dissent,” not “dissidence,” she goes beyond the totalitarian paradigm in the post-socialist narrative, which places “society” in opposition to the “state.” This allows her to present the complexity of the socialist system, where there was some limited space for discussion. I completely agree with Lóránd’s argument that new Yugoslav feminism was a case of the “productive encounter of discourses” (7) rather than an open dissident movement. The dialogue was built on the basis of Marxist philosophy and the communist promise of gender equality.

The book is based on a detailed analysis of the feminist discourses produced in the 1970s and 1980s in the three most economically developed Yugoslav republics: Serbia, Croatia, and Slovenia. It is significant that although the author writes about “Yugoslav” feminism, she emphasizes that the movement developed differently in each of these republics. At the same time, she highlights the role of knowledge and idea transfer at the level of the republics, as well as local differences, thereby showing the particularity of the Yugoslav case. It seems to me, though, that the history of feminism in other, less developed Yugoslav republics – like Macedonia, Montenegro, Bosnia, and Herzegovina – needs further research.

The book is based on impressive archival and library research. The author quotes multiple published materials, from theoretical treatises to popular journalism, most of which were published only in Serbo-Croatian. The book goes beyond the analysis of written sources. Lóránd refers to visual art, paintings, and performances that represented the feminist perspective. Avoiding formal analysis, she focused on artwork as an expression of values and ideas, as a way to communicate them to the general public. Of particular interest is her use of sources rarely used by historians: popular culture texts, from pulp novels and popular journalism to TV programs. She recognizes mass media as possessing importance similar to that of arts and literature, and she emphasizes how influential they were in shaping people’s worldviews. The in-depth analysis of the media products allowed her to ask how “popular feminism” differed from the feminism presented in academia and to show the expansion of feminist ideas in Yugoslav society.

<sup>4</sup> Zsófia Lóránd, “Socialist-Era New Yugoslav Feminism between ‘Mainstreaming’ and ‘Disengagement’: The Possibilities for Resistance, Critical Opposition and Dissent,” *The Hungarian Historical Review* 5 (2016), no 4, pp. 854-880.

There is much to admire in the book, and the variety of analyzed sources certainly is one of the reasons.

The diversity of primary sources was followed by a complex methodology. The multi-disciplinary approach proposed by Lóránd allows her to build a theoretical framework that covers the story of feminist discourses and actions. She shows various methodological inspirations, whilst focusing on critical discourse analysis covering not only written sources but also “visual texts” from photos and illustrations in print magazine to artworks.

She identifies language, concepts, and ideology as three main categories of the new Yugoslav feminism and, consequently, of her research. Therefore, she refers to Quentin Skinner’s “humanistic project of interpreting texts,” to the history of political thought, as well as to the massive body of feminist research from Gerda Lerner to Joan Scott.

Although Lóránd is not especially attached to the oral history methodology, she interviewed twenty prominent figures of the feminist movement, including two prominent essayists and novelists, Slavenka Drakulić and Dubravka Ugrešić. As she explains, she meant to give the reader a glimpse into the lives of the protagonists.

The book is written from a feminist perspective. Therefore, I think it will make a great contribution to further explorations of the methodological possibilities of feminist intellectual history. It can provoke discussion on how feminist researchers write the history of feminism and whether *autoethnography* as a form and method of research can be applied to historical studies.

The book has a clear structure. It is divided into six chapters, each dedicated to a different issue, but forming a consistent narrative. In the introductory chapter, Lóránd gives a brief overview of the history of new Yugoslav feminism, providing readers with basic knowledge about its periodization, institutional framework, events, and names. Then she provides fundamental insight into the history of the communist project of women’s emancipation and the women’s movement in post-1945 Yugoslavia to show the historical context of her analysis. Although the book is not dedicated to socialist-state emancipation, it seems to me that it would have benefited from a more developed historical section. I suppose that a consistent overview of the activities of the officially approved women’s mass organization in communist Yugoslavia, as well as of the top-down solutions introduced by the regime, would be extremely helpful to understand the background for the emergence of feminism in the 1970s, especially since Lóránd argues that the relationship between communism and feminism was not unambiguous and she repeatedly refers to the concept of *općeljudske emancipacije* (“general human” emancipation), which was used in official discourse to eliminate the need for the women’s question. According to this concept, women’s emancipation was a part of the communist project of general equality and was achieved with the revolutionary changes introduced by communist authorities. Since the opposition between *općeljudske emancipacije* and *women’s question* is in the center of the narrative, this may make the reader seek information about the implementation of the women’s equality policies.

After the short historical introduction, the author explains her research methodologies and theoretical inspirations. First of all, she places her research “at the crossroads of various fields of historiography” (12), which means the history of women’s activism, the history of LGBT movements, the history of the state-socialist emancipatory politics and women’s agency, and the history of ideas and political thought. Promisingly, the author places her story about feminism in the framework of *intellectual history*. Naturally, she also refers to the tradition that considers feminism counterculture, and analyses it in terms of activism, but first and foremost, she presents it in dialogue with other ideologies and schools of thought, such as Marxism, liberalism, conservatism, etc. Her approach is therefore focused both on a variety of texts, from theoretical treatises to works of art and literature, and on the knowledge production process.

In the first historical chapter Lóránd discusses how in socialist Yugoslavia, feminism was located within the social sciences and humanities. Firstly, she shows how in the 1970s academia became an important discursive space for feminism and how feminism challenged academia. Presenting various sources of inspiration, including Marxism and its interpretations in Western leftist movements, radical revolutionary women’s activities, French post-structuralist feminism (including the works of Julia Kristeva and Luce Irigaray), and Indian philosophy, Lóránd shows the process of transnational exchange of knowledge and ideas about women’s rights across the Iron Curtain.

This kind of knowledge transfer was quite typical for the development of feminist thought in East-Central Europe, but the book demonstrates some particularities of the Yugoslavian case. Due to the relative intellectual freedom and intensive international exchanges resulting from the political liberalization introduced in 1948, there were more opportunities to get in touch with Western feminist concepts. Therefore, original academic publications that discussed the theoretical problems of women’s emancipation, relations between Marxism and feminism, and the gendered division of labor appeared earlier than in other countries of the bloc. For example, in Poland the first volume with translations of canonical feminist texts was released only in 1982,<sup>5</sup> and until then feminism was rarely mentioned in the mainstream media. Similarly, LGBT issues were mostly ignored in Poland, while they became visible in Yugoslav feminist academic discourse and also in popular mass media as early as the beginning of the 1980s.

Through analyzing the first publications to offer translations of the canonical Western feminist texts and their interpretation, this chapter shows that the new Yugoslav feminists were inspired by their Western counterparts and sometimes followed their way of thinking but made efforts to redefine basic discursive categories according to the state-socialist context. Moreover, they discussed such concepts as the distinction of sex and *gender*, the “double burden” being inspired by second-wave Western feminists, but referring also to the legacy of Yugoslav intellectuals of the earlier periods. Notably,

<sup>5</sup> Teresa Hołówka (ed.), *Nikt nie rodzi się kobietą* [One is not born a woman] (Warszawa: Czytelnik, 1982).

in this chapter Lóránd gives insight into the process of feminist knowledge production and emphasizes the importance of the contribution of local intellectuals and artists.

Later in this chapter she explores the connections between new feminism and official media addressed to women. Mass circulation magazines, such as *Žena* and *Bazar*, although not feminist, published feminist texts and advocated for women's emancipation. Like in other countries of the socialist bloc, namely Poland, Czechoslovakia, and Hungary, official women's magazines in Yugoslavia took part in the discussion about women's rights in the socialist realm. Lóránd explores this in the context of Yugoslav liberal media policies and specific forms of censorship, which made it possible to publish feminist texts in official media.

After an in-depth analysis of the feminist theoretical texts and their interpretations of Western feminist ideas, Lóránd argues that the new Yugoslav feminists, who had a strong Marxist base in their education, developed new meanings of the concept of feminism in order to be understood by their local intellectual audience. This leads to the conclusion that their action in academia was a discursive one, aimed to create a *new language* to talk about women's emancipation and gender relations in a socialist society. This process was based on the redefinition of basic concepts, taken for granted in both political and academic discourse, such as: family, work, patriarchy, consciousness, private, and public. Similarly, the adaptation of such concepts as *écriture féminine* led to the revision of the official literary canon and to vivid discussions about contemporary women's fiction.

Finally, at the end of this considerable chapter, Lóránd discusses the importance of historiography for the new feminism. Initially aiming to write the story of women and the feminist movement, memorializing "forgotten sisters," it later provided arguments for feminist criticism of the state-socialist system and its unfulfilled promises of gender equality. Once again, the author emphasizes the specificity of the Yugoslav case. Whereas in many countries on both sides of the Iron Curtain, feminist historians complained about women's invisibility in the master narrative, in state-socialist Yugoslavia women were represented in official historiography. Their role in the Second World War and the partisan movement and their engagement in postwar changes were used as a source of legitimacy for the establishment's version of history. Although feminist historians like Lydia Sklevicky, Žarana Papić, and Dunja Blažević agreed with the official positive evaluation of Yugoslav unification, they called for a reconsideration of the communist project of women's emancipation. Lóránd concludes this chapter by stating that writing history was a step toward creating a feminist identity, which was common for the movement in most countries, but in the Yugoslav case it also contributed to feminist claims about unfulfilled promises of equal rights. Therefore, historiography provided a space for discussing the ideology of state-socialism.

According to the title of the book, new Yugoslav feminism is presented as a challenge. Therefore, the author devotes some space to the issue of its reception, focusing on the dialogue between state ideology, which promoted the concept of *općeljudske*

*emancipacije* (general human emancipation), and feminist claims for women's equality. Basing her account on critical text analysis she shows how the strategies of post-feminism, which in fact can be defined as a milder form of a backlash against feminism, were present in the official discourse of state-socialism. This discourse suggested that women's equality has been accomplished and, since the state advocated the idea of "general emancipation" for both men and women, feminism was no longer needed in Yugoslavia. In this way, Lóránd sheds new light on state socialist gender policies, emphasizing the patriarchal character of socialist modernity in Yugoslavia. The two next chapters offer an insight into feminist activities in the fields of the arts, literature, and popular media. To a larger extent than the previous part of the book, this part is based on oral history interviews. Once again the author emphasizes the particularity of the Yugoslav case and the ambiguities behind both categories: dissent and dissidence. She argues that many artists, although critical of the official ideology, benefited from the opportunities offered to them by the "moderate totalitarian" system. Thus, feminist artists and art theoreticians were active within state-sponsored institutions. Student centers, which were founded after the student protests in 1968, intent on keeping the critical and experimental arts under control, played a particularly important role in promulgating feminist ideas. Similarly, feminist art, although often challenging the official discourse about the achievements of the communist project of general emancipation, was presented in state-funded galleries, and strongly supported by women art curators.

After a brief overview of the themes and motifs in the literature written by women in the 1970s and 1980s, Lóránd develops her original concept of *writing of sisterhood*. Considering the popularity of biographies and autobiographies, she defines the concept as a polyphonic narrative created from borrowed "voices and lives of other women" (107). She provides the readers with numerous extremely valuable examples of this technique and presents books and artworks that I would guess are not known outside the Yugoslav context.

In the next part of the chapter, Lóránd shows how political, social, and historical circumstances affected the works of the new Yugoslav feminists. Writing about motherhood as a concept and as a common women's experience is a very good example. Feminist intellectuals and artists made efforts toward a critical reinterpretation of the very concept. As shown in the book, they were inspired by provocative contemporary lectures (for example, the works of Élisabeth Badinter), but shared generational experiences affected their writing about motherhood to an even greater extent. Firstly, they were daughters of the partisan women, who represented the success of women's emancipation during state socialism, which was being questioned by the younger generation. Secondly, they had their own experiences with medicalized childbirth and an oppressive healthcare system. Comparably, feminist criticism of beauty regimens emerged from the fact that Western-style consumerism legitimized the authoritarian regime, and therefore, mass media promoted *the objectification of women's* bodies. Political and historical contexts made the Yugoslav case exceptional, and Lóránd repeatedly reminds us of this.



A slightly shorter section of the book explores relations between feminism and socialist popular media. Since the topic is still insufficiently explored, this is a very useful contribution. The author analyses a feminist critique of the women's press and then provides significant insight into "feminist content" in the mainstream media (mass circulation magazines and TV programs) to examine how feminist ideas were presented. She highlights the ambiguous position of Yugoslav media, defined by the encounter between state control and limited censorship on the one hand and the system of funding and self-management on the other. A discussion of pornography serves as a significant manifestation of this ambiguity. Lóránd shows that Yugoslav feminists, although opposed to pornography in principle, were suspicious of American anti-porn campaigns as potentially dangerous for the freedom of speech. This resulted from the fact that both pornography and new feminism were criticized and controlled by the state. Exercising dissent meant opposing the idea of censorship and state control over arts and the media. Therefore, although new feminists followed Western debates, they developed their own arguments.

The final chapter before the conclusion focuses on the shift toward activism in the Yugoslav feminist movement in the middle 1980s. Lóránd tells a compelling story of the transfer of feminist knowledge into activism – and vice versa – and the influence of activism on academic discourse." Referring to such topics as women's health, motherhood, and violence against women, she examines the process of feminist knowledge production, which took place not only in academia but also in practical activities, such as SOS help centers, founded in the late 1980s, which was much earlier than for example in Poland.

The story ends with the breakup of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia at the beginning of the 1990s and the diversification of feminist groups. This marked the end of the new Yugoslav feminism as well. In conclusion, Lóránd emphasizes the great achievements of the movement. All things considered, she identifies the process of "feminization of citizenship,"<sup>6</sup> which completely challenged state-socialist Yugoslavia and contributed to further changes in gender policies after its breakup.

I am completely convinced that *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia* makes a great contribution to the history of women's activism under state socialism, as well as to intellectual history. It provides readers with extensive knowledge of the major debates and arguments concerning women's rights. Lóránd identifies "canonizing events," which became milestones in the history of the movement, and canonical texts, which introduced concepts and ideas for the new Yugoslav feminism. Thus she provides numerous names and titles that I think may be unfamiliar to wider audience. Needless to say, I wish I had seen the feminist performances described in the book.

<sup>6</sup> Pnina Werbner, "Political Motherhood and the Feminisation of Citizenship: Women's Activism and the Transformation of the Public Sphere," in P. Werbner and N. Yuval-Davis (eds.), *Women, Citizenship and Difference* (London: Zed Books, 1999).

More importantly, Lóránd focuses on the processes of knowledge production – in other words, on the texts and contexts of the new Yugoslav feminism. The book is especially valuable and insightful in its examination of Yugoslav particularity in the socialist realm and in the social and cultural background of feminist intellectual activities

Finally, the book is extremely well written. I appreciate the idea of using elements from the oral history interviews as the mottos for each chapter. Alongside their role in constructing the narrative, they give insight into the language, values, and general mindset of the feminist intellectuals and artists.

Katarzyna Stańczak-Wiślicz

## FOR THE DANCING BODY

Silvia Federici, *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism* (Oakland: PM Press, 2020), 176 p. ISBN 9781629637068

“The history of the body is the history of human beings, for there is no cultural practice that is not first applied to the body” (119), states Silvia Federici in her 2020 collection of essays *Beyond the Periphery of the Skin*. Indeed, the human body in its historicity constitutes the vantage point of Federici’s socialist feminist project. For her, multiple histories of women’s oppression, colonialism, and class exploitation are first and foremost material histories: however abstract or “merely cultural” oppression, discrimination, and exploitation may be, they primarily leave their mark on the material and economic reality of the oppressed themselves, on the body. Federici’s aim in *Beyond the Periphery of the Skin* is to re-examine the body as a material givenness, a foundation into which the intersections of class, race, and gender are indelibly written, as the ultimate site of exploitation by capitalist ruling classes but also as the key site of resistance to exploitation and inequality. Federici’s main goal is to develop Second Wave feminism’s focus on the material basis of the complex systems of gender discrimination and to reconcile the Marxist analysis with feminism.

Striving to reintegrate economic questions, Federici’s project emerges from the background of 1970s socialism, especially feminist views on social reproduction theory. Connecting Marxist analysis and feminist thought, these views articulated the importance of reproductive work for the maintenance of capitalist surplus accumulation. According to socialist feminists, the capitalist class exploited not only waged workers, but also a large area of unwaged labour: housework, care work, and reproductive work largely done by women. The interpretation and transfer of key Marxist insights onto the field of feminism, however, was a strenuous process that elicited a heated debate within various interpretive standpoints within the feminist movement itself. As opposed to the strand of feminist social reproduction theory represented by Lise Vogel, who argued that reproductive work should not be conceptualized in terms of value, Federici maintains that reproductive work does directly contribute to the production of surplus value and, therefore, can be assigned an exchange value. As a founding member of the Wages for Housework movement, Federici has fought for the valorization of reproductive

work. According to this strand of socialist feminist thought, the fact that reproductive work – like slave labour – is not valued helps conceal its status as a form of labour and intensifies the exploitation of the workers in question. By maintaining the workforce in operation, reproductive work helps create surplus value, and thus constitutes an integral part of capitalist production. Therefore, for Federici, it is productive to consider reproductive work as labour entitled to wages.

Nevertheless, attempts at reconciling feminism and Marxism are manifold, as such a theoretical fusion had to grapple with several obstacles, mainly in interpreting the fundamental positions of Marxism. As Federici points out, Marx's analysis *per se* features the woman question only marginally: it focuses mainly on industrial, waged workers and thus overlooks the fact that various mechanisms of capital accumulation incorporate unpaid work as well. According to Federici, this is one of the most important drawbacks of Marx's analysis of the capitalist system of profit accumulation, as "it marginalises the experience of the wage-less of the world, those whose labour fuelled capitalist accumulation but outside of contractual relations. In doing so, it gives us a partial understanding of capitalist relations."<sup>1</sup> In fact, capitalism hugely benefits from unpaid plantation work, domestic work, care, and childrearing: "This much despised, always taken for granted labour, always dismissed by socialists as backward, has in reality been the pillar of the capitalist organisation of work."<sup>2</sup> Marx addresses the importance of unwaged labour for the maintenance of capitalism only to a limited extent. Therefore, the Marxist analysis has tended to overlook the fact that capital accumulation has always been strongly dependent on wage-less work: that of women and slaves. Subjects of unpaid work, namely women, are at the centre of Federici's theoretical interest. Scrutinizing the relation between gender and class, Federici deals with a "gendered perspective of the history of capitalism."<sup>3</sup> Her works explore the ways in which women have been disciplined, oppressed, and exploited within capitalist society and its desire for wealth accumulation. In *Caliban and the Witch*, Federici traces the capitalist sexual division of work into the sixteenth and seventeenth centuries, connecting witch-hunts in Europe with the growing popularity of privatization and land enclosures underway at that time.<sup>4</sup> Perceiving both witch-hunts and land enclosures as bound to a new epistemic approach to the world based on the Cartesian dualism of body and mind, Federici claims that eventually both conceptually parallel processes were tools of asserting the newly emergent capitalist system. A system which confined women and land within new discipline practices, convenient boundaries of a submissive subject or object subordinated to the patriarchal system, and restricted,

<sup>1</sup> Silvia Federici, "Marx and Feminism," *Triple C* 16 (2018), no. 2 (online at [triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/1004](http://triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/1004) [accessed 20 Nov. 2020], pp. 468–475, here 468.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Silvia Federici, *Caliban and the Witch* (London: Pluto, 2004).

in terms of agency, to the domestic sphere. In *Witches, Witch-Hunting, and Women* published in 2018, Federici elaborates on her argument from *Caliban and the Witch* and expands on it in relation to contemporary witch-hunts in the global context.<sup>5</sup> Drawing an epistemic parallel between the “natural” and the female inherent in the capitalist worldview, the author emphasises capitalism’s dependence on reproductive work and subsequent ways of disciplining women around the globe, back in the sixteenth century and now. The topic of capitalist gendered body-politics reoccurs in *Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons* in connection with the approach to land and the commons. According to Federici, land enclosures help confine women in the domestic space and thus maintain them in a socially inferior position. She claims that the idea of the commons represents

the possibility of overcoming the isolation in which reproductive activities are performed and the separation between the private and the public spheres that has contributed so much to hiding and rationalising women’s exploitation in the family and the home.<sup>6</sup>

*Beyond the Periphery of the Skin* is a collection of essays based on Federici’s 2015 lectures exploring the relation between Marxism and feminism, analysing the capitalist means of discursive and physical discipline of the female population. The core argument is that all kinds of discipline are entrenched in the material basis of human lives: they always primarily affect the human body. Theoretically grounded in Federici’s previous books, the argument thus rhetorically revolves around the body – and especially the female body – under capitalism, its historicity as well as its emancipatory potential. One of the key arguments of the collection is that the body is a site of histories: of disciplining powers and systemic oppression on the one hand, and of resistance and emancipation on the other. Exploring this historicity of the body, Federici’s essays shed light on her Marxist-feminist theoretical position, analyse contemporary epistemic paradigms regarding the body illustrated using specific social phenomena, or offer a historical discursive analysis of certain types of discipline. At the same time, Federici engages with present-day radical thought and explores the body as a locus of political action. According to her, it is crucial to re-conceptualize and thus to reclaim the body and its powers and use it in the anti-capitalist struggle.

Federici’s argument starts with a conceptual analysis of the approach to the body inherent in the capitalist paradigm. She argues that in pursuit of profit accumulation, capitalism has created a new conception of the body – the body-machine: “Capitalism has treated our bodies as work-machines because it is the social system that most sys-

<sup>5</sup> Silvia Federici, *Witches, Witch-Hunts, and Women* (Oakland: PM Press, 2018).

<sup>6</sup> Silvia Federici, *Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons* (Oakland: PM Press, 2019), p. 4.

tematically has made of human labour the essence of the accumulation of wealth.” (11) Pointing out that even discipline practices are gendered, Federici continues to focus on the mechanization of female bodies. The key argument is that the mechanization of female bodies takes place on two levels: the exploitation of the labour force (the female body as a work-machine), and body politics (sexual objectification of the female body and exploitation of reproduction). In Federici’s words: “Besides being subjected to the discipline of work, paid and unpaid, in plantations, factories, and homes, [women] have been expropriated from their bodies and turned into sexual objects and breeding machines.” (14)

Along these lines, the 1970s feminist movement recognized that the exploitative dimension of the body politics of the time was reaching far into their intimate experience. The feminist politicization of their private experience (birth control, abortion rights, care, and unpaid domestic work) shed light on the fact that these are “in reality highly political matters of great concern to the nation-state.” (24) The seventies struggle to redefine womanhood and reclaim the exploited body, however, has shown that women cannot reclaim their bodies on a large scale if the material conditions of their lives remain the same. Federici asserts that “the feminist movement [...] has changed and valorized what it means to be a woman. But that valorization has not translated into economic security. On the contrary, our poverty has grown along with our autonomy [...]” (29) For Federici, the problem is that the achievements of feminist movements have not translated into the organization of work. Nowadays, women theoretically have equal rights; however, because domestic work and care are not systematically valorized within the capitalist market, their social mobility and economic equality is not granted at all. Female bodies remain mechanized and exploited.

Having explained the basis of the image of the body as a machine, Federici moves on to illustrate her point through several case studies, shedding light on how the body-machine imagery has served to justify, support, and institutionalize capitalist economic models. For instance, she offers a persuasive Marxist critique of surrogate motherhood. Often coming from poorer backgrounds, women who opt for surrogacy do so mainly because of the monetary compensation. They are usually reduced to mere “carriers” or “donors,” often maltreated and alienated from their own bodies and the child they bear. According to Federici, surrogacy is a form of exploitation of the female body and an epitome of the “commodification of human life.” (63) Federici also traces the image of the body-machine in the present-day trend of remaking and adjusting the body. She makes the point that the desire to valorize oneself through body remakes (from fitness to plastic surgeries or reproductive technologies) has become a means of institutional control over the body. Not only our bodies are dependent on medical institutions and their commercial and power interests. The practice of remaking the body also mirrors class differences within society and broadens the physical health gap between the rich and the poor. Federici sees these practices as the result of the process of neoliberal individualization underway since 1980s and its imaginary. Federici claims that the

imaginary of the system supports the conception of a body as a “patchwork of decentred mechanisms, open to be rearranged according to our will and desire,” (58) and resources, we might add. In a case study on the history of sex work in the UK and the USA, she analyses major discursive changes in the body-machine image since the eighteenth century and its gendered political consequences. Federici claims that the image of the mechanized body has been in various forms a rhetorical strategy of capitalist policy making and served as a justification for systemic oppression of certain parts of the population, namely women. In an essay on the position of psychology, medicine, and philosophy within the current capitalist economic system, Federici develops the argument of human dependence on (not only) medical institutions and reveals some mechanisms and impacts of structural, institutional body-mechanization. The author unmasks these institutions as potential profit seekers, implicitly arguing that in an economic system based on capital accumulation, institutionalized medicine, psychology, and (to a certain degree) academia are likely to prefer pursuing their vested interests over human welfare.

Federici uses these case studies to support her claim that feminism should re-examine Marxist thinking and reintegrate economic analysis as a crucial part of the feminist project. Opposing the conceptual mechanization of the body, which has been used to support and confirm politics based on capitalist economy, Federici repeatedly insists on organic unity of the body and its importance as a site of political resistance to the system. It is useful, however, to specify Federici’s own position in the radical debate about the struggle to reclaim and re-conceptualize the body. It is most clearly formulated in juxtaposition to a popular notion of performative theories of gender. As Federici herself admits, her critique applies only to popular and simplified performative theories of gender, and thus the critical project of Judith Butler, for instance, is not confronted at all. Her refusal to provide an in-depth analysis of contemporary less “popularized,” more academic takes on the performativity of gender, including Butler’s arguments, renders her own position weaker and schematic. Federici’s key argument against performative theories is that they, to a certain extent, petrify gender in time and thus essentialize its current shape. The possibility to perform the female gender intrinsically presupposes a certain ideal norm or standard isolated from individuals who are able to make it a part of their identity, put it on like clothes, and take it off at will. The main drawback of these theories is that they inherently accept and reproduce the current gender standard enforced by institutions as a norm. For Federici, identities are not ideal forms; they are liable to change and they have their own histories of discipline and resistance:

“Woman” is not a static, monolithic term but one that has simultaneously different, even opposite and always changing significations. It is not just a performance, an embodiment of institutional norms, but also a contested terrain, constantly being fought over and redefined. (48)

Performance theories neglect the fact that to change the image and signification of gender, one must first change the institutions and economic system that enforce its current norm. These enforcements take place within the physical realm, their site being primarily the body and its historical and economic situatedness. By perceiving genders and identities as primarily discursive and socially constructed, performance theories maintain the conceptual division between “natural” and “cultural” and tend to overlook the fact that the body is the ultimate subject of exploitation, and thus the fundamental site of resistance. Federici perceives natural histories as interwoven within cultural histories, bodies being directly influenced by, and impacting, political and social change: it is the body that bears witness to eugenic policies, capitalist exploitation, pollution, and global warming. In short, Federici is calling for the inclusion of “natural” histories into the “cultural” discourse:

The fact that we cannot apprehend the world that we inappropriately call nature, biology, the body, except through a screen of social values, interests, and political considerations, and the fact that “nature” and “physiology” have a history does not imply that we must rule them out of our discourse, and that all that we can speak about are the purely culturally produced realities that we have the power of making and unmaking. (50)

In the final section of *Beyond the Periphery of the Skin*, Federici urges us to get hold of “natural” and “cultural” histories and consider them as one. Histories of bodies eventually mirror political and power practices. In other words, a “history of the body can be reconstructed by describing the different forms of repression that capitalism has activated against it.” (119) Analysing the imagery depicting the body in different eras since the rise of capitalism in connection with changing disciplinary practices allows us to reconstruct aims of power regimes and their weaknesses. Federici insists that the body, with its power to act and transform, is also a site of resistance, “a limit on exploitation.” (119) Thus, for her, the path to successful resistance leads through enriching the merely “cultural” viewpoint by including the “natural.” In practice, this means focusing on the body, re-appropriating the body, and exploring its natural history: its capacities, formative experiences, and ways of expression. Speaking of “joyful militancy,” she invites us to create a joyful anti-capitalist mobilization based on the premise that “either our politics are liberating, either they change our life in a way that is positive, that make us grow, give us joy, or there’s something wrong with them.” (125) Federici highlights the importance of institutional, economic change directed from below. Federici epitomizes this grassroot militancy and the embrace of the “natural” and resistance informed by the bodily histories as a dance. Her struggle for a feminist mobilization, informed by corporeality, metaphorically takes the form of a struggle for the dancing body.

Federici’s demand for the re-economization of feminist thought is a strong argument, especially as presented in the essays illustrating her position in opposition to the



system (that is, those on surrogacy, institutional power over the body or history of sex work). Nevertheless, the mode of presenting her stance in juxtaposition to performative theories makes her position seem more popularizing. She set out to criticize popular performative theories for their prioritization of “the cultural” and alienation from “the natural.” For Federici, the claim that identities are constructed discursively and culturally is misleading, as it overshadows the physical (“natural”) situatedness of people’s identities. The bodily is perceived as an equal identity constituent along the lines of the Marxist equation between the “natural” and the “cultural” *qua* concepts, realities, and histories. Federici endeavours to overcome the nature-culture opposition, showing that binary thinking has been a tool of asserting certain kinds of economic and political strategies. For many gender performative theorists, however, the Marxist emphasis on the importance of fusing the “natural” and the “cultural” has been prominent, as well as attempts at an accurate treatment of the bodily dimension of culturally constructed gender. The fact that Federici does not engage in a critical debate with more complex takes on performative theory makes a cogent popularizing argument that, however, might be potentially less academically persuasive.

Overall it seems that Federici opts (rather than for philosophically complex arguments) for clarity and concision. *Beyond the Periphery of the Skin* represents an essayistic, almost manifesto-like style, and its arguments are laid out in a lucid manner. At the same time, Federici’s demand for the conceptual fusion of “the natural” and “the cultural” and the re-economization of feminism has pervaded her entire oeuvre since the publication of *Caliban and the Witch*. *Caliban and the Witch*; *Witches, Witch-Hunting, and Women*; and *Re-Enchanting the World* share a similar structure, and the key arguments overlap to a considerable extent; and *Beyond the Periphery of the Skin* loosely connects: it can be read as a development of some arguments already employed in Federici’s previous works. Interestingly, in May 2020, not a half a year after the publication of *Beyond the Periphery of the Skin*, PM Press published another collection of essays by Federici, titled *Patriarchy of the Wage*. The collection represents another attempt at reconciling Marxism and feminism partially based on the arguments offered in *Beyond the Periphery of the Skin*. It analyses the discursive function of labour in the Marxist tradition and in capitalist thought, and thematizes unpaid work and the aforementioned mechanization of the body. One might feel a desire for a comprehensive systematization of Federici’s interconnected topics, which might help to develop some of her arguments further and make an elucidating contribution to the academic debate. However, Federici’s five collections of essays represent an important, popularizing contribution to contemporary feminist thought, which picks up the threads of the Second Wave. With its focus on the power of the body to resist, *Beyond the Periphery of the Skin* makes a mobilizing demand for reviving economic questions within the feminist movement.

## CARE AND LABOUR

Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, and Nancy Fraser, *Feminism for the 99%: A Manifesto* (London: Verso, 2019), 96 p. ISBN 9781788734424

In the midst of a global pandemic, increased unemployment, international uprisings against police brutality, an environmental crisis, and the rise of nationalist extremism, the need for a movement which goes beyond notions of “individual responsibility” and “equal opportunity” popularized by neoliberalism is critical. Ideology which stresses the responsibility of the individual, “equality,” and “free choice” not only conceals systemic inequalities embedded in policies and in institutions which unevenly distribute access to resources and opportunities, but also conceals the social and economic value of reproductive labour and care work, which includes engaging in meaningful paid and unpaid care both for the self and for others. The precariousness of participating in care work has only become more profound as a result of the COVID-19 crisis as care workers are required to put their mental, physical, and emotional health, and perhaps even their lives, as well as the health and lives of those they come in contact with, in danger simply in order to do their jobs; yet, they lack necessary protections both physically and economically. Neoliberal ideologies have created an easy pathway for the COVID-19 crisis to exacerbate the crisis of care not only for those who participate in paid care work but also for every single individual as isolationism, financial anxiety, grief, job and housing loss/instability, and countless other forms of precariousness have disastrously and avoidably become even more commonplace. As our current global crises impact countless individuals at various intersecting degrees, it is not, and never was, fruitful to demand that individuals “work harder,” simply “get a new job,” or just smile and be more optimistic in order to improve their lives. It is also not effective – on the contrary, it is exceptionally hazardous – to forgo all protective COVID-19 measures for the sake of so-called “normalcy.” What is required, instead, is a movement that recognizes the ways in which the challenges we face, both on a national and an international scale, are not meaningfully combated through “individual responsibility,” but rather through collective action and the transformation of society and labour relations.

The manifesto *Feminism for the 99%*, written by authors and scholars Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, and Nancy Fraser, calls for transformation by outlining a movement that seeks to combat sexism, racism, capitalism, neoliberalism, and authoritarianism,

while offering a vision of feminism which places the working class at the centre of its analysis, is inclusive of all genders, and is eco-socialist. The manifesto opposes neoliberal feminism, an approach espoused by those such as Sheryl Sandberg, COO of Facebook and author of *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead*, which suggests that women simply need to “lean in” at their corporate workplaces, “break the glass ceiling,” and climb the corporate and governmental ladder as a means of social change and equality. The manifesto instead responds to and advocates for women’s movements which recognize capitalism as the root cause of the crises we face in our society – from unemployment and poverty to the carceral system and environmental destruction.

The authors contrast neoliberal feminism with *huelga feminista*, the International Women’s Strike, a strike that took place on March 8, 2018 in which participants ceased to engage in productive and reproductive activity as a means to oppose poor working conditions and unequal wages. In opposition to the ideology of “equal opportunity” and “personal responsibility,” the purpose of the International Women’s Strike is to oppose capitalistic and patriarchal norms by rejecting the corporatization of International Women’s Day and by bringing awareness to paid and unpaid productive and reproductive gendered labour that is the backbone of society, yet has been economically and socially devalued. Through this example, *Feminism for the 99%* offers an alternative and transformative vision of society which moves away from ideologies of individualism and “upward mobility” by seeking to challenge and dismantle all intersecting forms of exploitation and oppression – from racism, capitalism, and sexism to the destruction of our planet.

The manifesto understands strikes as fundamental in the effort toward an anti-racist eco-socialist feminist society as it lays out how new forms of feminist strikes have expanded the understanding of what is considered to be labour by including both productive and reproductive work and waged and unwaged labour. According to *Feminism for the 99%*, strikes are not only useful in demanding fair working conditions and wages, but also in revealing how so-called “private” matters, seemingly unrelated to work, are in fact political and entangled in working and labour relations. These matters include sexual harassment and assault, a lack of access to reproductive justice, and all forms of gendered unpaid work such as smiles, emotional labour, and housework. They argue how what is considered “work” should not only be limited to what takes place in the workplace nor to the actions which result in capital. With an expanded definition of what is considered work, a new class struggle arises which seeks to stand for all subjected to a disproportionately disadvantaged status as a result of processes of colonialism, heteronormativity, gender binarism, the patriarchy, and capitalism. Thus, *Feminism for the 99%* expands upon traditional labour movements which have sought to protect workers and workers’ rights by validating the labour involved in social reproduction and care work, while also challenging the isolationism and individualism of neoliberal feminism which expects individuals to simply “lean in” and “work harder” in order to achieve equality as the manifesto advocates and calls for solidarity, collectivity, and transformation.

At a time when many working parents have less access to paid work time as they are expected to stay home and participate in unpaid domestic labour in order for their children to attend school online, a time when nurses, grocery workers, delivery service workers, teachers, and all who participate in care work such as elderly care workers and health care workers are considered “essential” yet continue to be undervalued, underpaid, and underprotected, and at a time when the means to care for oneself, mentally, physically, and emotionally has become ever more inaccessible, the necessity of a movement which materially values social reproduction and care work is imperative. There is an incredible demand for care in our current society, yet presently this demand is made without recognition of the emotional, physical, and mental costs of the labour involved in caring both for oneself and for others. Cooking and cleaning is work, child-rearing is work, having to defend oneself as an immigrant, a person of colour, a woman, or as a trans, queer, or non-binary person is work; smiling simply in order to appease colleagues, students, customers, family, clients, and friends is work, and all other forms of emotional labour is work, coping with grief, mental health struggles, and illnesses is work, managing to survive whilst in a precarious economic situation is work, and the effort to simply find the time and means for leisure is also work as the accessibility to leisure time and means of leisure is unevenly distributed.

Yet, in a system which bases the “health” of a country on the production of goods and services, as opposed to the accessibility to care, community, and physical, mental, and emotional well being, the labour involved in care work and social reproduction remains invisible. And while the transformative vision of feminist strikes presented in the manifesto is essential in targeting, exposing, and transforming the way in which unpaid reproductive labour and care work is employed for the purpose of capital at the expense of the 99%, it’s also essential to ask how we, as anti-racist eco-socialist feminists, can engage *both* in meaningful strikes and in *revitalizing* work in the vital effort to radically transform society. The manifesto clearly lays out and expresses the importance and the need for feminist strikes as a way to make invisible labour visible, and to then make space to demand material and structural validation for social reproduction and care work and thus transform society through inclusivity, redistribution, just wages and living conditions, access to health care, public transportation, and education. The manifesto also clearly lays out what *Feminism for the 99%* opposes: the current status quo of neoliberal feminism. However, the manifesto would greatly benefit from the inclusion of what work and labour relations would look like in an anti-racist eco-socialist feminist society, and would also benefit from centering both capitalism as the root cause of all oppression *and* centering not only strikes, but also seeking care, community, joy, and revitalising work and working relations as a means of progressive protest.

As prominent feminist, activist, and writer Audre Lorde wrote in *A Burst of Light and Other Essays*, “caring for myself is not self-indulgence. It is self-preservation, and that is an act of political warfare.” Caring for oneself and for another is not simply a natural

ability to be exploited for the purpose of capital. Nor is it a luxury, or just a secondary need, but is rather politically and structurally foundational to the indispensable health and wellbeing of every society. Therefore, it can be useful for anti-racist eco-socialist feminists who center the working class in their analysis to continue the work of traditional labour movements by seeking fair wages and safe working conditions, to engage in feminist strikes to expand definitions of work and contribute to the recognition and material validation of the social reproduction, emotional labour and care work as proposed in *Feminism for the 99%*, and to seek and call for accessibility to restorative care and radical joy as a form of protest.

It's essential to note that the call for restorative care and radical joy maintains the critical opposition to neoliberal feminist ideology as anti-racist eco-socialist feminist care and joy is not measured in wealth, goods, consumption, production, nor productivity which neoliberal ideology thrives on. Anti-racist eco-socialist feminist care and joy is, instead, measured by each individual's ability to access to care, community, health, education, housing, safety, compassion, and leisure time without the fear of falling through the cracks. Anti-racist eco-socialist feminist care and joy is also measured by access to community care which opposes the carceral system, to a non-exploitive, non-extractive, and inclusive relationship with nature which enables all to connect with nature in an ecologically-minded manner, and by access to work which substantially serves our planet, our communities, and ourselves in a manner that provides sustenance and connection. Overall, we can see that *Feminism for the 99%* focuses on strikes to highlight unpaid, undervalued gendered work and actively opposes neoliberal feminism. *Feminism for the 99%* also seeks to promote awareness of working-class gendered work in a manner that is inspired by the way in which traditional labour unions sought and continue to seek to promote awareness of unfair working conditions. What *Feminism for the 99%* does not highlight is that care, radical joy, and restorative work beyond capitalist consumption and productivity is also a form of opposition. This form of opposition is especially valuable and critical during times of crises where striking is not always possible as livelihoods are on the line, and during a time in which there is a great demand for care, community, health, safety, and connection. In this way, the arguments made in *Feminism for the 99%* are both validated and expanded upon for further relevance in our current context as the accessibility and validation of care becomes ever more crucial.

Elisabeth Pedersen

## UNITED AGAINST OPPRESSION

Ashley J. Bohrer, *Marxism and Intersectionality: Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism* (Bielefeld: transcript Verlag), 2019, 279 p.  
ISBN 9783837641608

Intersectionality has been a part of the academic and activist scene since the late 1980s, becoming widely popular in the 2000s, yet still seems largely misunderstood by many on the left. As a theoretical framework that grew directly out of black feminism, its main concern is the interplay of different axes of oppression. To traditional Marxists, this sounds dangerously like identity politics and should therefore be rejected. To intersectional theorists and activists, on the other hand, traditional Marxism is a framework made by and for white men, which has nothing to offer them.

And yet, intersectionality and Marxism have much in common: both are committed to a unity of theory and practice, refusing to draw a clear boundary between theoretical work and activism. Both are deeply rooted in and have helped create and shape vast social movements. (21) And, above all, both hope to achieve social justice. That is why a coalition between them is possible – and necessary. To bring both traditions together in a “theoretical coalition” is the goal of Ashley Bohrer’s book. (23)

### History and the Dialogue

Bohrer begins by defining intersectionality and tracing the history of what was to become known as the intersectional tradition. There is a significant overlap between it and the Marxist tradition: most of these early theorists of the position of black women in American society paid special attention to questions of class, exploitation, and labor. Many were self-identified socialists or communists, active in various organizations of the socialist movement. (41–43, 78)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> This overlap is hardly surprising – while it is true that the socialist movement has never been free from issues of racism, sexism, etc. within its ranks, it is equally true that it has always stood at the forefront of the struggle against various forms of oppression. Moreover, Marxism has always been an important theoretical tool for marginalized groups who wanted to understand and challenge their position.

The core principle of intersectional thinking, as defined by Bohrer, is that of the non-hierarchy of oppressions. Different systems of oppression are mutually constitutive, which means that a) they cannot be separated from each other, neither in practice nor conceptually, b) none of them is more important than the others, and c) none of them is unilaterally causing the others. Oppression needs to be thought and analyzed on multiple levels simultaneously: personal, family, structural. Questions of identity are central to intersectional thinking, but identities are group-based, located within, and shaped by, social structures. (91–95)

It is this focus on identity and individual experience above all that Marxists have criticized. On the practical level, it supposedly leads to fragmentation and makes coalition-building impossible. (103) On the theoretical level, intersectionality is associated with identity politics growing out of poststructuralism, which has been criticized by Marxists as “idealist” and unable to account for real-world power structures. (106) This critique, however, is based on a misinterpretation: not only does intersectionality conceive identity in direct relation to social structures, but a focus on solidarity and coalition-building has always been a key principle of intersectional politics. (104)

Among the most prominent intersectional critiques of Marxism is that of Eurocentrism and androcentrism. Can a theoretical framework that was created to analyze the situation of white male factory workers be sufficiently “stretched” to apply to other populations as well? (168) As a counterargument, Bohrer devotes a chapter to the many Marxist and Marxism-inspired thinkers who have successfully applied its theoretical tools to issues of race, gender, or sexuality – from Marxist feminists and the concept of reproductive labor to theorists of colonialism and their work on primitive accumulation. (123–157)

Bohrer does not however deny that this critique needs to be taken seriously. On a practical level, if working-class unity is the necessary condition for a successful anti-capitalist struggle, how come it is never the white male heterosexual workers who are expected to disregard their particular position in favor of the interests of the whole? On a theoretical level, what is it about the social position of the white male factory worker that supposedly makes it universalizable, while other positions are thought of as inherently particular? (168–170, 251)

One could argue that what gives the proletariat its key role in the anti-capitalist struggle has nothing to do with gender, race, or even type of work in a narrow sense, but derives rather from its position within the capitalist system, which depends on it for its functioning while simultaneously denying it a proper place in the social whole. While Marxism has long proven its usefulness far beyond its original context, it is also true that failing to account for the particular historical conditions in which it was born would be to ignore the key insight of historical materialism: human theories and philosophies are never independent of the material conditions of the world in which they were created. In this sense, this critique is at least partially well-founded.

### Disagreements: Exploitation and Oppression

The relationship between exploitation and oppression is a key point of contention between Marxism and intersectionality. For Marxists, there is no doubt that oppression is highly useful to capital: by giving relative privileges to certain groups, it both redirects their frustrations and gives them a stake in the system, thus dividing the working class (175–176); it also creates groups whose vulnerability makes them especially easy to exploit (190).<sup>2</sup>

Most Marxists – though Bohrer also cites a minority who do not share this view (193–196) – agree that oppression is produced by exploitation. To some, this means that exploitation is what *defines* capitalism, while oppression is historically contingent. (187) Bohrer recognizes the usefulness of this position: it can account for the way in which capitalism can adapt to local conditions while its core logic remains unchanged. She however also notes that it seems somewhat arbitrary: since there has never been a capitalism without oppression, why exactly is exploitation fundamental to capitalism and oppression is not? (188)

In another version of this argument, oppression emerges from exploitation as an ideological tool that helps solidify practices of exploitation by providing a justification for it. While exploitation and oppression eventually become completely enmeshed, there is nevertheless a clear, causal relationship between them. For example, while slavery was motivated by economic reasons, it could not have functioned without racial oppression and the accompanying ideology.<sup>3</sup> (189–190)

Intersectionality, on the other hand, understands exploitation as one among many forms of oppression, or, more precisely, the form that oppression takes in the world of work. (193) This arguably allows for a better analysis of those forms of oppression with no obvious link to the economic sphere. The issue with it, however, is that the unique explanatory power of the concept of exploitation as defined by Marxism is lost.<sup>4</sup> (195)

Part of the problem is that the object of analysis is not the same. While Marxism is capable of producing an analysis of oppression (unlike what many of its critics believe, it does not in fact claim that the social sphere is unilaterally determined by the economic sphere and therefore irrelevant),<sup>5</sup> its ultimate goal is explaining capitalism. The reverse is true for intersectionality: while most of the intersectional thinkers mentioned by

<sup>2</sup> Examples include women, people of color, or undocumented migrants.

<sup>3</sup> Bohrer cites this example from Walter Rodney. Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa* (Washington D.C.: Howard University Press, 1982), pp. 223–235.

<sup>4</sup> An analogy can be drawn between the attitude associated with intersectionality and common liberal accounts, which use the word “exploitation” to refer to harsh work conditions. The latter ignores the original meaning of the term, whose real power lies in unmasking the reality behind the supposedly “fair and free” nature of the contract between the worker and the capitalist, thus showing how *all* waged work is problematic under capitalism.

<sup>5</sup> Bohrer herself makes this argument – see pp. 161–163.



Bohrer agree that capitalism plays an important role in the mechanism of oppression, it is oppression, and not capitalism, that is the object of their analysis.

Bohrer's solution to the problem is to posit oppression and exploitation as two distinct, equally important, and mutually reinforcing phenomena; essentially – though she does not say this – confining Marxism and intersectionality each to its own sphere, within which it has better explanatory power than the other. (200–203) This solution, however, does not change the fact that the key principles of the two analytical frameworks are incompatible with each other.

### Convergences: Contradictions and Dialectics

What the two traditions share is what Bohrer refers to as the dialectics of difference. Central to both their theory and their practical politics is the idea that the world we live in is one of contradictions and irreducible differences. This sets them apart from other traditions, most notably liberalism, which believes that all humans are essentially the same and any fundamental differences can (and should) be overcome. (225–226)

In Marxism, according to Bohrer, dialectics is the name given to the contradictions created by capitalism and their non-resolution. (208) For example, capitalism produces both extreme wealth and extreme poverty. Under capitalism, a legal (or formal) freedom and equality are the conditions of the possibility of actual un-freedom and inequality. (209)

While a Hegelian understanding of dialectics is driven by a need for unity, an eventual synthesis of the two opposites, Marxism espouses what Adorno has called *negative dialectics*, which rejects this synthetic moment, believing that any analysis grounded in a desire for unity or sameness is inevitably reductive. Intersectionality takes this view even further: contradictions and differences are not just to be accepted but welcomed as a source of creativity. (216–217)

For intersectionality, dialectics is a way of understanding how different axes of oppression interplay to produce irreconcilable demands on individuals. (218–219) Intersectional dialectics also allows us to analyze how we can all be both oppressors and oppressed at the same time, even within the same axis of oppression (see, for example, internalized misogyny). (222–223) Finally, intersectionality sees difference as the condition of possibility of radical collective action: different experiences of oppression give people different knowledge, which is the necessary source of ideas for new, radical solutions. (225)

To both traditions, dialectics means seeing the world as inherently contradictory. It also means that the structural and the individual are both essential to analysis: the structure is what shapes the individual experience (though it does not unilaterally determine it); the individual experience can give us unique information about the structure because every individual occupies a unique location within it. (227–229)

### Practical politics

The traditional Marxist approach, according to Bohrer, is to base solidarity and collective action on commensurability or shared experience. She takes the recent debates about racial justice to illustrate the problem with this approach: while white allies have an important part to play in the movement, their solidarity cannot be based on commensurability. On the contrary, emphasizing what we have in common drowns out the voices of the oppressed, leading to further marginalization of those who are already marginalized. (232–233)

Another problem with this approach is that commensurability is a product of capitalism and is therefore something a true anti-capitalist politics should seek to subvert. (234–235) The principle of commensurability was born from capital's need for commodity exchange. When capitalism produces differences, they are group-based ones, such as race or gender, with a push towards intra-group homogenization.<sup>6</sup> (243–244) When it seemingly embraces differences, it does so only in order to neutralize them, to “domesticate” the radical impulses that might otherwise grow out of them.<sup>7</sup>

Anti-capitalist politics, then, should seek to preserve and protect the incommensurable as that which makes us human beings, rather than just workers, or wheels in the capitalist machine in general. (248) There is also a tactical argument to be made: we can only organize from the position of incommensurability. (254) We find ourselves at different locations within the matrix of oppressions, but all of us are shaped by it in equal measure. Even so-called “privilege” is a type of deformation, wherein people's ability to empathize with their fellow humans is taken away by a structure of violence.<sup>8</sup> (257–258) From this perspective, intersectionality seems to offer a better approach to practical politics.

### The Way Forward

At times, Bohrer seems to commit the same error she points out in others, that of misinterpreting what she critiques. After arguing at length that Marxism is not in fact guilty of the economic reductionism that it is often criticized for, she nevertheless seems to suggest that the reason it needs a coalition with intersectionality is to balance out its focus on the economic sphere.

Her claim that Marxists see class identity as key to the anti-capitalist struggle, while refusing all other identities because they supposedly hinder collective action, (253) is

<sup>6</sup> Indeed, reducing a person to their race/gender/sexual orientation/disability, etc., is a common tool of oppression.

<sup>7</sup> In contemporary neoliberal capitalism, this is exemplified by the discipline of “diversity management,” which has been gaining popularity in multinational corporations. (245)

<sup>8</sup> This, of course, does not mean that the experiences of privileged people are in any way comparable to those of the oppressed, or that those who are complicit in oppression should not be held responsible for their actions.

problematic at best. Class *consciousness*, as it is usually understood in Marxism, can hardly be equated with class *identity*, as used in intersectional theory. In a similar vein, many Marxists would likely disagree that they base their politics on shared experience rather than shared goals: experience is usually understood to be a subjective category, while traditional Marxism seeks to base its politics on objective social relations.

Whether the book accomplishes its stated goal, to forge a “theoretical coalition” between Marxism and intersectionality, is questionable – not least because it is not clear what exactly a “theoretical coalition” should entail. Bohrer is adamant her aim is neither to synthesize the two traditions, nor to find their lowest common denominator. While such an approach is a reasonable one, the result seems to be to say that both traditions have made valuable contributions and have more in common than most realize – a somewhat underwhelming conclusion to a 250-page book.

Bohrer admits in the introduction that this book is a very personal project for her. It seems clear that she is motivated above all by frustration with both Marxists and intersectional theorists who refuse to see any value in the other while having only a very superficial understanding of each other. In this sense, the book makes a significant contribution to resolving many of the contested issues between Marxism and intersectionality, revealing them as mere misunderstandings.

To help overcome misunderstandings between different strands of the left is certainly a worthy goal in itself. In the face of instability and the growing strength of right-wing populism, the unity of progressive forces is crucial – making Bohrer’s book an important and well-timed contribution. And while, as both intersectionality and Marxism would agree, theoretical work should not be neglected, unity is best achieved through collective action itself.

Eliška Kubicová

## LET EVERY PREGNANCY BE FOR EVERYONE

Sophie Lewis, *Full Surrogacy Now: Feminism Against Family* (London: Verso, 2019), 216 p. ISBN 9781786637291

At a time of widespread abortion bans, refugee families being torn apart, and other forms of gender-based violence, the recent book by the US-based British writer and scholar Sophie Lewis, *Full Surrogacy Now: Feminism Against Family*, is a timely contribution to the question of global reproductive justice. It is an iconoclastic, original, and provocative synthesis of Marxist feminist theories of social reproduction, denaturalisation (Haraway, Firestone), classic feminist literature (Pierce, Atwood), and critical social geography. Balancing these sources, Lewis is very clear about her indebtedness to feminist genealogies, yet her engagement with class, race, and the rejection of biological determinism makes the book an often disloyal but nevertheless observant critique of her predecessors. Her writing, perhaps indebted to Shulamith Firestone's *Dialectic of Sex*,<sup>1</sup> is performative and similarly can be read almost as a manifesto. It never shies from the controversial, starting with the introduction where the foetus and the cells of the human placenta are described as "rampaging" because of their invasive treatment of the gestator's body. The key focus here is on international commercial surrogacy, the process of hiring wombs, mostly in developing countries, by childless and wealthy couples to gestate a child for them. For Lewis a surrogacy is both a point of departure but also the key premise of the book when thinking about worker's rights, biological extractivism, and the ethical questions of baby-making.

Most importantly, this is an avowedly utopian project, geared towards collectively distributing and socialising care, where practical and imaginative limits are put aside. To achieve gestational justice, Lewis argues for recognising all forms of gestation as labour, leading to – as the subtitle suggests – "abolition of the family." (115) Depending on class and race, all gestating subjects experience a different level of value extraction. Even the most privileged gestators under patriarchy are workers; for example, it can be argued that Kate Middleton's marriage into the British Royal Family came with

<sup>1</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York: William Morrow, 1970).

the explicit expectation that she would gestate an heir. As Lewis convincingly argues, commercial surrogates are wage labourers producing value, alienated from the product of their labour. Drawing on feminist theories of social reproduction, both paid and unpaid labour at present involve value extraction, even gestational labour that presently happens in the family for free. The difference here is that unpaid gestational labour is invisible – “the body is working very hard at having an appearance of not working at all” (59) – while with commercial surrogacy monetary arrangements are clearly explicit. When we accept that commercial surrogacy is work because it creates value, then we must also understand unwaged pregnancies as labour, clearing the way for an expansion of the Marxist conception of work. For Lewis, the crucial argument is that unpaid and paid pregnancies are work because they make explicit the optimisation of placentated persons for labour and value production (62) and, most importantly, that there is a property relation between child and family.

There have been some criticisms of this position; Reecia Orzek in *Society and Space*,<sup>2</sup> for example, argued that not all gestation is work and asked whether our body processes can be called labour – what Marx called the transhistorical appropriation of nature, as Orzek reminds us – but such criticisms only confirm the idea of pregnancy as a “free gift of nature.” Lewis’s analysis of the Ashanka surrogacy clinic in India clearly refutes such a premise by highlighting the contradictions in surrogacy as a business model and yet claiming pregnancies and gestated babies as “priceless.”

Lewis’s recognition of all gestation as labour goes hand in hand with a denaturalisation of pregnancy. The denaturalisation is here mostly understood as doing away with the binary between nature and technology and thinking about the gestation as a highly technologised process – in Lewis’s words a “gestational fix” (3) – currently firmly in the service of the heteropatriarchy. *Full Surrogacy Now* is a rejection of genetic, biological determinism upon which claims for the superiority of the “biofam” (biological family) are based, and where “blood” (genes) is the decisive factor in the legal ownership of a child. Some may call this a unique connection of the biological parent and child, but it enables the primacy of biological parenthood and the nuclear family over any other familial arrangements in current legal systems.

As Lewis writes, there is still a great support structure for thinking about a biological gestation as the reproduction of an individual that underpins the nuclear family. Quoting Haraway, she refutes such a position: “there is never any reproduction of the individual [...] neither parent is continued in the child, who is a randomly re-assembled genetic package.” (19) The resulting combination of labour and nature (genome, microbiome) is a matter of us shaping one another, we are all our makers. This clears

<sup>2</sup> Reecia Orzek, 2020, “Will Families Be Different in the Future?” *Society and Space*, Jan 16, 2020 (online at [societyandspace.org/articles/will-families-be-different-in-the-future](https://societyandspace.org/articles/will-families-be-different-in-the-future) [accessed Nov. 5 2020]).

the way for Lewis to argue for a distribution of gestation amongst the collective and the abolishment of the nuclear family, the basis for Lewis's utopian project.

Of course, in global capitalism the options to intervene in the labour and nature of gestation are unequally distributed. The privileged have been able to techno-fix their gestation through systems of specialised private medical care quite extensively for some time now. For them, commercial surrogacy is just an extension of the available technologies of birth, which expands their consumer's choice. For Lewis, the current situation necessitates doing away with the angelic sanctity of bourgeois white motherhood, with its supporting structures of low-paid domestic workers, nannies and lately the surrogate services – which she argues are a “‘technology’ that absorbs 100 percent damage from the consumer's point of view: the human labour of a gestational surrogate.” (3)

### Gestation is Work

If the left-wing utopian project is the abolition of work, the only way forward is to remove what Lewis called in her interview with *Verso* the “workness” of gestation, understood as the alienation of worker, wage labour, and product. Lewis firmly insists that gestation as it currently operates must be understood as productive care labour and legally recognised as such, as this “opens up the realization that pregnancy workers can bargain, commit sabotage, and go on strike.” (75) As a result of this position, Lewis has been criticised as an advocate of a further commodification of social life.<sup>3</sup> The book takes a close look at the wide movement of surrogacy abolitionists aiming for surrogacy bans. From the perspective of anti-surrogacy feminists and, as with any other gendered labour bans (sex work, pornography, abortion, IVF), their campaigns are based in the idea of protecting surrogates against labour and gender-based exploitation. Yet anti-surrogacy campaigns are often based in problematic ideas of natural motherhood/womanhood, feeding the Western “rescue industry,” and are very often supported by right-wing patriarchal nationalists who claim to protect their own women (their chastity, honour, and so forth), often without the participation or consent of those directly affected. (41)

Regardless of its title, *Full Surrogacy Now* is ultimately a call for a surrogacy abolition, even if chapter 2 – “But Aren't You Against It?” – might suggest otherwise, eloquently arguing for surrogacy decriminalisation and the creation of workers' run cooperatives. But the book's ultimate aim lays in the future: a flight from the market and a revolutionary change in society. For if, as Lewis writes, babies belonged to everybody and were everybody's responsibility, surrogacy would generate no profits, erasing itself as a concept, and babymaking, re-distributed into a commune, would exist in relation to collective needs and desires. (168) This, as Lewis herself admits, is left at the level of an open proposal. The final chapter, “Amniotechnics,” draws on Astrida Neimanis's

<sup>3</sup> Nivedita Majumdar, “Labor and Love Under Capital,” *Jacobin*, Jan. 2020 (online at [jacobinmag.com/2020/01/full-surrogacy-now-sophie-lewis-review](http://jacobinmag.com/2020/01/full-surrogacy-now-sophie-lewis-review) [accessed Nov. 5 2020]).

powerful text, *The Bodies of Water*.<sup>4</sup> Bodily liquids such as amniotic fluid and the collective ownership of water at the blockade of the Dakota Access Pipeline are powerfully weaponised as a speculative, future collective “birthing” body.

While Lewis is highly convincing about the levels of oppression and violence that are connected to the current hetero-cis patriarchal family systems, it is unclear, as with many collective projects, how to address the affective desire for individuation (and the private desire for possession) that the emotional bond of parenthood, biological or not, represents. For any speculative imaginaries to be thinkable, even as a theoretic proposition, doing away with the private ownership of babies to establish gestational communism must be a viable part of an imaginable affective register.

*Full Surrogacy Now* could explore in more depth how doing away with family altogether would truly eradicate capitalism. The argument for doing away with the nuclear family as a cornerstone of heteropatriarchy (for its connections to property accumulation, private possession, and gender-based violence) is clearly made, but such a proposition has been made before. The book embraces other forms of family (communal living, existing non-biological families, queer families, and polyparental families), but they are seen as a stopover before full gestational communism. In this respect, it could be suggested that a more developed case for the complete abolition of family in relation to the end of capitalism is needed if we are to meet its radical implications. Yet, expecting a realistic social utopia would be missing the point of this exciting book, where its utopian aims of the collective distribution of care is firmly and convincingly sketched out from the failures of the present.

Hana Janečková

<sup>4</sup> Astrida Neimanis, *Bodies of Water* (London: Bloomsbury, 2017).

## TROUBLES WITH PRAXIS

### Late Soviet Philosophy of “Activity”

Andrey Maidansky and Vessa Oittinen, eds., *The Practical Essence of Man: The “Activity Approach” in Late Soviet Philosophy* (Leiden: Brill, 2016), 204 p.  
ISBN 9789004273139

*The Practical Essence of Man* is a collection of essays edited by Andrey Maidansky and Vessa Oittinen, the purpose of which is to give a coherent image of the late Soviet school of “activity approach.” It contains a broad introduction and eleven chapters written by different authors. A reader who chooses this book will gain comprehensive knowledge about the philosophy of Evald Ilyenkov and his several disciples and critics. It is worth underscoring that the authors of these essays have tried hard to portray late Soviet philosophy as attractive and understandable for Western readers, especially those trained in modern analytical philosophy of mind, language, etc. Readers can also learn about the historical context of the foundation and later abandonment of the “activity approach” among Soviet thinkers in the 1960s and 1970s. It is also an exciting overview of the whole tradition of Soviet Marxism.

The book contains eleven chapters written by different authors. The first six of them elaborate crucial concepts related to the “activity approach” in late Soviet philosophy. It starts with a chapter from David Bakhurst, which provides a general overview of Ilyenkov’s philosophical project. In the following chapters, written by Oittinen and Maidansky, we explore criticisms of the dialectical materialist category of “practice.” Inna Titarenko, in his chapter, explains how the category of “activity,” which was supposed to replace the allegedly rigid category of practice, was understood in post-Stalinist Soviet thought. Edward Swiderski, in his chapter, tries to analyse different possible meanings of the term “activity” in the Marxist tradition. Then Sergey Mareev, in his essay, explains how this term differs from the notion of labour in Soviet philosophy. The remaining chapters focus on various comparisons between Soviet theory of activity and other philosophical traditions. Elena Mareeva compares it to the humanist Marxism of the Kiev Philosophical School, founded in the 1960s by P. V. Kopnin. Aleksandr Khamidov tells us a story about the evolution of Genrikh Batishchev’s views on the theory of activity. Vladislav Lektorsky, in his chapter, compares late Soviet philosophy to contemporary cognitive studies (for example, the ideas of Francisco Varela, James



Gibson, and Thomas Nagel) focusing on the relation between activity, cognition, and cultural objectifications. Pentti Maattanen compared the similarities between the concepts of the scheme presented in both Ilyenkov's and Jean Piaget's theories of mind. At the end, Alex Levant compares Ilyenkov's and Walter Benjamin's understanding of the notion of "materiality."

The idea of the "active side" of the human being in the world encouraged many Soviet philosophers to focus on human subjects and the role that the notion of the "ideal" plays in human cognition and consciousness. As Lektorsky explained, the "activity approach" can be derived from the idea that consciousness is mediated by activity. The category of "activity" was supposed to be a medium that allows one to go beyond a strong opposition between "inner" and "outer world," between "subjective" and "objective" (141). As with other "revisionist" interpretations of Marxism on the East (for example, the Praxis Group in Yugoslavia), the "activist approach" of philosophy broke with the vulgar interpretations of Lenin's theory of reflection, in which human cognition was supposed to be merely a reflection of sensations from the "objective" world. However, above all there was good reason to abandon official Party ideology and its "dialectical materialist" narrative, which understood human relations to the world as passive and contemplative, just like in the mechanical materialism of Feurbach.

The editors of the book, Maidansky and Oittinen, announce in the introduction that one of the main sources of the need for the "Activity Approach" in Soviet thought was the obvious vulgarization of the category of Praxis as a criterion of truth in official Soviet philosophy, known as "dialectical materialism" or "Marxism-Leninism." In his own chapter, Oittinen argues that Engels poisoned Marxist epistemology and ontology for decades through a misreading of Immanuel Kant: "Engels claimed that in the process of practice things become 'things for-us,' thereby confuting the Kantian thesis of the unattainability of 'things-in themselves'" (30). Although it is not known what exactly Engels meant by this, Plekhanov, Bukharin, Lenin, and after them a whole generation of Soviet philosophers took his judgement as a sign that the category of "practice" is the most certain key to truth. Practice was supposed to be a mediating term that makes it possible to resolve all old philosophical problems. In more concrete terms, official Soviet ideology underlined that the process of discovering truth lies mostly in "experiments" and "industrial production," which directly echoes Engels's idea that the progress of science would expose hidden truths to daylight (33). These kinds of vague statements about practice, based on the official works of Stalin, were undisputed until the sixties, at which point, Oittinen observes, various Soviet logicians started to follow "the strategy of formally accepting the postulates of *diamat*, but at the same time insisting on the necessity to pay attention to the relative autonomy of the 'sub-system of logico-gno-seological categories.' [...] They then pursued research that, in principle, did not differ greatly from Western analytic philosophy of science" (34). This strategy was based on observations of procedures in modern science, which in many cases were linked to "practice" only "in the last instance" (33).

The vagueness and primitivism of the category of “practice” in Soviet *diamat* was only one of numerous defects in this rigid “philosophy.” Equally problematic was the ambiguity of notions such as “matter” and “ideal.” In *diamat* they were consistently opposed to each other, creating the impression that Soviet philosophy had resurrected the old Cartesian dualism between “body” and “spirit.” This resurrection hardly seemed consistent with the idea that Marx had initiated a new approach to philosophy that was without precedent in the history of human thought. Ilyenkov tried to respond to this problem through his “activist” monist philosophy.

In activist thought, we cannot speak about the category of “practice” as the “criterion” of a true reflection of the material world that mediates between thought and objective reality because both (human) thought and reality are produced by human activity. The problem of correspondence between an imperfect world of thoughts and an “objective” world of things seems to disappear. The authors of the chapters in the book are convinced that this approach constitutes pure monism in a very Spinozist sense. All historical issues about both subject-object and ideal-material relations are gone because, just like in Spinoza’s work, we have one “substance” with many attributes. Of course, this not the end of the story. The book under review gives Western readers the opportunity to look deep inside the arguments developed by Ilyenkov’s disciples, allowing us to draw a wider picture of this “activist substantialism” and its consequences.<sup>5</sup>

Among those disciples of Ilyenkov who continued his philosophical project, one in particular stands out for his significant and interesting objections: Genrikh Batishchev. Although his positions might strike contemporary readers as Spinozist, Batishchev argued that the “substantialism” of the activist approach is, in fact, a materialist reinterpretation of Hegel’s *Phenomenology of Spirit*. As Bakhurst in his chapter explains: “History, as the activity approach would have us see it, is not *Geist*’s voyage to self-consciousness and absolute knowledge, but material activity’s journey to free, self-determined fulfilment under communism” (21).

Another problem, according to Batishchev, is that Ilyenkov’s kind of “monism” is rather reductionist and assumes activity as a “supercategory” from which all aspects of human life can be deduced. It implies an instrumental view of the human-world relation; therefore other concepts like “community” and “communication” are needed to derive a more sophisticated theory. Batishchev also accused the philosophy of activity of being extremely anthropocentric. In other words, the activist approach was supposed to assume that humans are capable of taking control of any sphere of the world and existence (22). According to Khamidov’s chapter, this critique finally drove Batishchev to take his own philosophical path with an “anti-substantialist” and “intersubjective” stance (121–126). However, Bakhurst in his chapter aptly points out that the “substance”

<sup>5</sup> See also David Bakhurst, *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Alex Levant and Vesa Oittinen, *Dialectics of the Ideal: Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism* (London: Brill, 2013).

is not the human activity but the dynamic, material world to which humans belong. Other authors in the book share his point.

A similar kind of interpretation of Ilyenkov's thought is visible in the writings of his disciple Erik Yudin. Inna Titarenko in her chapter summarizes his point: "The entire history of human society, of the development of its material and spiritual culture, can be presented as the realization of the creative attitude of a man towards the world, expressed in the construction of new modes and programmes of activity" (71). Yudin, in his dispute with G. P. Shchedrovitsky – an important representative of the Moscow Methodological Circle – supports that view, and he added that the category of activity is unable to explain the rich variety of manifestations of human personalities, and not all manifestations of human existence, like creative work, can be derived solely from one category (67–69).

If we speak about the dynamic materialism of the "activity" thinkers, how should we treat Lenin's "old" dialectical materialism? Maidansky has no doubts that Lenin wrongly understood Marx's original thought. Marx claimed that "objective reality is *not given, but seized* from nature by human labour, by the sweat of a man's brow." Lenin's definition of matter, on the other hand, included "sensations" in place of "practice" (43).

This can be confusing because the reader can receive the impression that Lenin perceived the human subject as passive and therefore that his conception directly contradicts Marx's activist position. Fortunately, the activity approach thinkers had a hidden answer for that kind of dichotomy in the history of Marxist thought. The answer for the above problem can be found in the activist philosophy of Vadim Mezhuev, referred to in Maidansky's chapter. Mezhuev's distinction aimed to avoid the risk of being accused of ontological idealism by defining human activity as an "arche" and the main category of everything that exists. He also introduced the term "phenomenology of labour," which is, in my opinion, the finest description of the "activist" reading of Marx's theory of history.

Why labour instead of "human activity"? This is well explained in Sergey Mareev's chapter. According to Mezhuev, this is the problem of the relation between abstract and concrete notions of activity. In other words, we should distinguish between "activity in general" and "specific human activity." However, according to Mareev, moving from the former notion to the latter is impossible, as it is impossible to move from the general notion of fruit to a concrete peach, for example (96). Therefore, the concrete notion of human labour as a socially and historically determined form of activity should replace the abstract notion of activity in general.

From the reading of various chapters contained in the book, we can also gain knowledge that the common assumption in the activity approach philosophy is a belief about man's power of transforming reality. Nevertheless, what exactly does human transforming activity mean? The strong side of the book lies in the fact that we can look on late Soviet thought from the perspective of thinkers who wrote their chapters in spirit close to analytic philosophy. Thanks to that, we can gain knowledge about the exact

meaning of particular terms used, but undisputed by the activity approach thinkers. Edward Swiderski's chapter is a good example. His analytical work, based on some ontological assumptions borrowed from works by Donald Davidson and John Searle, shows that the term "transformation" could be understood as a kind of action in "the 'human world,' where the mutually constitutive relation of practices and their products precludes any fixed outside ('transcendental') point of observation other than that provided by *historical* narrative within that very world – the history of our production" (94).

Therefore, the book is certainly worth reading by those interested in Eastern Marxism and the history of modern philosophical thought in general, insofar as this chapter in Soviet Marxism represents an important, though often-overlooked, piece of modern philosophical thought. I think in that sense *The Practical Essence of Man* fulfils its aims.

However, it is quite visible that the authors of the chapters contained in the book seems to be hostile to Dialectical Materialism, but their critique is rather superficial. They simply reject it without any attention to the interconnections between *diamat* and modern science. For example, the authors did not pursue detailed discussions about the different meanings of praxis in Eastern Marxism. Also, despite giving some credit to young Marxist and Soviet philosophers, they are attracted more by Spinozist and Hegelian threads in the late Soviet philosophy. They avoided putting them in a wider context in the history of Marxist thought, and they focused mainly on official Soviet *Diamat* to show the alleged narrowness of Engels and Lenin. That kind of presentation of the relationship between Engels, Lenin, and activity theory seems to be problematic. Lenin analysed developments of natural sciences like physics. How could he explicitly write about the "practical" character of matter in space, for instance? As a political thinker devoted to the problems of the socialist movement, he obviously wrote hundreds of pages about the active side of the human practice of classes, which shapes the social world under different historical circumstances. In his major philosophical works, he also discussed "non-practical" dimensions of matter. However, later codifiers of *Diamat* focused mainly on his philosophical (gnoseological) works, disconnecting it from his political and social thought.

From that point of view, readers interested in the general history of Marxism, and especially readers sympathetic to Leninism and official dialectical materialism, may be slightly disappointed.

However, the book gives us an entirely coherent picture of the late Soviet philosophy, and it is definitely a good starting point to pursue research in Soviet Marxism more deeply.

Damian Winczewski



IN MEMORIAM



## WHAT I OWE DAVID GRAEBER (1961–2020)\*

Sometimes I feel like David Graeber has been looking over my shoulder for my whole intellectual career. One of the first texts I ever tried to publish was a review of his 2004 pamphlet *Fragments of an Anarchist Anthropology*.<sup>1</sup> That little book was also his first step toward becoming a public figure, known beyond small communities of academic anthropologists and anarchist activists. I was just beginning graduate school; David was still a beginning professor. Each of us was young in his way, and it wasn't all that long ago. When I first heard that David had died, on September 2 of this year, I thought there must be some mistake. His turn in the moral universe hadn't yet come. He hadn't yet paid us all he owed.

When we first met, I was studying anthropology at the University of Chicago in the same department where David had defended his dissertation in 1996, just a few years before. I was fascinated by the anthropology of gift economies, where I was looking for academic tools to relativize and historicize the bizarre economic system we find ourselves enmeshed in today. But David was way ahead of me. By the time I finished my own dissertation, he was a prominent anthropological theorist, a provocative author of bestsellers, and a public intellectual widely sought out for his views on capitalism and anything that might replace it.

Not many people ever read my review of David's book. The precise number, as far as I know, is two: one editor, and David himself. In an attempt to encourage comradely discussion among often opposed tendencies on the left, I sent the piece to a certain Trotskyist magazine. The editor wasn't convinced of the review's worth, but I took the opportunity to send it to David too. As I recall, he had just one criticism: that I referred to him in the text as "young." Yet his best days were still ahead of him.

David Graeber was good at bringing together apparently unrelated sets of ideas and drawing surprising consequences from their convergence. One example is his notion of "anarchist anthropology." Plenty of people already more or less knew what anthro-

\* An earlier version of this text was published in Slovak as "Čo dlhujem Davidovi Graeberovi," *Pravda*, Sept. 10, 2020 (online at [nazory.pravda.sk/analyzy-a-postrehy/clanok/562398-co-dlhujem-davidovi-graeberovi](http://nazory.pravda.sk/analyzy-a-postrehy/clanok/562398-co-dlhujem-davidovi-graeberovi) [accessed Oct. 23, 2020]).

<sup>1</sup> David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004).



pology was and what anarchism was, but Graeber asked what might happen if we systematically tried to think through the principles of anarchism from the perspective of the anthropological tradition. Anthropologists had already written a lot about stateless societies. Now David was calling on them – on us – to synthesize this knowledge in a focused critique of the modern state.

Marxism, by contrast, is missing from the title of Graeber's pamphlet, but I'd venture to say that it was no less an influence on his work than were anarchism and anthropology. One of Graeber's teachers in Chicago was Terence Turner, an unorthodox Marxist who applied the Marxian concept of value to non-capitalist societies in an attempt to distinguish how different social formations differently produce and distribute value. Turner was one of those teachers – common at the University of Chicago – who have enormous influence on their students but can't find the time to properly write up their ideas and give them definitive form. David's first book, *Toward an Anthropological Theory of Value*,<sup>2</sup> was in part an attempt to write the book (or one of the books) that Turner never got around to writing.<sup>3</sup>

But Graeber was not a Marxist (or at least he wasn't very certain about being one; even while criticizing the Marxist tradition for not paying enough attention to questions of egalitarian practice, he wrote that there are "plenty of libertarian, practice-oriented Marxists including, arguably, myself"<sup>4</sup>). He tried to reformulate the categories of Marx's critique of political economy in light of the anarchist understanding of the state and capital as intertwined phenomena, neither of which is necessarily subordinate, at a given moment, to the other. While classical Marxism criticized capital as a relatively autonomous (albeit unstable and contradictory) system, Graeber drew from economic anthropology to analyze capital and the state in connection with what came before them and what always survives among them: the non-monetary, non-violent economy of the gift.

Graeber developed his dual critique of capital and the state furthest in his most successful book, *Debt: The First 5,000 Years*. After the days of postmodernism, when thinking big had gone out of fashion, here Graeber had the audacity to write about the history of humanity as a whole. And he showed that even when this kind of work addresses complex theoretical problems, it can speak to a wide public of readers. Especially when it speaks to a topic that happens to be all over the mass media. In the years after the financial crisis of 2008, "debt" was everywhere; yet no one other than

<sup>2</sup> David Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams* (New York: Palgrave, 2001).

<sup>3</sup> Graeber seems to have rather enjoyed taking up the unfinished projects of his predecessors. He saw his book on debt as an attempt "to write the sort of book that [Marcel] Mauss might have been written – had he ever managed to overcome his perpetual disorganization and actually write one." David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years* (Brooklyn, N.Y.: Melville House, 2014), p. 396.

<sup>4</sup> Graeber, *Fragments*, p. 6.

anthropologists – and economists probably least of all – seemed to know just what debt really was. That is to say, no one seemed to know how debt operates, why it emerged historically, and why it exerts such power over the collective imagination.

In all this, Graeber’s book has a lot in common with Marx’s *Capital* (much more than Thomas Piketty’s 2013 book<sup>5</sup> that explicitly invoked Marx’s book in its title). Like Marx’s *Capital*, Graeber’s *Debt* is misunderstood if read as a work of economics. Both are attempts to understand the peculiarities of modern economies as historically embedded and culturally encoded social entities. But *Debt* is an anarchist *Capital*, of sorts – and it is accordingly marked by a shift in focus.

Why should an anarchist write about “debt” rather than “capital”? Graeber, an avowed anticapitalist, had no intention of *substituting* the critique of capital with the critique of debt. He didn’t claim that capital is less powerful a structure or less pressing a problem than debt. But writing about debt enabled him, for one thing, to recount a history in which the state plays a far more important role than the one ascribed to it in some Marxist accounts of the origins of capitalism. Money, markets, and capital emerged – as precursors to and preconditions of the full-blown capitalist society that came later – when states started to demand that taxes be paid, under threat of organized violence. The states then set themselves up as guarantors of the currency in which taxes could be paid, eventually fielding regular armies of soldiers paid in the new currency in order to wage war to acquire new reserves of currency.

This difference between debt (which has existed and generated various forms of investment capital for about 5,000 years) and capitalist society based on generalized wage labor (which is just barely going on 500) brings out another major divergence between Graeber and the main stream of Marxist tradition. Graeber did not analyze capitalism as a social totality, but rather capital as an expansive logic that has interacted historically with other moral-economic systems and has never entirely replaced them.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, trans. Arthur Goldhammer (Cambridge Massachusetts: Belknap Press, 2014).

<sup>6</sup> Graeber’s analysis of moral discourse in early monetary economies nonetheless bears similarities to Lukács’s idea that ancient Greek philosophy emerged as a reaction to the spread of the commodity form at a time when commodity exchange was not yet the dominant feature of the social totality. See Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971), pp. 55–56, 111. Curiously, neither Lukács nor George Thomson, who expressed the same idea in *The First Philosophers* (London: Lawrence & Wishart, 1955), nor Alfred Sohn-Rethel, who further developed the thesis in *Intellectual and Manual Labor: A Critique of Epistemology* (Highlands, N.J.: Humanities Press, 1978), appears anywhere in the 38-page bibliography of Graeber’s book. Clearly, there is a difference in approach. Whereas Lukács was interested in the commodity as a *form*, Graeber was interested in money as a unit of *measurement*, which enabled the new kind of moral economy and state authority to extend its tentacles outward, disrupting old relations and creating new ones along these lines of exchange. Rather than on total structure, the emphasis is on contingency and

Throughout his work, Graeber was interested precisely in the *non-totality* of capitalism, in uncovering the modes of “everyday communism” that compete with capital and could themselves expand to push it progressively back from the dominant position it now holds. Maybe this emphasis led Graeber to downplay the qualitative change that took place historically when capital moved from the margins of society to its center, transforming almost everything that got in its way. But Graeber’s eyes were always set farther afield, toward the horizon of what is visible under capitalism today.

*Debt*, after all, is as much a reflection on morality as it is an analysis of economic relations. This is in keeping with Graeber’s observation in *Anarchist Anthropology* that whereas “Marxism has tended to be a theoretical or analytical discourse about revolutionary strategy,” anarchism has tended to be “an ethical discourse about revolutionary practice.”<sup>7</sup> Graeber had nothing against revolutionary strategy as such (he often indulged in it too), but he also defended the validity of anarchist ethics. (When he writes that we should think of “communism as a principle of morality rather than just a question of property ownership,”<sup>8</sup> the belittling “just” clearly sounds as a provocation to the hard-nosed economists of the world, Marxist or otherwise.) While Marx, in *Capital*, picked apart the bourgeois system of economic exploitation in order to disclose its weak points and show where the workers’ movement could occupy it and overturn it, Graeber took aim at the ethical core of capitalism: the idea that one has to pay one’s debts, and that once all accounts are settled, all other moral obligation disappears.

The world’s great religious texts have been written in the language of debt. I “owe” my life to the gods and to other pious men and sometimes to the devil. A savior will “redeem” all these hocked souls. Sometimes the devout, out of bravery or self-interest, will denounce usury. We dream of a grand Jubilee that will cancel all debt. But we also reproach people who fail to pay what they owe. Or we condemn usurers instead of changing the society that gave birth to and lives off unearned interest.

If we think that irresponsible debtors or bloodsucking creditors are the root causes of our misery, it’s easy to fall into the idea that we only have to throw all the indebted in prison or liquidate all the owners of debt – or, as happens more often, liquidate some other category of people who come to stand in for actual creditors. Graeber emphasized that the system of debt isn’t based on the fallen morality of debtors or creditors, but on the great historical transformation that made it possible for debtors and creditors to exist – and to describe the world in a new moral language. With the emergence of money, the web of incalculable obligation and generosity that permeated social relations could be cut through as it became possible to count and record exactly how much each person

continual restructuring. In any case, when I meet David in the land beyond debt, this will be high on my list of things to ask him about.

<sup>7</sup> Graeber, *Fragments*, p. 6.

<sup>8</sup> Graeber, *Debt*, p. 102.

owed to any other. Then, when religious and legal barriers to interest-bearing loans were lifted – just at the outset of modern capitalism – earlier systems of mutual indebtedness could be swept away by the imperative that money beget more money for the sake of more money. Debtors and creditors appear immoral because they operate in a system that has cleared out an immense area of social action that is fundamentally *amoral*.

And here, I might say (this is me now, not Graeber), lies the anthropological key to capitalism, the specific system that emerges when the logic of credit and debt is applied to the purchase and exploitation of labor. In capitalism, we have an economic system that for the first time in human history makes it possible for some people to benefit from the labor of others without incurring any moral responsibility toward them. The capitalist can pay the precise market rate for a unit of labor power and leave the laborer to starve once the working day is through. The capitalist can invest, but never *give*, never help others for the sake of helping – the ability to be generous is one thing that no capitalist’s money can buy.

Fortunately, we aren’t all capitalists in all parts of our lives. We are constantly giving and helping and sharing without expectation of precise return, knowing that others will do the same. David gave me more than he realized, and that’s a non-debt that I never will and don’t want to repay.

Joseph Grim Feinberg

## THE REVOLUTIONARY IMAGINARY OF ROBERT BIRD (1969–2020)

Robert Bird, a brilliant theorist and historian of Russian literature and film, passed away on September 7, 2020. When the news reached me, I had just finished paying my intellectual respects to David Graeber, and we were already putting the finishing touches on this volume. I'm afraid I don't have it in me to write two proper obituaries in a row, but before *Contradictions* 2020 goes to press I'd like to offer at least these few, inadequate words to one of my best teachers, a man whose ideas – many still unpublished – have made their way through his influence on me into the pages of *Contradictions*.

One of Robert's longstanding research interests was in the huge outpouring of transformative visions that emerged in the years leading up to and following the revolutions in Russia in 1917. His first book was on the symbolist poet and so-called mystical anarchist Viacheslav Ivanov<sup>1</sup> – one of the many non-Marxists who looked forward to their own kinds of revolution in those days. Ivanov was unhappy with the course that the revolution took under Bolshevik leadership, and he eventually left the Soviet Union, but Robert followed the revolutionary imagination as it developed in other directions.

For example, in the work of the Russian avant-garde. In a series of mostly unpublished texts (and in long, unwritten conversations), Robert reflected on approaches to political engagement in modernist narrative theory. One remarkable body of theory surrounded the phenomenon of early Soviet Communist rituals and mass spectacles, where the question of revolutionary vision was taken literally as a problem of *seeing*. Could a new form of expression enable the masses both to *be* the revolution and to *see* the revolution represented to them (as Viktor Shklovsky put it, in Robert's interpretation)? In a sense, Soviet modernists were seeking in the field of aesthetic practice what György Lukács around the same time sought in the form of political organization: a medium that could make visible the “identical subject-object” of history. Through the party or the spectacle, perhaps the proletariat could both act as history's subject and see itself as history's object, grasping the wholeness of its own reality, in order to change it.

These early Communist experiments were eventually abandoned, but Robert was not one of those who tell the history of Soviet aesthetics as a descent from revolution into

<sup>1</sup> Robert Bird, *The Russian Prospero: The Creative Universe of Viacheslav Ivanov* (Madison: University of Wisconsin Press, 2006).

boredom and irrelevance. He followed what he called “the Soviet imaginary” through the new forms it took in the 1930s and later, when the Stalinist call to reshape the world led not only to immense tragedy, but also to a range of creative responses that took the new transformative vision in new directions or reacted against it in new ways. For a scholar, embarking on a project like this meant understanding socialist realism as something more than the simple aesthetic traditionalism that art and literary history have often taken it to be. While socialist realism did signal increased tolerance of more traditional aesthetic forms (in contrast to the more tendentious and unified “proletarian” style that preceded it), socialist realism also led to reinterpretations of traditional realism. Robert wrote especially about Shklovsky and Lukács, who, having earlier theorized in parallel to one another, now crossed paths during Lukács’s Soviet exile and reflected on how literary form could realistically represent a world in historical motion.<sup>2</sup> At the same time, the Soviet imaginary’s aesthetic ambitions reached beyond the traditional spheres of art and literature, taking up the avant-garde’s earlier impulse to treat life and the world as a sort of canvas for projecting new visions. Major Soviet economic and infrastructural campaigns, as well as campaigns to transform everyday life, were in turn accompanied by artistic and literary projects that supported them, but which also in some ways actively constituted them.<sup>3</sup>

In his determination to take Soviet and Eastern European socialist thought seriously, and in making the case for this in rich interpretative work building on Communist aesthetic theory in the fullness of its visionary contradictions, Robert Bird helped clear ground that *Contradictions* now covers.

Joseph Grim Feinberg

<sup>2</sup> Robert Bird, “Articulations of (Socialist) Realism: Lukács, Platonov, Shklovsky,” *e-flux* 91 (May 2018), published online: [e-flux.com/journal/91/199068/articulations-of-socialist-realism-lukacs-platonov-shklovsky](http://e-flux.com/journal/91/199068/articulations-of-socialist-realism-lukacs-platonov-shklovsky) (accessed Nov. 14, 2020).

<sup>3</sup> See, e.g., Robert Bird, “The Poetics of Peat in Soviet Literary and Visual Culture, 1918–1959,” *Slavic Review* 70 (2011), no. 3, pp. 591–614.



## ABOUT THE AUTHORS

**Una Blagojević** is a doctoral candidate in comparative history at Central European University, Budapest/Vienna. She is interested in the history of socialism, the history of modern political thought and modern philosophy, and gender history in East-Central Europe during the twentieth century. Her current research focuses on the intellectual history of Marxist humanism in socialist Yugoslavia with a view to its regional and international embeddedness.

**Selin Çağatay** is a postdoctoral fellow in gender studies at Gothenburg University, Sweden, and an affiliated researcher at Central European University, Austria. Her current research concerns gender politics and equality struggles in Turkey from historical and transnational perspectives, with a focus on activist agendas, organizational forms, and political strategies. She has taught courses on interdisciplinary gender research, gender regimes, women's activism, NGOs, transnational feminism, and cultural politics at Central European University (Austria/Hungary), Eötvös Loránd University (Hungary), and Gothenburg University (Sweden). Selin's scientific work and teaching have been informed by her experience as a socialist feminist activist for two decades in numerous organizations and initiatives in Turkey, Hungary, Sweden, and internationally.

**Joseph Grim Feinberg** is a research fellow at the Philosophy Institute of the Czech Academy of Sciences and is editor of *Contradictions*. His current research involves the history of critical social thought in East-Central Europe, the problem of citizenship and non-citizens, and the notion of internationalism. His book *The Paradox of Authenticity*, on problems of performance and the reconceptualization of "the people" in post-Communist Slovak folklore, was released in 2018.

**Veronika Flanderová** is a student of British literatures and a translator. Specializing in 19<sup>th</sup>- century literature, she is interested in Marxist, decolonial, and feminist theory.

**Hana Janečková** is a feminist curator, theorist, and artist currently based in Prague. She is a curator at Display Association for Collective Practice (display.cz), a senior lecturer in contemporary art and theory at the Centre for Audiovisual Studies FAMU, Prague, and an associate lecturer at UAL London. Her research investigates the poli-



## About the Authors

tics of the body, technology, and subjectivity in contemporary art and its institutions. Her projects include Multilogues on the Now of Artycok.tv London (co-founder and editor 2010–2015), FlashArt (editor CZ/SK), and *Radicalising Care and Animal Touch* (upcoming publication, 2021).

**Lubica Kobová** teaches in the Department of Philosophy and the Gender Studies program of the Charles University Faculty of Humanities. Her work focuses on feminist political philosophy and the question of labor and work ethic.

**Eliška Kubicová** is a master's student of political science at the University of Vienna, specializing in political theory and international relations. Her research interests include Marxist feminism, reproductive and immaterial labor, and postcolonial international relations theory.

**Zsófia Lóránd** is an intellectual historian of feminism in post-WWII state-socialist Eastern Europe. Currently she is a Marie Curie Fellow at the Faculty of History, University of Cambridge. Her book, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia* was published in English in 2018 and in Croatian in 2020.

**Ewa Majewska** is a feminist philosopher and activist affiliated with the Institute of Cultural Inquiry (ICI) Berlin. She taught at the University of Warsaw and the Jagiellonian University, she was also a visiting fellow at the University of California, Berkeley; ICI Berlin and IWM in Vienna. She has published four books, including *Plebeian and Feminist Counterpublics* and *Feminism and Solidarity After Neoliberalism* (all in Polish) and some 50 articles and essays, in journals, magazines and collected volumes, including *e-flux*, *Third Text*, *Journal of Utopian Studies*, and *Jacobin*. Her current research focus is on Hegel's philosophy, focusing on the dialectics and the weak; feminist critical theory and antifascist cultures.

**Jan Matonoha** works at the Institute for Czech Literature, Czech Academy of Sciences. He has published a number of articles as well as two books in Czech (*Psaní vně logocentrismu. Diskurs, gender, text* [Writing outside of logocentrism: Discourse, gender, text], 2009; and *Za (de)konstruktivismem. Kritické koncepty (post)poststrukturalní literární a kulturní teorie* [Beyond (de)constructivism: overview of critical concepts of literary and cultural theory], 2017, both by Academia, Prague) and has participated in several others, including *The Politics of Gender Culture under State Socialism: Expropriated Voice*, edited by Hana Havelková and Libora Oates-Indruchová (Routledge, 2014). His research interests include literary theory, 20<sup>th</sup>-century Czech and Central European literature, feminism and gender studies in literature, and animal studies in literature.

**Jan Mervart** is a researcher at the Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences focusing on modern Czech and Slovak intellectual and cultural history. His latest book, written together with Jiří Růžička, is devoted to the intellectual history of Czechoslovak post-Stalinism (Prague 2020).

**Elisabeth Pedersen** is a queer anti-racist ecosocialist feminist. She is currently a teacher, student, and writer whose work and research focuses on concepts of care, social stratification, community, equity, and gender.

**Marianna Placáková** is an art historian and curator. She studies the gendered context of artistic production in postwar Czechoslovakia. Currently she is participating in *Secondary Archive: Platform for Women Artists from Central and Eastern Europe* (Katarzyna Kozyra Foundation) and is a member of the two-year research project *Gender Politics and the Art of European Socialist States* (Getty Foundation, Adam Mickiewicz University in Poznań).

**Jan Sůsa** holds a Ph.D. in philosophy from Charles University (2019, thesis on the political thought of Judith Butler). He is interested in post-continental philosophy, feminist political theory, media theory, and music. He collaborates as an author and translator with the magazines *A2* and *HIS Voice* and organizes workshops on building DIY electronic sound equipment.

**Damian Winczewski** holds a doctorate in philosophy from the University of Szczecin, where he wrote his dissertation on the social philosophy of Rosa Luxemburg. He also holds a master of arts degree in economics. His main fields of research include Marxist philosophy and critical theory, heterodox political economy, and the history of society and culture.