

# FEMINISTIČKA BIOETIKA I KONTRACEPCIJA

Hilde Lindemann Nelson  
James Lindemann Nelson  
Sveučilište Tennessee, Knoxville

UDK 614.253  
174.61  
Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 12. 9. 1995.

**A**utori razmatraju odnos feminističke teorije prema upotrebi dugotrajnih kontracepcijskih sredstava u okviru socijalne politike te daju analizu korištenja takvih sredstava unutar američkog sustava krivičnog prava i političkih reakcija na određene slučajeve, kao što je, na primjer, trudnoća maloljetnica. U uvodnom djelu posebice raspravljaju o feminizmu kao kritici i feminizmu kao teoriji, dajući pregled različitih feminizama, od "liberalnog" preko "kulturalnog" do "pluralističkog feminizma".

**N**udi li feminizam neke posebne, možda čak i bitne, osnove za istraživanje etičnosti upotrebe dugotrajnih kontracepcijskih sredstava radi oblikovanja socijalne politike? Na prvi pogled moglo bi se zaključiti da je odgovor na to pitanje glasno i jasno "da": uostalom, ako feminizam nema neko posebno distinktivno stajalište o pitanjima socijalne politike koja se tako izrazito tiču žena kao žena, kao što je to upotreba Norplanta, Depo-Provera i kontracepcijske spirale, možemo se s pravom pitati čemu onda tolika galama?

Na drugi pogled, ipak, počinje se nazirati nešto složenija situacija. Prvi odgovor prebrzo spaja dva međusobno povezana ali ipak različita pravca feminističke prakse, koja ćemo nazvati "feminizam kao kritika" i "feminizam kao teorija". U raspravama o socijalnoj politici koja uključuje intervenciju na ženskom tijelu, važnost feminizma kao kritike, tj. onog njegovog dijela koji brani interese žena, vjerojatno je posve jasna. Međutim, važnost i doprinos feminizma kao teorije – barem onog dijela za koji bi se općenito moglo reći da nastoji razlučiti interese žena – nije tako lako uočljiva. Cilj je ovog prikaza ukazati na važnost feminističke teorije za svako ozbiljnije istraživanje socijalnih politika koje uključuju dugotrajnu kontracepciju.

U kratkim crtama pokušat ćemo se osvrnuti na neke skeptične stavove glede doprinosa feminističke teorije moralnim razmišljanjima uopće; opisat ćemo dvije glavne poteškoće na koje nailazi svako feminističko teoretiziranje u svojim

odnosima s drugim, prihvaćenim teorijama. Pokušat ćemo zatim obraniti stajalište da feministička teorija doista može bitno utjecati na donošenje odgovornih odluka o upotrebi dugotrajnih kontracepcijskih sredstava u okviru socijalne politike, ponuditi analizu njihova korištenja unutar sustava krivičnog prava i reagiranja politike na određene slučajeve, kao što je, na primjer, trudnoća maloljetnica. Unatoč činjenici da mnogi jasni i čvrsti stavovi koji proistječu iz feminističke teorije nisu u stanju sami riješiti određena pitanja, nadamo se da ćemo uspjeti dokazati da bi bez njih mnogi društveni pogledi ostali kratkovidni, rezultat čega bi najvjerojatnije bila neodgovorna politika.

### **Feminizam kao kritika i feminizam kao teorija**

Sama srž feminističke ideje, njezino osnovno političko i moralno stajalište moglo bi se ukratko sažeti sljedećim riječima: žene su oduvijek morale trpjeti nepošten, omaložavajući i za njih štetan tretman, i kvalitativno i kvantitativno, samo zbog toga što su žene; takvo stanje je nedopustivo i mora prestati.<sup>1</sup> Feminizam kao kritika mogao bi se definirati kao niz strategija kojima je cilj prekinuti uobičajenu praksu ukazivanjem na nepošten, omalovažavajući i štetan tretman žena u poslu te pokušati promijeniti stavove koji su doveli do te žalosne situacije. Prisiljavanje žena da koriste Norplant kao uvjet za dobivanje socijalne pomoći, da navedemo samo jedan primjer u kojem socijalna politika predlaže korištenje dugotrajnih kontracepcijskih sredstava, očit je primjer pitanja na koje želimo dobiti odgovor: vrijeda li i pogađa li ovakva socijalna politika žene ili ne? Hoće li provođenje u praksu ovakve socijalne politike učiniti svijet poštenijim i boljim za žene ili ne?

Ukazivanje na besramno ponašanje prema ženama iznimno je važno, jer je takvo ponašanje ne samo besramno već i duboko ukorijenjeno i široko rasprostranjeno u raznim ljudskim zajednicama. I upravo zbog toga što je zloupotreba žena tako besramno očita – barem u onim slučajevima kada se uspjela dokazati unatoč pokušajima da se prikrije ili pobije – svako odgovorno moralno razmišljanje moralo bi takvo ponašanje osuditi. Nije potrebna neka vrlo sofisticirana teorija kako bi se zaključilo da je silovanje čin koji duboko vrijeđa ženu, ili pak da je vrlo nepošteno zahtijevati od žena da rade isti posao kao i muškarci za manju naknadu. Činjenica da socijalna politika određuje korištenje nekog dugotrajnog kontracepcijskog sredstva – na primjer, implantaciju Norplanta bez davanja mogućnosti da se kasnije ukloni – mora biti predmetom kritike svakog dobronamjernog i trijeznog razmišljanja. Međutim, nisu svi postupci koji vrijeđaju i pogađaju žene tako jasno vidljivi, a među njima je,

1

Jasan i često citiran iskaz o feminističkom osnovnom pogledu jest onaj Alison Jaggar, *Feminist Ethics: Problems, Projects, Prospects*, u *Feminist Ethics*, ed. Claudia Card (Lawrence: University Press of Kansas, 1991), str. 95. Za promišljenu analizu načina na koji je takvo tlačenje pogrešno, vidi: Iris Marion, *Young's Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), posebno str. 53-54.

vjerojatno, i neka od predloženih politika korištenja dugotrajnih kontracepcijskih sredstava. U tim slučajevima zadaća feminizma prelazi okvire kritike i ima cilj stvoriti takav pojmovni okvir oko pitanja ženâ koji će omogućiti da se jasno razluči nepravičnost te politike.

Uzmimo kao primjer ponudu da se ženama osuđenim za nebrigu prema svojoj djeci ugradi Norplant kao uvjet za uvjetnu slobodu. Tu bi se moglo s punim pravom govoriti o tome kako Norplant daje mogućnost slobode tim ženama – jer time mogu izbjeći zatvorsku kaznu – i istodobno je na dobrobit njihovoj djeci, jer njihove majke više neće biti u strahu od novih obveza, kad su im već postojeće tako teške. Takav postupak čak ni feministički svjesni umovi ne bi smatrali primjerom zloupotrebe. Prije bi se moglo reći da bi izazvao očitu dilemu. Naime, svako izražavanje snage državne policije izravno na ženama odmah izaziva sumnjičavost u društvu koje je tipično ženomrzačko. Međutim, ponuditi ženama optuženim za zanemarivanje djece Norplant kao mogućnost bio bi postupak koji bi se mogao obraniti vrlo valjanim moralnim argumentima.<sup>2</sup>

Ako je ovakva socijalna politika korištenja dugotrajnih kontracepcijskih sredstava pogrešna, to će se moći dokazati samo discipliniranim, perceptivnim, artikuliranim moralnim razmišljanjem, to jest, za to će biti potrebno nešto što s pravom možemo nazvati teorijom. U tom slučaju, međutim, postavlja se pitanje ima li feminizam išta bitno dodati u rješavanju tog zadatka – stvaranju moralne perspektive koja se može racionalno obraniti, koja pruža rješenja za nedoumice te vrste i koja ima svoju osobnu metodu.

## Razlikovnost feminističke teorije

Razlučivanje feminizma kao kritike od feminizma kao teorije, koje smo ponudili u početku naše rasprave, bilo je potrebno da se donekle ocrtâ problem kojim se mi ovdje bavimo, međutim takvo jasno razlučivanje zapravo je nemoguće: feministička teorija izrasta iz feminističke kritike i istodobno je hrani. Jedan od primjera u kojem su žene bile zakinute i oštećene u ljudskim zajednicama jest upravo taj što su uglavnom bile isključene iz samog stvaranja teorije; vrlo su se teško mogle uključiti u krugove onih čija su razmišljanja oblikovala intelektualne okvire u kojima mi shvaćamo naš svijet i unutar kojih djelujemo.<sup>3</sup> Posljedica toga jest činjenica da mi zapravo nismo ni dovoljno senzibilni ni dovoljno svjesni svih načina na koje su žene bile oštećivane.

Srž feminizma kao teorije mogla bi se pojednostavniti ovako: žensko doživljavanje svijeta bilo je odbačeno ili omalovažavano u ljudskim nastojanjima da shvate stvarnost, i tome mora doći kraj. Na sasvim općenitim metodološkim

2

Vidi John Robertson, u ovom svesku.

3

Izvršna diskusija o tom isključivanju i kako je do njega došlo može se naći u: Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

osnovama, dakle, trebalo bi biti očito da bi uključivanje perspektive koja je toliko dugo bila odsutna iz ljudskog teoretiziranja – upravo one koja ženska iskustva shvaća ozbiljno – samo obogatilo i pospješilo naše razmišljanje. I kao što ma koje valjano etičko stajalište mora osuditi silovanje, tako i svako razumno epistemološko mišljenje mora prihvatiti ženska iskustva. Kad se to bude postiglo, bit će nam mnogo lakše odrediti u čemu je zapravo opasnost za žene (i za sve nas) u pitanjima kao što su, između ostalog, korištenje dugotrajnih kontracepcijskih sredstava koje predlaže socijalna politika.

Međutim, ni tada neće sve biti ružičasto u vrtu feminističke teorije. Nije, naime, ni najmanje lako odrediti što to zapravo znači "prihvatiti ženska iskustva". Djelomično je razlog tome različitost pojedinih općih teoretskih postavki u feminizmu, od kojih svaka ima svoje shvaćanje ženskih iskustava, a dijelom je to posljedica povezivanja pojedinih postavki s ostalim teoretskim pogledima, kao što su liberalizam, komunitarizam, marksizam ili postmodernizam. Ta povezivanja navode nas da se zapitamo daje li uopće tolika raznolikost među feminističkim teorijama ikakav jasno oblikovani rezultat? Odgovor na to pitanje lakše ćemo pronaći ako pitanje smjestimo u nedavni feministički povijesni kontekst. U krajnje pojednostavljenim crtama, možemo razlučiti tri međusobno povezane faze feminističke teorije u Sjedinjenim Američkim Državama od otprilike 1970. do danas.

*Liberalni feminizam.* Ovaj je pristup bio najpopularniji u ranoj fazi sadašnjeg vala feminističke prakse, ali i danas ima veliku moć u tekućim raspravama. Karakterizira ga, s jedne strane, njegovo inzistiranje na političkoj, društvenoj i ekonomskoj jednakosti žena i muškaraca, a, s druge strane, njegovo stajalište da su žene u osnovi muškarci, samo što menstruiraju, rađaju i doje – a to su samo biološke funkcije i stoga moralno irelevantne za ženin pravni položaj u društvu. Porast svijesti omogućio je ženama da vide kako su im patrijarhalne društvene strukture nanosile nepravdu i štetu, ali su tek liberalna poimanja pravde, koja su, tipično, prvo formulirali muškarci, uspjela ta opažanja pretvoriti u argumente. Ti su argumenti dali poticaj borbi za jednaka prava u 70-im.<sup>4</sup>

*Kulturni feminizam.* Početkom 80-ih godina neke druge varijante feminizma počele su se suprotstavljati liberalnoj; među njima se posebno izdvaja kulturni feminizam kao oprečna alternativa liberalnom, naizgled jedan posve drukčiji način razmišljanja o svijetu. Dok je liberalni feminizam zastupao ideju o sličnosti muškaraca i žena, kulturni je feminizam tu ideju okrenuo naglavačke i veličao ženinu različitost od muškarca. Inspirirajući se djelom Carol Gilligan o razlici u moralnom razvoju između muškaraca i žena, on žene vidi kao negovateljice i zaštitnice u čijem je doživljavanju svijeta bitno zastupljen odnos pre-

4

Solidno akademsko djelo te vrste je: Janet Radcliffe Richard, *The Sceptical Feminist* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1980).



ma nejakima.<sup>5</sup> Slika žene koja počiva u osnovi te "etike brige" jest slika majke koja doji dijete – iako se i žena, a ne samo dijete, želi prikazati kao predmet njege.<sup>6</sup> Snaga kojom je kulturni feminizam inzistirao na etičkoj središnjosti ženinog iskustva naizgled ga izravno suprotstavlja teoretiziranjima u kojima dominiraju muškarci.<sup>7</sup> Međutim čak se i ovaj pravac feminističke misli čvrsto priklanja važećim moralnim tradicijama. Njegovo odbacivanje prosvjetiteljskog pogleda na osobe kao krajnje individualističke, atomske, racionalne egoistične jedinice te njegovo usredotočenje na posebne, ograničene odnose, a ne na nepristrane, općeprimjenjive norme, podsjeća na komunitarističke i romantičke ideje.<sup>8</sup>

*Pluralistički feminizam.* Feminizam je uvijek nastojao biti osjetljiv na razlike, i u teoriji i u praksi, posebno na razlike između žena i muškaraca. Taj impuls je doveo do toga da se u posljednje vrijeme feministi sve više bave razlikama među samim ženama. I liberalni i kulturni feminizam mogli bi za određenu socijalnu politiku (kao što je uvjetovanje socijalne pomoći upotrebom dugotrajnog kontracepcijskog sredstva) postaviti pitanje: "Kako ova socijalna politika pogađa žene?" Za treću fazu razvoja feminizma, koju bismo mogli nazvati pluralističkim feminizmom, odgovor bi bio: "Koje žene?" Slika žene kao dojiteljice s djetetom na prsima, koju je nudio kulturni feminizam, bila je napadnuta gotovo odmah nakon što se pojavila,<sup>9</sup> a posebno je bila predmetom teorijskih rasprava u kasnijim 90-ima. Upravo je kulturni feminizam bio napadan zbog toga što je kao postulat postavio "bit" žena koja transcendirira klase i kulture.<sup>10</sup> S plural-

5

Pored već klasičnog *In a Different Voice* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), vidi također: Carol Gilligan, *Moral Orientation and Moral Development*, in *Women and Moral Theory*, ed. Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1987), str. 19-36.

6

Divan primjerak etike njege je Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace* (Boston: Beacon Press, 1989).

7

Vidi: Nel Noddings, *Caring* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984) i kritiku Hilde Lindemann Nelson, *Against Caring*, *Journal of Clinical Ethics* 3, no. 1 (1992): 8-15.

8

Izvršna kritika prosvjetiteljskog pogleda na osobe je Virginia Head, *Non-Contractual Society*, in *Science, Morality, and Feminist Theory*, ed. Marsha Hanen and Kai Nielsen, supplementary volume 13 of the *Canadian Journal of Philosophy* (Calgary: University of Calgary Press, 1987).

9

Bernice Johnson Reagon, na primjer, navodi da je "ženski pokret ovjekovječio mit da postoji određeno zajedničko iskustvo koje proizlazi samo iz činjenice da ste žene". Vidi: *Coalition Politics: Turning the Century*, in *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, ed. Barbara Smith (New York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1983), str. 360.

10

Nepoštednu kritiku esencijalizma dale su Maria C. Lugones i Elizabeth V. Spelman u: *Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for "The Woman's Voice"*, in *Women's Studies International Forum* 6, no. 6 (1983): 573-81. Tome je slijedio: Spelman's *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon Press, 1988).

ističkog stajališta žene se bitno razlikuju ne samo od muškaraca već i jedna od druge.<sup>11</sup>

Ako zanemarimo činjenicu da žene nikad nisu samo žene, već i vladarice ili ropkinje, radnice ili akademičarke, latino-afričko-američki ili židovski stanovnici određenih društava u određenima područjima, tada se način na koji feministi koriste izraz "žena" može usporediti s onim na koji nefeministi koriste "čovjek": premda se u početku kaže da se rasprava odnosi na sve, na kraju se ipak govori samo o pravima, interesima i iskustvima dominantne, bijele, srednje klase. S obzirom na to da se sadašnji feministički teoretičari duboko i kreativno bave razlikama, ovaj feministički pravac ima izrazite sličnosti s ostalim postmoderanim pokušajima da se decentralizira politički diskurs.

### **Pitanja sličnosti, pitanja razlika**

Feministički teoretičari iznijeli su mnoge druge poglede u kojima se žensko iskustvo uzima ozbiljno osim ovih koje smo naveli. No navedeni primjeri dostatno ocrtavaju probleme koje izazivaju sličnosti i razlike. Svi feminizmi – liberalni, kulturni, marksistički, pluralistički, postmoderni, lezbijsko separatistički, dominacijski i ostali – moraju riješiti pitanje svoje sličnosti s drugim, nefeminističkim dijelovima moralne teorije i svi feminizmi moraju riješiti pitanje uočavanja razlika – ako ništa drugo, onda uočavanja razlike između žena i muškaraca. Jednom kad razlika postane analitičkom kategorijom, teško je reći gdje treba povući crtu. Čak i ako smo svjesni, na primjer, da se iskustva homoseksualnih žena bitno razlikuju od iskustava heteroseksualnih žena, nije li slijedeći neizbježiv korak upitati se prikrivaju li te dvije izdvojene kategorije same po sebi neke bitne razlike između, na primjer, starijih obojenih lezbijki i mlađih bijelih lezbijki? A ni u tom slučaju ne bismo mogli reći zašto smo se baš na tom pitanju zaustavili. Svaka kategorija može se dalje dijeliti: mlade bijele lezbijke, na primjer, mogu se podijeliti po klasi, religiji, osobnim iskustvima. U krajnjem slučaju čak i integritet pojedinog subjekta – koji je i sam "sumnjičav, nesiguran i složen"<sup>12</sup> – može biti predmetom teorijskog ispitivanja. Problem koji treba riješiti jest, dakle, priznati značenje različitosti među ženama, ali istodobno pokazati da postoji integritet ne samo u pojmu 'žena' već i u samoj feminističkoj teoriji.

Rješenje ovog problema vrlo je važno za feminizam. Ako ne postoji ni najosnovnije shvaćanje pojma 'žena', preostaje li nam ikoja druga mogućnost do povratka na atomski individualizam s kojim je i počeo liberalni feminizam?<sup>13</sup>

11

Vidi: Denise Riley, *Am I that name? Feminism and the Category of 'Women' in History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

12

Patricia Elliot, *From Mastery to Analysis: Theories in Psychoanalytic Feminism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991), str. 75.

13

O toj mogućnosti diskutira Anne C. Dailey, *Feminism's Return to Liberalism*, *Yale Law Review* 102 (1993): 1265-86.

Ima li ideja o spolnoovisnoj (ne)pravdi – tj. seksizam – ikakvo značenje ako ne postoji ništa što žene kao žene imaju zajedničko i zbog čega trpe nepravdu? I ako nas obraćanje pozornosti na razlike prisiljava da žene promatramo u okviru društvenog sloja, obitelji, religije i etničke grupe, kojima žene pripadaju, neće li nas to dovesti do toga da valoriziramo upravo one zajednice koje tradicionalno najviše karakterizira ženomrznja?<sup>14</sup>

Na ovaj ili onaj način problem različitosti muči sve feminističke varijante. Prema tome razlika između feminističkog i nefeminističkog mišljenja samo je još jedna varijacija na istu temu – premda je u ovom slučaju krucijalna. Krucijalna je stoga što ako ne postoji ništa što feminističku teoriju razlikuje od ostalih načina razmišljanja, onda nam feministička teorija uopće nije ni potrebna. Onima koji su skeptični prema feminizmu, ta je sumnja poslužila kao poticaj da postave pitanje nisu li feminističke teorije u najboljem slučaju samo "epicikli" teorija koje su isprva razvili muškarci, i to (s iznimkom Johna Stuarta Milla) muškarci bez feminističkih uvjerenja.<sup>15</sup> Ako je feminističko razmišljanje samo parazit na političkim, etičkim i socijalnim teorijama koje su stvorili muškarci, ako feminističko mišljenje nema nikakvu distinktivnu karakteristiku koja žene stavlja u središte stvari, onda takva stajališta i nisu neopravdana.

Na naličju ove zabrinutosti o razlici između feminističkog i nefeminističkog mišljenja nazire se strah da bi sličnost između feminizma i teorija usredotočenih na muškarce mogla nepopravljivo pokvariti sam feminizam. Socijalna filozofija, pravo, književna kritika i ostali "osumnjичeni" su za sveopći falocentrizam, koji ženama ne može služiti. Kako marksistički feminizam, na primjer, može izbjeći epistemčke i etičke pogreške patrijarhata? Psihoanalitički feminizam, čini se, suočava se sve više s istom vrstom problema "razlikovnosti", s obzirom na to da se oslanja na radove Freuda, Lacana i ostalih mislilaca koji su isto toliko muškarci kao i Mill, ako ne još i više.<sup>16</sup>

Čini se, dakle, da bi i neki temeljitiji prikaz teorijskih mogućnosti feminizma od ovog koji smo mi ovdje dali nužno morao odgovoriti na dva pitanja:

1. Postoji li išta na osnovnoj teorijskoj ili metodološkoj razini što razlikuje liberalni feminizam od liberalizma, kulturni feminizam od komunitarizma, pluralistički feminizam od poststrukturalizma i tako dalje? Ne radi li se tu naprosto o

14

Vidi: Marilyn Friedman's *Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community*, *Ethics* 99 (January 1989):275-90.

15

Iako Mill predstavlja veliku iznimku u pravilu da značajni muški teoretičari nemaju ženske simpatije, Annette Baier je pokušala stvoriti isto za Davida Humea; vidi: Annette Baier, *Hume, The Women's Moral Theorist?* u *Kittay and Meyers*, str. 37-55.

16

Primjer eminentnog nepovjerenja u feminističke posuđenice iz psihoanalize može se naći u preglednom članku Judith Antrobut, *In the Final Analysis*, *Women's Review of Books* 4 (February 1987)

tome da se tim "izmima" dodaju žene i onda se sve pomiješa?

2. Je li feminizmu uopće išta ostalo kad je jedna od njegovih najosnovnijih razlikovnih teorijskih pretpostavki – priznavanje različitosti – dovedena do svog naizgled logičkog zaključka, tj. izbacivanja kategorije 'žena' kao korisnog teoretskog ili praktičnog pojma? I neće li ovaj problem poljuljati temelje upravo onih verzija feminizma koje se smatraju dijametralno suprotstavljenima – dominacijskih, uglavnom vezanih uz rad Catherine McKinnon, koje inzistiraju na tome da je središnja, osnovna karakteristika ženske stvarnosti potlačenost od strane muškaraca,<sup>17</sup> te radikalnih lezbijskih separatističkih feminizama koji inzistiraju na pojmu "biti prepoznata kao žensko"?

To su nesumnjivo dva "goruća problema" feminističke misli. No bez obzira na to, čini nam se da je ono što razlikuje sve varijante feminizma od ostalih "izama", s jedne strane, i što ih, s druge strane, spašava od rastapanja u otapalu njihove vlastite zajedničke osjetljivosti na razlike, upravo njihovo tradicionalno opredjeljenje da ozbiljno prihvaćaju žensko proživljeno iskustvo kao temelj teoretiziranja. Uvažavanje ženskog iskustva može umnogome pridonijeti ispravnoj naknadnoj moralnoj analizi: na primjer, osvijetliti dotad prikrivene posljedice određenih akcija i politikâ i na taj način omogućiti bolje sagledavanje svih oblika na koje su žene bile oštećene. S druge strane, međutim, uvažavanje ženskog proživljenog iskustva može izbaciti na površinu dotad neprimjećene implikacije općih deontoloških načela koja nam omogućavaju da vidimo, na primjer, neke nove načine na koje društvene prakse izražavaju prezir prema ženama. Uvažavanje ženskog iskustva može također razotkriti manjkavost nekih uvriježenih ocjena ljudskog djelovanja i međusobnog djelovanja koja utječu na mnoge općenite etičke teorije, preispitujući određene ideje inherentne tim teorijama – na primjer, ideju da je nepristranost konstitutivna značajka morala.<sup>18</sup>

Sve ove primjedbe zapravo pokazuju da je vrijednost feminizma teško jednoznačno definirati: ako važnost feminizma kao kritike leži u njegovoj sposobnosti da izazove sile koje nanose štetu ženama, značaj feminističke teorije bit će razmjerni stupnju do kojeg će razotkriti prethodno "jedva uočljive" ili prikrivene načine na koje su žene bile zanemarivane i odbacivane (i razraditi mogućnost izbjegavanja tih jedva primjetnih načina nanošenja štete). Ova složena situacija posljedica je feminističke odanosti važnosti ženskog iskustva: odanosti značaju diskursa.

17

Vidi: Catherine McKinnon, *Feminism Unmodified* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987); kao i: Angela P. Harris, Race and Essentialism in Feminist Legal Theory, *Stanford Law Review* 42 (1990).

18

Vrlo lijepa diskusija o tome može se naći u: Annette Baier, What Do Women Want in a Moral Theory? *Nouns* 19 (March 1985); Held's 'Non-Contractual Society' također direktno razmatra to pitanje.

## Feministički diskurs

Ženski pokret u posljednjih četvrt stoljeća karakterizira od prvoga dana velika pomnija koja se posvećuje načinu na koji žene razgovaraju međusobno. To je često uključivalo i pričanje priča. Do porasti svijesti u 70-ima, na primjer, došlo je zahvaljujući druženjima žena koje su u grupama izmjenjivale priče o svojim životima; u tom procesu rodila se spoznaja da postoje mnogi načini na koje su žene bile obespravljavane, što je dalo osnovu i za djelovanje i za razmišljanje. Velik dio feminističke teorije svih navedenih pravaca rekapitulira tu praktičnu disciplinu svojim interesom i brigom za oblike razgovora, bilo unutar feminističkih zajednica bilo između tih zajednica i šireg društva. Dijaloški prikaz djela *Have We Got a Theory for You* ("Imamo li teoriju za vas?") Marie Lugones i Elizabeth Spelman, zanimanja za "glas" Carol Gilligan, aktualnog bavljenja Alison Jaggar vrstama dijaloga koje feministički aktivisti koriste u svom nastojanju da promijene javnu politiku, tekućeg rada Ann Ferguson o diskursu neslaganja, djela Lorraine Code *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge* ("Što ona zna? Feministička teorija i stvaranje znanja") – ovo su samo neki nasumce odabrani primjeri koji govore o pozornosti koju feministi poklanjaju diskursu. Razmišljanje o načinu na koji međusobno razgovaramo može nam pomoći da riješimo problem dovoljnog razlikovanja feminizma od ostalih teorija, s jedne strane, te da spriječimo pretjeranu dizintegraciju pojma 'žena', s druge. Ako se feministička teorija razvila kao odgovor na naizgled dovoljno poznate oblike argumenta i u vezi s njima, metamorfoze kroz koje ti poznati oblici argumenta prolaze dok feministi razgovaraju međusobno nisu ni najmanje konvencionalni. Diskurs se sam po sebi često mijenja: argumenti, posuđeni iz ostalih tradicija, doživljavaju promjenu u svom obliku koja mijenja narav intelektualnog rada za koji su feministi sposobni.

Tradicionalni oblici argumenta mijenjaju se njihovom upotrebom u diskursu stvaranja koalicije ili diskursu emocionalnog djela,<sup>19</sup> na primjer, ali je posebno zanimljivo razmatrati koje su sve mogućnosti feminističke teorije kad se koriste za pripovijedanje. Pripovjedačko argumentiranje omogućuje podroban etički rad, rad koji uključuje emocije i senzibilitete. Zahvaljujući tome što je partikularističko, omogućuje prepoznavanje specifičnih vremenskih, prostornih i kulturnih okvira. Neposredni uvid mijenja narav mogućih pitanja i nudi nove strategije za davanje odgovora na ta pitanja. Kad prepoznavanje razlike bude dovedeno do svog logičkog zaključka i kad se ne samo 'žena' već i 'osobnost' budu raspršili u zraku, naracija će moći dati sadržaj ženinom proživljenom iskustvu bez kojeg su 'žena' i osobnost' besmisleni – ne pripadaju ni tu ni tamo.

Kao odgovor na problem razlike, dakle, feministička naracija pokazuje se iznimno učinkovitim oblikom diskursa. Iz pričanja priča i njihovog slušanja niču sve

19

Reagon, Coalition Politics; Cheshire Calhoun, Emotional Work u *Explorations in Feminist Ethics*, ed. Eve Browning and Susan Coultrap- McQuin (Bloomington: Indiana University Press, 1992) str. 117-22.



izrazitije razlike kao i razlike među razlikama, to jest, niču iz iskustva samog, a nisu mu nametnute teorijom. Na površinu izbijaju i izrazite sličnosti (žene u grupama za podizanje svijesti, ili one koje čine publiku članka, čuju priče koje spominju i osvjetljavaju aspekte i njihovih osobnih života). Empatija i mašta, obje veoma važne za pravilnu primjenu pripovijedanja, jačaju i na taj način dodatno pomažu u suprotstavljanju i preranom skretanju u sličnost i pretjeranom skepticizmu o onome što je zajedničko.<sup>20</sup>

Sve vrste feminističkih rasprava postaju sredstvom kojim razlika postiže svoj predviđeni, ali ne imperijalistički cilj. To uspijevaju između ostalog i time što nas podsjećaju da postoje okviri unutar kojih se odvijaju svi razgovori. Okvir na kojem inzistira feminizam je sasvim valjan i nakon što se pomno pozabavimo razlikama u ženskim životima: ono što izlazi iz tih zajedničkih priča jest određeni "preklapajući konsenzus" da su žene, na različite načine, tretirane nepravedno, bez poštovanja i štetno samo zbog toga što su žene, da je takvo stanje pogrešno i da mora prestati. Međutim, neće moći prestati sve dok ne raščlanimo mnoge načine na koji se nepravedan tretman očitava u životima žena čija iskustva su oblikovana i drugim čimbenicima koji čine njihov identitet. Obraćanje pozornosti na taj okvir nalikuje gesti G. E. Moorea kojom je odbacio filozofski skepticizam: argumentirajući protiv skeptika motiviranih filozofskim idealizmom dignuo je u zrak obje ruke, želeći time pokazati da postoje barem dva fizička objekta u vanjskome svijetu.<sup>21</sup> Konkretni doživljaji sličnosti i razlika vjerodostojniji su od beskonačne teoretske dijalektike koja pogled na različitost dovodi do njegova ekstrema, upravo kao što je Mooreova demonstracija bila vjerodostojnija od argumenata idealista. To, dakako, ne znači da skepticizam ili istančanu osjetljivost na razlike ne treba preispitati, već prije da takve sklonosti treba staviti u službu produktivnog mišljenja o stvarnim problemima, a ne dozvoliti im da takvo mišljenje odvede u krivom pravcu.

U slijedećem poglavlju nastojat ćemo pokazati kako uvažavanje diskursa pomaže u oblikovanju izvjesnih sredstava, što baca novo svjetlo na etiku korištenja dugotrajnih kontracepcijskih sredstava nametnutog javnom politikom.

### **Teoretsko-feminističko oruđe za procjenu kontracepcijske politike**

Uvažavanje ženskih proživljenih iskustava i vjerovanje da nepravedna marginalizacija i potlačivanje žena bitno oblikuje naše živote nameće sljedeće pi-

20

Dodatna diskusija i primjena naracije kao odgovora na problem razlike može se naći u: Hilde Lindemann Nelson, *Resistance and Insubordination*, predstavljeno na Konferenciji o feminizmu i socijalnoj politici na Pittsburskom sveučilištu u studenom 1993. Vidi također: Dailey, *Feminism's Return to Liberalism*.

21

G. E. Moore, A Proof of the External World, *Proceedings of the British Academy*. Ponovno objavljeno u Moore, *Philosophical Papers* (London: George Allen and Unwin, 1959).



tanje: kako se upotreba dugotrajnih kontracepcijskih sredstava odražava na naše shvaćanje uloge žena u prokreaciji, brizi za djecu i u ostalim oblicima društvenog života? To nas pitanje navodi na razmišljanje o tome što to znači biti žena u društvu koje je organizirano u skladu s potrebama muškaraca iz srednje ili visoke klase te o tome kako bi upotreba dugotrajnih kontracepcijskih sredstava mogla izmijeniti te obrasce mišljenja.

Poput mnogih drugih društava i naše je društvo iskovalo čelične veze između ženine prokreativne sposobnosti i odgajanja djece s jedne, te ograničenja na drugim poljima društvenog izraza i društvene nagrade, s druge strane. I tu kao i drugdje biti žena podrazumijeva rađati djecu; biti žena i rađati djecu tipično podrazumijeva skoro potpunu odgovornost za podizanje djece; biti žena, rađati djecu i imati skoro potpunu odgovornost za njihovo podizanje onemogućuje ženama punu participaciju u poslovnom svijetu, umjetnosti, višem obrazovanju, akademskim profesijama i ostalim oblicima društvenog izraza, djelatnosti i nagrađivanja. Pritom je to isključivanje žena posvuda prisutno u velikom stupnju i bez obzira na to je li određena žena rodila djecu ili nije. Te veze između reproduktivne sposobnosti i nepravedne podjele odgovornosti za odgoj, s jedne strane, te društvenog isključenja kao posljedice toga, s druge, po našem su mišljenju dio općeg okvira u kojem se odigrava većina pojedinačnih prepričavanja života mnogih žena; one su dio onoga na što mislimo kad kažemo da su žene kao žene tretirane nepošteno, da su oštećene i da im je nanesena nepravda.

Povezivanje rađanja s izrazito nesrazmjernim dijelom odgovornosti za podizanje djece potaknulo je žene na otpor. Život u velikim poduzećima, na primjer, još je uvijek organiziran na pretpostavci da i rukovodilac i radnik na pokretnoj traci imaju kod kuće ženu koja brine o djeci. Čak i u vrlo siromašnim obiteljima, u kojima žena nikad nije ni mogla birati hoće li ostati kod kuće ili ne, od žene se isto očekuje da se maksimalno brine o djeci, čak i ako se radi toga mora odreći određenih mogućnosti da školovanjem popravi kvalitetu svog života. Od muškaraca se to ne očekuje. Veze između majčinstva (ali ne i očinstva) i društvenih uloga neposredno su ugrađene u način na koji se socijaliziraju ženska djeca. One imaju duboki utjecaj na moguće odgovore na Kantova tri vječna pitanja koja postavljaju žene: Što mogu znati? Što bih trebala činiti? I čemu se mogu nadati?

Kad ovo kažemo, ne mislimo time reći da roditeljice nisu ili ne bi trebale biti majke, to jest, odgojiteljice i zaštitnice svoje djece. Ali i muški roditelj – a ne samo ženski – ima odgovornost za podizanje svoje djece. To se točno zove majčinski posao, kao što navodi Sara Ruddick, i muškarci su jednako obvezni obavljati ga.<sup>22</sup> Pa ipak, muškarci ni približno podjednako ne dijele tu obvezu sa ženama. Zapravo, veza između muškarčeve sposobnosti prokreacije i obveze

da odgaja potomke tako je slaba da često sasvim pukne.<sup>23</sup> Feministička etika, koja polazi od ženskog iskustva, primijetiti će da baš kao što je povezanost između rađanja i odgajanja sustavno bila preuveličavana i tako onemogućavala svim ženama, ne samo majkama, da potpuno sudjeluju u javnom životu, tako je i veza između očinstva i odgoja bila sustavno minimizirana, podjednako na štetu i djece i žena. U svijetu u kojem su i muškarci i žene roditelji, društvene uzance koje su nastale kao rezultat te razlike u značenju između ženinih i muškarčevih prokreativnih sposobnosti nisu moralno prihvatljive.

Sad kad smo ženinu prokreativnu sposobnost smjestili u taj društveni kontekst koji joj daje značenje i kad smo se zapitali je li to značenje pridonijelo ženinoj dobrobiti, stvorili smo feminističko oruđe koje je prikladno za analizu socijalne politike korištenja dugotrajnih kontracepcijskih sredstava: uočiti gdje je rađanje nepravedno povezano s teretom odgovornosti podizanja djece i isključivanjem iz ostalih društvenih mogućnosti i tu vezu raskinuti gdje je god to moguće.

### **Raskid reproduktivne veze i liberalna teorija: Norplant kao uvjet za uvjetnu slobodu**

Što je to što "raskid reproduktivne veze" čini izrazito feminističkim oruđem? Nisu li i ostale političke teorije mogle stvoriti istu strategiju? Mogle su, naravno. Ali distinktivnost feminističke teorije ne ovisi o logičkoj jedinstvenosti njezinih rezultata. Zapravo, s obzirom na to da ostale kritičke perspektive nisu usredotočene na žene per se, vrlo je moguće da im izmakne upravo povezanost prokreativne sposobnosti žena, ali ne i muškaraca, s određenim društvenim ulogama, što je naša analiza uočila. Pokazat ćemo kako je to moguće primjenjujući naše oruđe na slučajeve u kojima socijalna politika uključuje korištenje dugotrajne kontracepcije i usporediti naše rezultate s onima do kojih se došlo primjenom drugih, jednako pristupačnih teoretskih sredstava.

Prvo pitanje kojim ćemo se pozabaviti jest opravdanost nametanja Norplanta kao uvjeta za uvjetnu slobodu. U rješenju tog pitanja može nam poslužiti prilično liberalni skup oruđa – liberalni utoliko što pitanje oblikuje u terminima društvene prisile i osobnih sloboda, koji pogađaju sve ljude. Argument, o kojem govori i John Robertson,<sup>24</sup> jest sljedeći:

23

Poražavajući statistički podaci u prilog toj tvrdnji mogu se naći, između ostalog, u: Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989), posebno u 7. poglavlju. Nedavno ispitivanje provedeno na Sveučilištu Pennsylvania pokazalo je da polovica djece rastavljenih roditelja ispitanih pet godina nakon rastave nije imalo kontakt s očevima najmanje godinu dana. Prikaz tog ispitivanja objavljen u *The New York Times* (31. kolovoza 1993.) pod naslovom "Sve češće jedini roditelj je tata?", navodi da danas u 14 posto rastavljenih brakova djeca ostaju s očevima, u usporedbi s 10 posto 1980. Iz toga slijedi da se u 86 posto slučajeva djeca dodjeljuju majci.

24

John Robertson, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies* (Princeton University Press, 1994), str. 82-83.

1. Osoba koja zlostavlja djecu može s pravom biti osuđena na zatvorsku kaznu.

2. Za vrijeme boravka u zatvoru, zlostavljač(ica) djece lišen(a) je mnogih sloboda, među njima i slobode prokreacije.

3. Budući da je uskraćivanje slobode prokreacije blaža kazna od izdržavanja zatvorske kazne, a stroža kazna uključuje blažu, pravično je zlostavljačici djece uskratiti njezinu slobodu prokreacije dok je na uvjetnom izdržavanju kazne umjesto u zatvoru.

Treba napomenuti da je stajalište koje se ovdje brani zapravo strože nego što su to zahtijevali događaji koji su se zbili u stvarnosti. Jednoj ženi osuđenoj za zlostavljanje djece ponuđeno je da koristi Norplant kao uvjet za uvjetnu slobodu; da se suprotstavlja ugrađivanju kontracepcijskog sredstva, morala bi ići u zatvor.<sup>25</sup> Ako je argument "sve što opravdava prisilno lišavanje slobode također opravdava prisilno lišavanje mogućnosti prokreacije" valjan, tada se pružanje mogućnosti korištenja Norplanta (a ne prisiljavanje) doista čini vrlo opravdanim. Ali, promislimo malo i o sljedećem argumentu, koji se oslanja na strategiju raskida veze reprodukcija-odgajanje:

1. Osoba koja zlostavlja djecu može s pravom biti osuđena na zatvorsku kaznu.

2. Za vrijeme boravka u zatvoru, zlostavljač(ica) djece lišen(a) je mnogih sloboda, među njima i slobode prokreacije.

3. Uskraćivanje slobode prokreacije možda je blaža kazna od izdržavanja kazne zatvora, ali kazniti zlostavljanje djece izravno tim uskraćivanjem (a ne staviti gubljenje prokreativne mogućnosti samo kao jedno od niza načina ograničavanja slobode, predviđenih, ali ne i, reklo bi se, namjeravanih) izrazito pojačava nepravednu vezu između rađanja djece i njihovog odgajanja. Smisao kontracepcije u ovom slučaju nije da spriječi ženu da rađa djecu, već da je spriječi da djecu zlostavlja. To je upotreba Norplanta za nešto što ne postoji u uputama za upotrebu. Žena nije loše obavljala svoje reproduktivne sposobnosti, već svoju mogućnost da djeluje kao siguran primarni skrbnik svoje djece. To su dvije različite sposobnosti koje, zbog općih i destruktivnih tema u društvenim konstrukcijama feminiteta, treba jasno vidjeti i međusobno razlučiti. Stoga nuđenje Norplanta kao uvjeta za uvjetnu slobodu nije opravdano. Sudac bi bolje učinio da presudi da majka-zlostavljačica mora obavljati neki zahtjevan posao izvan kuće, a da otac ostane kod kuće i preuzme odgovornost pružanja primarne brige djetetu.

25

Tjedan dana nakon što je FDA (Federalna administracija Američka Komisija za hranu i lijekove) odobrila njegovu primjenu u SAD-u Darlene Johnson je naređeno da prihvati Norplant kao uvjet za uvjetnu slobodu pošto je bila osuđena za zlostavljanje djece. Taj je slučaj podrobno opisala Stacey Arthur, *The Norplant Prescription: Birth Control?* *UCLA Law Review* 40 (1992): 1-101, at 15-19.

Ovime ne želimo reći da ovaj zaključak nužno izbacuje onaj drugi; želimo samo pokazati da je drukčiji. I želimo istaknuti da bi nefeministička liberalna teorija vrlo vjerojatno previdjela nepravednost povezivanja koja je inherentna ovom problemu.

Na koji bismo način mogli dokazati da je problem "raskida veze" moralno mnogo značajniji od primjene postavke "strože uključuje blaže"? Jedna mogućnost bila bi pokušati usporediti posljedice: bi li šteta nanesena ženama pojačavanjem nepravednog povezivanja rađanja i odgoja djece bila veća od dobrobiti koju bi osuđene zlostavljačice djece stekle kad bi prihvatile Norplant kao uvjet za uvjetnu slobodu? Kao i u mnogim drugim konzekvencijalističkim pristupima moralno složenim pitanjima, odgovor na to nije lako dati. Međutim, postoji jedna druga mogućnost za rješenje tog pitanja, a ta je da se pitanje postavi deontološki: nije li povezivanje rađanja djece s njihovim odgajanjem za žene ne samo štetno već i uvredljivo? Nije li sugestija da se ženina prokreativna uloga mora smatrati mnogo tješnje povezanom s odgajanjem djece negoli muškarčeva sama po sebi ozbiljan izraz nepoštovanja, ne samo prema ženi koja stoji pred sućem već prema ženama uopće?

Mi smatramo da je nuđenje Norplanta i čin povrede i nepoštivanja žena uopće; da bi se opravdala ponuda korištenja dugotrajnog kontracepcijskog sredstva kao uvjet za uvjetnu slobodu, trebalo bi jasno dokazati da bi dobrobit koja bi se tim činom postigla bila iznimno važna i da se ne bi mogla postići drugim, manje štetnim ili nepoštivajućim metodama (kao što je mogućnost da žena obavlja zahtjevan posao izvan kuće, dok se briga o djeci prepušta ocu). Ne bi bilo dostatno samo ukazati na to da je "blaže uključeno u strožem"; ponekad, manje jest više. Ako je to točno, tada feministička analiza ističe relevantne razlike koje nefeministički pristup ne uočava.

### **Raskid reproduktivne veze i komunitarijanistička teorija: Norplant u školama**

CURE, grupa svećenika iz istočnog Baltimora koja zastupa zajednicu američkih Afrikanaca, s puno je ograde govorila o primjeni Norplanta na maloljetnicama. U svom oštrom javnom nastupu naveli su niz argumenata protiv tog kontracepcijskog sredstva, među kojima je prilično jak bio i onaj koji je kao teoretsku osnovu naveo da je to oblik separatizma: spomenuta je zajednica pretrpjela toliko mnogo tlačenja od dominirajuće bijele zajednice da joj to zasigurno daje pravo da duboko sumnja u "rješenje" koje ta zajednica nudi za "problem" crnačke maloljetne trudnoće.

Nas, međutim, zanima jedan drugi argument iznesen u tom nastupu – argument koji ima komunitarijanističku potporu. On ide ovako:

1. Kultura crnačke zajednice ... vidi u rođenju djeteta veseo događaj. Mnogi mladi ljudi odluče imati djecu i većina se za njih prilično dobro brine.

2. Kultura većinske zajednice vjerojatno ne razumije vrijednosti naše zajednice.

3. Stoga bi većinska kultura trebala upravljanje prokreacijom unutar naše zajednice ostaviti samoj zajednici, kako bi se promovirala kultura zajednice i obiteljske vrijednosti.<sup>26</sup>

I ovdje ponovno primjena našeg feminističkog oruđa dovodi do drukčijeg zaključka:

1. Kultura crnačke zajednice smatra rođenje djeteta sretnim događajem. Mnoge mlade djevojke odluče imati djecu i većina ih se sasvim dobro brine za njih, uz pomoć svojih majki i baka.

2. Većina dominantnih interpretatora crne zajednice – muški svećenici – vjerojatno ne razumije pojedinačne naracije koje su sastavni dio života tih žena.

3. Zaključiti da su djevojke u crnačkoj zajednici, kao i u većinskoj zajednici, primarno odgovorne za podizanje djece koju rode znači povezati rađanje djece s primarnom odgovornošću za njihov odgoj. S obzirom na to da to povezivanje podržava strukture koje favoriziraju muškarce na teret žena, ni većinska kultura ni crnačka zajednica nemaju pravo upravljati prokreacijom radi zaštite maloljetnica te zajednice. Svećenstvo vjerojatno točno interpretira mnoge vrijednosti zajednice, ali maloljetnice, njihove majke i bake vjerojatno imaju druge interese, koje ova interpretacija ne štiti.

Pluralistička feministica mogla bi posumnjati da mi pokušavamo prokrijumčariti argumente u interesu bijelih žena srednje klase kad zastupamo stav da je povezivanje rađanja i odgoja djece s ograničenim pristupom dugim društvenim funkcijama suprotno interesu žena. Ali mogla bi se isto tako zabrinuti za apeliranje na "prave vrijednosti" crnačke zajednice: jesu li interesi Crnkinja dobro zastupljeni u tom apelu? Rješavanje tog pitanja bio bi težak zadatak, ali ako je tvrdnja da je tlačenje žena sveprisutno u svim kulturama točna – a čini se da dokaza za to ima napretek – tada ugrađivanje upravljanja ženskim reproduktivnim djelatnostima još dublje u određenu zajednicu ne promovira ženske interese.

Ovaj zaključak razlikuje se od zaključka do kojeg smo došli u slučaju upotrebe Norplanta kao uvjeta za uvjetnu slobodu. U slučaju uvjetne slobode sučeva ponuda sadrži u sebi jasno izražen stav da se ženina odgovornost prema potomstvu razlikuje od muškarčeve. U slučaju baltimorske zajednice prosvjed svećenika nas navodi na zaključak da oni pogrešno totaliziraju iskustvo afričkih Amerikanaca. Pokušavajući onemogućiti primjenu dugotrajnih kontracepcijskih sredstava na mladim ženama iz svoje zajednice, svećenici pretpostavljaju

ju da svi u toj zajednici podržavaju društvenu konvenciju koja seksualnu aktivnost žena i muškaraca povezuje s nizom dužnosti koje treba obaviti te da su svi zadovoljni rješenjem da se teret tih dužnosti prebaci na majke i ostale žene. Međutim, ako takav nepravedan društveni uzus podržavaju upravo i samo oni kojima on najbolje odgovara, tada bi Norplant mogao u stvari biti baš ono sredstvo kojim bi se djevojke i žene te zajednice mogle obraniti od toga. Kontracepcija može zaštititi djevojke i od nekih štetnih društvenih posljedica sustava spola/roda u kojem žive.

### **Pitanje izbora: program "Dolar na dan" i obiteljska pitanja**

Ova vrsta analize mogla bi navesti na zaključak da je feminističko stajalište glede dugotrajne kontracepcije u osnovi volunтарыstičko: ako žene žele koristiti Norplant, to im treba biti dozvoljeno i omogućeno, jer im to omogućuje da se obrane od posebnih tereta koje društvo povezuje uz njihovu seksualnost. Međutim, prisiljavanje da prihvate takvo kontracepcijsko sredstvo izražava potporu takvom opterećivanju, i zbog toga smatramo da se ne bismo smjeli upuštati u politike prisile.

Na kraju bismo željeli prikazati još dva slučaja koji će dodatno zakomplicirati ovu volunтарыstičku sliku. U jednom se radi o stupnju do kojeg socijalni program smije na blagi način navoditi žene na upotrebu dugotrajnih kontracepcijskih sredstava; drugi se bavi mogućnošću da bi i interesi drugih, a ne samo žena o kojima govorimo, mogli biti pogodno tlo za blago navođenje na korištenje takvih sredstava.

1985. godine Planiranje obitelji iz Rocky Mountainsa, Dječji dom iz Denvera i denverška Dječja bolnica pokrenuli su "Dolar na dan", program kojem je cilj bio predložiti maloljetnicama koje su već imale jedno dijete načine da izbjegnu drugu trudnoću. Nakon pet godina, cilj programa proširen je i na djevojke koje su bile u velikoj opasnosti za prvu trudnoću. Do 1992. bilo je organizirano pet takvih grupa s otprilike petnaest djevojaka u svakoj. Grupe su vodili školo-vani maloljetnički savjetnici, a sastanci su se održavali jednom tjedno u mjesnom zdravstvenom centru s ciljem da ponude moralnu potporu, ojačaju samopoštovanje i omoguće djevojkama da šire sagledaju sve mogućnosti koje im pruža budućnost. Svaka djevojka je dobivala 7 dolara na tjedan za pohađanje dvogodišnjeg tečaja, ali bi njezino članstvo u slučaju trudnoće automatski prestajalo. Učvršćuju li ovakvi programi ili razbijaju vezu između rađanja i odgajanja koja može biti tako štetna za žene?

Produbit ćemo to pitanje razmatranjem vrste kontracepcije koja će se primijeniti. Pretpostavimo da djevojka, umjesto prezervativa, kontracepcijskih pilula, dijafragme ili apstinencije, koristi neko dugotrajno kontracepcijsko sredstvo. Doduše, na neki način su i programi "Dolar na dan" neka vrsta dugotrajne kontracepcije, utoliko što im je cilj izbjeći trudnoću tijekom dvije godine. Razlika



između tih programa i, na primjer, Norplanta je u tome što se za postizanje dugotrajnog cilja koriste društveni, a ne biomedicinski načini. Pretpostavimo sad da se uz program "Dolar na dan" koristi i neko pasivno, biomedicinsko kontracepcijsko sredstvo. Pretpostavimo da umjesto 7 dolara tjedno tim istim djevojkama ponudimo 100 dolara četiri puta godišnje ako pristanu na injekciju Depo-Provera. Budući da je taj agens djelotvoran tri mjeseca nakon svake injekcije, to još uvijek iznosi dolar na dan, ali je sad iznos toliko velik da predstavlja prilično snažan poticaj. Da ponovimo pitanje: bi li program "Dolar na dan – Depo" učvrstio ili razbio vezu između rađanja i podizanja djece?

Po našem mišljenju, taj bi se program mogao usporediti s baltimorškim: dok s jedne strane pokušava zaštititi mlade žene od štetnih posljedica okvira spol/rod u kojem žive, s druge im ostavlja slobodan prostor u kojem mogu razmišljati o prikladnosti Depo-Provera u njihovoj osobnoj naraciji. Međutim, bilo bi u svakom slučaju mnogo bolje kad bi ovaj program ne samo prihvaćao sadašnju situaciju glede očinske odgovornosti za podizanje djece već je i pokušao napasti. Zašto se program za izbjegavanje trudnoće među djevojkama "Dolar na dan" ne bi upotunio blagopotičućim programima namijenjenim mladićima? Takvi programi bi mogli imati cilj povećati seksualnu odgovornost mladića i potaknuti maloljetne očeve da prihvate svoj ravnomjerni dio odgovornosti. Kad bi se blago navođenje na korištenje dugotrajne kontracepcije popratilo drugim djelatnostima koje bi eksplicitno pokušavale spriječiti ne samo trudnoću već i loše društvene posljedice trudnoće za vrlo mlade žene, bilo bi nesumnjivo mnogo prihvatljivije. Feministička analiza ukazuje koliko je važno socijalnu politiku korištenja dugotrajnih kontracepcijskih sredstava smjestiti u pravi kontekst: kontekst u kojem se i mladići potiču da prihvate odgovornost za svoju seksualnost. Smještanje pitanja navođenja na prihvaćanje Depo-Provera u pravi kontekst pokazuje da se ovdje radi i o drugim moralnim pitanjima, a ne samo o onom vezanom uz prisiljavanje djevojaka da koriste određeno kontracepcijsko sredstvo.

Ako je društvena uloga u zaštiti djevojaka od nepoželjnih posljedica nepravedne podjele roditeljske odgovornosti – poticanjem i djevojaka i mladića da izbjegnu začecje te poticanjem mladića da prihvate neke odgovornosti roditeljstva kad postanu očevi – opravdana, kakva bi tu trebala biti uloga obitelji? Budući da je to vrlo opširno pitanje, uzet ćemo kao primjer situaciju koju karakteriziraju neki posebno zanimljivi problemi obiteljskog autoriteta.

Uzmimo za primjer djevojku Amy koja je u trinaestoj godini bila silovana od poznanika i pritom zatrudnjela. Ona trudnoću ne želi ni pod kojim uvjetom prekinuti jer je "već vezana" uz "svoje dijete". Štoviše, kroz razgovor o mogućnostima izlaska iz te situacije, njezini roditelji saznaju da joj to silovanje nije bilo prvo seksualno iskustvo i uviđaju da ne mogu gotovo ništa učiniti kako bi je spriječili da ima vrlo heteroseksualno aktivan pubertet.

Nasreću, Amy ubrzo spontano pobaci. Ona u načelu nije protiv kontracepcije, ali ponekad čeznutljivo priča o "svom izgubljenom djetetu" i njezina se majka,

Sara, boji da bi Amy mogla "zaboraviti" uzeti kontracepcijsku pilulu ili inzistirati na tome da njezini partneri koriste prezervativ. Sara predlaže Amy da uz prezervativ koristi i dugotrajnu kontracepciju, ali Amy smatra da je ideja o Norplantu uvredljiva, a niti ne želi primati injekciju Depo-Provera četiri puta godišnje – mrzi injekcije. Imaju li njezini roditelji ikakvo moralno pravo zahtijevati da Amy primi injekciju svaka tri mjeseca?

Argument u korist tomu može se naći u feminističkom stajalištu glede raskida veza. Možda bi izgledalo neobično što se opravdava nešto što bi se na feminističkim postavkama nazvalo prisiljavanjem na korištenje kontracepcije, međutim ako malo obratimo pozornost na razlike među ženama, odmah ćemo uvidjeti da u slučaju trudnoće vrlo mladih maloljetnica teret podizanja djece gotovo redovito pada na starije žene – njihove majke i ostale rođakinje. To bi zasigurno bio slučaj u Amy i Sare, jer Amy je čak manje odgovorna od prosječne trinaestogodišnjakinje, a njezin otac ima zahtjevni posao koji ga prisiljava da često putuje.

Alternativa prisilnoj kontracepciji mogla bi biti dozvola Amynim roditeljima da inzistiraju na tome da Amy svu svoju djecu da na usvajanje; u tom slučaju, međutim, cijena koju bi Amy platila – a vjerojatno i njezina djeca – kroz provođenje takvog autoriteta bila bi podlijevanje još jačoj prisili od inzistiranja na injekciji svaka tri mjeseca, uz neminovne posljedice u ciklusu.

Čini nam se opravdanim braniti moralno pravo Amynih roditelja na inzistiranje da se njihova kćer podvrgne blagoj intervenciji na svome tijelu kako bi se i Amy i Sara zaštitile od većih štetnih posljedica za njihove živote. Oni bi mogli započeti razgovor ukazujući Amy na činjenicu da bi teret djeteta pao na Saru. Mogli bi apelirati na Amyn osjećaj iskrenosti, da prizna da nije baš u redu da jedna srednjoškolka već ima dijete "na teret". Mogli bi joj reći da će, ako rodi dijete, imati za nj manje i vremena i novca. Mogli bi je podmititi, zaprijetiti joj, "prizemljiti" je, manipulirati njome, pokušati saznati što joj to nedostaje u sadašnjem životu što joj ideju o vlastitom djetetu čini tako primamljivom. Ono što sigurno ne smiju učiniti jest rješavati pitanje standardnim liberalnim putevima, gledajući na to kao na Amyno pravo na neprisilan izbor. Kao štiti protiv zlorabe roditeljskog autoriteta predložili bismo neku vrstu društvenog nadzora – sudski nadzor, možda. U slučaju kad se zahtijeva upotreba dugotrajne kontracepcije protiv djevojičine volje, sud bi mogao odlučiti da zapravo postoji opravdan razlog da se vjeruje kako je djevojka heteroseksualno aktivna, da nije dovoljno odgovorna da sama uzima kontracepcijska sredstva, da bi teret odgajanja njezine djece neproporcionalno pao na druge te da je upotreba kontracepcije ne bi dovela u neku predvidljivu opasnost.

### **Nekoliko završnih praktičnih i teoretskih primjedbi**

Još jednom želimo ponoviti da je perspektiva raskida veze koju smo ponudili kao izričito feministički pristup pitanju društvene upotrebe dugotrajnih kontra-

cepcijskih sredstava imala cilj samo smjestiti moralno važan element problema u područje etičkog preispitivanja, a ne i riješiti ga; i druga pitanja su također relevantna. Međutim, ta druga pitanja, na primjer, kako analiziramo razliku između poticanja, navođenja i prisile, jesu li zdravstveni radnici prikladni za provođenje socijalne politike i zbog čega bismo trebali imati povjerenje u način na koji se društvena moć odnosi prema ženama, imajući u vidu da baš ne blista u tom pogledu – također bi trebala biti predmetom feminističkog ispitivanja i teoretiziranja.

To teoretiziranje ne traje *in vacuo*; ono je i poduprieto i ograničeno društvenim kontekstom u kojem se odvija. Zapravo, dok smo raspravljali, ono je i oblikovalo diskurs koji se odvijao u tom kontekstu i bilo oblikovano od njega. Bitno je, međutim, da ga ne pobrkamo s tim kontekstom – da se odupremo nastupi da subsumiramo feminizam pod ostale obrasce teoretiziranja koji su prisutni u tom društvu. Ako pogrešno procijenimo mogućnost feminističke teorije da pridonese distinktivan doprinos debati o društvenoj upotrebi dugotrajne kontracepcije, imat ćemo važan skup mogućnosti za donošenje mudrih odluka u tom području izravno "pred nosom" – ali nam neće pasti na pamet da ih i upotrijebimo.

S engleskoga prevela Tatjana Paškvan-Čepić

## **FEMINIST BIOETHICS AND CONTRACEPTION**

Hilde Lindemann Nelson  
James Lindemann Nelson  
University of Tennessee, Knoxville

**T**he authors discuss how feminist theory looks upon the use of longterm contraceptives within the social policy framework, and they also give an analysis of the usage of contraceptives within the American legal system as well as the political reactions to certain cases, as for example, the pregnancy of under-aged young women. In the introductory part, they discuss feminism as a criticism and feminism as a theory, producing therefore a survey of different feminisms, from "liberal", through "cultural" to "pluralist feminism".

## **FEMINISTISCHE BIOETHIK UND EMPFÄNGNISVERHÜTUNG**

**Hilde Lindemann Nelson**  
**James Lindemann Nelson**  
Universität Tennessee, Knoxville

**D**ie Verfasser untersuchen in ihrer Arbeit das Verhältnis der Feministischen Theorie zu Langzeitverhütungsmitteln im Rahmen der Sozialpolitik; sie liefern eine Analyse der Nutzung dieser Mittel innerhalb des amerikanischen Strafrechtssystems und vor dem Hintergrund politischer Reaktionen auf bestimmte Erscheinungen, zu denen beispielsweise die Schwangerschaft von Minderjährigen gehört. Der einführende Teil der Arbeit widmet sich insbesondere dem Feminismus als Kritik einerseits und als Theorie andererseits und gibt einen Überblick über die verschiedenen Feminismen, vom "liberalen" über den "kulturellen" bis hin zum "pluralistischen" Feminismus.