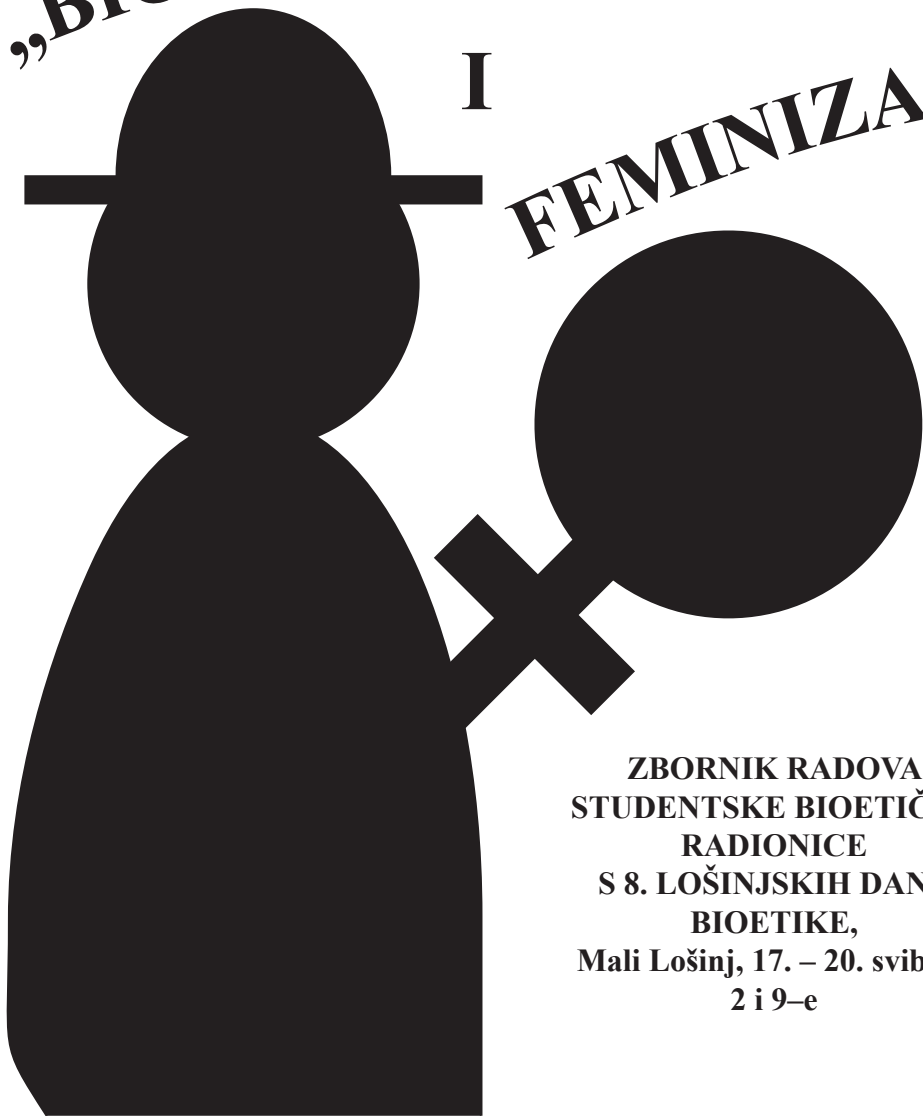


Udruženje studenata filozofije
Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu

„BIOETIKA

I

FEMINIZAM”



ZBORNIK RADOVA
STUDENTSKE BIOETIČKE
RADIONICE
S 8. LOŠINJSKIH DANA
BIOETIKE,
Mali Lošinj, 17. – 20. svibnja
2 i 9-e

**Udruženje studenata filozofije
Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu**

„BIOETIKA I FEMINIZAM”

**ZBORNİK RADOVA STUDENTSKE BIOETIČKE RADIONICE
S 8. LOŠINJSKIH DANA BIOETIKE,
Mali Lošinj, 17. – 20. svibnja 2009.**

Urednik:
Matija Iviček

Zagreb, svibanj 2010.

Izdavač

Udruženje studenata filozofije
Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu

Za izdavača

Alen Sućeska

Urednik

Matija Iviček

Lektura i korektura

Matija Iviček

Franjo Marinić

Grafički urednik, dizajn i prijelom

Adrijan Adanić

Recenzenti

Hrvoje Jurić

Ankica Čakardić

Tisak

„DeVeDe” d.o.o., Zagreb

Naklada

200

Tiskano uz financijsku potporu Gradskog ureda za obrazovanje,
kulturu i šport Grada Zagreba i Filozofskog fakulteta Sveučilišta u
Zagrebu

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne i sveučilišne
knjižnice u Zagrebu pod brojem 738530.

ISBN 978-953-99437-1-2

Riječ urednika

Bioetički inkubator – Studentski bioetički forum je program Udruženja studenata filozofije koji se izvodi od 2005./2006., a izrastao je iz *Studentske bioetičke radionice*, preko *Ljetne škole bioetike* do onog što je danas. Iako je sam program puno širi od onog iz čega je izrastao, njegov glavni dio i danas jest studentska bioetička radionica, koja se od 2005. svake godine održava u sklopu *Lošinjskih dana bioetike*. U različitim elementima programa „*Bioetički inkubator*” tijekom 2008. i 2009. godine sudjelovalo je ukupno pedesetak studenata, a u središnjem dijelu programa tridesetak studenata i to sa Sveučilišta u Zagrebu (Filozofski fakultet – Odsjek za filozofiju i Odsjek za sociologiju; Prirodoslovno–matematički fakultet – Biološki odsjek), Sveučilišta u Rijeci (Filozofski fakultet – Odsjek za filozofiju), Univerziteta u Beogradu (Medicinski fakultet), te Sveučilišta u Beču (Filozofski fakultet). Studentska bioetička radionica s temom „Bioetika i feminizam” predstavljala je krunu višemjesečnog rada zagrebačkih studenata te svojevrсну materijalizaciju dogovorene suradnje sa studentima iz drugih sveučilišnih centara.

Polazište ove radionice može se iskazati na sljedeći način. Odnos bioetike i feminizma pitanje je koje još uvijek nedovoljno razmatrano na način koji bi nas mogao dovesti do istinskog razumijevanja svega onoga što iz njega proizlazi. Osim toga, različiti pristupi bioetici i feminizmu vrlo su rijetko objedinjeni u zajedničkom dijalogu kroz koji tek sve dimenzije ove slojevite teme mogu doći do izražaja. Takav dijalog, pak, može biti ostvaren jedino ukoliko bude zasnovan na postavkama integrativne bioetike, odnosno metodološkim načelima interdisciplinarnosti i pluriperspektivnosti. U pluriperspektivnom horizontu integrativne bioetike i feminizam bi, dakle, bio jedna od neizostavnih perspektiva, ali ukoliko se ima u vidu da ni jedan partikularni pristup nije sam po sebi dovoljan, nego se njegova puna vrijednost pokazuje tek u umrežavanju i ravnopravnom dijalogu s drugim pristupima. Parafrazirajući poznatu Kantovu izreku, moglo bi se reći da je pluriperspektivizam (i integrativna bioetika) bez feminističkog pristupa prazan, a da je feminizam (i feministička bioetika) bez pluriperspektivnog pristupa slijep. Ako bi metodološke

postavke integrativne bioetike u praksi bile dosljedno implementirane, ne bi bilo potrebe za razvijanjem strategija zaposjedanja bioetičkoga područja od strane feminizma, što ujedno znači da se feminizam u tom slučaju ne bi trebao bojati za svoju podzastupljenost u bioetičkim raspravama. Stoga u raspravi o feminizmu i bioetici treba razmatrati ne samo mogućnosti feminističkoga doprinosa raspravi o bioetičkim pitanjima i oblikovanju jednog šireg bioetičkog pristupa nego i mogućnost da bioetika (u prethodno naznačenom, integrativnom smislu) doprinese samorazumijevanju i samoosmišljavanju feminizma. No, svakako treba razmatrati i pojedine važne doprinose feminizma bioetičkoj raspravi, i to kako u njezinu biomedicinskom, tako i u njezinu ekološkom odsječku, u rasponu od pitanja ženskoga zdravlja i sistema zdravstvene skrbi do ekofeminizma i tehnofeminizma.

U tom se horizontu kretalo dvanaest održanih izlaganja: ZDRAVKO POPOVIĆ: Razlika između spola i roda; KATARINA BUNTAK: Uloga tjelesnosti u okviru promijenjenog shvaćanja materijalnosti i rodno–spolnih pitanja; MATEJA BORGUDAN: Trudnička tjelesnost i surogatno majčinstvo; NEVENA MILOSAVLJEVIĆ, IVANA ŽIVKOVIĆ: Alternativna medicina kao moguće ishodište novih putova medicinske spoznaje; MORANA STARČEVIĆ: Feministička kritika tijela u *cyberspaceu*; MATEJA KOVAČIĆ: Tehnologija i žensko tijelo u *Ghost in the Shell*; ITA KALEBIĆ, MARKO KUKOR: Feministički pristup problematici kloniranja; MARIJANA FILIPETI: Žene i priroda u ekofeminističkoj perspektivi; PETAR ODAK: Veza specizma i seksizma i njeno kulturno perpetuiranje; MAXIMILIAN WOLLNER: Može li eksperimentalna filozofija biti korisna za bioetiku i feminizam?; IVAN CEROVAC, HELENA MODERČIN: Osnovni konflikti feminizma i modernog liberalizma; ANDREA MEŠANOVIĆ, MIRELA FUŠ: Afirmativna akcija – prikrivena diskriminacija?

Kasnivši sa realizacijom ovog projekta, posljedica čega je objavljivanje tek sedam od gore navedenih dvanaest radova i to kako slijede u samom zborniku. Kako mi je ovo kao uredniku tek prva izdana publikacija, tako bih ponizno molio pažljivijeg čitatelja da sve manjkavosti i nedostatke ne uzme za preveliko zlo. Također, po smjeru intencije za realizaciju ovog zbornika ovako i u ovom obliku, te iako

gdjegod to nije bilo moguće, intervencije urednika i lektora bile su minimalne.

Inače, ideja da se izdaju studentski radovi sa Studentske bioetičke radionice bila je već realizirana u prošlom izdanju ČEMU–a (stručni studentski časopis Udruženja studenata filozofije, god. VIII., br. 16/17, Zagreb 2009) kada su izdani radovi sa *6. lošinjskih dana bioetike*. Godina dana pauze (neizdavanje radova sa *7. lošinjskih dana bioetike*) nije nas obeshrabrila da zamisao o objavljivanju radioničkih radova u jednom ovakvom zborniku ne provedemo u djelo.

Uz odgovarajuću financijsku potporu, ideja je ponovo oživjela, rezultat čega je knjižica koju držite u rukama.

Matija Iviček,
u Zagrebu, svibanj 2010.

Uloga tjelesnosti u okviru promijenjenog shvaćanja materijalnosti i rodno–spolnih pitanja

Sažetak: *Feminizam je nekritički preuzeo pretpostavke o ulozi tijela pri čemu se pozivanjem na naslijeđene predodžbe o materijalnosti produžuju filozofske zablude. Nametnut je oblik znanja u kojem se ženskost promatra samo kroz povezanost dualizama um/tijelo i muško/žensko pri čemu se reprezentacija muškarca povezuje s umom, a žene s tijelom. Feministička teorija treba izaći iz postojećih pravaca istraživanja tijela kako bi mogla pridonijeti povijesti filozofije na vlastiti način. U ovom radu ću se osvrnuti na radove Judith Butler i Michela Foucaulta koji pokušavaju dekonstruirati binarne opozicije koje se unutar diskursa moći prihvaćaju kao prirodne.*

Ključne riječi: Judith Butler, Michel Foucault, seksualnost, feminizam, tjelesnost, materijalnost, heteronormativnost

Zablude u filozofiji o ulozi tijela

Uloga tijela u proizvodnji filozofskih vrijednosti nastoji se minimalizirati. Tijelo se još uvijek smatra suprotnošću uma i, kao takvo, predstavlja opasnost za njegovo neometano funkcioniranje. Feminizam je nekritički preuzeo pretpostavke o ulozi tijela, pri čemu se pozivanjem na naslijeđene predodžbe o materijalnosti produžuju filozofske zablude. Predstavljanje uma i tijela kao međusobno isključivih supstanci ne objašnjava njihovu međusobnu interakciju. Prema tome, ako je um neophodno vezan uz tijelo, i sama tijela su nužno spolno specifična i neodvojivo vezana uz kulturne i druge različitosti. Razvijanje filozofije koja ne bi davala prednost uma u odnosu na tijelo

potpuno bi promijenilo njen karakter. Stvaranje alternativnih prikaza tijela moglo bi stvoriti kaos u strukturi postojećih znanja. Međutim, prihvaćanje postojećeg stanja također nije opcija jer pozivanjem na naslijeđene predodžbe o materijalnosti i tjelesnosti produžujemo nasilje nad ženskošću. Nametnut je oblik znanja u kojem se ženskost promatra samo kroz povezanost dualizama um/tijelo i muško/žensko, pri čemu se reprezentacija muškarca povezuje s umom, a žene s tijelom. U moderno doba tijelo se shvaća kao objekt koji ne izražava značenje, nego je značenjski određeno kroz interpretaciju. Prema tome, tijelo ne može biti suprotstavljeno kulturi, iako kultura radije proizvodi diskurs spolne razlike, nego diskurs spolne sličnosti. To se događa i kod propitivanja tjelesnosti.

Tijelo je postalo medijem afirmacije vlastitog ja (Cvitan Černelić, 2006:261). Ono je nužan (pred)uvjet oblikovanja identiteta i odnosa moći. Za rodnu identifikaciju možemo reći da nikad nije završena, ona je proces koji nikad ne dolazi do svog cilja. Zbog toga proces rodne identifikacije može biti proces koji će doista promijeniti ustaljen pogled na rod i spol.

Tijelo kroz povijest, dualizam materija/forma

Feminizam je prepoznao koliko se poimanje tijela kao materije promijenilo kroz povijest u međuodnosu s prirodom i kulturom. Prije prosvjetiteljstva genitalije nisu označavale bit spolne razlike. U određivanju spola pojedinca bila je važnija spolna narav. „Muškarci su bili određeni karakteristikama topline, snage i racionalnosti dok su žene karakteristično bile određene kao hladne, slabe i emotivne” (Hird, 2004:19). Razlikovanje roda je povijesno prethodilo razlikovanju spola. Ono što danas smatramo spolom je ono što se prije 18. stoljeća smatralo rodom. Moderno pitanje o pravom spolu osobe nije imalo smisla u predprosvjeteljsko vrijeme. U 19. stoljeću spol postaje stalna i esencijalna razlika kojom se pokazuje spolna razlika koja je otkrivena kroz nastajanje biologije kao discipline koja je usredotočena na fizičko tijelo kao jedini označitelj spola (Hird, 2004:21). Spolna razlika nije se otkrila odjednom kroz znanstvene discipline. Epistemološki i politički preokret nastajao je polako kroz vrijeme od nekoliko stoljeća što je

rezultiralo drugačijim shvaćanjem samog tijela. Foucault je izložio posljedice ovog epistemološkog preokreta u pristupu tijelu.

Tijelo se još uvijek smatra izvorom ometanja i opasnošću za funkcioniranje uma. Filozofija već tri stoljeća nastoji nadvladati Descartesov dualizam koji predstavlja odvajanje duše od prirode. Time je ljudsko tijelo postalo neprikladna tema za filozofiju i društvene znanosti. Stvara se nepremostiva razlika između uma i materije. Tijelo je shvaćeno kao samopokretni stroj koji funkcionira u skladu sa zakonima prirode. Ono što je Descartes zapravo postigao nije bilo odvajanje uma od tijela, to je grčka filozofija predvidjela i prije. U grčkoj filozofiji materija nije označavala samo pasivnu površinu koja čeka čin označavanja nego ono što oblikuje razvoj nekog predmeta ili organizma, njegovu potenciju.

Tradicija karteizijanstva formirala je listu prioriteta o kojima filozofija treba razmišljati. Samo su Spinoza, Vico i Nietzsche odbacili karteizijanski dualizam. Spinoza vidi tijelo kao produktivno i kreativno, kao tijelo koje se ne može definitivno spoznati, jer nije stalno identično sa samim sobom (Grosz, 2002:13).

U suvremenoj misli postoje tri smjera istraživanja tijela koja su nasljednici karteizijanstva. Iz njihovih okvira bi feministička teorija trebala izaći ako želi preispitati vlastiti doprinos filozofiji. U prvom se tijelo promatra kao objekt istraživanja prirodnih znanosti i to prvenstveno kroz biologiju i medicinu. Ono se promatra kao oblik fiziološke organizacije. Drugi smjer istraživanja promatra tijelo kao instrument koji je na raspolaganju svijesti. Tijelo je samopokretni stroj. Treći smjer istraživanja smatra tijelo medijem značenja (Grosz, 2002:9–12). Kroz tijelo subjekt može izraziti svoju nutrinu i primati informacije iz vanjskog svijeta. U tom slučaju tijelo ne pruža nikakav otpor i minimalno iskrivljuje informaciju.

Zadatak feminizma, između ostalog, trebao bi biti stvaranje potpuno nove koncepcije tjelesnosti koja odbacuje karteizijanski dualizam i modele u kojima je jedan tip tijela norma prema kojoj se prosuđuju druga tijela. Ovo razmišljanje u dihotomijama nužno stvara hijerarhizaciju termina. Tretiranje ženskosti kao podređenog pojma u binarnoj suprotnosti muško/žensko zapravo isključuje ženskost. Zato se kod preispitivanja pitanja ženskosti u povijesti filozofije javio problem

kako tumačiti tekst sa stajališta onoga što se u njemu ne pojavljuje.

Scientia sexualis

Foucault je istraživao načine putem kojih nas psihoanaliza poziva ili potiče na proizvođenje znanja o vlastitoj seksualnosti koja su po sebi prije kulturna nego prirodna pojava i koja pridonose očuvanju određenih obrazaca odnosa moći (Spargo, 2001:18).

Scientia sexualis je Foucaultov naziv za moderno uvođenje tijela u diskurse o seksualnosti u zapadnoj kulturi (Spargo, 2001:70). Ti diskursi proizvode disciplinirano i stvaralačko znanje i imaju normalizirajuću moć. Pri tome treba uzeti u obzir da u Foucaultovoj teoriji diskurs nije druga riječ za govor nego povijesno utemeljena praksa koja proizvodi odnose moći i vezana je uz određena znanja.

Osim *scientie sexualis*, postoji još jedan postupak proizvodnje istine o seksu – *ars erotica*. *Ars erotica* prisutna je u kulturama poput Kine, Japana, Indije i Rimskog carstva koje su se temeljile na povećavanju užitka. U erotskom umijeću istina je izlučena iz samog užitka uzetog kao praksa i iskustvo. Užitak se ne uzima u odnosu na neki zakon dopuštenog ili zabranjenog ili kao oslonac na neki kriterij korisnosti nego u odnosu na sebe samog (Foucault, 1994b:42). Za razliku od toga, zapadna kultura prakticira *scientiu sexualis* koja je usredotočena na pronalaženje istine o seksualnosti do koje je uglavnom dolazila putem procesa spoznavanja.

Priznanje je na zapadu postalo jednom od najcjenjenijih tehnika za proizvođenje istine (Foucault, 1994b:43). Međutim, istina nije slobodna po prirodi nego je prožeta odnosima moći. Isto tako, priznanje je opća matrica koja upravlja proizvođenjem istinitog diskursa o seksu. Muškarci i žene vlastite emocije, želje i misli podvrgavaju kontroli na način da ih interpretira autoritet ili ekspert. Istina u takvom procesu nije pronađena nego je stvorena tj. proizvedena.

Foucaultova i Butlerina analiza binarnih opozicija i moći

Foucault je poznat po svojoj kritici zatvorskog sustava i raznih socijalnih institucija koje su, između ostalog, uključivale identitet muškarac/žena i homoseksualnost. On tvrdi da se većina znanstvenih istina o ljudskoj prirodi ne temelji na činjenicama već na etičkim i političkim stavovima određenog društva. Glavni oslonac Foucaultovog pristupa analizi društva je seksualnost. Spol, kao bitna odrednica seksualnosti, prema Foucaultu je također i društveni konstrukt. Kao i Butler, on odbacuje bilo kakve materijalne ili biologijske elemente nužne za konstrukciju identiteta. Foucault kaže da tijelo nije seksualizirano po sebi, već takvim postaje kroz kulturne procese koji se koriste seksualnošću kako bi proširili i održali specifične odnose moći (Spargo, 2001:52). Judith Butler se također pita kako to da se pod materijalnosti spola podrazumijeva ono što nosi kulturne konstrukcije, a samo ne može biti konstrukcija. Stvorila se pogrešna pretpostavka da su materijalnost i konstruiranost međusobno suprotstavljeni pojmovi.

Foucaultovo propitivanje odnosa između moći, tijela i seksualnosti potaknulo je interes feminista. Njegova je ideja da su tijelo i seksualnost kulturni konstrukti, a ne prirodne pojave. Ta ideja dala je feminizmu koristan alat za analizu društvene konstrukcije roda i seksualnosti i pridonijela je kritici esencijalizma u feminizmu. „Njegovo shvaćanje tijela kao primarnog cilja moći bilo je upotrijebljeno od strane feminizma za analizu suvremenih forma društvene kontrole ženskog tijela i uma.” (Armstrong, 2003:5). Istodobno, Foucault smatra da antiesencijalističko shvaćanje spolnog tijela ne negira njegovu materijalnost. Slično misli i Judith Butler kada kaže da propitivanje materijalnosti ne znači istodobno i njeno negiranje. Dovedi neku pretpostavku u pitanje ne znači istodobno i raskrstiti s njom.

U *Nadzoru i kazni* Foucault opisuje proces materijalizacije zatvorenikova tijela. Moć je strategija koja djeluje na tijelo i kroz tijelo zatvorenika. Duša je pri tome shvaćena kao instrument moći kojim se kultivira i oblikuje tijelo (Butler, 2001:53). Središnja tehnika disciplinske moći – stalan nadzor, prvo je bila usmjerena prema discipliniranju tijela, a kasnije je stavljen naglasak na svijest o trajnom nadgledanju. Promijenio se način postupanja sa zatvorenicima. Ključ

disciplinske moći je taj što je usmjeren direktno na tijelo. Po Foucaultu, moć djeluje u sklopu same materijalnosti subjekta, kao načelo koje istovremeno formira subjekt podčinjavanja i njime upravlja (Butler, 2001:54).

Njegova djela bila su i predmet kritike od strane feminizma. Jedan od prigovora bio je njegovo odbijanje artikuliranja normi koje bi bile u stanju razlikovati prihvatljive od neprihvatljivih formi moći. To znači da ne može odgovoriti na ključno pitanje zašto se uopće treba oduprijeti dominaciji. Foucaultov neutralan stav ograničava vrijednost njegovih djela za feminizam.

Heteronormativnost

Judith Butler se slaže sa Foucaultom da je ideja „prirodnog” spola koja ima prednost u odnosu na utjecaj kulture i socijalizacije povezana s relacijama moći jer promiče ideju navodno prirodne heteroseksualnosti. Kaže da bi jedan od glavnih ciljeva feminizma trebao biti otkrivanje dominantnih rodni normi koje reproduciraju „prirodne” rodne identitete (Armstrong: 2003, 9).

Jedna od temeljnih cenzura u zapadnoj civilizaciji danas je potiskivanje homoseksualnosti zbog uspostavljanja dominantnog heteroseksualnog modela društvene zajednice. Dolazi do redukcije hibridnog predočavanja rodni identiteta u ime heteroseksualnosti i njoj marginalne homoseksualnosti (Šuvaković, 2006:52).

Idealizacija heteroseksualnosti je odigrala vodeću ulogu u uspostavljanju komplementarnosti spola koju zagovara i Rousseau. On smatra da su žene i muškarci biologijski predodređeni za različite društvene uloge.

Suvremene koncepcije roda i spola ovisne su o heteronormativnosti. Butler kaže da kategorija roda može uspostaviti stabilnost samo u kontekstu heteroseksualne matrice. Spol je definiran spolnim razlikama između muškarca i žene, a te razlike su definirane u okviru njihovih funkcija tj. prokreacije. Veza između utemeljenja spolnih razlika i heteronormativnosti je važna jer učvršćuje modernu upotrebu „prirodnog” kao njihovog temelja.

Identiteti muškarca i žene u heteroseksualnim i homoseksualnim

modelima prikazivanja ne mogu biti dani na jednostavan način samorazumljivog prepoznavanja seksualnih karakteristika. Prezentiranje rodnog identiteta mora biti prezentiranje njegovih hibridnih odnosa s drugim identitetima (Šuvaković, 2006:49).

U raspravi o etici, Foucault upoređuje kršćansku Europu i grčko-rimsku kulturu. Jasno objašnjava da je pristup seksualnosti u kršćanskoj Europi, čisto prokreativan. Tu postoje disciplinirajuće metode apstinencije za postizanje mudrosti, ćudoređa i na koncu besmrtnosti.

U grčko-rimskoj kulturi, seks je pitanje etike i morala, a nikako nešto što se može smatrati sramotnim i što treba skrivati. Etika je odnos samog pojedinca prema sebi i prema svojem tijelu. U takvoj, grčko-rimskoj kulturi, ne postoji društveni standard normi i ponašanja, pa se niti ne „primjećuje” razlika između homoseksualnog i heteroseksualnog odnosa. Donekle uživaju ravnopravan položaj.

Danas se može reći da je seksualnost prirodna karakteristika ljudskog življenja koja se na Zapadu snažno potiskuje, posebice od 17. stoljeća do danas. Za takvo potiskivanje Foucault jasno optužuje Katoličku crkvu kao moralnog autoriteta tadašnjeg, ali i suvremenog društva. Otvaranje seksualnosti događa se tek šezdesetih godina 20. stoljeća i, prema Foucaultu, to znači „otvoreno prikazivanje seksualne želje”.

Tijelo treba promatrati kao cjelinu psihičkog, organskog i kulturnog djelovanja. Zbog tog neodređenog položaja, tijelo može biti termin kojim će se uzdrmati tradicionalno razmišljanje u dihotomijama i stvoriti neki novi okviri u kojima će biti radikalno drugačije shvaćanje spola i njegove materijalnosti. S druge strane, možda to pitanje ostane otvoreno do daljnjeg. Možda ne postoji materijalnost spola koja već nije opterećena spolom materijalnosti...

Literatura

1. **Armstrong, Aurelia** (2003): *Foucault and Feminism*, <http://www.iep.utm.edu/f/foucufem.htm>, (15. 4. 2009.)
2. **Butler, Judith** (1993): *Bodies that Matter*, u: Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limitis of 'Sex'*. New York/London: Routledge, str. 27–55
3. **Butler, Judith** (2001): *Tela koja nešto znače*, Samizdat B92, Beograd
4. **Butler, Judith** (2004): *Bodies and Power Revisited*, u: Dianna Taylor / Karen Vintges (ur.), *Feminism and the Final Foucault*, Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2004, str. 183–194
5. **Butler, Judith** (2006): *Paradoks tjelesnih inskripcija*, u: Tvrđa, 1/2, 2006, str. 197–201
6. **Cvitan Černelić, Mirna** (2006): *Tijelo i njegova povijest*, u: Tvrđa, 1/2, 2006, str. 261–263
7. **Foucault, Michel** (1994): *Nadzor i kazna: rađanje zatvora*, Politička misao, Zagreb
8. **Foucault, Michel** (1994b): *Znanje i moć*, Nakladni zavod Globus/Filozofski fakultet, Zavod za filozofiju, Zagreb
9. **Foucault, Michel** (2009): *Politička tehnologija individua*, Zarez, god. IX (2009), br. 251, str. 22–24
10. **Frank, Arthur W. / Jones, Therese** (2003): *Bioethics an the Later Foucault*, *Journal of Medical Humanities*, vol. 24, br. 3–4, str. 179–186
11. **Grosz, Elizabeth** (2002): *Preoblikovanje tijela*, Treća, vol. 4, br. 1, 2002, str. 6–25
12. **Hird, Myra J.** (2004): *Making Sex, Making Sexual Difference*, u: Myra J. Hird, *Sex, Gender and Science*. New York: Palgrave Macmillan, str. 17–28
13. **Pilcher, Jane / Whelehan, Imelda** (2004): *Body*, u: Jane Pilcher / Imelda Whelehan, *Fifty Key Concept in Gender Studies*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, str. 6–9
14. **Spargo, Tamsin** (2001): *Foucault i queer teorija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb
15. **Šuvaković, Miško** (2006): *Izvođenje rodnih identiteta*, u: Tvrđa, 1/2, 2006, str. 49–59

Može li eksperimentalna filozofija biti korisna za bioetiku i feminizam?

Sažetak: *Eksperimentalna filozofija sasvim je novi trend, uglavnom među američkim filozofima. Za razliku od tradicionalne filozofije, eksperimentalna filozofija koristi metode empirijskog istraživanja. Oponašajući psihološke eksperimente, eksperimentalna je filozofija već na nekoliko klasičnih pitanja tradicionalne filozofije dala nove odgovore te je uspjela revidirati neke klasične etičke stavove. No, kritičari eksperimentalne filozofije tvrde da filozofske teme ne mogu biti istraživane takvim putem i da na filozofska pitanja ne mogu odgovarati ljudi koji nisu filozofski obrazovani. U ovom referatu dat ću kratki pregled eksperimentalne filozofije, navesti moguće koristi za bioetička i feministička istraživanja te otvoriti raspravu.*

Ključne riječi: eksperimentalna filozofija, bioetika, feminizam

1 „Tradicionalna” filozofija

Filozofija kao suvremena akademska disciplina danas se može podijeliti na dva velika smjera – analitička filozofija i kontinentalna filozofija. Dok su i jedan i drugi pojam dosta široki, ipak je moguće razumjeti svaki pojam. Analitička filozofija jest način filozofiranja koji je veoma kritičan prema „staroj filozofiji”, tj. kontinentalnoj filozofiji. Analitički filozofi smatraju da se jezik i riječi moraju pažljivije koristiti te da mnogim „metafizičkim pojmovima” nedostaju logički temelji. Iz perspektive analitičke filozofije skoro sve što ne pripada analitičkoj filozofiji, pripada kontinentalnoj filozofiji, te se pojam „kontinentalna filozofija” često koristi pejorativno. Analitička se filozofija razvijala u 20. stoljeću i danas njoj pripada većina filozofa iz anglo–američkog

svijeta. Već su krajem 20. stoljeća filozofi počeli kritizirati analitičku filozofiju. Najbolji primjer u ovom slučaju sigurno je Richard Rorty koji je nakon svoje kritike filozofije čak i mijenjao fakultet i nastavio studirati književnost.

Među stavovima s kritičnim pogledom na analitičku filozofiju nalazi se i eksperimentalna filozofija, koja je sasvim novi trend u anglo-američkom svijetu. Uglavnom, eksperimentalni filozofi kritiziraju analitičku filozofiju nazivajući ju „tradicionalnom filozofijom” zbog njene velike nepreciznosti. Smatraju da analitička filozofija uvijek ima sličan proces, koji može otprilike ovako izgledati (Knobe i Shaun, 2008:3–16):

S zna da p ako i samo ako:

1. p
2. S misli da p
3. $\text{ne-}p \rightarrow$ S ne misli p
4. $p \rightarrow$ S misli da p

Eksperimentalni filozofi ovdje kritiziraju dva problema. Kao prvo, skoro se svaki argument, koji je pronađen na takav formalan način, uvijek može i dalje poboljšavati. Kada definiramo što je „šalica” možemo reći da je to mala, otvorena posuda za piće, obično okrugla i s držačem. Takva se definicija može naći u rječnicima pa je to definicija s kojom bi se većina ljudi složila. No, nije baš najpreciznija. Ima mnogo šalica bez držača, ima nekih s poklopcima i ne koriste sve za piće; neki skupljaju šalice za ukras, a ne za piće; neki ih koriste za olovke, škare i druge stvari na pisaćem stolu. Dakle, svaka se definicija može uvijek i dalje precizirati, a postoji i problem ekskluzivnosti definicija, koja vodi do toga da nema apsolutne definicije. Kada nađemo najprecizniju definiciju riječ „šalice” koja koristi za piće onda nas to vodi do isključenja drugih mogućih korištenja, takva jedna definicija postane ekskluzivna.

Kao drugo, da ne bi svako filozofiranje počelo na samom početku mišljenja, analitički filozofi koriste kao premise ono do čega su došli drugi filozofi s takvim konceptualnim analizama. Dakle, nešto se koristi kao premisa, što bi moglo biti i krivo a u slučaju da bi bilo krivo, svaki drugi argument koji to koristi kao premisu automatski bi bio kriv. Često se premise koriste jako suptilno, uvedene su kao univerzalistički

„zdrav razum”, primjerice, kada čitamo nešto kao „jasno je da...”, „očito je...”, „prirodno...”, „normalno...”, „općenito...”, „logično...”, „svi bismo rekli da...” itd. Eksperimentalni se filozofi tada pitaju je li stvarno sve toliko jasno kako se pretpostavlja ili bi stvarno svako u jednoj situaciji tako mislio kako se pretpostavlja. Eksperimentalni filozofi u ovoj situaciji istražuju što ljudi stvarno misle pa bi uveli svaki argument s rečenicom „u ovoj situaciji, 68% ljudi misle, da...” (Knobe i Shaun, 2003:190–194).

2 Eksperimentalna filozofija

Ako eksperimentalni filozofi znaju za rezultate empirijskih istraživanja i znaju ih čitati i interpretirati, što ih razlikuje od naturalističkih filozofa ili od eksperimentalnih psihologa, koje empirijske informacije također zanimaju? Najvažnija razlika definitivno je činjenica da eksperimentalna filozofija, kao što možemo vidjeti u nazivu, sama istražuje informacije i podatke kroz eksperimente (Nadelhoffer i Nahmias, 2007:124–125).

Dakle, sami dođu na ideju raznovrsnih eksperimenata pa umjesto da samo izmišljaju neke scenarije, testiraju ih koristeći za eksperimente i ljude koji nisu filozofski obrazovani, što znači da često dođu do neočekivanih rezultata.

U jednom poznatom eksperimentu, filozofi su došli do neočekivanog rezultata, da namjeru jednog aktera ocjenjujemo drugačije ako su uvjeti drugačiji – usprkos uvijek istim namjerama (Knobe, 2003:190–194).

2.1 Tri vrste eksperimentalne filozofije

Thomas Nadelhoffer i Eddy Nahmias razlikuju tri načina eksperimentalnog filozofiranja, koji se su do sada pojavili. Prvi način je takozvana eksperimentalna analiza („experimental analysis”). Ovdje filozofi postavljaju pitanje što ljudi stvarno misle, pogotovo ih zanima mišljenje ljudi koji nisu filozofski obrazovani. S time filozofi mogu doći do novih spoznaja, pa se pitaju kakav utjecaj to može imati na

filozofske teorije. Ideja takvih pitanja jest, da se nađe ono što filozofski neobrazovani ljudi, dakle, „običan narod” o filozofskim problemima i njihovim zaključcima misli – „folk intuitions” tu je čarobna riječ.

Druga vrsta je takozvano eksperimentalno objašnjenje („experimental descriptivism”). Ovdje filozofi postavljaju pitanje kako ljudi misle, zanimaju ih kognitivni i psihološki procesi koji vode do mišljenja ljudi. Cilj ove vrste eksperimentalne filozofije može biti da se pogrešne filozofske argumente ispravi.

Treći način eksperimentalne filozofije je takozvani eksperimentalni restrikcionizam („experimental restrictionism”). Ovaj je način najekstremniji, jer filozofi ovdje postavljaju pitanje, može li ljudsko mišljenje uopće biti temelj filozofiranja. Smatraju da je logičko razmišljanje vrlo ograničeno, pogotovo kad samo pojedinci logički razmišljaju o nečemu što će se kasnije smatrati intuicijom, te bi radije vjerovali empirijskim podacima nego tradicionalnim argumentima (Nadelhoffer i Nahmias, 2007:124–129).

Ove tri vrste eksperimentalne filozofije dobro pokazuju da je *x-phi* – kako eksperimentalni filozofi zovu svoj pokret – ne samo raznovrsni nego i širok pristup filozofiranju, te da nema (filozofske) teme koju ne bismo mogli istraživati eksperimentalnim putem.

2.2 Proces eksperimentalne filozofije

Kako se razlikuje proces eksperimentalnog filozofiranja od procesa takozvanog „tradicionalnog” ili „običnog” filozofiranja? Kao što sam već istaknuo, eksperimentalna filozofija nije samo zainteresirana za empirijske podatke, nego ih sama istražuje. Dakle, proces eksperimentalne filozofije počinje s empirijskim istraživanjem. To može biti jednostavna anketa ili komplicirani psihološki eksperiment, bitno je samo da se istraživanje temelji na teorijskim stavovima filozofske teorije te da se time istražuje jesu li teorija i njeni zaključci u pravu.

Ako empirijska metoda vodi do nekog empirijskog rezultata, eksperimentalna se filozofija u sljedećim koracima opet razlikuje – ali ovaj put od društvenih znanosti koje redovito koriste empirijske metode. Analiza rezultata u sociologiji, politologiji, psihologiji i

sličnim znanostima, je statistička analiza, dok je analiza empirijskog rezultata u eksperimentalnoj filozofiji ne–statistička analiza, već je filozofska analiza i interpretacija. Ovdje može doći do sasvim novih spoznaja, može se otkriti greška u teoriji, ali to ne znači da svaki filozof mora mijenjati svoju teoriju ako empirijska istraživanja pokazuju nešto različito od logičkih istraživanja (Knobe i Shaun, 2008).

Međutim, cijeli smisao eksperimentalne filozofije jest naravno, da se empirijsko istraživanje koristi kao početna točka filozofskog istraživanja. Eksperimentalni filozofi će naravno pažljivo čitati rezultate eksperimentalne metode te ih koristiti kao temelj filozofiranja.

3 Bioetika i feminizam

Umjesto puke rasprave o mogućim koristima eksperimenata za bioetiku i feminizam, odlučio sam napraviti kratak eksperiment u studentskoj radionici Lošinjskih dani bioetike. Eksperiment sam izradio po uzoru na poznati eksperiment Joshua Knobea (Knobe, 2003), no treba spomenuti da je to samo mali test eksperimenta i da bi za pravi eksperiment trebao puno detaljniji rad. Logičko gledano, eksperiment se sastoji od sljedećeg:

1. Postoji scenarij u kojem osoba A planira izvršiti akciju X
2. Akcija X ima utjecaj na posljedice Y i Z
3. Osoba A samo gleda na posljedicu Y, to je jedini cilj
4. U prvoj grupi testiranja, akcija X ima negativnu
posljedicu Z; u drugoj grupi ima pozitivnu posljedicu Z

Pitanje je misle li ljudi da je posljedica Z ipak bila namjerna posljedica. Prema dizajnu testa, A se ne brine za Z i nema nikakve namjere stvoriti posljedicu Z; logičko gledano rezultati za Z nas ne bi trebali brinuti. Međutim, testiranje je pokazalo nešto drugo.

U prvom se pitanju radilo o sljedećim scenarijima:

Negativni scenarij (1) Riječka luka želi izgraditi novi terminal za naftu na Krku. Menadžer kaže da će tim novim terminalom povećati dobit i da ga nije briga za okoliš. Izgradnja terminala i sam terminal su onečistili okoliš. Što misliš, kolika je bila menadžerova namjera onečistiti prirodu?

Pozitivni scenarij (1) Riječka luka želi izgraditi novi terminal za naftu na Krku. Menadžer kaže da će novim terminalom povećati dobit i da će istodobno pomoći okolišu. Izgradnja terminala i sam terminal nisu onečistili okoliš, nego su pridonijeli očuvanju okoliša. Što misliš, koliko je menadžer namjerno pridonio očuvanju okoliša?

U odgovoru se moglo zaokružiti je li negativan (prva grupa) ili pozitivan (druga grupa) utjecaj na Z (znači onečišćenje prirode ili očuvanje priroda) bio namjeran, na skali od 1 (manje namjeran) do 7 (više namjeran). Pitao sam 15 studenata filozofije i drugih disciplina koje se bave bioetičkim pitanjima u svakoj grupi, dakle, 30 studenata sveukupno.

Studenti prve grupe s negativnim scenarijem mislili su da je menadžer imao namjeru onečistiti prirodu, dali su prosječni rezultat 3,8 od maksimalno 7, dok su studenti druge grupe s pozitivnim scenarijem, koji su mislili da menadžer nije namjerno čuvao prirodu, dali prosječni rezultat 2,62 od maksimalno 7.

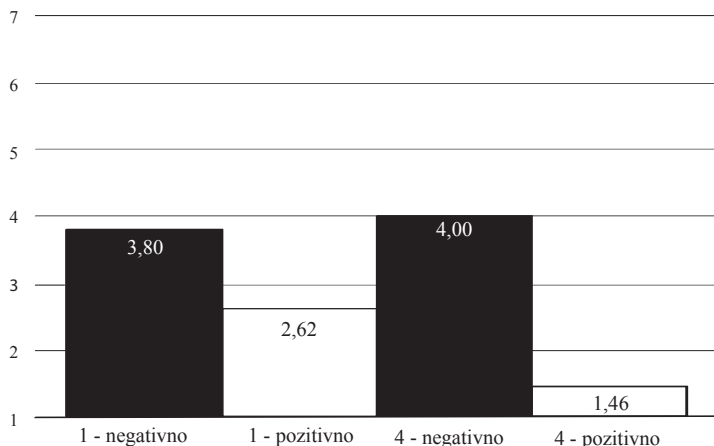
Ta se razlika vidi još bolje u četvrtom pitanju, gdje sam postavio sljedeći scenarij:

Negativni scenarij (4) Zbog recesije neki veliki poslodavac mora reagirati. Menadžeri su našli mogućnost kako bi svi zaposleni mogli sačuvati svoj posao, to jest, novu vrstu podjele rada. Nažalost, novi raspored posla nije baš idealan za žene koje planiraju dobiti djecu, ali kažu da je cilj reforme sačuvati radna mjesta muških radnika. Nakon reforme, mnogo žena izgubilo je posao. Što misliš, koliko su namjerno menadžeri umanjili šanse i prava žena?

Pozitivni scenarij (4) Zbog recesije neki veliki poslodavac mora reagirati. Menadžeri su našli mogućnost kako bi svi zaposleni mogli sačuvati svoj posao, to jest, novu vrstu podjele rada. Slučajno, novi raspored poslova ispadne baš idealan za žene koje planiraju dobiti djecu, iako kažu da je cilj reforme sačuvati radna mjesta muških radnika. Nakon reforme, mnogo žena je sretno s odnosom posla i obiteljskog života. Što misliš, koliko su namjerno menadžeri pomogli ženama?

Studenti prve grupe s negativnim scenarijem, koji su mislili da je poslodavac imao namjeru ženama onemogućiti kombinaciju posla i obitelji, dali su prosječni rezultat 4 od maksimalno 7, dok su studenti druge grupe s pozitivnim scenarijem, koji su mislili da nije imao namjeru ženama omogućiti kombinaciju posla i obitelji, dali prosječni rezultat 1,46 od maksimalno 7.

Rezultate sam vizualizirao u dijagramu koji dobro pokazuje razlike:



Drugo i treće pitanje nisu pokazali takve rezultate, no smatram da je to bilo zbog loše postavljenih pitanja.¹ Proces eksperimentalne

-
1. U drugom pitanju imao sam scenarij o zakonu za zabranu pušenja:

Negativni scenarij (2) Vlada smišlja novi zakon o zabrani pušenja. Kažu da im je važno zaštititi nepušače. Međutim, ispada da će zakon jako oštetiti vlasnike gastronomskih obrta. Nakon što je zakon uveden, puno se kafića mora zatvoriti. Što misliš, kolika je namjera Vlade da ošteti vlasnike?

Pozitivni scenarij (2) Vlada smišlja novi zakon o zabrani pušenja. Kažu da im je važno zaštititi nepušače. Ispada da će zakon uvelike ići na ruku vlasnicima gastronomskih obrta. Nakon što je zakon uveden, kafići imaju više gostiju nego ikada prije. Što misliš, kolika je namjera Vlade da idu na ruku vlasnicima?

Budući da je to bilo recentno, ali i jako emocionalno pitanje, rezultati nisu bili iskoristivi, negativna grupa je ocijenila namjernost 2,93 dok ju je pozitivna grupa ocijenila 2,54 od maksimalno 7.

U trećem pitanju imao sam scenarij o kloniranju ljudskih matičnih stanica:

Negativni scenarij (3) Medicinski znanstvenici su blizu pronalaska lijeka za

filozofije bi mogao ovdje nastaviti, ili kroz daljnja istraživanja eksperimentalnim metodama, ili pak s filozofskom interpretacijom rezultata. Rezultati su dobro pokazali da bioetička i feministička pitanja – usprkos logici i tzv. čistom razumu – smatramo moralnim stavovima, koja su već tu i već gotovo formirana. Dakle, veliki dio akcija u bioetičkom i feminističkom području već smo procijenili i prije nego se dogode. Zašto to radimo, kako to radimo i kakav utjecaj to ima i na bioetička i feministička pitanja – to moramo ispitivati filozofskom interpretacijom.

4 Zaključak

Sve u svemu, rasprava o eksperimentalnoj filozofiji čini mi se uglavnom rasprava anglo–američke filozofije. U tradiciji analitičke filozofije čista logika postala je najvažniji temelj pa su zatim veze filozofije s drugim znanostima i drugim metodama izgubile svoju važnost. Kwame Anthony Appiah piše kako je filozofija od uvijek bila znanost vezana s gotovo svim drugim znanostima te kako je tek karakteristika moderne razlikovati filozofiju od drugih znanosti. Svi filozofi povijesti su uvijek voljeli eksperimentirati i to u gotovo svim

AIDS i sve vrste raka. Treba im još par eksperimenata da bi našli pravu formulu lijekova. Tijekom eksperimenata kloniranjem ljudskih matičnih stanica moguće su komplikacije. Eksperimenti završe uspješno, novi lijek je pronađen, ali istovremeno su stvorena ljudska bića koja jako pate. Što misliš, koliko namjerno su znanstvenici stvorili klonirana bića koja pate?

Pozitivni scenarij (3) Medicinski znanstvenici su blizu pronalaska lijeka za AIDS i svake vrste raka. Treba im još par eksperimenata da bi našli pravu formulu lijekova. Tijekom eksperimenata kloniranja ljudskih matičnih stanica moguće su komplikacije. Eksperimenti završe uspješno, novi lijek je pronađen i istovremeno su stvorena ljudska bića koja ne pate niod kakvih bolesti. Što misliš, kolika je namjera znanstvenika da stvore klonirana bića?

Prva grupa je prosječno dala rezultat 3,6 a druga grupa je dala 3,1 od maksimalno 7. Čini se da je pitanje loše postavljeno, budući da ne znam baš puno detalja o kloniranju i vjerojatno imam manje znanja o toj temi nego većina studenata koji su ispunili anketu.

Dakle, ove rezultate nisam spomenuo u glavnom tekstu ovog eseja.

filozofskim područjima. Tvrdi da je povratak eksperimenata ili čak samog znanja o eksperimentima povratak tradicionalne filozofije, te filozofiju može obogatiti s ponovno širim horizontom. Pogotovo za moralna pitanja, Appiah vidi mnogo mogućnosti u vezi psihologije i filozofije, ali i drugih znanosti koje raspravljaju o moralnim temama (Appiah, 2008:5–32).

Bioetika je interdisciplinarna znanost te ima interdisciplinarne metode. Iako Tonči Matulić tu vidi problem „kakofonije” i stoga predlaže da sve discipline akceptiraju etičku logiku kao glavnu logiku u zajedničkim istraživanjima (Matulić, 2001:185–198), smatram da eksperimentalna metoda može pomoći i bioetici. Empirijskim rezultatima bioetika se može približavati drugim eksperimentalnim znanostima poput medicine i otvoriti nova istraživanja. To vrijedi i za druge discipline koje sudjeluju u bioetičkom procesu. Zamislimo scenarij u kojem psiholozi, sociolozi, pravnici, liječnici i filozofi istražuju jedno bioetičko pitanje, u kojem filozofi kroz eksperimentalnu filozofiju dođu do neočekivanih rezultata. Zbog empirijskog karaktera istraživanja, znanstvenici drugih disciplina ne bi samo brže razumjeli rezultat, nego bi također puno brže mogli nastaviti misao te možda promijeniti svoja empirijska istraživanja. Ne bi li bilo dobro kada bi filozofi došli do spoznaje koja bi zahtijevala da druge discipline poboljšaju svoja istraživanja?

Rihito Kimura smatra da je bioetika nadinterdisciplinarna znanost – koja je uspjela utjecati na druge znanosti poput medicine, prava, filozofije, etike, sociologije, ekonomije, religije itd.– koja kao novo područje istraživanja mora razvijati i vlastitu metodologiju (Kimura, 1996). Dakle, ako filozofija ne smije biti samo dio etike, nego mora biti dio filozofije isto kao i posebna znanost, ako je ne smijemo reducirati, ako ne smije bioetika biti sama dedukcija, onda moramo gledati na njenu *pluriperspektivnost* (Čović, 2004:15–35) i očuvati taj stav. No, smatram da možemo očuvati taj stav ne samo kroz priznanje rezultata istraživanja drugih, empirijskih znanosti nego i kroz pokušaj upotrebe empirijske metode i za filozofska pitanja u procesu bioetike.

U Hrvatskoj se do sada od strane filozofa nije pojavio eksperimentalni pristup bioetici. No, Ivana Zagorac i Hrvoje Jurić su pokazali kako se bioetika u Hrvatskoj etablira u fazama. Već se u drugoj

fazi bioetika uspješno oslobodila od same medicinske etike, te se u trećoj fazi razvijala kao *integrativna bioetika*. Radi se o interdisciplinarnoj i pluriperspektivnoj bioetici kojoj smisao nije samo silno nabranje različitih stavova i pristupa bioetici nego integracija svih mogućih područja koja su pogođena bioetičkim problemima (Zagorac i Jurić, 2008). Tu se može postaviti i pitanje o metodologiji i ponovno predložiti da se i filozofski dio bioetike približi drugim dijelovima bioetičkog procesa te da dalje širi svoj stav i prema metodama koje na prvi pogled ne izgledaju baš kao filozofske metode. Naime, filozofi se nemaju čega bojati:

Though I want the insights and the discoveries of other disciplines to be taken up in mine, I don't think that, in taking them up, we philosophers are losing a distinctive voice. Philosophy should be open to what it can learn from experiments; it doesn't need to set up its own laboratories (Appiah, 2008).

Literatura

1. **Kwame Anthony Appiah:** *Experiments in Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008. URL: <http://books.google.at/books?id=GtO6eSwOIHQC>
2. **Ante Čović:** *Etika i bioetika*. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe. Zagreb: Pergamena, 2004.
3. **Rihito Kimura:** „*Bioetika kao nadinterdisciplinarna znanost*”. Prevodila Brigita Bosnar–Valković. U: Društvena istraživanja god. 5 br. 3–4 (1996.). Str. 589–596. URL: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=50729
4. **Joshua Knobe:** „*Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language*”. U: Analysis god. 63 br. 279 (2003.). Str. 190–194
5. **Joshua Knobe i Nichols Shaun:** „*An Experimental Philosophy Manifest*”. U: Experimental Philosophy. Izd. Joshua Knobe i Nichols Shaun. New York/Oxford: Oxford University Press, 2008. Str. 3–16. URL: <http://books.google.at/books?id=hfUeuA8-80AC>
6. **Tonči Matulić:** *Bioetika*. Zagreb: Glas Koncila, 2001.
7. **Thomas Nadelhoffer i Eddy Nahmias:** „*The Past and Future of Experimental Philosophy*”. U: Philosophical Explorations god. 10 br. 2 (2007.). Str. 123–149, str. 124–125
8. **Ivana Zagorac i Hrvoje Jurić:** „*Bioetika u Hrvatskoj*”. U: Filozofska istraživanja god. 28 br. 3 (2008.). Str. 601–611. URL: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=57608

Feministička kritika tijela u *cyberspaceu*

Sažetak: *Rad se bavi propitivanjem pretpostavki o emancipacijskom potencijalu cyberspacea i novih tehnologija s naglaskom na bioetičke aspekte. Problematizacija koncepta kiborga i njegovo tumačenje iz feminističke perspektive pokazuju se neraskidivo vezani sa pitanjem tijela, napose ženskog. Novi društveni prostor (cyberspace) zahtijeva i nova društvena bića. Možemo li taj zahtjev utopijski ili distopijski procijeniti ako otkrijemo biopolitičke moći koje oblikuju tijelo u cyberspaceu?*

Ključne riječi: tijelo, kiborg, *cyberspace*, biopolitika

Uvod

Za zauzimanje kritičkog stava prema tijelu, pa tako i stava feminističke kritike, kao prvo je potrebno prihvatiti denaturalizaciju tijela i utvrditi stav da je tijelo društvena konstrukcija. Tijelo je „društvena, kulturna i povijesna proizvodnja...”, ono je „materijalno utjelovljenje etničkih, rasnih i rodnih identiteta...” kao i „način spoznavanja svijeta te način spoznavanja i označavanja našega „ja”” (Balsamo, 2001:309).

Svaki povijesni period, svaki stadij tehnološkog razvoja ljudskog društva sa sobom je nosio i određeni odnos prema tijelu, određene konstrukcije tijela kroz jednu ili više biopolitika koje se očituju kroz zahtjeve za kontrolom, disciplinom i nadziranjem tijela. Biopolitika tretira tijelo kao stroj koji se može disciplinirati: učiniti korisnim i poslušnim, pogodnim za uključivanje u aparat proizvodnje i u dominantne ekonomske tokove kapitalizma (Foucault, 1994:96–97). Određivanje granica prihvatljivosti, normalnosti i poželjnosti je uvijek

dio tih zahtjeva. U trenutcima povijesnih i društvenih promjena koje su bile potaknute i novim tehnološkim postignućima dolazi do straha od novog, poput novih biopolitika i njihovih posljedica.

Biti na granici, na prijelazu, je ključan trenutak u kojem se od čovjeka očekuje prilagodba ili kritika, prepuštanje ili otpor. „Metafora granice pretpostavlja mogućnost pustog, neistraženog prostora” (Balsamo, 2002:284).

Kiborg kao *Drugi*

Granica je mjesto nastanka kiborga. „Tijelo kiborga označava granice onoga što je temeljna, neprepoznata struktura dane povijesne svijesti” (Gonzales, 2002:304). Kiborg je „hibrid” – nešto problematično za one koji su „zabrinuti za čistoću oblika, križanje vrsti i neprirodno miješanje” (Gonzales, 2002:307).

Prema Donni Haraway, feministikinji i autorici *Manifesta kiborga*:

„Kiborg se javlja kada su dvije vrste granica istovremeno problematične: 1. ona između životinja i ljudi i 2. ona između samokontrolirajućih, samopokretnih strojeva i organizama (posebno ljudi). Kiborg je lik koji se rađa tamo gdje se spajaju automaton i autonomija” (Gonzales, 2002.:298).

On je dokaz vremena u kojem živimo, „dok god ne izgubimo ili odbacimo žudnju i sposobnost za definiranjem identiteta” nećemo se moći osloboditi od „proganjajuće prošlosti pune razlika, povijesti, priča, tijela, prostora” (Gonzales, 2002:304). No kako se osloboditi ideologije dualnosti koja je u temelju moderne Zapadne tradicije (Needham, 1973) i koja jednoznačno vrijednosno određuje „suprotstavljene” pojmove? Priroda – kultura, muško – žensko, ljudi – životinje, crnci – bijelci, dobro – loše, istina – laž. Navedene opozicije smo možda odlučili smatrati nevažecima, neisključivima i zastarjelima

-
1. Jedan od primjera koji pokazuje kako je diskriminaciju prisutna i na nesvjesnom nivou je Implicit Association Test (Gladwell 2005.;77–85). Taj psihološki test ukazuje da za neke pojmove imamo snažne asocijacije i da ćemo na primjer biti skloniji upariti pojam „karijera” sa pojmom „muškarac” nego sa pojmom „žena”,

no naša podsvijest će se pokoravati kulturno uvjetovanim binarnim opozicijama.¹ Sklonost dualističkim podjelama se pokazala neuništiva i ključna u reprodukciji moći. Moć treba shvatiti kao „odnose snaga”, kao pozitivnu, proizvodnu i produktivnu, kao onu koja „producira stvari”, „stvara znanje, proizvodi diskurse” i proizvodi istinu (Foucault, 1994). Ako se u pružanju otpora moći koja sve vrednuje po dualističkoj logici utopija – distopija i muško – žensko, nastavlja na način da se ti pojmovi doista shvaćaju kao bitno suprotstavljeni ne postiže se željeni cilj. Takav otpor zapravo reproducira moć, služi joj kao oslonac, propušta ga kroz svoje tijelo.

Može li pojava novih tehnologija i novih društvenih prostora promijeniti načine otpora?

Kiborg i žena kao drugost muškarca

U 18. stoljeću jedan od zamišljaja kiborga je bio *Gospodarica horologije* nepoznatog autora koja prikazuje ženski lik nadograđen strojevima toga vremena: satovima i drugim preciznim mehanizmima. Jennifer Gonzales je ovaj prikaz protumačila kao „simptom predindustrijskog nesvjesnog” podržavanje „ideologije točnosti, rada i mehanizacije” te kao želju jednog dijela stanovništva „da drugi dio stanovništva postane mehanički” (Gonzales, 2002:300).

isto tako pojam „lijep” sa pojmom „Europljanin” nego „Afro-Amerikanac”. Test postaje kompliciraniji i zanimljiviji kada neki pojam trebamo upariti sa druga dva, naizgled, suprotstavljena pojma.

Primjer Implicit Association Racial Testa bi izgledao ovako:

European American	African American
Bad	Good
.....Hurt.....
.....Evil.....
.....Glorious.....

Gladwell navodi kako 80% ljudi koji su se podvrgli tom testu (može se testirati on-line na URL: <https://implicit.harvard.edu/implicit/>) ima „pro-bjelačke” asocijacije makar oni sami možda nisu bijelci. To potvrđuje da su svi pripadnici u kulturi izloženi pozitivnim asocijacijama sa dominantnom grupom.

Druge autorice poput Bojane Kunst za ovakve prikaze kažu da: „Umjetna žena simbolizira savršeno utjelovljenje patrijahalne želje da žena bude skladna u strukturi, funkcionalna u operativnosti, poslušna, dražesna, lijepa i u svome savršenstvu svedena na nekoliko temeljnih načela” te da je u povijesti moderne umjetna žena bila najčešći simbol „zastrašujuće hibridnosti između tehnološkog i organskog” (Kunst, 2001:348).

Kao suprotnost tom muškom viđenju žene možemo postaviti fotomontažu Hannah Hoch iz 1920. *Lijepa djevojka* je „alegorija modernizacije” i prikazuje „iskustvo tijela u dijelovima” (Gonzales, 2002:302), tj. tijela kao „pukog objekta znanstvenog interesa” (Kunst, 2001:350).

Taj zahtjev moderne da „tijelo postane čisto i prazno”, podijeljeno (Kunst, 2001:350) kao i mit o apstraktnom pojedincu, o „iščezavanju tijela” (Kunst, 2001:349) je zadržan i u postmodernim prikazima i teorijama i predmet je kritike. Reprodukcijski zahtjevi biopolitičkih vremena se očituje i u umjetničkim djelima. Feministička kritika o „postmodernom tijelu polazi od pretpostavke da su tijela uvijek rodna i obilježena rasom” (Balsamo 2001:311) čime se brišu dualističke granice i razmišljanje postaje teže za um koji je naviknut na zapadnjački dualizam. Materijalne kvalitete kao što su rod, rasa, seksualna orijentacija su „kulturno determinirane i diskurzivno izvedene” (Balsamo, 2001:312), produkt su odnosa moći i diskurzivne proizvodnje.

Utopija kiborga kao „bića u post-rodnom svijetu” (Haraway, 1991:150) je neostvarena. Kiborg kao „tehnološki čovjek” u postmodernom svijetu nipošto nije bestjelesan! Štoviše, kult tijela je poduprt tehnologijama, znanostima, medicinom, masovnim medijima i sl. Makar je tijelo razbijeno u funkcijske dijelove i kodove DNA, rodna granica između muškog i ženskog se još uvijek brani (Balsamo, 2001) i svako zamagljivanje granice se nelako prihvaća.

Postmoderna tijela

Jedna od mogućih interpretacija postmodernog tijela koja je predmet feminističke kritike je *nestajuće tijelo* Arthura Krokera. Njegova koncepcija prati povijesnu tradiciju gradnje „idealističkih apstrakcija” čovjeka, kao npr. političkog apstraktnog pojedinca. Feministička kritika mora uporno ponavljati da takvo nešto ne postoji, da je „materijalno tijelo stalni čimbenik postmodernog, ljudskog stanja” (Balsamo, 2001:12).

Kroker za ženska tijela govori da su „uvijek bila postmoderna” zato što su znala razotkriti društvene moći koje su ih htjele podčiniti. „Ženska su tijela uvijek služila kao tekst u kojemu su upisani dominantni mitovi maskulinističke kulture – mitovi koji su ta tijela htjeli definirati kao ono ‚drugo’ muškarca... neposlušno, prijeteće, nemoguće kontrolirati” (Balsamo, 2001:311).

Jedna od autorica koja se protivi takvoj jednodimenzionalnoj tipologiji tijela je Anne Balsamo. Ona je izvela taksonomiju oblika tehnološke tjelesnosti iz *cyberpunk* romana Synners autorice Pat Cadigan te ju proširila na kontekst šire kulture. Uz *nestajuće tijelo* dodala je još tri tipa postmodernog tijela jer smatra da „postmoderno otjelovljenje nije jedinstveno diskurzivno stanje” (Balsamo, 2001:332).

Označeno tijelo nastaje kad se prirodno tijelo tehnološki transformira u znak kulture. To se događa pod utjecajem modne industrije na najmanje trajnom i najmanje invazivnom nivou ili npr. plastičnom kirurgijom gdje dolazi do trajne i drastične fizičke transformacije. Estetski kirurzi koriste nove tehnologije, poput kompjuterskih programa za generiranje slika za stvaranje nestvarnih tijela. Medicinski pogled je zamijenjen tehnološkom perspektivom, perspektivom računalnog programa i virtualne stvarnosti. Tijelo se ponovno reducira na predmet znanstvene intervencije, fragmentira i podčinjava normativnom pogledu. Estetski kirurzi su najčešće muškarci a pacijenti su najčešće žene. Žensko tijelo je rekonstruirano, tehnološki izrezivano u skladu sa kulturnim i ideološkim standardima ljepote (Balsamo, 2001:319–322).

Drugi tip je *potisnuto tijelo*. Težnja potiskivanju materijalnog tijela je dovela do redefiniranja tijela kao sučelja stroja. No tehnologije

vizualizacije imitiraju, predstavljaju, čak i ponovno stvaraju stvarnost. Kiberprostor je računalno generiran prostor, nov društveni prostor postmodernog bitka. Korisnik kroz njega biva manipulacijom položaja oka i ruke. Takav način spoznavanja svijeta je u skladu sa retorikom *cyberpunk* romana u kojima je ‚tijelo‘ samo mrtvo meso a um je pravo ‚ja‘. Tijelo nam samo smeta dok gledamo film, igramo video igricu ili putujemo kiberprostorom. No naše materijalno tijelo nikada ne nestaje, makar mi usvojili tehnološki pogled do te mjere da je perspektiva shvaćena kao organizirano mjesto znanja. Ono što vidimo smatramo znanjem, istinom i stvarnošću. Virtualna stvarnost obećava iluziju potpune kontrole nad okolišem, prirodom i najvažnije – tijelom. Mogućnost da za sebe izaberemo oblik tijela ili ne-tijela koji želimo, ne znači da ćemo to i učiniti i da ćemo izabrati nešto drugo od tradicionalnih rodni i rasni obilježja ljepote, snage i seksualnosti. Rekonstruirano tijelo ne znači i rekonstruirani kulturni identitet. Pretpostavka da su hakeri slijepi za boju i rod pogrešno pretpostavlja da su komunikacijski kanali rodno i kulturno neutralni. Makar su tehnologije nove, reproduciraju se iste tradicionalne pripovijesti o tijelu obilježeno rasom i rodom (Balsamo, 2001:324–327).

Sljedeći tip tijela *radeće tijelo*, je moguća opozicija *nestajućem tijelu*. Osobito ako *nestajućem tijelu* pripišemo muški rod a ‚radećem‘ ženski. ‚Radeće tijelo‘ je bilo koje reproduktivno tijelo. Majčinsko tijelo i proizvodno tijelo radnika. Ta tijela su nevidljiva u postmodernom društvu makar su ključna za opstanak društva. Majčinsko tijelo se sve više tretira kao tehnološko, maternica kao spremnik za fetus, te je izloženo tehnološkim intervencijama, dekonstrukcijama i disciplini. Vizualizacije fetusa stvaraju novi kulturni identitet te fetus postaje „najvažniji pacijent u porodiljstvu“. Radna tijela su i tijela radnika, a ženska tijela se smatraju stvorenima za rutinizirani i precizan rad. Ti poslovi su slabije plaćeni i odraz vjerovanja u žensku inferiornost (Balsamo, 2001:322–324).

Za razliku od radećeg tijela *nestajuće tijelo* je odraz muških snova o transcendiranju tijela i besmrtnosti. Uporno obećaje brisanje kulturnih granice roda i rase, no u tome ne uspijeva niti nikad neće.

Zaključak

Nadomještavanje ljudskih dijelova sa umjetnim i dalje ima rodna obilježja pa čak i potpuno kiborgizirana bića možemo podijeliti na 'ratne strojeve' i 'seksi robotice'. A ako bi tijelo i nestalo u kiberprostoru onda bi rodni identitet funkcionirao kao specifični logički sustav.

Procesi digitalizacije tijela su jedna od metoda biopolitike. Na primjer *Human Genome Project* (Projekt ljudskog genoma), u kojem se nastoje pohraniti ljudski DNA kodovi, ima široke etičke implikacije. Pokušaj otkrivanja evolucijskih povijesti i otpornosti na bolesti pojedinih populacija ukazuje na opsjednutost čistim i zdravim. Točnost tih informacija i njihovo korištenje koje može sezati od uvjeta za prijavu za životno osiguranje do manipulacije genima je razlog za zabrinutost. Također i nevidljivi digitalni identiteti koje svatko od nas posjeduje kao članske iskaznice ili bankovne kartice predmet su zlorabe i krađe identiteta. Pojmovi privatnosti i tjelesnog identiteta su izmijenjeni. Digitalizirane reprezentacije tjelesnog identiteta utječu na materijalna tijela (Balsamo, 2001:327–332).

Ispostavlja se da su i tijela kiborga oblikovana politikom. Možda „novi društveni prostor zahtijeva novo društveno biće” (Gonzales, 2002:304) no rodni i rasni identitet nije nestao. Biopolitičke moći ne prestaju s podčinjavanjem i discipliniranjem tijela. Ispostavlja se istinitom izjava Jaron Laniera, pionira virtualne stvarnosti i osnivača prve tvrtke koja se bavila njenim stvaranjem, koji je rekao da „sve što ima fizički svijet ima i virtualna stvarnost”.

Kulturna i biopolitička determinacija se ugradila i u *cyber* svijet i kroz njega i u njemu utječe na tjelesnost i izvan *cyberspacea*. Možda čovjek nema tijelo u *cyberspaceu*, ali „tijelo ima čovjeka” (Kunst, 2001:354).

Literatura:

1. **Balsamo, Anne** (2002.): «Virtualno tijelo u cyber prostoru» Treća: časopis Centra za ženske studije, 1, 4;284–296
2. **Balsamo, Anne** (2001.): «Oblici tehnološkog otjelovljenja: Čitanje tijela u suvremenoj kulturi», U: Featherstone, Mike i Roger, Burrows (ur.): Kiberprostor, kibertijela, cyberpunk: Kulture tehnološke tjelesnosti. Zagreb: Jesenski i Turk. Str. 305–335
3. **Foucault, Michel** (1994.): *Znanje i moć*. Zagreb: Globus
4. **Gladwell, Malcom** (2007.): *Blink*. England: Penguin Books
5. **Gonzales, Jennifer** (2002.): «Zamišljajući tijelo kiborga» Treća: časopis Centra za ženske studije, 1, 4;298–311
6. **Haraway, Donna** (1991): "*A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist–Feminism in the Late Twentieth Century*," U: Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature (New York; Routledge), str.149–181. (dostupno na URL: <http://www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/CyborgManifesto.html>)
7. **Kunst, Bojana** (2001.): «Kiborg i moje tijelo» Treća: časopis Centra za ženske studije, 1–2, 3;347–354
8. **Needham, Rodney** (ur.): *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, London: University of Chicago Press.

Alternativna medicina kao moguće ishodište novih puteva medicinske spoznaje

Ključne reči: feminizam, holizam, alternativna i oficijelna medicina

Feminizam predstavlja ženski pokret i ujedno dinamičan međunarodni fenomen koji se usmerava na dugotrajne rodne nejednakosti i nove izazove sa kojima se žene suočavaju u globalnom dobu. Reč feminizam potiče iz francuskog jezika i označavao je medicinski termin koji opisuje feminizirano muško telo ili da opiše ženu sa muškim osobinama. Većina feministkinja se krajem XIX. i početkom XX. veka borila za građanska prava žena; tek od kraja šezdesetih godina XX. veka nastao je ženski pokret sa znatno širim ciljevima. Feministički pisci i aktivisti zamišljali su svet gde žene mogu ostvariti svoje potencijale kao individue. O feminizmu se često govori kao o kontrakulturnom pokretu, budući da su mnoge njegove (pret)postavke u vidnoj diskrepanci sa preovlađujućim vrednostima sveta u kom živimo. Znanje feminista bilo je dugo neozvaničeno, tako da je modernim feministima bilo bitno legitimisanje ideja, širenje istih i poziv na učešće i odgovornost drugih žena. Uzimajući u obzir da se svi feministi slažu oko centralne činjenice o ženskoj subordinaciji, heterogenost feminističkih ideja se posmatra kao znak zdrave debate. Unutar feminističkih teorija mogu se razlikovati tri osnovna pravca: liberalni, radikalni i takozvani crni feminizam. Za razliku od liberalnih feminista koji teže uspostavljanju i zaštiti jednakih mogućnosti za žene kroz zakonodavna i demokratska sredstva, centralno pitanje radikalnih feminista bazirano je na ukidanju patrijarhalnog poretka. Prema mišljenju crnih feminista, žene su u višestruko nepovoljnijem položaju

zbog boje kože, pola, a ujedno i klasnog položaja.

Krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina XX. veka, feministička kritika zdravstvenog sistema i zdravstvene zaštite, kao i bioetika, dobijaju na značaju i bivaju obogaćene životnim iskustvima. U uslovima zanemarivanja ženskih interesa, stvaranje novog i kvalitetnijeg sistema bi omogućilo uslove za zaštitu sopstvenog zdravlja. U XIX. veku, žene su bile samo medicinske sestre, negovateljice ili babice, a istovremeno su bile udaljavane sa medicinskih fakulteta sve do 1945. godine, kada je na Harvardu ponestalo muškog kadra zbog rata.

Mnoge žene su danas oduševljene idejom da mogu da se podvrgnu brojnim holističkim metodama lečenja koji pariraju konvencionalnoj medicini i proširuju vidike i mogućnosti za brigu o zdravlju. Svaki narod poseduje svoje tradicionalne načine lečenja koji već vekovima upotrebljavaju. Žene su ih koristile u svom najprostijem vidu stavljanjem različitih obloga i ispijanjem čajeva od lekovitog bilja. Sva ta narodna znanja su se prenosila sa majke na ćerku. Ostale alternativne zdravstvene metode, kao što su, na primer, akupunktura, joga, ajurveda i makrobiotika, potiču iz drevnih kultura dalekih društava.

Za tradicionalnu (narodnu) medicinu karakterističan je holistički pristup organizmu. To je razlikuje od oficijelne medicine, bazirane na kartezijanskoj paradigmi. Paradigma alternativne medicine zasnovana je na nekoliko postulata. Ona svet posmatra kroz ekspresiju vibracija koja čoveka shvata kao nedeljivu celinu, a ekspresija jedne celine zavisi od njenih podsistema u koje su uključeni. Sledeći postulat se odnosi na samodelovanje čoveka, za kojeg se smatra da poseduje samoisceliteljsku energiju i da stalno teži oporavku, dok lekar služi kao podsticaj tih njegovih neotkrivenih sposobnosti. Feministi se slažu sa ovom šemom horizontalnog principa podrške koja podrazumeva neagresivni vid terapije koji je više preventivan, probiotski. Nije više samo reč o bolesti, već i o preventivi. Alternativna medicina je delotvorna i kod raznih poremećaja zdravlja i raznih tegoba koje su posledica životnih problema. Pred medicinu nije samo stavljen zahtev da se bolest izleči, već da se bolest prevenira, a zdravlje unapredi. Svi ovi zahtevi reflektuju se na etiku i etičku procenu. Interpersonalni prostor između lekara i pacijenta se briše, tako da odnos lekar–pacijent

postaje lični odnos, a pacijent je (ko)kreator sopstvenog zdravlja. Na taj način žena je slobodna u donošenju odluke, na primer, o rađanju deteta. Međutim, osoba nije samodovoljna, te na njeno zdravlje utiču interakcija okruženja, kulture i socijalnog miljea u kojem živi. Ukupna slika zdravlja žena u razvijenom svetu pokazuje da žene žive duže od muškaraca, ali su bolesnije i češće onesposobljene za rad. Postulat koji se odnosi na znanje označava pristupačnost znanja za sve, uz mogućnost za samonegu i uzajamnu pomoć. Terapijski odnos je često posredovan tehnologijama usmerenim na izolovana tkiva i organe.

Nasuprot holografskoj paradigmi stoji kartezijanska paradigma na čijim je osnovama zasnovana oficijelna medicina. Ova paradigma medicine bazirana je na bezrezervnom verovanju u prirodne nauke, to jest na verovanju da su gradivni elementi ljudskog bića materijalne čestice, objektivnog karaktera, lišene bilo kakvih nefizičkih sila. Odnos lekar–pacijent, u toj perspektivi, lišava pacijenta subjektivne realnosti jer on postaje meta procedura koje sprovodi lekar čije znanje predstavlja moć. Pacijent se posmatra kroz bolest (stigmatizacija pacijenta). Supstitucija koju tehnološki metod zdravstvene zaštite proizvodi je atmosfera ljudske nemoći i tehnološke svemoći. Oficijelna medicina je manjkava, nije u stanju da izleči hronične, dosadne bolove, ili simptome stresa i anksioznosti. Ovakva mehanicistička medicina je ustanovljena kao nauka i već skoro čitav vek praktikuje monopolističku moć. U zemljama prvog sveta, sve više je onih žena koje se okreću alternativnoj medicini koja je u usponu zbog svojih principa podrške i ravnopravnosti pacijenata i etičkih stavova koji podrazumevaju različitosti. Profil tipičnog pojedinca koji se za pomoć obraća alternativnim oblicima lečenja, predstavlja mladu ili sredovečnu ženu, pripadnicu srednje klase. U Sloveniji se, prema nekim istraživanjima, za takav vid lečenja češće opredeljuju žene srednjeg doba i visokog obrazovanja. Žene su nazadovoljne načinom funkcionisanja sistema zdravstvene zaštite zbog brojnih razloga kao što su, na primer, štetni sporedni efekti lekova, suviše čestih hirurških intervencija, zbog asimetričnog odnosa snaga između lekara i pacijenata, zbog religioznih, filozofskih ili iz nekih drugih razloga. Međutim, situacija u Srbiji ne najavljuje skorije revolucionarne promene po pitanju prihvatanja alternativne medicine. U novembru 2008. sprovedena je anketa čija su

se pitanja upravo odnosila na tu oblast, a metodom slučajnog uzorka ispitano je 12,5% studentske populacije završne godine Medicinskog fakulteta u Beogradu. Odgovori se nisu značajno razlikovali u odnosu na pol. Studenti su tom prilikom pokazali da nisu u dovoljnoj meri bili obavešteni da je alternativni vid lečenja ozvaničen još 2005. godine (35% njih nije znalo da taj Zakon postoji). Studentkinje nisu pokazale značajnu zainteresovanost za alternativne vidove lečenja. Uz ekonomske, naučne, edukativne i zdravstvene pokazatelje ovaj uspon ogleđa se naročito kroz koncept integrativne medicine. Na zapadu je u širokoj upotrebi sintagma komplementarna i alternativna medicina (complementary and alternative medicine, skr. CAM) kojom se označava takva medicinska orijentacija. Naglasak je, dakle, na drugačijem medicinskom usmerenju, ali i na onom koje dopunjava zvaničnu medicinu. Kroz CAM se razvija specifična populacija koja je visokoobrazovana, koja prepoznaje vrednosti holističke filozofije i duhovnog razvoja pojedinca i sa rastućim interesom ka promeni životnog stila koji promoviše zdravlje i zdrav život. Druga velika grupa odanih korisnika alternativne medicine razvila se iz nekoliko grupacija pacijenata. Jedni su bili oni koji su se dugo lečili od hroničnih bolesti. Drugi su oni koji su imali veliku odbojnost prema upotrebi visoko rizičnih i invazivnih načina lečenja oficijelne medicine, a u trećoj oni koji se nalaze pod hroničnim stresom ili su pod nekim drugim, nediferenciranim uzrocima. Paradigma objašnjenja ostavlja oficijelnu medicinu nemoćnom pred atipičnim slučajevima koji se ne mogu shvatiti preko zakona i teorija. Budući da je savremena medicina – bez obzira na njena izvanredna dostignuća, još uvek, često nemoćna za mnoge stvari, ona „pluta” u moru teorijskih neizvesnosti i neizvesnih ishoda svoje prakse. Iz tog razloga javlja se epistemološko samootrežnjenje („deziluzionisanje”), to jest priznavanje da je potreban novi koncept raskrivanja istine o bolesti, patnji i smrti, odnosno blagostanju i životu. Sada se postavlja pitanje: jesu li alternativna i komplementarna medicina moguća ishodišta novih puteva medicinskih spoznaja? To nije izvesno, ali se sigurno može smatrati dobrim početkom pojava jedne nove medicinske samosvesti. Težnja za epistemološkim rezom i biomedicinskim modelom je proizvod samog modernog doba.

Kao odgovor na sazrevanje feminističke misli o holizmu kao

mogućem ishodištu medicinske prakse, javile su se i kritike. Većina ovih sistema lečenja nisu, nažalost, podjednako dostupna svim ženama (selograd, finansijski faktor). Tu su, takođe, prisutni i rizici profesionalizma gde je teško razlučiti ko je zaista pravi stručnjak, a ko nadržilekar i šarlatan. Pojedini alternativni lekari možda čuvaju svoje znanje i moć za sebe i previše se uzdižu iznad prosečnog čoveka. Zatim, svi lekari bi trebalo da budu svesni društvene situacije u kojoj se bolest rađa, a kako u oficijelnoj medicini, tako i u alternativnoj medicini često je prisutno pomanjkanje društvene i političke svesti. U holističkoj praksi se pojedinac okrivljuje za sopstvenu bolest, što ne mora uvek da bude tačno. Iako je veliki broj holističara ženskog pola, potrebno je znati da su i muškarci i žene stručnjaci koji mogu da se odnose prema ženama bez poštovanja i sa štetnim posledicama. Ponekad ove alternative ne mogu da pomognu više od oficijelne medicine. One mogu biti i te kako opasne kada se ne praktikuju od strane pravih, školovanih stručnjaka.

Na osnovu svega navedenog, zaključujemo da alternativnu medicinu možemo posmatrati kao moguće ishodište novih puteva medicinske spoznaje. Drugim rečima, alternativna medicina u perspektivi može biti adekvatan komplement zvaničnoj medicini. Holistički pristup u savremenoj medicinskoj praksi je od esencijalne važnosti. Ipak, neizvesno je da li lekar, kao protagonist savremene medicinske prakse, može istovremeno da odgovori zahtevima optimalnog lečenja i bioetičkih principa. Feministi daju značajan doprinos bioetici. Usvajanjem feminističkog koncepta pomoći će bioetici da razjasni važne prioritete i da ojača moralnu osnovu svog delanja. Dalja integracija feminizma u bioetiku će prouzrokovati mnogo ozbiljnija razmatranja feminističkog rada, jer feministička bioetika nije samo bioetika za feministe, ona pruža mnogo više.

Literatura:

1. **Giddens, Anthony** (2003): *Sociologija*, Ekonomski fakultet Univerziteta u Beogradu
2. **Ćorić, Branko** (2004): *Čovek i lek*, Institut za Mentalno zdravlje, Beograd
3. **Kovačić, Luka, Zalatel–Kragelj, Ljiljana** (2005): *Managment in health care practice*
4. **Purdy, Laura** (2001): *What Feminism Can Do for Bioethics*
5. **Rawlinson, Mary** (2001): *The Concept of a Feminist Bioethics*
6. **Turza, Karel** (2008): *Medicina i društvo, Sociološki aspekti*, CIBID
7. **Turza, Karel** (2008), *Medicina i društvo, Uvod u medicinsku etiku*, CIBID
8. www.womenngo.org.rs

Programi afirmativne akcije i jedan prigovor oslabljenom obliku afirmativne akcije

Sažetak: *Ovaj će se rad baviti temom afirmativne akcije. Jedna od definicija afirmativne akcije bila bi: „Afirmativna akcija predstavlja pozitivne korake koji se poduzimaju kako bi se povećala zastupljenost žena i manjina u zapošljavanju, obrazovanju i općenito u svim segmentima u kojima su povijesno bile isključene.”*

Unutar teme izložit ćemo argumente pobornika i kritičara afirmativne akcije u domeni spolne diskriminacije. Važno je istaknuti kako se afirmativna akcija ne odnosi samo na spolnu diskriminaciju, već i na druge vrste diskriminacijskih praksi. Sam termin afirmativne akcije nastao je u Sjedinjenim Američkim Državama u vrijeme vladavine Kennedya. Cilj je bio zaštititi Afroamerikance od rasne diskriminacije te poboljšati njihove prilike i mogućnosti u okruženju u kojem žive. Kasnije se afirmativna akcija počela širiti na druge rasne i etičke skupine, a postepeno je počela uključivati i žensko pitanje. S vremenom ona postaje vladino nastojanje da se smanji diskriminacija prema različitim ugroženim grupama koje su trpjele osuđivanje, diskriminaciju i vrijeđanje na temelju svoje manjinske različitosti. Da bi ih se zaštitilo, radi se na pravilnicima, programima i procedurama koje davju prednost manjinama, ženama i ostalim diskriminiranim grupama. Jedan od važnijih ciljeva afirmativne akcije bio je popraviti štetu koja je uzrokovana diskriminacijom, a provođenje ovih programa trebalo se vršiti s posebnim oprezom imajući na umu da se moraju odvijati postepeno.

Program afirmativne akcije

Kako smo već spomenule u ovom eseju bavit ćemo se afirmativnom akcijom u domeni spolne diskriminacije. Iako danas postoje zakoni koji sprečavaju diskriminaciju, ona je i dalje prisutna te se njezine posljedice osjećaju posvuda, pogotovo kod zapošljavanja. Istraživanja koja su se provodila otkrila su rezultate koji potvrđuju kako žene zarađuju manje od muškaraca za istu vrstu posla, češće obavljaju slabije plaćene poslove te su rijetko prisutne na višim i odgovornijim mjestima zaposlenja. Također, navodi se činjenica da je žena s istim kvalifikacijama i relevantnim zaslugama sporije napreduje od svojih muških kolega (Prijić–Samaržija, 2007).

Tipovi diskriminacije

Kod spolne diskriminacije možemo vidjeti dva tipa diskriminacije. Riječ je o otvorenoj i prikrivenoj diskriminaciji osoba.

1. Otvorena diskriminacija

Ovaj oblik diskriminacije javlja se u slučajevima kada je osoba podvrgnuta diskriminaciji samo zbog toga što je žena. Razlozi za ovakvom diskriminacijom mogu biti razni, krenuvši od predrasuda kao što su odbojnost prema ženi u javnim djelatnostima do stava kako je muškarac taj koji mora zarađivati više od žene ili da žena ne smije i nije kompetentna da bude nadređena muškarcu. Također se navode stavovi koji tvrde da su žene iracionalne. Upravo je ovo tip diskriminacije koji opisuje stereotipne situacije u kojima poslodavac ne želi zaposliti ženu jer vjeruju kako je određeni posao stvoren za muškarca. Istaknuti filozofi poput Platona, J. J. Rousseaua, G. W. F. Hegela, J. Benthama, S. Freuda imali su svoje esencijalističke stavove prema ženama te su vjerovali kako postoje dvije različite ljudske prirode: jedna muška i druga ženska. Ženska priroda je takva da u javnoj domeni nije djelotvorna i upravo je privatna domena ženin kontekst. Njezina domena ne omogućuje joj funkcioniranje prema racionalnim i objektivnim pravilima. Misililac J. J. Rousseau ističe stav kako postoje različite vrste vrlina pa tako žena ima

vrline poput blagosti, požrtvornosti, sentimentalnosti i urednosti, za razliku od muškarca kojeg diče vrline poput neovisnosti, racionalnosti, kompetitivnosti.

Isto tako Rousseau ističe kako su vrline koje ima žena ujedno mane za muškarca (S. Okin, 1990). Istu tezu daje i G. W. F. Hegel, a ujedno napominje kako nije slučajno da je žena usredotočena na obitelj gdje su bitni osjećaji i subjektivnost. Tome je tako upravo iz razloga što je to ženska priroda, odnosno, kako i sam Hegel kaže to je urođeno prema božanskim zakonima. Ako gledamo državu koja je izgrađena na razumu i zakonima, onda to zahtjeva i univerzalnu perspektivu. Ova teza nas upućuje na to kako ovakve vrline ne pripadaju ženi, te je ona stvorena isključivo za privatnu sferu. Ali, Hegel ističe, za razliku od Rousseaua, kako muškarac može živjeti u obje sfere pa tako racionalnost može spojiti sa osjećajima i obitelji, dok je ženina subjektivnost nespojiva sa javnom sferom. Žena ne može živjeti potpuni etički život upravo iz razloga jer je usmjerena na obitelj i ograničena osjećajima, a to ujedno predstavlja prijetnju zajednici i razumu na kojem se temelji ljudski zakon (G. W. F. Hegel, 1979).

Filozof poput Jeremyja Benthama, koji se isticao svojim političkim stajalištima, smatrao je kako je nemoguće za ženu da se povodi za utilitarizmom, iz razloga što je njena nesposobnost esencijalna i na taj način ne može univerzalizirati moralne sudove, što pak sprečava njeno djelovanje u političkoj areni. Ako gledamo sa strane psihologije možemo vidjeti kako je S. Freud također isticao kako je žena čuvar obitelji, a time ujedno i neprijatelj civilizacije, jer se civilizacija temelji na pravima, pravdi i zakonima.

Izreke poznatih mislilaca poput: „Žena je biće koje se odijeva, brblja i svlači.” (Voltaire), potvrđuje samo stajališta i mišljenja koje je tada postojalo i odnosilo se na žene. Taj povijesni razvoj ideja stvorio je društvene prakse na koje se danas gleda kao diskriminirajuće za žene.

2. *Prikrivena diskriminacija*

Prekrivena diskriminacija je takav oblik diskriminacije kojeg je u većini situacija teže prepoznati. Ovaj oblik nije temeljen na uvjerenjima o prirodi žena, već se temelji na ekonomskim ili pragmatičkim razlozima. Primjer situacije u kojoj se javlja prekrivena

diskriminacija nije kada poslodavac preferira muškarca, a ne ženu, jer je on sposobniji, već kada smatra kako će žena imati obveze prema kućanstvu i djeci te će to ujedno utjecati na njezinu koncentraciju na poslu. Kako vidimo prikrivena diskriminacija nema za cilj sakriti oblike diskriminacije zbog zakonske regulative koja zabranjuje spolnu diskriminaciju, već je ovo oblik diskriminacije koji je motiviran jednostavnim i jasnim razlogom, a to je profit. Ističemo kako to nimalo ne opravdava prikrivenu diskriminaciju kao takvu jer je ovdje također riječ o zakidanju žena, nego ova još pridonosi postojećoj nepravdi i kažnjava žene zbog društvene pozicije radi koje one već ispaštaju. Pozicija žene služi kao isprika za njeno nezapošljavanje za određeni posao. Ovaj oblik diskriminacije nema nikakvo opravdanje i jednak je kao i otvorena diskriminacija, ženi ne omogućava ostvarivanje potencijala i životnog plana, a da ne govorimo kako ujedno narušava temeljna ljudska prava.

Nakon iznošenja stavova dvije bitne struje vezane za spolnu diskriminaciju i utvrđivanja kako su obje moralno i zakonski nedopustive, došle smo do dijela kada trebamo iznijeti načine kojima bi se trebala spriječiti diskriminacija i time doći do stanja jednakosti.

Kako bismo došli do stanja jednakosti, javili su se programi pod nazivom ‚afirmativna akcija,‘ kojima je za cilj ispraviti nepravde uzrokovane spolnom diskriminacijom. Riječ je o djelovanju na način da se diskriminira muškarca kako bi žena imala korist i na taj način dolazi do izjednačavanja položaja. Afirmativna akcija još je poznata pod imenom ‚obrnuta diskriminacija.‘ Afirmativna akcija također je podijeljena u dvije skupine. Skupina koja je orijentirana na prošlost (*backward looking*) i skupina koja je orijentirana na budućnost (*forward looking*) (A. Goldman, 1979).

1. *Pristup orijentiran na prošlost (backward looking)*

Ovaj pristup djeluje na način da kompenzira nepravdu. Naime, kada se nekome učini nepravda treba djelovati na način da ta nepravda bude nadoknađena. Ako gledamo situaciju kroz povijest, žena je uvijek bila ta koja je bila diskriminirana od strane muškaraca. Upravo je program afirmativne akcije zamišljen na način da im se nadoknadi

šteta koja im je učinjena u prošlosti. Tako bi sada žena bila ta koja bi imala prednost pri zapošljavanju i povlašteni položaj, bez obzira na kvalifikacije koje posjeduje. U određenim situacijama kada je manje kvalificirana od protukandidata koji je muškarac, prednost treba ipak dati ženi jer je muškarac taj koji je glavni razlog slabijoj kvalifikaciji žene.

2. *Pristup orijentiran na budućnost (forward looking)*

Ovaj pristup nema za cilj kompenzirati diskriminaciju u prošlosti, već stvoriti buduće dobro. Cilj je stvoriti više jednakosti, više pravednosti, pogotovo više mogućnosti za sve. Ovaj oblik programa želi zaštititi položaj žena, a istovremeno spriječiti kršenja prava ostalih i na taj način stvoriti društvo u kojem je diskriminacija smanjena ili potpuno iskorijenjena. Unutar ovog pristupa javljaju se dva argumenta. Jedan je argument uzora, koji se zalaže za tezu da svi mi imamo uzore na koje se ugledamo i na taj način imamo veću volju i želju za uspjehom. Gledamo druge žene kako su uspjele, i samim time dobivamo veće samopouzdanje da i mi možemo uspjeti.

Drugi argument koji se javlja je argument raznovrsnosti. Ovaj argument ističe kako je potrebno da žene dolaze na vodeća mjesta jer na taj način osigurava se raznovrsnost i tako dobivamo širu osnovu za djelovanje.

Iz ovoga možemo zaključiti da svaki povlašteni tretman jedne osobe povlači za sobom zakidanje druge osobe. Zastupnici afirmativne akcije bez obzira na sve tvrde kako je diskriminacija muškaraca opravdana. Moguće je da će se povećati i osjećaj podređenosti i samopodcjenjivanja među ženama budu li one zapošljavane na temelju nadoknade za oštećenost, a ne prema sposobnostima ili kvalifikacijama.

Protuargumenti programa afirmativne akcije

Sada kada smo iznijeli argumente u korist programa afirmativne akcije, iznijet ćemo i stavove koji se odnose protiv programa afirmativne akcije. Protiv programa afirmativne akcije ističu se tri pravca:

1. Općeniti argumenti protiv afirmativne akcije

Ovaj pravac zauzima stajalište kako je svaka diskriminacija pogrešna

što implicira da je i program afirmativne akcije pogrešan. Ističu kako moralno opravdanje nikako ne može biti opravdanje za povredu prava i zakona. Ugrožavanjem tuđih prava ne dolazimo do jednakosti.

2. Kritika kompenzacijskog pristupa

Zastupnici ove pozicije tvrde kako nema zakonske osnove za nadoknadu štete koja je u prošlosti učinjena ženama. Nadoknada bi bila moguća samo ukoliko je postojao zakon u vrijeme kada je šteta učinjena (Prijić–Samaržija, 2007).

Ujedno, možemo istaknuti kako nisu sve žene trpjele diskriminaciju. Uzmimo za primjer bogatu i dobro situiranu ženu i siromašnog muškarca, u kojem je očito kako je žena u boljoj poziciji od muškarca.. Što se tiče nadoknade na štetu, najprimjerenija bi bila ona koja bi bila spolno neutralna.

3. Kritika pristupa utemeljena na budućoj koristi

Ova kritika tvrdi kako program afirmativne akcije ne može stvoriti pravednije društvo iz razloga što proizvodi nove nepravde. Svojim programom stvara žrtve diskriminacije koje će se i same moći pozvati na taj program što nas vodi u beskonačni regres. Ako preferiramo slabije kvalificirane žene pred bolje kvalificiranim muškarcima, dovest ćemo se do opadanja kvaliteta rada što je negativna posljedica za društvo (L. P. Pojman,1992).

Afirmativna akcija ne smije se zalagati za kažnjavanje muškaraca koji nisu posredno sudjelovali u diskriminiranju žena. U ovom slučaju odgovornost mora biti individualna. Isto tako nijednu osobu ne smijemo koristiti kako bismo ostvarili društvene interese, a uvijek valja imati na umu da diskriminacija bilo muškaraca, bilo žena nikada nije opravdana.

Zaključak

Moramo istaknuti kako je naš stav takav da se u potpunosti slažemo da žena dobije posao ako joj je kvalifikacija veća od muškarčeve, ali ako imamo slučaj u kojem je njihova kvalifikacija jednaka, predlažemo da se prednost da osobi čiji je spol u manjini u ustanovi koja zapošljava. Ovaj prijedlog je već prisutan i kao praksa u određenim ustanovama. Uzmimo situaciju u kojoj određena obrazovna ustanova traži novog profesora i na radno mjesto se prijave muška i ženska osoba jednakih kvalifikacija, iz čega slijedi da se pri zapošljavanju treba gledati čiji spol je u manjini u toj obrazovnoj ustanovi.

Smatramo da je ovo puno bolje rješenje u odnosu na program afirmativne akcije koji jednu diskriminaciju rješava drugom i tako upada u zatvoreni krug. Svaka diskriminacija treba biti spriječena jer samo tako možemo stvoriti bolje društvo. Sprečavanje diskriminacije ne smije biti iznimka, već pravilo, a naš cilj treba biti osiguravanje jednakih mogućnosti svima bez obzira na spol, rasu ili naciju, odnosno stvaranje i očuvanje pravednog i jednakog društva.

Umjerena afirmativna akcija

Profesorica Snježana Prijčić–Samaržija s Odsjeka za filozofiju FFRI-a predlaže umjereni oblik afirmativne akcije (UAA) koji bi trebao oslabiti primarni oblik afirmativne akcije na koji se referiralo u navedenim kritikama te koji ona naziva strogom afirmativnom akcijom (SAA). Ukratko ćemo prikazati što ona predlaže s tim programom.

Na samom početku ona obrazlaže kontekst problema te govori kako je SAA nastala kao reakcija vlasti koja ima obavezu štiti prava svih građana te da kritičarima SAA nije cilj braniti otvorenu i prikrivenu diskriminaciju, već dokazati kako SAA nije primjeren način na koji vlast nastoji riješiti problem diskriminacije. Izgleda kako kritičari smatraju da SAA proizvodi jednaku količinu zla kao i otvorena i prikrivena diskriminacija, no tu se ona slaže s Dworkinom (Dworkin, 2000) koji tvrdi da je primarna diskriminacija ipak zloćudnija od programa SAA te da neki smatraju da je ona nužna, ali samo privremeno, dok moralni status tih dviju praksi ne može nikako biti jednak.

Ipak, smatra kako SAA ima moralno i zakonski neobranjive nedostatke te navodi argumente protiv SAA: a) prigovori zakonskom statusu SAA; b) argumenti protiv kompenzacijskog opravdanja SAA uključujući i opravdanje diskriminacije nad muškarcima; c) kritiku prema kojoj programi SAA kriterij nagrađivanja prema zaslugama zamjenjuju spolno obojenim kriterijima. Unatoč tome ona smatra kako program AA može preživjeti te pokušava obraniti UAA i to na oslabljenoj verziji kompenzacijskog i utilitarističkog pristupa.

Ono čemu bi (prema njoj) svaka praksa afirmativne akcije morala udovoljiti jest:

1. **zakonska opravdanost**, tj. poštivanje prava svake osobe na jednake mogućnosti i jednaku zaštitu vlasti;

2. **moralna opravdanost**, što znači da se ne smiju nametati obaveze da nadoknađuju prošle nepravde ili budu žrtve stvaranja boljeg društva;

3. **poštivanje zasluga ili kvalifikacija kao *prima facie* razlog za nagrađivanje**, odnosno načelo prema kojem svatko treba biti nagrađivan sukladno svojim individualnim zaslugama.

Reći ćemo i nešto više o:

a) NAČELU ZASLUGA

Tradicionalna je pretpostavka načelo prema kojem najbolji položaji u društvu trebaju pripasti najkvalificiranijima ili najstručnijima. Meritokraciji se pristupa s argumentima za i protiv, s pozivanjem na pravednost² ili na djelotvornost³. S. Prijčić–Samaradžija, iako se slažući s (ne)djelotvornošću kvalifikacija, smatra kako je nagrađivanje prema zaslugama pravedno prema pojedincu, a i cijelo društvo čini efikasnijim.

Ona nastoji neutralizirati postojeću zakirutost žena, a da pritom ne ugrozi načelo zasluga. „Prema prijedlogu UAA, preferencijalni tretman žena bit će opravdan samo u onim slučajevima u kojima su one jednako kvalificirane kao i njihovi muški protukandidati (i, dakako, u situacijama u kojima su žene bolje kvalificirane).”

b) NADOKNAĐIVANJU ŠANSI

Iz tehničkih je razloga nemoguće precizno odrediti sam gubitak i svaka se naknada čini proizvoljnom. Prema istom se principu povlače beskonačne naknade. UAA privilegiranjem jednako kvalificiranih kandidata ženama daje šanse, za koje su statistički, zakinute te se tako ne postiže samo kompenzacija prošlih nejednakosti već i neutraliziranje i mogućnost uspostavljanja jednakih mogućnosti. Tretman bi se ipak primjenjivao na žene kao na „skupinu jer izgleda da će pripadnost toj skupini donijeti veće šanse za diskriminaciju.”

c) UAA: ŽENE I MUŠKRACI

Takav program ne bi umanjivao pravednu šansu za uspjeh muškarca ispod razine koju bi imao u pravednom društvu u kojem bi i žene i muškarci imali jednake mogućnosti na temelju zasluga, već ih umanjuje samo utoliko da ih iz privilegirane pozicije dovodi u ravnopravnu.

d) EFIKASNOST PROGRAMA UAA

S obzirom da bi bilo prihvaćeno načelo zasluga, većina prigovora upućena SAA ne bi bila primjenjiva na UAA, već bi se

2. Rawls, Dworkin i Wasserstrom odbacuju načelo zasluga kao ključan kriterij stjecanja dobara.

3. Ingram smatra kako kvalifikacije nisu uvijek ispravni indikatori sposobnosti obavljanja nekog posla do te mjere da mogu biti i irelevantni. Točno je da pritom ona uviđa razliku između reputacijskih i objektivnih stručnjaka.

stvorila bolja selekcija koja bi se temeljila na zaslugama. Argumenti o modelima–uzorima dobivaju na snazi, a povećala bi se i zastupljenost žena u sektorima u kojima su u manjini.

(Jedan) prigovor (jednom) obliku provođenja UAA

Slažući se s otprije navedenim o SAA, te uvažavajući pomake koje UAA ima u odnosu na SAA i diskriminaciju, ipak postoje situacije u kojima je i umjerena (a kamoli stroga) afirmativna akcija opasnost jer predstavlja jaku diskriminaciju muškaraca, ali je i demotivirajuća za žene. Problemi SAA jasnije su vidljivi nego oni kod UAA koji otvaraju put mogućim komplikacijama i apsurdnostima koje proizlaze iz te sofisticiranije, odnosno umjerene prakse AA. Stoga ih valja i prikazati.

1. opći prikaz odnosa prednosti zapošljavanja kod SAA, UAA i DISKRIMINACIJE

KVALIFI- KACIJE	PROGRAMI AA				DISKRIMINACIJ- SKA PRAKSA	
	SAA		UAA		ŽENE	MUŠ.
	ŽENE	MUŠ.	ŽENE	MUŠ.		
VEĆE	+	-	+	-	-(+)	+(-)
JEDNAKE	+	-	+	-	-	+
MANJE	+	-	-	+	-	+

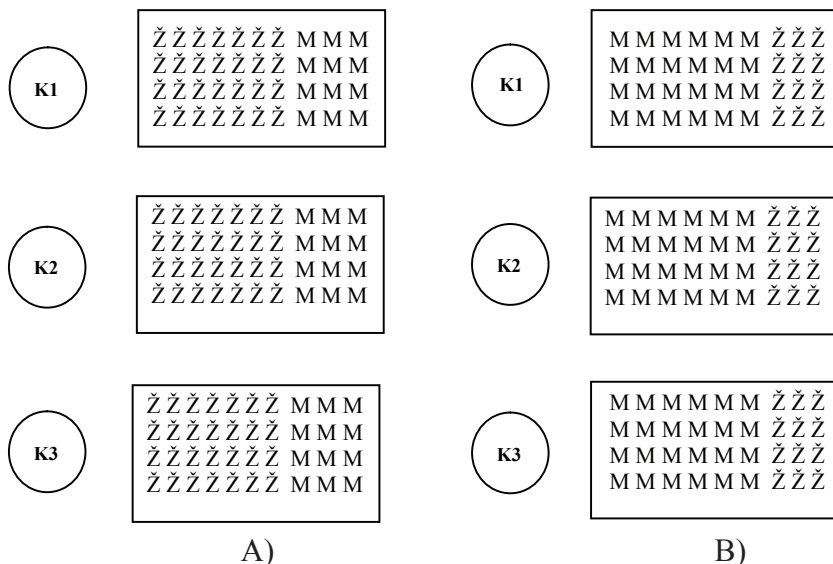
Zbog društvenih nejednakosti i diskriminacije u prošlosti današnje obrazovne institucije s obzirom na (ne)popularnost i segregaciju muški–ženski poslovi još uvijek „proizvode” nejednak omjer jednako kvalificiranih muškaraca i žena, a takva je struktura na današnjim Sveučilištima najčešća. Uzmimo kao primjer dva fakulteta: A) jednak stupanj naobrazbe kontinuirano završava više žena, a manje muškaraca⁴ i obratno; B) jednak stupanj obrazovanja kontinuirano završava veći broj muškaraca, a manje žena⁵. Koje će posljedice proizaći nakon provedbe programa UAA? Na problem ćemo ukazati na

4. Npr. Pedagoški fakultet

5. Npr. Tehnički fakultet

primjeru gdje su posljedice najizraženije, a to je onaj pod A).

Pravilo kaže da će se, u slučaju kada muškarac i žena imaju jednake kvalifikacije i kada žena ima veće, zaposliti žena. U svim preostalim slučajevima zapošljava se muškarac.



Dakle kada se popune sva mjesta na najvišim položajima, ostatak nezaposlenih žena i svi muškarci prelaze iz kategorija K1 u K2 gdje će najprije žene iz K1 imati prednost pred muškarcima iz K1 i K2, a nakon njih dolazi do zapošljavanja muškaraca iz K1 te žena iz K2, a nakon toga do muškaraca K2, ostanu li mjesta. Najvjerojatnije se (svi) muškarci iz K2 (ali i neke žene iz K2) neće moći zaposliti na razini kvalifikacije K2 te će se krenuti zapošljavati u K3. U K3 će opet prednost imati, ostanu li, žene iz K1 pa muškarci iz K1, nakon toga žene iz K2 pa muškarci iz K2, a naposljetku na red dolaze žene iz K3, nakon njih muškarci iz K3.

Kako je nerazmjerno veći broj žena u svakom segmentu, vrlo je vjerojatno da će se najteže ili se uopće neće moći zaposliti muškarci unutar svojih kvalifikacija. Tako se muškarci iz K1 gotovo nikad neće zapošljavati u svojoj kvalifikaciji K1 jer će ih istisnuti sve žene te će oni i preostale žene iz K1 morati tražiti posao u K2 i/li K3 što znači da će „krasti mjesta” onima iz K2 i K3, a muškarci i žene iz K2 „krast” će

mjesta onima iz K3. Muškarci iz K3 neće se na kraju reda nikako moći zaposliti.

Na taj način stvaraju se dva pritiska, no u oba su ugroženiji muškarci. Jedan je onaj gdje se kao na klizećoj padini muškarci i žene iz više kategorije spuštaju u nižu. Drugi je taj što muškarci (i neke žene) muškarcima (ženama) uzimaju mjesta jer se nisu mogli zaposliti u skupini svoje kvalifikacije zbog toga što su prednost uvijek imale jednako kvalificirane žene. K2 bi i prema *Gaussovoj krivulji* bila najopterećenija skupina.

Također, bilo bi se najrizičnije, ali za neke ipak neizbježno, školovati za K3 skupinu jer oni iz nje gotovo nikada ne bi dobili posao, a školovanje za K1 i K2 u nekim je slučajevima nepotrebno, stoga i iracionalno, pogotovo ako se zna da će se ti muškarci (i neke žene) zaposliti na mjestu s kvalifikacijom niže. Školovati se za K3 bilo bi najrizičnije, a za K1 najapsurdnije.

Ovakav sustav također nosi velik stupanj demotivacije, pogotovo za muškarce iz K3 skupine i one iz K1. Oni iz (naj)viših kvalifikacijskih skupina uvijek će se morati kvalificirati za više, a radit će u nižim kvalifikacijskim skupinama, a najbolje će proći žene na vrhu (K1). Na taj će se način povećati broj žena na najvećim pozicijama, a umanjiti ili nestajati muškaraca na njima. Na neki način dobit ćemo dvostruku diskriminaciju koja će se ticati i žena i muškaraca.

Ovo je primjer ekstremnog slučaja, koji u nekim strukama sve više postaje stvarnost, jer se sve više žena (što zbog oslobođenja, ali i pritiska izazvanog tim oslobođenjem) školuje za najviše kvalifikacije što samo po sebi nije loše, no ono je jednim većim dijelom i posljedica duge socijalne potisnutosti žena te se ekspanzija žena na vrhove može slikovito opisati i kao reakcijom po principu trećeg Newtonova zakona.

Umjesto rješenja koji se temelji na homogeniziranju jedinki istoga spola i (negativnom) privilegiranju, trebalo bi svaku jedinku od samog početka motivirati i bolje tretirati u smislu da dobije mogućnosti da postigne dobre kvalifikacije dok bi s druge strane bilo vrlo važno osigurati dovoljan broj radnih mjesta. Tako bi načelo sposobnosti i zasluga ostalo očuvano, a nitko ne bi trebao biti spolno diskriminiran. Onima koji su trenutno u lošoj poziciji, trebalo bi pomoći bez obzira jesu li muškarci ili žene te svima omogućiti posao i osigurati mogućnost

dokvalifikacije s obzirom na kvalifikacije, a ne na spol.

Za kraj, možda nekima utopijski, umjesto da se stvara nezadovoljstvo, potrebno je stvarati što veću mogućnost obrazovanja i zaposlenja; isticati jednakosti spolova i vrijednosti svakog pojedinca; ne činiti nepravdu muškarcima; poći od djece, gdje se najčešće čine prve nepravde, te se vratiti kroz njih na početak. A da bi se moglo (po) krenuti, potrebno je hrabro posegnuti i u druge strukture.

Literatura

1. **Igor Primorac** (2003): *Contemporary Philosophy of Sexuality*, Zagreb, Kruzak
2. **Elvio Baccharini and Snježana Purić– Samaržija** (2007): *Praktična etika; ogleđi iz liberalnog pristupa nekim problemima praktične etike*, Croatian Philosophical Society; 2007.
3. **Hegel G. W. F.** (1952): *The Philosophy of Right*; Oxford; Clarendon
4. **Okin S.** (1990): *Thinking like a Woman*;
5. **Goldman A.** (1979): *Justice on Reverse Discrimination*, Princeton, Princeton University Press
6. *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*
7. <http://plato.stanford.edu/entries/affirmative-action/>

Tehnologija i žensko tijelo u *Ghost in the Shell*



IN THE NEAR FUTURE CORPORATE NETWORKS REACH OUT TO THE STARS;
ELECTRONS AND LIGHT FLOW THROUGHOUT THE UNIVERSE
THE ADVANCE OF COMPUTERIZATION, HOWEVER, HAS NOT YET WIPED OUT
NATIONS AND ETHNIC GROUPS

Prvo: *Anime*

Ghost in the Shell naziv je kultnog cyberpunk anime uratka redatelja Mamoru Oshiija.

Zapravo se radi o 攻殻機動隊 Kōkaku Kidōtai, čiji je doslovni prijevod „Pokretna oklopna policijska jedinica”, naslovu koji je spretno preveden na engleski kao „Duh u ljušturi” što implicitno već u početku nagoviješta bioetičku problematiku.

No krenimo redom. Kratki uvod u *anime* ne postoji, ali jako sažet uvod bio bi; *anime* je pojam koji označava svaki oblik japanske

animacije; animacije specifično japanskog izraza i sa mnoštvom žanrova. Utoliko je *anime* zanimljiv kao medij za preispitivanje suvremenih procesa i bioetičke problematike zato što se zaista radi o poligonu na kojemu se gledatelje suočava sa problemima okoliša, tehnologizacije, urbanizacije, globalizacije, umjetne inteligencije, animizma i života općenito te – važno za ovaj članak – mogućnostima spajanja *duha* i tehnologije, stvaranja kiborga koji će, ako je vjerovati Donni Haraway, jedini biti u stanju opstati u budućem postgeneričkom svijetu (Marshall, 2004).

„Duh u ljušturi” bavi se, između ostaloga, upravo tematikom spajanja duha/duše i tehnološkoga tijela (ženskoga tijela, da budemo precizniji) – što dovodi do dodatnoga produbljenja teme, jer Mamoru Oshii je, čini se, znao točno što radi kada je *mangu* obradio i napravio napet i filozofskim implikacijama impregniran *anime*.

Film *Ghost in the Shell* (GITS) nastao je 1995. kao adaptacija *mange*, japanskoga stripa autora Shirowa Masamune (1989) i ono što prvo upada u oči jesu razlike; ne samo u likovima koje pronalazimo u ovoj *mangi* i ovom *anime*; već i u porukama što ih autor svojim gledateljima prenosi. Nakon *anime* filma, Oshii je snimio i nastavak, a treći dio režirao je drugi redatelj, lišivši tako GITS njegove slojevitosti i težine. Dvije zanimljivosti kojima se možemo nadovezati na ovaj sažeti kronološki prikaz jesu; *remake filma* 2008. i otkup prava, čime je DreamWorks stekao mogućnost snimanja igranoga filma, sa Stevenom Spielbergom kao redateljem – nažalost ili na sreću, još će se pokazati.

GITS nudi distopijsku viziju (mogućeg) svijeta budućnosti, a osim toga nudi i jednu verziju potrage za vlastitim duhovnim identitetom, jer Kusanagi Motoko, junakinja filma, prije svega želi saznati posjeduje li uopće duh ili dušu koji pokreću njeno biće, premda je ona u potpunosti – *stroj*.

Kusanagi je pripadnica spomenute oklopne jedinice u vlasništvu jedne od velikoga broja korporacija koje će monopolizirati život budućnosti. Ona izvršava zadatke koje dobiva s vrha, a kada se suoči sa posebnim hakerom „Puppet Masterom” ili Lutkarom, ona se neće suočiti samo sa opasnim zlikovcem, nego i sa samom sobom, sa svijetom oko sebe i mogućnostima opstanka. Osim što se time što je junakinja filma ženska osoba (a Oshii ništa nije napravio slučajno)

susrećemo sa feminističkom problematikom, time što je Kusanagi stroj, *kiborg*, suočavamo se sa problemom dosega razvoja tehnologije i animizma – je li moguće da se u nečemu što je čovjek osmislio, izradio i oblikovao kao stroj rodi svjesno živo biće koje možda ne diše, ali zato itekako dobro misli?

2. Žena – tijelo; duh – tehnologija

She was born in the net

Sa ženskim tijelom, ovaj anime prevazilazi granice tipične znanstvene fantastike, svijet koji se općenito veže uz muški diskurs, bez obzira na to što i ovaj prikaz svijeta počiva na *cyberpunk* svijetu ispunjenome robotima, kiborzima, računalima i inim *mecha* pojavnostima. Ovaj je svijet očigledno prožet prisutnošću drugog, a to „drugo” je žensko i ženstveno (barem u okviru pojmova kojima se koristimo kada definiramo ženskost i ženstvenost – bez daljnjeg ulaska u kompleksnu problematiku stereotipizacije...).

Susan J. Napier rekla bi kako Oshii koristi ranjivo žensko tijelo i ženstveni lirski modus kako bi ukazao na ranjivost svih ljudskih bića u svijetu koji intenzivno postaje podložan okrutnim i neshvatljivim izvanjskim silama. (Napier, 2000:112) Za razliku od nekih drugih *anime mecha* uradaka (*Akira*, *Neon Genesis Evangelion*), glavni se lik ovdje ne pokušava boriti protiv svijeta tehnologije; ona ga prihvaća, težeći pritom krajnjem oslobađanju od bilo čega fizikalnog, organskog ili materijalnog u bilo kojem obliku; sve kako bi njezin duh mogao naposljetku slobodno lutati.



GITS ukida ograničenja suvremenoga industrijaliziranoga svijeta, pretpostavljajući pritom da je savez tehnologije i duše na kraju ipak moguć i, dapače, da taj savez u konačnici može biti uspješan. Uostalom, film se ne zaustavlja tek na pukom preispitivanju utvrđenih kategorija stroja i duha/duše, već stremljenju na pitanje što uopće znači biti normalan u 21. stoljeću. Zanimljivo je da, odgovarajući na ova pitanja, film djeluje iz specifično ženskoga modusa pa postaje značajan i zbog feminističkoga diskursa kojime se poigrava.

Naposljetku, gledatelj uočava jednu (na prvi mah zapanjujuću) mogućnost koja implicira prevazilaženje granica tjelesnosti i tehnologije, jer Kusanagi na kraju filma za sobom ostavlja svoje tijelo i postaje lutajući duh. A to i nije tako pesimistično, zar ne?

3. Ženski modus

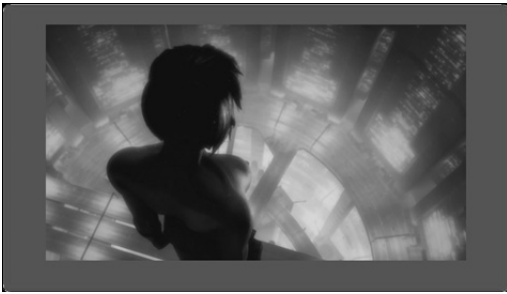
Problem filma jest sljedeći: bez obzira na to što prikazuje savršeno žensko tijelo u njegovoj nagosti, cijeli je uradak neobično de-genderiziran, time što je seksualnost minimalizirana (Corbett, 2009).

Ha! (za one koji su se ponadali) GITS je tehnomedij kojime dobivamo prvenstveno uvid u svijet *mogućnosti* – pravi jednosatni imaginarij kojemu svrha nije da daje odgovore, nego da postavlja pitanja (to je za one koji su se ponadali rješenju).

U svim svojim vidovima ovaj *anime* preispituje mogućnosti budućnosti čovječanstva, a to su ponajprije mogućnosti tehnologizacije i kiborgizacije. Ali GITS preispituje i žensku poziciju u svijetu budućnosti i to ne poziciju žene kao puke pripadnice novoga svijeta, nego kiborgizirane žene koja je ujedno i (opet) plemenito sredstvo na putu prema fuziji duše (uma) i tehnologije;

„GITS za razliku od ostalih mecha uradaka ima izraženo snažnu crtu „ženske” senzibilnosti – senzibilnosti definirane tradicionalnom ženskom povezanošću sa nadnaravnim i iracionalnim, sa unutrašnjošću i refleksijom” (Napier, 2000:105–106).

Kada se osvrnemo na ulogu žene u prošlosti, naš nam kratki pogled u stanje uglavnom podređene uloge žene (žene majke i žene supruge) otkriva koliko je zapravo drugačiji svijet koji nam nudi Oshii. Činjenica da je žena u ovome slučaju kiborg navodi nas na sretnu pomisao da ćemo u visoko tehnologiziranome svijetu napokon biti u mogućnosti ostaviti iza sebe i maskulinizirane i feminizirane vizije svijeta te ćemo zauzeti poziciju, ne androgenoga, nego novogeneriranoga duha. Više neće biti važno u kakvoj se to ljušturi naš duh našao (ženskoj ili muškoj), nego kako postići da naš duh pronađe svoje mjesto u novome umreženome svijetu.



Kusanagi je uopće teško *prevesti*, tj. teško je prevesti kiborga koji posjeduje svijest jednaku onoj čovjeka. Tehnologija će nam teško pomoći da razriješimo pitanja čovjeka. Kusanagi neprestano

pokazuje kako nije načisto sa svojim kiborškim identitetom, a pogotovo nije *self-satisfied autonomy*, kakvom kiborge etiketira Donna Harraway. (ibid, 106–107) Kusanagi nije oslobođena pitanja zato što je kiborg; dapače, pitanja se umnogostručuju. GITS implicira da će danas *trendi* potragu za identitetom nadići potraga za novim oblicima života i dalje, da će danas tako duboko društveno ukopani pojam *roda* nadići duh. Istodobno se suočavamo sa dvije istine: jedna je da čovjek i tehnologija možda imaju zajedničku budućnost, a druga je da će nam možda upravo tehnologija donijeti mogućnost da se naš duh izdigne nad naše tijelo, što će nas dovesti do konačnoga zaključka da su rod i spol nepoželjne društvene konstrukcije koje svatko od nas, bez imalo magije, može učiniti nevažecima.

Nataloženi slojevi značenja još uvijek poput utvara progone žensko tijelo, upozorava nas Schneider (Čale–Feldman, 2001: 89) i treba znati da ih se nećemo tako brzo riješiti. Kusanagi pokazuje jedan mogući put:

„Kusanagi si je dopustila ostaviti svoje tijelo, kako bi se primaknula većem, obuhvatnijem entitetu” (Napier, 2000:111).

Na kraju filma, Kusanagi se pojavljuje u novome tijelu; njeno *ženstveno* tijelo uništeno je u posljednjem okršaju sa Lutkarom i ona se sada našla u tijelu djevojčice koje je njezin kolega iz oklopne jedinice sklepaio na brzinu:

Kusanagi se nalazi u tijelu djevojčice koja u školskoj uniformi sjedi na fotelji, doimajući se poput napuštene lutke. U početku ona čak i progovara glasom male djevojčice, podcrtavajući time gubitak moći i identiteta (ibid.), no Kusanagi nije ostala bez identiteta – ona možda više nije ono što je bila, ali zato je sada nešto novo, novi identitet ili, bolje rečeno, sasvim novi *entitet*:

„Duh se jednostavno oslobađa okova suvremenoga industrijaliziranoga svijeta, sugestirajući da će na koncu zajedništvo tehnologije i duše uspjeti.” (ibid.114)

Čovjek se neprestano mijenja te nam se čini kako je njegova bit neuhvatljiva upravo zbog te neprestane fluidnosti i mijene samoga subjekta–objekta. Budući da se nalazimo u neprestanome razvoju i budući da smo izloženi vidljivim prilagodbama čovjekova tijela i čovjekove okoline, kako to da se tako spremno nastavljamo opirati tehnologiji? Gledali mi na to kako hoćemo, dioptrijske leće korak su do očnih usadaka, slušni se aparati pretvaraju u sastavni dio naših tijela i omogućuju nam da čujemo, automobili „hodaju” umjesto nas, a tipke na računalima upravo su poput produžetaka nas samih... Pa ipak, time što čovjek, unatoč svim ovim procesima i novinama, ostaje čovjek, dokazuje da duh nije samo hrpa usadaka, poboljšanja, sprava ili umjetnih materijala. Ili? Kada čovjek prestaje biti čovjek; koliko „dijelova” možemo dodati ili oduzeti, a da nam ipak ostane nešto što možemo nazvati ljudskim bićem?

Kako god, neki teoretičari smatraju kako ipak samo kiborg (ne i čovjek) ima budućnost:

„Tijelo mora postati kiborg kako bi opstalo u svijetu, smješteno u tehnologiziranome prostoru i rekonfigurirano u tehnološkim pojmovima. Doduše još nije sigurno predstavlja li to kontinuitet, žrtvu, transcendenciju ili predaju subjekta” (Bukatman, 1993:247 prema Marshall).

4. Zašto je Japancima lakše zamisliti stroj koji posjeduje dušu?

Hint: šintoizam

Jedna od dvije japanskih nacionalnih religija (druga je budizam) jest prilično stara *shinto* religija, u temelju koje se nalazi animizam. Animizam je vjerovanje prema kojemu je sve oko nas prožeto duhom i životom – bilo da se radi o biljci, životinji, kamenu, drvetu ili jezeru. Šintoisti vjeruju kako postoji *kami* – između ostaloga, to je i životna snaga, esencijalna energija koja prožima stvari, biljke, životinje ili – strojeve. Prema tome, nije teško prihvatiti

stav kako se u stroju, kiborgu ili robotu nalazi prožimajuća životna energija. Zanimljivije je međutim kako su to tradicionalno vjerovanje Japanci uspješno utkali u novi tehnologizirani svijet, primjenjujući ga ujedno na moguće budućnosti i moguća bića te budućnosti.

Pitanje ostaje: kako se u stroju rađa duh? Lutkar iz našega *anime* na to pomalo oskudno odgovara (ali zato nam je mašta prepuštena na slobodu...):

Puppet Master: *Stvoren sam za potrebe industrijske špijunaže i manipulacije podacima. Umetao sam programe u pojedinačne duhove, kako bi drugi pojedinci i organizacije profitirali.*

Lutajući brojnim mrežama, postao sam samosvjestan.

Moji programeri smatrali su me virusom i prisilili me da uđem u ovo tijelo kako bi me odvojili od mreže.

Kusanagi: *Ne izgleda li tijelo ovoga kiborga poput mojega?*

Batou: *Ne, uopće. Ni lice ni figura.*

Kusanagi: *Što onda? Možda se svi kiborzi poput mene to jednom počnu pitati. Da je možda prava ja davno umrla i da sam zapravo replicirana sa tijelom kiborga i računalom umjesto mozga. Ili možda nikada prava ja nije niti postojala. Vjerujem da se moja egzistencija temelji isključivo na onome što mi okolina pripisuje.*

Batou: *Zar ne vjeruješ u vlastiti duh?*

Kusanagi: *A što ako računalni mozak može proizvesti duh i stvoriti dušu? Na temelju čega onda da vjerujem u sebe?*

U daljnjem razvoju događaja, nailazimo na filozofski vrlo zanimljivu raspravu između Lutkara i djelatnika Odjela:

Puppet Master: *Ušao sam u tijelo ovoga kiborga kako bih probio sigurnosne mjere Odjela 6 i svojom sam slobodnom voljom ovamo došao.*

Kao autonomni oblik života, tražim politički azil.

Odjel: *Oblik života? Smiješno! Ti si tek program sa mogućnošću samoočuvanja!*

Puppet Master: *Slijedeći taj argument, kažem da je DNA koji nosite tek samoodržavajući program. Život je poput klice koja se rađa u protoku podataka. Kao pripadnik živuće vrste koja DNA nosi kao svojevrsni sustav za pamćenje, čovjek svoju individualnost stječe sjećanjima koje nosi. I dok ta sjećanja mogu biti puka fantazija, upravo ona omogućuju čovječanstvu opstanak. U trenutku kad je postalo moguće izvanjštiti računalnu memoriju, trebali ste pomisliti o svim implikacijama sadržanima u tome.*

Odjel: *Gluposti! Bez obzira na to što kažeš, ne možeš dokazati da si živo biće!*

Puppet Master: *Nemoguće je dokazati takvo što. Posebno stoga što moderna znanost ne može definirati život. Ja nisam umjetna inteligencija. Moje je kodno ime Projekt 2501.*

Ja sam oblik života, rođen u moru podataka.

5. Biti čovjek znači mijenjati se

Film završava jednim *spajanjem* i jednom *preobrazbom*.

Junakinja filma odlučuje se na prihvaćanje Lutkarove ponude i oni spajaju svoje svijesti, svoje umove, duhove, duše... Tim činom Kusanagi napokon dobiva oslobođenje od materijalnoga svijeta, a time tijela i svega organskoga te postaje čisti duh, entitet koji ulazi u *Mrežu* i može prema potrebi mijenjati tijela, ukoliko to zaželi. Posljednji razgovor Lutkara i Kusanagi slijedi:

Puppet Master: *Želim se stopiti s tobom.*

Kusanagi: *Stopiti?*

Puppet Master: *Potpuno spajanje. Oboje ćemo biti blago izmijenjeni, ali nijedno od nas neće ništa izgubiti. Nakon toga bit će nemoguće razlikovati nas.*

Kusanagi: *Čak i ako se spojimo, što ako umrem? Ja ne mogu prenijeti gene niti stvoriti potomstvo.*

Puppet Master: *Nakon spajanja ćeš ostaviti našega potomka u samoj mreži. Baš kao što ljudi prenose svoju genetičku strukturu.*

(...)

Kusanagi: *Ali koje jamstvo imam da ću ja i dalje biti ja?*

Puppet Master: *Nikakvo. No biti čovjekom znači stalno se mijenjati. Tvoja želja da zauvijek ostaneš ista ono je što te ograničava.*

(...)

Priključen sam na nepreglednu mrežu i dio sam nje. Netko poput tebe, tko ne može ući u nju, mogao bi je zamisliti kao svjetlost. Kako smo ograničeni, svaki svojim dijelom mreže, na raspolaganju imamo tek beznačajni dio naših funkcija. Sada se moramo osloboditi svojih veza i postati dio više strukture.

Nakon spajanja i uništenja njihovih tijela, Kusanagi postaje novi entitet koji se trenutačno i privremeno nalazi u tijelu male djevojčice, kiborškome tijelu koje je Batou sklepaio na brzinu, bojeći se da će Kusanagin duh umrijeti. Posljednje riječi koje mu ona upućuje jesu:

Pred tobom sada ne stoji ni Lutkar, ni žena koju si poznavao kao Kusanagi.



I njima Kusanagi otkriva neminovnu promjenu identiteta, ali i odbacivanje bilo kakvih rodnih i spolnih odrednica; bilo kakvih tjelesnih odrednica. Ona je postala dio *mreže*, Mreže koju možemo zamisliti kao beskonačni prostor u kojemu lebde *podaci* i *podaci* i na nama ostaje da biramo među njima:

„Pojavila se nova tendencija prikazivanja umova kao softvera, što rezultira zamagljenjem granice između računala i uma. Računala postaju domaćini u domeni duša” (Corbett, 2009).

Globalizacija čini svoje i možda je jedino pravo pitanje ono postavljeno na koncu filma:

Kamo sada? Mreža je nepregledna i beskonačna.

Zaključak

Once you doubt, you can't stop

Nakon ovakvoga je filma bilo što teško zaključiti, jer ono što smo gledali jedna je moguća budućnost; jedan mogući način opstanka, i to sagledana kroz sasvim određenu, žensku, perspektivu. Teško je prenijeti film na papir stoga svima vama koji nalazite ovu temu zanimljivom, savjetujem da pogledate *Ghost in the Shell*. Možda samo zato da biste uživali u akciji i dobroj animaciji, a možda i zato da osvijestite *jednu mogućnost*. S napomenom da Mamoru Oshii ništa ne radi nehotice te je stoga svaki detalj važan – od Kusanagina ženskoga tijela, urbanih scena koje se kroz film izmjenjuju, do glazbe koja u sebi prikriva šintoističke vjerske napjeve. Oni pak koji zaista pogledaju ovaj *anime* (ili oni koji su ga već pogledali), primijetit će da se velikoga broja pitanja i filozofskih implikacija uopće nisam dotakla i to naprosto zbog ograničenja prostora. Takvima poručujem: čekajte dok ne napišem knjigu...☺



Pojmovnik:

Cyborg – imenica (u SF pričama), stvorenje koje je dijelom čovjek, a dijelom stroj

Cyberpunk – SF žanr, sa fokusom na visokoj tehnologiji. Naziv je dobiven spajanjem riječi *kibernetika* i *punk*, a skovao ju je Bruce Bethke, nazvavši svoju kratku priču *Cyberpunk* (1983). *Cyberpunk* djela dobro su se uklopila u postmodernističku literaturu.

Hint: Matrix 😊

Mecha – pojam dolazi od japanske kratice engleske riječi *mechanical*. U japanskome jeziku *mecha* označuje sve mehaničke predmete – od automobila do računala. Riječ se proteže i na humanoidne robote te kiborge, kao i industrijske robote ili tostere.

Ghost in the Shell – u nekim ćete hrvatskim prijevodima pronaći kao *Duh u oklopu*, što je pogrešno, jer riječ oklop implicira potpuno drugačije stvari od onoga što implicira riječ *ljuštura*; dok je ljuštura nešto što se može nastaniti ili odbaciti, oklop je naprosto nešto što se navlači poput odjevnoga predmeta i to za zaštitu, nikako za stanovanje. Slava prevoditeljima (Oni dobri neka se ne uvrijede)!

Mreža – zamislite je kao sveobuhvatnu mrežu u kojoj se nalaze *svi* i *sve*, a to *svi* i *sve* su podaci.

Hint: *Matrix*

Kome se sviđa GITS tematika:

Akira, Neon Genesis Evangelion, Appleseed... (anime)

Blade Runner, Avalon, Surogat, Matrix (film)

Neuromancer (roman)

Literatura:

1. **Ajanović, Midhat „Ajan”** (2002): *Ugroženi megalopolis japanskih anime–filmova*. Hrvatski filmski ljetopis 30: 205–225
2. **Corbett, Austin** (2009) *Beyond Ghost in the (Human) Shell*. <http://jetpress.org/v20/corbett.htm>. 28. travnja 2009.
3. **Čale Feldman, Lada** (2001): *Paradoksi spola/roda u kazališnoj teoriji i praksi*. u: *Euridikini osvrti*. Centar za ženske studije i Naklada MD. Zagreb
4. *Ghost in the Shell Script*, http://www.script–o–rama.com/movie_scripts/g/ghost–in–the–shell–script.html 12. 3. 2010. 28. Travnja 2009.
5. **Marshall, Jonathan** (2004): *The Online Body Breaks Out? Asence, Ghosts, Cyborgs, Gender, Polarity and Politics*. http://journal.fibreiculture.org/issue3/issue3_marshall.html 28. travnja. 2009.
6. **Napier, Susan J.** (2000): *Anime from Akira to Princess Mononoke: experiencing contemporary Japanese animation*. Palgrave Publishers. New York.
7. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, (2000): Oxford University Press. Oxford
8. <http://en.wikipedia.org/wiki/Mecha>, 12. ožujka 2010.

Trudnička tjelesnost i surogatno majčinstvo

Sažetak: *Dijete je priznato kao čudo, kao nešto što prolaskom kroz žensko tijelo mijenja cjelokupnu stvarnost. Ništa nije tjelesnije od trudnoće, a ona nas istovremeno i duhovno prožima. U ženi se javljaju snažne emocije prema djetetu koje nosi u sebi. Trudnoća ne pripada ženi samoj, a njeno tijelo se ipak posvećuje sebi. Trudnoća otkriva subjektivnost tijela koja je decentrirana, žensko tijelo više nije samo njeno, a to iskustvo proizvodi osjećaj moći, postojanosti i vrijednosti. Sve se više parova zbog nemogućnosti biološkog roditeljstva odlučuje na surogat majčinstvo. In vitro oplodnja sa sjemenom partnera te usađivanje embrija u maternicu zamjenske majke mnogim je ženama postalo profesija. Naizgled je ova metoda jedno od pozitivnih rješenja za neplodnost, no ona nosi sa sobom niz ozbiljnih problema. Iako mnogi parovi misle da im je to jedina šansa za ostvarivanje potomstva, kod većine žena dolazi do emocionalnog sloma budući da se nakon devet mjeseci trudnoće i porođaja, moraju odreći malog živog bića koje je raslo u njima.*

Ključne riječi: dijete, majčinstvo, surogat

Trudnička tjelesnost

Stav mnogih je da je ženina najznačajnija posebnost ta što ima barem dva života. Svako dijete koje nosi u sebi podaruje joj još jedan život. I to ne samo život, ono sa sobom nosi jedan sasvim novi, *drugačiji* svijet koji okružuje svakodnevicu svake trudnice. Iako ona, osim početne nevjerice u cjelokupno psihofizičko stanje u kojem se nalazi, osjeća ogroman strah. Počevši od straha od cjelodnevnih mučnina, bolova, umora i iscrpljenosti, teškoće pokreta i obavljanja

svakodnevnih aktivnosti, javlja se bojazan zbog prekida karijere, nemogućnost napredovanja, ali čak i od gubitka posla. No, mnoge žene su prestravljene promjenama na svojem tijelu, posebice kada još nisu ni svjesne da u njima raste jedno novo živo biće. Ipak s daljnjim tokom trudnoće sve se počinje mijenjati, posebno s obzirom na to da okolina izrazito pozitivno reagira na pojavu trudnice. Nudi se sjedalo u tramvaju, gase se cigarete u neposrednoj blizini, dogovara se razmjena odjeće... Sve naizgled mali postupci, koji trudnici itekako podižu samopouzdanje i umanjuju strah od situacije u kojoj se našla. Osim toga, svaka ženska osoba koja je već prošla kroz to, ili pak ima snažnu želju da postane majkom, trudnici daje snažnu emocionalnu podršku i potporu povjeravajući joj vlastita veoma osobna iskustva koja izrazito pozitivno utječu na psihu trudne žene.

No ono o čemu se, osim u rijetkim aspektima, ne pridodaje toliko značenje je tjelesnost trudnice i to kako promjene na njenom tijelu utječu na nju. Mnogo je knjiga, studija i članaka vezanih za razvoj fetusa, vježbama u trudnoći, ili pak pravilnoj prehrani trudnica, ali nedostaje onih koje opisuju samo tijelo žene u trudnoći. U većem dijelu našeg kulturnog diskursa o ljudskom iskustvu i povijesti, to specifično žensko iskustvo bilo je izostavljeno. Ali s druge strane, nedostaje i opisa iskustva trudnoće iz perspektive trudnog subjekta. Beba je u svim klasnim i statusnim kontekstima priznata kao čudo, kao nešto što samim svojim prolaskom kroz žensko tijelo mijenja kompletnu stvarnost koja nas okružuje. Žena se osjeća bezbrižnom i kompetentnom, osjeća da napokon izvršava važan zadatak koji joj je naumljen. Um se čudi promjenama fizičkog izgleda – promjeni boje kože, obujmu trbuha, mijenama na licu, promjeni okusa i mirisa, no tijelo se nalazi *ispred* rasuđivanja. Stav mnogih trudnica, kao i antropologa je da ništa nije tjelesnije od trudnoće, pa čak ni sama seksualnost. Jer ništa nas ne može više usredotočiti na rad i užitak tijela kao trudnoća, odnosno intenzivan proces unutrašnjeg komuniciranja s djetetom. Tjelesnost o kojoj se ovdje govori zaista graniči s duhovnošću. Tijelo u trudnoći intenzivnije misli, senzibilnije osjeća i neočekivano jako psihofizički reagira na nepoznato, bilo da je riječ o prostoru, ljudima ili nečem trećem – ono se ponaša kao neka zaštitna barijera i refleksivno štiti dijete koje će donijeti na svijet. U kasnijoj trudnoći beba se već može

pobuniti i na neki način upozorava tijelo na prežestok tempo, manjak sna ili tekućine.

Jasno je da trudnoća ne pripada ženi samoj. Ona je stanje fetusa u razvoju, a žensko tijelo mu daje prostor za taj razvitak. Trudni subjekt je decentriran ili udvostručen na više načina. Žena više ne doživljava tijelo kao *samo* svoje, granice njenog tijela se pomiču jer unutrašnji tjelesni pokreti pripadaju drugom biću, a ipak nisu nešto od njega različito. Osjećamo u sebi nešto što ipak pripada nekome drugome. Trudnoća otkriva svojevrstu paradigmu tjelesnog iskustva u kojem se jedinstvo sebstva raspršuje, a tijelo istinski posvećuje sebi dok realizira svoje projekte. Ovakvo proživljavanje trudnoće podrazumijeva da žena sama izabere trudnoću, ili eksplicitnom odlukom da zatrudni, ili barem, izabirući da se s njome poistovjeti i da ju prihvati u pozitivnome smislu. Jer dobro znamo da za mnoge žene trudnoća nije iskustvo koje izaberu. U toj situaciji trudnoća se doživljava samo kao prevelik teret za žensko tijelo, zajedno sa ostalim negativnom konotacijama koje nosi sa sobom.

Udvostručenost se reflektira i kroz spoznaju žene da je uobličena u nešto što nije ona sama. Uz sve promjene na vlastitom tijelu koje počinje uočavati, poistovjećuje se s trbuhom koji svaki dan raste, zajedno s osjećajem da vlastito tijelo pripada nekom drugom, a ipak ostaje njeno.

Nakon toga prvi pokreti fetusa dovode do osjećaja rascjepljujućeg subjekta. Žena osjeća da su fetalni pokreti unutar nje u potpunosti njeni; jedino ona ima pristup njima i jedino ona može svjedočiti o tom životu. Drugi mogu osjetiti pokrete bebe ako stave ruku na pravo mjesto, ali ne mogu doživjeti na isti način podrhtavanje vlastitog tijela, pokrete nekog kao zatočenog bića, a istodobno biti svjestan da su to vlastiti osjeti. Trudnoća stavlja u pitanje integraciju vlastitog tjelesnog iskustva jer pretvara u fluidnu granicu ono što je unutarnje, žena sama, i ono što je izvanjsko, i od nje odvojeno. Vlastitu utrobu osjeća kao neki prostor koji pripada drugome, ali ipak svome vlastitome tijelu. I embrijoj osjeća kao nešto svoje, što ipak svakim danom postaje sve odvojenije i na svom putu da doista postane odvojeno od majčinog tijela. Kako ti mjeseci prolaze, utroba i pokreti u njoj sve se više i jače osjećaju.

No fluidne su i granice samog tijela. U trudnoći žena nema

jak osjećaj gdje njeno tijelo zapravo prestaje. Automatske tjelesne navike bivaju odbačene, a kontinuitet između uobičajenog tijela i tijela u trudnoći je prekinut. U trudnoći slika o vlastitom trudnom tijelu ne napušta kretnje i očekivanja, no upravo je trudno tijelo ono s čime se mora kretati. To je također primjer udvostručenja trudnog subjekta. Trudnice imaju osjećaj da mogu sve kao i prije, a zapravo ih vlastito tijelo ograničava u kretnjama. Navike zadržavaju stari osjećaj za granice svoga tijela pa svaki put kad ih postane svjesna, na primjer kod vezanja cipela obujmujući vlastiti trbuh, žena ima osjećaj i da dotiče i da biva doticana. Jer trbuh tamo ne očekuje, on je nešto tuđe, ali kako na njemu osjeti dodir, svjesna je da je ipak njen. Ipak, ono što je svako pozitivno u cijelom stanju jest to da se žena tijekom trudnoće često osjeća dobro, pojačano je otporna na uobičajene bolesti, i ima sliku o svom tijelu kao snažnom i postojanom.

Egzistencijalistički fenomenolozi tijela obično pretpostavljaju da ako trudna žena usvoji aktivan odnos spram svijeta, nije svjesna svog tijela poradi njega samog. Oni smatraju da je žensko tijelo očigledno sredstvo za uspješnu realizaciju ciljeva i projekata, a svijest o vlastitom tijelu javlja se uglavnom, ili jedino onda, kada se prekine instrumentalni odnos spram svijeta, u iscrpljenosti ili u bolesti. A da bi se dospjelo do svijesti o tijelu kao o njemu samome, ono mora pretrpjeti otuđenje i poostvarenje. Do poostvarenja dolazi ako odjednom posvetimo pažnju funkcijama i procesima svoga tijela i prestajemo biti ravnodušni spram istog. No negativno je to što su ti mislioci skloni pretpostavci da je svijest o trudnom tijelu u njegovoj težini i da trudna žena postaje zatočenik svoga tijela koje ju sprečava u realizaciji svojih projekata. Sigurno je da postoje slučajevi kada se tijelo tako doživljava, no ne možemo stanju kao što je trudnoća pridodati jednu takvu negativnu značajku. Jer tjelesno bivstvovanje se može doživjeti na osjetilni način, odnosno mi možemo sebe osvijestiti kao tijelo i pokazati interes za njegove osjete i ograničenja poradi njih samih, ali to doživljavamo kao svojevrsnu ispunjenost, a nikako kao nedostatak. Težina i materijalnost u iskustvu trudne žene često proizvode osjećaj moći, postojanosti i vrijednosti, tako da ona, bez obzira na društvo koje ju često obezvrjeđuje, može

dospjeti do određenog osjećaja samopoštovanja.

Što se tiče fizičkog izgleda postojalo je doba kada je trudna žena bila simbol uzvišene i seksualne ljepote, a današnja kultura grubo odvaja trudnoću od seksualnosti. Na nju se često ne gleda na seksualno aktivnu i poželjnu, mada se njene vlastite seksualne želje mogu povećati. Ako njen partner odbije sudjelovanje u njenoj seksualnosti, a liječnik joj savjetuje ograničenje seksualne aktivnosti, žena može doživjeti svoje tijelo kao ružno, strano i manje privlačno od drugih. No s druge strane, deseksualizacija omogućuje pojavu ljubavi prema sebi samoj jer trudna žena uživa pri pogledu na svoje tijelo i njegov razvitak, a s druge strane može iskusiti i svojevrsno oslobađanje od doživljavanja sebe samo kao seksualni objekt.

Rođenje djeteta za druge može biti samo jedan početak, ali za trudnu ženu ono je svakako i jedan završetak. Dovršen je proces kroz koji je prolazila devet mjeseci, napušta se to jedinstveno tijelo, a često se i dovršetkom procesa žena plaši gubitka identiteta.

Surogatno majčinstvo

Ostvarivanje potomstva kao jedna od temeljnih ljudskih zadaća, ali i želja, nije moguća za sve. Sve se više parova zbog nemogućnosti biološkog roditeljstva odlučuje na surogat majčinstvo. *In vitro* oplodnja sa sjemenom partnera te usađivanje embrija u maternicu zamjenske majke mnogim je ženama postalo profesija. Nedavni slučaj Zagrepčanke koja nosi dijete svoje sestre i njezina muža otkrio je da se oplodnja *in vitro*, odnosno začće izvan majčine maternice, radi u Austriji, ali na crno.

Anonimna poruka objavljena na hrvatskom blogu „Želimo dijete” izazvala je veliku reakciju blogera. Očajni par koji žarko želi dijete odlučio se na krajnji potez ponudivši novac za surogatno majčinstvo. Zemlja koja je proteklih godina postala spasonosna za brojne europske parove koji imaju problema s neplodnošću je Ukrajina. U toj zemlji surogatna majka može biti žena od 20 do 35 godina koja

već ima jedno zdravo dijete. Troškovi koje trebaju platiti budući roditelji iznose od 5000–10000 dolara.

Ekonomska kriza u Indiji primorava sve više žena na drastičnu odluku – da postanu surogat majke ne bi li zaradile nešto novca, neophodnog za preživljavanje svojih porodica.

Surogat majke dobivaju 3.000–6.000 eura, što je za njih velika suma. Patel, voditeljica klinike koja je porodila više od 2000 surogat majka smatra da to nije nemoralan čin jer svi dobivaju što žele. Parovi djecu, a surogat majke prijeko potreban novac.

No nisu svi tog mišljenja. Pojedini eksperti kažu da surogat majke, koje su jedva pismene, ne znaju kakvim su sve rizicima izložene, prvenstveno fizičkim i duhovnim, ali i psihičkim problemima poslije porođaja. Patel insistira na dobrom zdravlju surogat majki te da ne bi došlo do rizične trudnoće odbija zahtjeve homoseksualnih parova i samohranih roditelja. Surogat majka, mora imati suglasnost supruga i nema pravo na dijete, a prema riječima dr. Patel, ne osjeća se bespomoćno zato što zna da čini nešto dobro za svoju obitelj.

Što se tiče doniranja jajnih stanica, treba napomenuti da malo zakonodavstava dopušta doniranje jajnih stanica. Njemačka i Austrija to ne dopuštaju, a Švedska, Francuska, Italija, Grčka i Mađarska zabranjuju, Norveška kaže da se zametak može implantirati jedino u ženu od koje potječe. Danska dopušta doniranje jajnih stanica, ali ne i darivanje oplodjenih stanica. Suprotan navedenim je primjer Velike Britanije u kojoj je dopuštena uporaba zametaka nastalih izvan ljudskog tijela, darivanje zametka i surogatno majčinstvo.

Neki smatraju da je riječ o neravnopravnosti spolova ako se muškarcu dopušta darivanje sjemena, a ženi zabranjuje darivanje jajnih stanica. Suvremena genetika i srodne discipline ne smatraju jajnu stanicu istovjetnim tkivom spermiju i upozoravaju na negativnosti oplodnje darovanim jajnim stanicama.

U Hrvatskoj su se nenadanim i naknadnim unošenjem u Obiteljski zakon, odredbe da se majkom *smatra* žena koja je rodila dijete, stvorile nove nelogičnosti. Tako se navodi da žena može osporavati majčinstvo ženi koja je rodila dijete ako je to dijete začeto njezinom jajnom stanicom, no ne propisuje se u kojem roku, što je bilo s pristankom majke na darivanje jajne stanice i slično. Napredak

medicine je u nekim područjima relativnog značenja i sva njezina dostignuća i mogućnosti nisu uvijek dobrodošla. Osim toga, postavlja se pitanje zašto se onda, osim najnovijih medicinskih, a uvriježenih etičkih spoznaja, zauzimati da zakon prepozna roditelja kao majku, a ne i onu od koje potječe jajna stanica? Porod je, naime, činjenica vidljiva trećim osobama, za razliku od začeca kod kojeg nisu isključene zamjene jajnih i/ili sjemenih stanica.

Dakle, pravna sigurnost govori u prilog mudrosti starih Rimljana koji su poučavali da priroda stvari ima nekakav svoj vrijednosni supstrat i iz njega trebamo crpiti pravne standarde. I mada većina surogat majki ne želi o tome javno govoriti, nije tako teško ni zamisliti što se zbiva sa psihom i postporodajnim stanjem žene koja se poslije 9 mjeseci trudnoće, tjelesnosti o kojoj sam pričala na početku, a koje ona biva osviještena, mora odreći malog živog bića koje je raslo u njoj i kojeg je donijela na svijet.

Literatura:

1. **Young, Iris Marion** (1995): „*Trudnička tjelesnost. Subjektivnost i otuđenje*”. Filozofska istraživanja, god. 15, br. 3, 1995, str. 511–523.
2. **Teman, Elly** (2003): „*The Medicalization of ‘Nature’ in the ‘Artificial Body’: Surrogate Motherhood in Israel*”. Medical Anthropology Quarterly, god. 17, br. 1, 2003, str. 78–98.
3. **Little, Margaret Olivia** (2005): „*The Moral Permissibility of Abortion*”, u: Andrew I. Cohen / Christopher Heath Wellman (ur.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, str. 27–39.

Sadržaj

Riječ urednika	3
Katarina Buntak: Uloga tjelesnosti u okviru promijenjenog shvaćanja materijalnosti i rodno–spolnih pitanja	7
Maximilian Wollner: Može li eksperimentalna filozofija biti korisna za bioetiku i feminizam?	17
Morana Starčević: Feministička kritika tijela u <i>cyberspaceu</i>	29
Nevena Milosavljević, Ivana Živković: Alternativna medicina kao moguće ishodište novih puteva medicinske spoznaje	39
Mirela Fuš, Andrea Mešanović: Programi afirmativne akcije i jedan prigovor oslabljenom obliku afirmativne akcije	47
Mateja Kovačić: Tehnologija i žensko tijelo u <i>Ghost in the Shell</i>	63
Mateja Borgudan: Trudnička tjelesnost i surogatno majčinstvo	77

Tisak: «DeVeDe» d.o.o., Zagreb
ISBN 978-953-99437-1-2