

ETIKA

ETIKA BRIŽNOSTI

KNJIŽEVNA TEORIJA I ETIČKA TEORIJA U PERCEPTIVNOJ

NE/BAVNOSTI

ETIKA OSOBNOSTI

INVALIDNOST I FEMINISTIČKA ETIKA

ETIKA ODGOVORNOSTI

Treća / Časopis Centra za ženske studije / broj 2 / vol.IV / 2002.

TREĆA

ETIKA KRITIKE

ETIKA DRUŠTVENIH ISTRAŽIVANJA

EPISTEMOLOGIJA

IZAZOVI U SUVREMENOJ FEMINISTIČKOJ EPISTEMOLOGIJI

KAZALIŠNA EPISTEMOLOGIJA SUBJEKTA

PISANJE, OPASNA ŽENSKA EPISTEMOLOGIJA

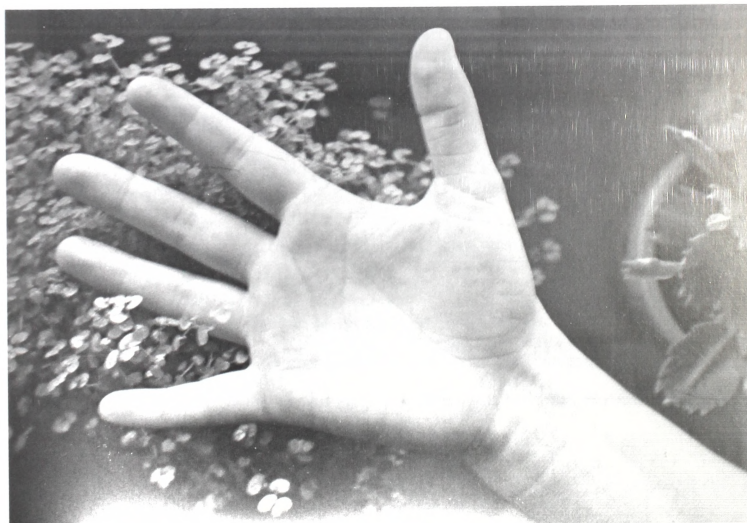
ESEJI

IN MEMORIAM - Maja Profaca: Uz Johna Rawlsa

RECENZIJJE

TREĆA, BROJ 2, VOL. IV, 2002. STRANA 01

TREĆA



Nataša Govedić: RAZGOVOR UVODNI ILI <i>DIJALOZI</i>, DRUGO IME ETIKE	04
ETIKA	
Nel Noddings: ETIKA BRIŽNOSTI	08
Martha C. Nussbaum: KNJIŽEVNA TEORIJA I ETIČKA TEORIJA U PERCEPTIVNOJ NE/RAVNOTEŽI	028
bel hooks i Cornel West: PODIJELITI KRUH	048
Agnes Heller: POSTOJI LI ETIKA OSOBNOSTI?	058
Susan Wendell: INVALIDNOST I FEMINISTIČKA ETIKA	082
Nenad Hrgetić: TRAGANJE ZA ETIKOM ODGOVORNOSTI (MOŽE LI I MALO EKOLOGIJE?)	0108
Hrvoje Jurić: RADANJE S PREDUMISLJAJEM ILI SJEAŠ LI SE LOUISE BROWN?	0128
Nataša Govedić: ETIKA KRITIKE: kriteriji argumentacijske korektnosti	0152
Leonarda Kovačić: ETIKA DRUŠTVENIH ISTRAŽIVANJA U SVIJETU KOMERCIJALNE EKSPLOATACIJE	0176
EPISTEMOLOGIJA	
Kristina Zaborski Čunović: FEMINISTIČKA EPISTEMOLOGIJA KAO IZAZOV	0196
Jasna Gržinić: OD PASIVNE ŽENSKÉ ULOGE DO KONSTRUKTIVISTIČKE STRATEGIJE SPOZNAVANJA: <i>Vodnozeleno</i> Marise Madieri	0206
Sanja Đurin: KONOBARICA: kazališna epistemologija subjekta između stvarnog i imaginarnog	0220
Karolina Mjeda: PISANJE, OPASNA ŽENSKA EPISTEMOLOGIJA U <i>PAMELI</i> SAMUELA RICHARDSONA	0238
ESEJI	
Vjekoslava Jurdana: LIK LUCIJE STIPANČIĆ I PROBLEMATIKA POBAČAJA	0248
Jasena Kodrnja: EURONIMA I NJEZINE ZMIJE	0258
IN MEMORIAM	
Maja Profaca: RAZLOŽNOST FEMINISTIČKOG UNIVERZALIZMA	0266
Nataša Govedić: O NEBANALNOSTI ZLA, sjećanje na Žaranu Papić	0272
RECENZIJE	
Rosana Ratković: U GRADU ŽENA, U DRUŠTVU RAZUMA, PRAVDE I ČESTITOSTI	0274
Gordana Podvezanec: NA RAZMEDI SEKSUALNOSTI, UMJETNOSTI I KULTURE	0278
Jasena Kodrnja: MUŠKA KRITIKA (NE)OSTVARENOST ŽENSTVA ILI NIJEMO CARSTVO DORE PFANOVE	0282
Ljiljana Kolečnik: TREBA LI NAM MUZEJ HRVATSKIH SLIKARICA?	0288





Razgovor uvodni ili *dijalozi*, drugo ime etike

Ne živimo u brižnom svijetu. Pod time mislim da ljudi ne prepoznaju vlastitu obvezu skrbi za Drugoga. Naše društvo ne samo da ne potiče brižnost već je sustavno zatire. (...) Za utjehu, moral je, baš kao i politika, umjetnost mogućeg, a ne samo onog postojećeg.

Ritta Manning¹

Dopustite mi pomalo *zeleni* početak: znanje ima sličnosti s vegetacijom — svaka će ga nova kiša informacija obnoviti, u svakom će se trenutku rasta mijenjati i osoba koja stasa i samim time svijet oko nje, sa svakim će se novim izdankom otvoriti i mogućnost neke nove reprodukcije. Isto je i s etičnim znanjem: ne radamo se brižni, nije nam genetski programirana empatija², ne stupamo u socijalnu arenu oboružani strpljenjem i vještinom međusobno uvažavajućeg dijaloga. No sve te komunikacijske i etičke vještine možemo *naučiti*, ako nam se za to pruže odgovarajući uvjeti. Problem, međutim, po mome mišljenju počinje upravo od tih "uvjeta". Liberalni kapitalizam sa svojom "etikom" samodostatnog i izoliranog pojedinca sigurno ne nudi institucije ni vrijednosne sustave čiji je cilj uvažavanje činjenice da jedni bez drugih sasvim sigurno civilizacijski ne možemo opstati, kao što ne njeguje ni stajališta kako u našoj interaktivnoj međuovisnosti nema ničeg sramotnog. Ni lijeve utopije po pitanju njegovanja empatije nisu zasad postigle značajnije rezultate: upravo je "naš", tzv. umjereni socijalizam, pogodila ratna psihoza političke stigmatizacije etničkog i vjerskog Drugoga. Zajedništvo, kao ni pacifizam (rekla bih — dva etički srodna projekta), nisu na cijeni ni lijevih ni desnih elita: hijerarhijsko mišljenje prezire duh suradnje. Fokusiranjem ovog broja *Treće* na problematiku **feminističke etike i epistemologije**, pokušavam predložiti drukčije modele mišljenja.

Destigmatizacijom zajedništva kao mjesta međusobne **brižnosti** bave se brojni predstavnici

¹ cit. prema tekstu Rite Manning "Just Caring" iz zbornika *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice*, ur. Eve Browning Cole i Susan Coultrap-McQuin, Bloomington: Indiana Un. Pres, 1992, str. 50.

² usp. knjigu Martina L. Hoffmana: *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge: Cambridge Un. Press, 2000.

suvremene filozofije, političke teorije i etike, pa nije čudno što su mu posvećena i dva oveća analitička teksta najnovijeg temata *Treće*. Susan Wendell progovara o situaciji invalidnosti u kontekstu društvene opsesije samostalnošću i samodostatnošću građana, koja se u konačnosti svodi na njegovanje sebičnosti i bešćutnosti, s karakterističnim stavom da život invalida "nije vrijedan življenja". Pritom se potpuno zaboravlja do koje je mjere svatko od nas, ne samo kroz banalne komunalne mehanizme (zajednički vodovod, grijanje, javni prijevoz itsl.), nego i kroz složene socijalne mehanizme (npr. edukacijske institucije) dugoročno *ovisan o drugima*, što, međutim, ne smatramo sramotnim. Zašto onda ovisnost invalida (u izrazito kompetitivnim sredinama — čak i ovisnost djece) o pomoći drugih smatramo nečim "degradirajućim"? Nismo li opet na tragu bolnog socijalnog licemjerja? Licemjerja koje k tome zaboravlja da je svaki odnos recipročan, pa tako ne nalazimo — ni kod invalida, ni kod djece (da spomenemo samo eklatantne primjere socijalno klasificirane "bespomoćnosti") — trajan i uspješan ljudski kontakt u kojemu se uloge *onoga koji daje* i *onoga koji prima* ne bi neprestane zamjenjivale. Potrebno poštovanja zajedništva među ljudima, posebno unutar postkolonijalnog konteksta borbe protiv rasizma, bavi se i tekst autorskog dvojca bel hooks i Cornela Westa, zaokupljenih kritikom niza dezintegracijskih i apatijskih mehanizama koji pogađaju američku crnačku zajednicu, ali i brojne druge političke zajednice diljem svijeta. Nitko više ne želi preuzeti odgovornost za svog susjeda: vrata naših stanova služe isključivo zabravljenosti, ne i mogućnosti da nas se *tiče* nevolja osobe koja s nama možda dijeli elementarni životni prostor iste zgrade, istog parka ili zajedničke lokalne uprave. bel hooks i Cornel West nisu komunitaristi; eksplicitno se u tekstu deklariraju kao vjernici i liječnici, što znači da je zajedništvo o kojemu govore utemeljeno na oštroj kritici društva komercijalnog konsenzusa. Mislim da je za etičku teoriju veoma značajno što je njihov tekst sročen u formi dijaloga, kao, uostalom, i tekst Agnes Heller, zaokupljen *etikom osobnosti*, pri čemu su sučeljene škole etičkog vrednovanja iz pera Nietzschea, Kanta i Kierkegarda. Sokratova *dijaloška majeutika*, nerijetko i kao feministički shvaćeno *porodiljstvo*, takvom se metodologijom ravnopravnog višeglasja još jednom potvrđuje kao nezaobilazan dio svake etike koja se ne želi okameniti u sustav moralnih pravila. Dijalog je oblik hvatanja *ravnoteže*, a *ne/ravnotežom između etičke i književne teorije* bavi se i danas već klasična, akoprem i suvremena nam filozofkinja Martha C. Nussbaum, u tekstu koji objavljujemo zaokupljena interpretativnim načinima kako da književnosti priznamo rang etike i kako da je pragmatično vratimo u "krvotok" naše svakodnevice, odnosno pročitamo je kao umjetnost *primjenjivu* na osobne izjore; važnu i izvan zidina bjelokosnih kula privilegiranih čitatelja sveučilišnih bibliografija.

Druga skupina teorijskih tekstova, čini mi se, izravno je ili neizravno zaokupljena problemom *odgovornosti*. Akribičnu analizu koncepta i pojma odgovornosti — posebno s obzirom na *ekologiju i feminističke teoretičarke morala* — provodi sociolog Nenad Hrgetić. Moj je dojam da Hrgetić uspijeva artikulirati novu paradigmu osobne odgovornosti, kroz čije "vratnice" na ovaj ili onaj način prolaze i svi drugi tekstovi ovoga broja. Leonarda Kovačić tako nastoji utvrditi premise etičnosti i odgovornosti *društvenih znanstvenika*, kao što i autorica ovog teksta i urednica aktualne *Treće* odabire razmišljati o etici kritike na način utvrdive *argumentacijske odgovornosti* kritičara, praktično izjednačenog s književnoteorijskim tumačem.

Bioetičar Hrvoje Jurić, pišući o **etici kloniranja i reproduktivnih prava**, također nas uvjerljivo upozorava na nove odgovornosti znanstvene i filozofske zajednice, precizno upozoravajući na stvaranje cijelog novog "razreda" obespravljenih, stasalih radi potreba genetičkog inženjeringa.

Uz tematiku zajedništva i odgovornosti, treća os ovoga broja oblikuje se oko **etike brižnosti** ili etike skrbi, predstavljene prijevodom antologijske Nel Noddings. S Noddingsovom je povezan i esej Vjekoslave Jurdana ("Lik Lucije Stipančić i problematika pobačaja"), no također i većina tekstova okupljenih u podtematu nazvanom "epistemologija". **Moralna epistemologija**, uostalom, jedno je od najvitalnijih polja feminističkog istraživanja³. Epistemološke dijaloge ovog broja *Treće* vode tri domaće autorice (Kristina Zaborski-Čunović, Sanja Đurin, Jasna Gržinić) i jedna inozemna (Karolina Mjeda), koje nastoje prevrednovati socijalno podcijenjene ženske uloge: Sanja Đurin antropološkim istraživanjem nastoji opovrgnuti negativnu reputaciju i predrasude koje prate **profesiju konobarice**, čija se *uslužnost* u pravilu ne shvaća kao *brižnost*, već kao oblik "meke" prostitucije. Jasna Gržinić upozorava na **spoznajnu i etičku vrijednost autobiografske proze** *Vodnozeleno* Marise Madieri, a Kristina Zaborski-Čunović promišlja **diskriminacijske mehanizme** koji vladaju unutar patrijarhalnog koncepta tobože "**nadosobne**" znanosti. Karolina Mjeda, pak, analizira pisanje pisama kao ženski jezik, zatim i kao feminističku epistemologiju, te, naposljetku, i s obzirom na Richardsonov roman *Pamela* (indikativno je da glavna junakinja također trpi socijalnu stigmu "sluškinje"), kao mjesto ponovnog vraćanja žena u represivne kategorije doma i **nametnute im brižnosti**. Moguće je, naime, i nimalo egzotično, da ista skupina ljudi povijesno prepušta **kontinuiran rad skrbi nekome drugome**, recimo ženama, na čija leđa tradicionalno pada provođenje etike brižnosti (npr. za najmlađe i najstarije članove obitelji) u patrijarhalnim društvima, na taj način još jednom obnavljajući dihotomijski stereotip o tobože esencijalnoj "ženskoj" skrbi nasuprot "muškoj" ravnodušnosti prema "maloj" svakodnevnici svekolikog rada unutar obitelji. U slučaju kada žene bivaju *prisiljene* na žrtvovalački koncept brižnosti, koji pak ukida slobodu njihova izbora, svodeći ih isključivo na sferu privatnosti, automatski je ukinuta mogućnost etike brižnosti. Tada nam je, naprotiv, govoriti o **represiji brižnosti**.

Pretenzija ovog broja *Treće*, naravno, nije bila pokriti tekstovima *sva* područja feminističke etike i epistemologije, što mi se samo po sebi čini nedostižnim projektom. Naprotiv, temat o etici i epistemologiji jednostavno je pružao šansu domaćim autoricama i autorima da uspostave **vlastite analitičke prioritete**, da progovore o onome što ih zaokuplja upravo u *ovome* trenutku, da samostalno izaberu fokuse i metode istraživanja. Prijevodi stranih teoretičarki, s druge strane, imaju namjeru sugerirati već postojeći radijus promišljanja spomenutih tema.

Treća, nadalje, nastavlja i stalne rubrike recenzija: Rosana Ratković piše o djelima Christine de Pizan, Gordana Podvezanec predstavlja Pagliu, Jasenka Kodrnja apelira za revalorizaciju poeziju Dore Pfanove, Ljiljana Kolečnik, analizirajući izložbu *Hrvatske slikarice plemkinje iz zbirke dr. Josipa Kovačića* u Muzeju seljačkih buna u Gornjoj Stubici, predlaže osnivanje Muzeja hrvatskih

3 usp. tekst "Moral Epistemology" Margaret Urban Walker, objavljen u zborniku *A Companion to Feminist Philosophy*, ur. Alison M. Jaggar i Iris Marion Young, Oxford: Blackwell, 2000.

slikarica. Uz dva književna eseja, o temi arhetipa zmije (autorica: Jasenka Kodrnja) i "socijalnog silovanja" Lucije Stipančić iz Novakova romana (autorica: Vjekoslava Jurdana), donosimo i tekst Maje Proface napisan *in memoriam* Johnu Rawlsu, jednom od sigurno najvećih usustavitelja suvremene teorije prava, no samim time i teoretičara s kojim su feministička etika aktivističkog disenzusa, kao i etika brige, u kontinuiranom prijetor, o čemu svjedoči i Profacin tekst. Tekstom "O nebanalnosti zla" željela sam obilježiti godišnjicu smrti antropologinje, mirovne aktivistice i feministkinje Žarane Papić.

S obzirom na **interdisciplinarnost** studija odabranih za objavljivanje, pa i komplementarna čitanja etike epistemologijom i epistemologije etikom, nadam se da će u ovom broju *Treće* vokacijski interes pronaći filozofkinje, etičarke, teoretičari književnosti, antropolozi, sociologinje, politologinje i drugi članovi/članice društvenohumanističkih znanosti. U njihovu je prožimanju, usudujem se vjerovati, ostvarena još jedna dimenzija etičkog dijaloga.

Nataša Govedić

ETIKA BRIŽNOSTI*

Nel Noddings

Glavni zadatak ovoga teksta uvodna je analiza koncepta brižnosti (engl. *care*, hrv. "skrb, briga, brižnost, brižljivost"; op. prev.). Želim postaviti pitanje što uopće znači brinuti se i ujedno pokušati odrediti granice etike skrbi. Odgovor na pitanje zašto bi nas trebala zanimati brižnost možda se, u svakodnevnom smislu, čini očitim. Svagdje čujemo primjedbe "Nikoga nije briga!", a sve češće utapanje u birokratskim procedurama i pravilima govori nam kako nismo ništa bliže svijetu u kojem će nebriga konačno biti prevladana. Kao ljudska bića želimo se brinuti i želimo da se brinu za nas. *Briga* je važna sama po sebi. Ipak, kako bismo potaknuli iscrpnu analizu koju predlažem, čini mi se nužnim reći da je u upravo filozofskom kontekstu razumno postaviti pitanje: *Zašto se brinuti o brizi?*

Ukoliko počnemo tradicionalnim istraživanjem pitanja što znači biti moralan, gotovo ćemo sigurno zapeti na raspravi o moralnom prosuđivanju i moralnom zaključivanju. Jasno da takav pristup ima i očitih prednosti — daje nam nešto javno i opipljivo što možemo uhvatiti: nastat će izlaganja koja naša razmišljanja o moralnim problemima uobličuju kao stavove. Ali ja tvrdim da takav pristup nije jedina — čak ni najbolja — točka za početak analize brižnosti. Početak rasprave o moralnim problemima s principima, definicijama i primjerima nalik je početku formalnog rješavanja matematičkog problema. Katkad ćemo odabrati i tu metodu, no kada je problem kojim se bavimo nov, zbunjujući ili iznimno kompliciran, ne možemo ga matematički sistematizirati. Moramo funkcionirati na intuitivan i prilagodljiv način, dakle pomalo tajanstveno, introspektivno i nepravolinijski. Nakon što pronademo rješenje intuitivnim metodama, možemo konstruirati i formalnu demonstraciju ili dokaz teorije. Ili, kao što je rekao matematičar Gauss: *Došao sam do rezultata, ali zasad još ne znam kako ga dokazati.*¹

Teškoća u poučavanju matematike u tome je što odveć rijetko dijelimo svoje temeljno matematičko razmišljanje sa svojim učenicima. Sve predočavamo kao da je samorazumljivo, kao da iskače iz naše glave poput kakva formalnog savršenstva. Iste teškoće doživljavamo kad poučavamo o moralu ili etičkom ponašanju s racionalno-kognitivnog stajališta. Ne uspijevamo međusobno podijeliti osjećaje, sukobe, nade i ideje koji utječu na naše konačne izbore. Dijelimo samo opravdanje svojih postupaka, a ne ono što nas motivira i utječe na nas.

Mislim da dvostruko griješimo kada pristupamo moralnim pitanjima na takav, razmišljajući način. Prvo, naravno, u našim etičkim razmišljanjima nedostaju heuristički procesi, na isti način na koji nam nedostaju i kada matematički pristupamo formalno. Ali tu teškoću možemo ispraviti

¹ Gaussove primjedbe citira Morris Kline, *Why Johnny Can't Add* (New York: Vintage Books, 1974), str. 58.

* Tekst je, u skraćenu i modificiranu obliku, preuzet iz klasičnog djela Nel Noddings *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkley, Un. of California Press, 1984, str. 9–16.

pedagoški. Ne bismo trebali mijenjati pristup etici, nego samo pristup poučavanju etičkog ponašanja ili etičkog razmišljanja. Drugo, kada pristupamo moralnim problemima proučavanjem moralnog rasuđivanja, pretpostavljamo da je etika nužno subjekt povezan s nekim principom i njegovom demonstracijom. A to je, kao što ću objasniti, pogrešno.

Mnogi ljudi koji vode moralan život ne pristupaju moralnim problemima formalno. Osobito žene pristupaju problemu smještanjem sebe što je bliže moguće određenoj situaciji i prihvaćanjem odgovornosti za svoje postupke. Definiraju sebe u terminima *brizi* i rješavaju problem iz položaja onoga koji se brine². Taj položaj ili stav vođenja brige potiče složenu strukturu pamćenja, osjećanja i sposobnosti. Nadalje, proces moralnog odlučivanja koji se zasniva na brizi zahtijeva konkretne, a ne apstraktne postupke. Mislim kako je etika izgrađena na brizi izrazito ženska, što ne znači da je ne mogu prihvaćati muškarci, kao što ne možemo reći ni da tradicionalne moralne sustave ne mogu prihvatiti žene. Ali vjerujem da etika brizi proizlazi iz našeg iskustva kao žena, kao što tradicionalan logički pristup etičkim problemima proizlazi iz muškog iskustva. Jedan od razloga za sveobuhvatno i primjenjivo istraživanje brige kojem ćemo se okrenuti stoga je obuhvaćanje ženskog ili jednostavno *drukčijeg* pristupa problemima morala.

Što znači brinuti se

Rječnik kaže da je "briga" stanje mentalne patnje: brinuti se znači biti u *mentalnom stanju opterećenosti, zabrinutosti, uplašenosti ili tjeskobe*, stanju koje je uvijek relacijsko — vezano uz nešto ili nekoga. Ili, netko se *brine za nešto ili nekoga* ukoliko je *sklon nečemu ili nekome*. Ako sam, primjerice, sklona matematičarici, spremna sam potrošiti nešto vremena na nju, a ukoliko sam sklona nekome, ono što on misli, osjeća i želi postaje mi važno. Brinuti se znači željeti zaštitu, dobiti ili održavanje nekoga ili nečega.

Te definicije predstavljaju različite oblike upotrebe riječi "briga" ili "briznost", ali, u najdubljem ljudskom smislu, vidjet ćemo da su elementi svakoga od njih uključeni u briznost. U jednom smislu mogu izjednačiti "brigu" s "teretom"; brinem se za neke stvari (profesionalne, osobne ili javne) ako osjećam teret ili zabrinutost, ukoliko sam uzrujana zbog trenutnog i očekivanog stanja stvari. Drugim riječima, brinem se za nekoga ukoliko osjećam želju ili naklonost prema njemu; brinem se za nekoga ako poštujem njegove stavove i interese. U trećem smislu, moram se brinuti za starijeg rođaka ukoliko sam odgovorna za njegovo fizičko stanje. No jasno je da ne mogu tvrditi da se brinem za rođaka ako su moji postupci površni ili se moja briga svodi na prigovaranje.

Vidimo da će u našoj analizi biti nužno obratiti pozornost na onoga *tko* se brine. Iako katkad sudimo o brizi promatrajući sa strane, kao treća osoba, lako možemo vidjeti da se bitni elementi brige nalaze u odnosu između onoga koji se

² Vidi Carol Gilligan, "In a Different Voice: Women's Conception of the Self and of Morality", *Harvard Educational Review* 47 (1977), 491-517; "Woman's Place in Man's Life Cycle", *Harvard Educational Review* 49 (1979), 431-446; *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

brine i onoga za koga se brine. U dražesnoj maloj knjizi, *O brizi*, Milton Mayeroff opisuje brigu većinom iz perspektive onoga koji se brine. On počinje riječima: *Brinuti se za nekoga, u instinskom značenju, znači pomoći mu da raste i ostvari svoje potencijale*³.

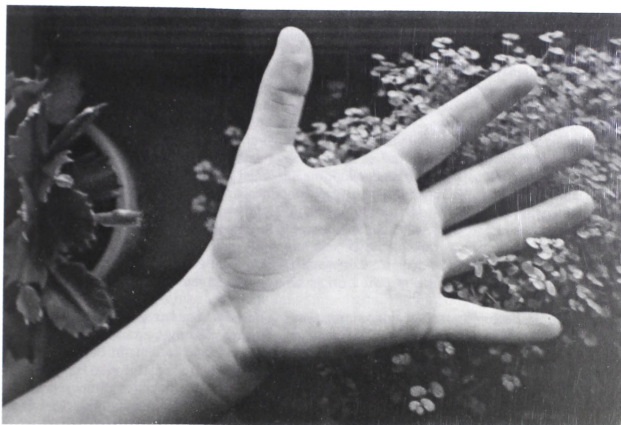
Želim pristupiti problemu na drugi način, zato što mislim da nas naglasak na ostvarenju tuđih potencijala može navesti da prebrzo prijedemo preko onoga što se događa u onoj osobi koja se brine ili skrbi o drugoj osobi. Nadalje, problemi proizlaze iz rasprave o reciprocitetu, pa ćemo zbog toga osjećati potrebu mnogo podrobnije proučiti ulogu osobe koja prima brigu ili skrb. Meyeroff nam je, međutim, pružio bitnu polaznu točku, ističući važnost postojanosti, krivnje, reciprociteta i granica brige. Sve to proučit ćemo detaljnije.

Počnimo razgovor o brizi pogledom izvana kako bismo otkrili granice takva pristupa. U uobičajenim okolnostima očekujemo neko djelovanje onoga tko tvrdi da se brine, iako djelovanje nije sve što očekujemo. Kako možemo utvrditi brine li se gospodin Smith za svoju postariju majku koja je u staračkom domu? Zasigurno nije dovoljno da gospodin Smith kaže: "Brinem se" (ali mogućnost da to kaže uskoro će nas odvesti u drugi dio analize — morat ćemo proučiti brigu iznutra). Mi, kao promatrači, moramo tražiti neko djelovanje, neki dokaz u Smithovu ponašanju koji će nam dopustiti da se složimo kako se on doista brine. Brinuti se zahtijeva djelovanje za *dobrobit* onoga za koga se brinemo. Zato, ukoliko Smith nikada ne posjećuje svoju majku, ne piše joj i ne zove je telefonom, premda je on formalno zadužen za brigu o njoj — primjerice, plaća starački dom — rekli bismo da se zapravo ne brine za nju. Ističemo da mu nedostaje uvažavanja, da ne želi sam vidjeti kako je njegova majka. Ne postoji želja za njezinim društvom, nema naklonosti prema njoj. Ali primijetimo da mjerilo djelovanja ne možemo lako formulirati iz tog slučaja. Smith, ipak, na neki način djeluje u korist svoje majke: plaća njezino fizičko uzdržavanje. No, mi tražimo kvalitativno drukčiju vrstu djelovanja.

Je li izravno djelovanje nužno da bismo vodili brigu? Možemo li se brinuti za nekoga a da ne činimo ništa? Uzmimo za primjer ljubavnike koji se ne mogu vjenčati jer su već u zadovoljavajućim i časnim brakovima. Ljubavnik doznaje da je njegova ljubavnica bolesna. Svi njegovi instinkti govore mu da bi trebao biti pokraj nje. No ako se boji problema koji bi joj mogao donijeti svojim dolaskom, vjerojatno će se držati podalje. Sigurno u takvu slučaju ne bismo rekli da se ljubavnik ne brine. Njegovo mentalno stanje možemo opisati kao patnju; njemu je duboko stalo, pa tjeran svojom ljubavlju i željom da zaštititi, on zanemaruje svoju potrebu kontakta kako bi nju pošteđio jednog oblika boli. U takvoj brizi on odabire nedjelovanje kao reakciju na njezinu fizičku bol. Vidimo da, kada uzmemo u obzir djelovanje kao dio brige, moramo gledati dalje od vidljivih djela — moramo gledati prema djelima predanosti, onim djelovanjima koja vide samo pojedinci koji ih provode.

U slučaju ljubavnika čija se ljubavnica razboljela možda bismo od njega očekivali da objasni svoje postupke kada kriza prođe. Ali čak se ni to možda neće dogoditi. On će možda odlučiti da joj se više nikada ne javi i njegova će briga biti poznata samo njemu, kad god bude obnavljao svoju odluku iznova i iznova. Mi ne želimo poricati da se ljubavnik brine, ali očito nešto nedostaje u vezi: briga nije upotpunjena kontaktom s osobom kojoj je namijenjena. Ili,

³ Milton Mayeroff, *On Caring* (New York: Harper i Row, 1971), str. 1.



uzmimo kao primjer majku čiji sin u mladosti u naletu pobune ljutito napušta dom. Bi li ona trebala djelovati kako bi došlo do pomirenja? Možda. Jesmo li sigurni da se ona ne brine ukoliko ga ne pokuša vratiti? Ona će možda namjerno odustati od djelovanja, uvjerena kako svom sinu mora dopustiti da samostalno riješi svoje probleme. Njezino uvažavanje sina može je, primjerice, prisiliti na pažljivo promišljeno nedjelovanje. Kao i ljubavnik, možda će iznijeti svoje stavove sinu kada kriza prođe, a možda i neće. Nakon nekog vremena, recimo dvije godine, odnos će se možda stabilizirati i majčina briga nastaviti će se u prijašnjem obliku. Hoćemo li tada reći da se majka ponovno brine, a da se dvije godine nije brinula?

Postoje i druge teškoće u pokušaju formuliranja kriterija djelovanja brižnosti. Recimo da doznam za obitelj kojoj treba pomoć, i recimo da im odlučim pomoći. Platim njihov dug za stanarinu, kupujem hranu za njih i pružam im sve nužno potrebno za život. Činim sve to s radošću i rado provodim vrijeme s njima. Možemo li posumnjati u moju brižnost? Taj je slučaj također problematičan. Pretpostavimo da muž i žena te obitelji žele biti samostalni, ali moji postupci teže zatamiti njihovu potrebu za samostalnošću. Pomažem li im ili im otežavam?⁴ Brinem li se ili se samo tako čini? Ukoliko moramo reći da moj odnos prema obitelji u nevolji nije pravilan odnos skrbi, što nije u redu?

⁴ Vidi David Brandon, *Zen in the Art of Helping* (New York: Dell Publishing Co., 1978), poglavlje 3.

U ovom kratkom pregledu postupaka vođenja brige neke smo probleme izravno susreli, a drugi su nam se nametnuli sami po sebi. Što je, na primjer, s neizravnom brigom? Što možemo reći za studente koji protestiraju u korist crnaca iz Južne Afrike, izbjeglica iz Indokine ili ruskih Židova? U kojim bismo uvjetima bili spremni reći da se oni *brinu*? Ponavljam, to su možda pitanja na koja mogu odgovoriti samo oni koji tvrde da se brinu. Mi moramo znati, na primjer, što motivira njihov protest. Zatim, kao što ćemo vidjeti, postoji problem "završetka" ili okončavanja brige. Tu je i pitanje kako se briga prenosi onome za koga se brinemo i do kakva susreta može doći između onoga koji se brine i onoga za koga se brine.

Nećemo moći sa sigurnošću odgovoriti na sva ta pitanja. Ovaj esej doista ne namjerava sustavno prikazati kriterije brige. Umjesto toga, moram pokazati da je takav sustavni pristup, sve dok je sustavnost njegov temeljni cilj, pogrešan. Moj cilj nije *poredati slučajeve*: A se brine, B se ne brine, C se brine, ali ne za D, itd. Ako možemo razumjeti koliko je složena i komplicirana i koliko je subjektivna briga, vjerojatno ćemo biti spremniji suočiti se s problemima i bolima koje briga katkad donosi. Tada ćemo također možda razumjeti, barem djelomično, kako to da u zemlji koja troši milijarde na različito zbrinjavanje, svuda čujemo primjedbę: "Nikoga nije briga."

Unatoč postojećim teškoćama, morat ćemo razmotriti pokazatelje ponašanja vođenja brige dubinski jer ćemo biti zaokupljeni problemima povjeravanja brige, promatranjem vođenja brige i određivanjem potrebne skrbi. Kada uzmemo u obzir mogućnost institucionalne brige i ono što može značiti "škola brige", morat ćemo unaprijed znati što tražiti. I tako, iako će nas analiza sve više primicati pogledu na brigu iz prvog i drugog lica, također ćemo promatrati postupke vođenja brige iz trećeg lica. U ovoj početnoj analizi, vratit ćemo se na treće lice nakon promatranja aspekata prvog i drugog lica.

Do sada smo govorili o akcijskim komponentama vođenja brige i zasigurno nismo stigli do određivanja konačnog skupa kriterija. Pretpostavimo sada da promatramo zaokupljenost koju bismo trebali pronaći kod onoga koji se brine. Kada gospodin Smith, čija nam se briga u najboljem slučaju čini površnom, kaže: "Ja se brinem", što on misli? To možemo samo nagađati jer gospodin Smith o tome mora govoriti u svoje ime. Ali on možda misli: 1) Ja se *stvarno* brinem. Mislim često na svoju majku i zabrinut sam za nju. To je težak teret. 2) Ja se *stvarno* brinem. Morao bih je vidati češće, ali imam toliko obaveza — kuću punu djece, mnogo radnih sati, ženu koja treba moje društvo... 3) Ja se *stvarno* brinem. Plaćam račune, zar ne? Imam sestre koje je mogu posjetiti...

Navedeni primjeri ne iscrpljuju mogućnosti brige gospodina Smitha, ali nam pružaju nešto s čime možemo raditi dalje. U prvom slučaju, možemo ispravno zaključiti da se gospodin Smith ne brine toliko za svoju majku koliko za sebe kao za onoga koji se brine. Opterećen je brigama i njegova je pažnja usmjerena prema njemu i njegovim brigama. To je, kao što ćemo vidjeti, rizik vođenja brige. U svim situacijama vođenja brige postoji opasnost da će onaj koji vodi brigu ili koji se skrbi o drugoj osobi biti preopterećen odgovornostima i dužnostima, pa će se, kao rezultat opterećenosti, on ili ona prestati brinuti za drugu osobu i sami postati objekt vođenja brige. Ovdje, kao i tijekom cijele rasprave o vođenju brige, moramo pokušati izbjeći dvosmislenost. Kao što smo primijetili, nekoliko je značenja pojma "vođenje brige", ali nijedno ne objašnjava dublji smisao koji tražimo. Kada je jasno da se "vođenje brige" shvaća u svom

najograničenijem značenju ili onda kada nismo sigurni na što se odnosi, stavit ću pojam u navodnike. U situaciji gdje je gospodin Smith *opterećen brigama*, on postaje objekt "vođenja brige".

U trećem slučaju, također možemo opravdano zaključiti da gospodina Smitha nije briga. Njegov je interes ispunjavanje obveze. On želi da mu se prizna vođenje brige. Čineći nešto za svoju majku, on pokušava pronaći prihvatljivu zamjenu za istinsko vođenje brige. Slično ponašanje možemo vidjet kod žene koja tvrdi da voli životinje i pritom svaku odlutalu životinju odvodi u prihvatilište za životinje. Većina životinja u prihvatilištu završi ubijena. Odabire li onaj tko se brine za životinje brzu i laganu smrt objektu svoje brige radije nego nesiguran i vjerojatno bolan život? Mogli bismo reći da odgovor ovisi o različitim premisama. Ovisi o mogućnostima onoga koji se brine, o prometnim uvjetima u kojima živimo, o fizičkom stanju životinje. Sve te okolnosti upravo i čine poentu moje zabrinutosti. Ono što činimo, naime, ne zasniva se *na pravilima* — ili bar ne u potpunosti na pravilima — ni na unaprijed donesenoj odredbi što je pravedno ili nepristrano, nego na skupu uvjeta koje promatramo iz perspektive onoga koji se brine i onoga za koga se brine. U pravilu nećemo reći da se neka osoba brine ukoliko ta osoba djeluje rutinski i prema nekom unaprijed utvrđenom pravilu.

Drugi je slučaj težak. Gospodin Smith ima predodžbu da vođenje brige podrazumijeva njegovu predanost, ali on se teško nosi s obavezama koje je već preuzeo. Rastrgan je pitanjem kako rasporediti samoga sebe. Trajan unutrašnji sukob još je jedna opasnost vođenja brige i razmotrit ćemo niz mogućih sukoba koji iz njega proizlaze. Od posebnog interesa bit će nam pitanje: *Kada ću pokušati otkloniti sukob, a kada odlučiti živjeti s njim?* Recimo da se brinem za mačke i ptice. (Moram u ovom trenutku upotrijebiti izraz "brinuti se" bez pokušaja da u potpunosti opravdam njegovu upotrebu.) U isto vrijeme imati u istom prostoru mačke i *nemati* ptice bilo bi pokazivanje brige i za jedne i za druge. Ali postoje divlje ptice u mom vrtu za koje su mačke opasnost. Možda ću dobro promisliti o tom problemu. Hranim mačke obilno kako ne bi lovile zbog gladi. Vješam zvončice na njihove ogrlice. Imam kaveze za ptice koje uspijem spasiti. Držim hranilice za ptice izvan dosega mačaka. Nakon toga, živim u sukobu. Drugi bi možda mačkama odrezali kandže, ali ja to ne želim. Ovdje nije poenta brinem li se više za mačke nego za ptice ili brine li se gospoda Jones (koja mačkama reže kandže) više za ptice od mene. Poenta je u pokušaju raspoznavanja stvari o kojima moram voditi brigu kada sam uhvaćena u konfliktnoj brižnosti. Kada je moja briga usmjerena prema živim bićima, moram uzeti u obzir njihovu prirodu, način života, potrebe i želje. I premda je to nešto što gotovo nikada ne mogu u potpunosti postići, moram pokušati shvatiti tuđu realnost.

To je temeljni aspekt unutarnjeg vođenja brige. Kada razmišljam o tome kako se osjećam kada se brinem, shvaćam da postoji stalan pomak interesa od moje stvarnosti prema interesu za tuđu stvarnost. (Naša rasprava sada će se ograničiti na brigu za osobe.) Kierkegaard kaže da shvaćamo tuđu stvarnost kao *mogućnost*.⁵ Kad god sam dirnuta, kad se u meni probudi nešto što uznemiruje moju etičku stvarnost, tada tuđu stvarnost vidim kao moguće svoju. To ne znači da ne mogu pokušati vidjeti tuđu stvarnost drukčije. Uistinu mogu. Mogu je promatrati objektivno, skupljajući stvarne podatke, ili je mogu gledati povijesno.

⁵ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, prijevod David F. Swenson i Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1941).

Ako je herojska, mogu joj se diviti. Ali promatranje na taj način ne utječe na moju etičku stvarnost; može mi čak odvratiti pozornost od nje. Kao što kaže Kierkegaard: *Etički govoreći, ne postoji ništa što toliko usplavljuje našu savjest kao divljenje etičkoj stvarnosti druge osobe. Etički govoreći, ako išta može uzбудiti i rasaniti čovjeka, onda je to idealno sama mogućnost poimanja drugoga kao samoga sebe.*⁶ Ali ono što želim reći tiče se i ne samo činjenice da vidimo izravnu mogućnost da postanemo bolji nego što jesmo u situaciji kada se trudimo shvatiti stvarnost drugoga. Naprotiv, to je također i situacija kada smo u sebi potaknuli osjećaj da "moramo nešto učiniti". Tek kada vidimo tuđu stvarnost kao našu mogućnost, moramo djelovati kako bismo uklonili nepodnošljivo, da bismo smanjili bol, ispunili potrebu, ostvarili san. Kada smo u takvu odnosu s nekim, kada tuđa stvarnost postaje moja mogućnost, tada smo ujedno i brižni. Je li briga trajna, traje li dovoljno dugo kako bismo je prenijeli na drugoga, postaje li vidljiva i drugima oko mene, ovisi o mom naporu za održavanje veze ili, u najmanju ruku, djelovanju radi održavanja određene razine vlastite etičnosti.

U slučaju u kojem mi je nešto na početku promaknulo ili mi je izmaknulo, ali u kojem to pokušavam ponovno zadobiti, doživljam istinsku brigu za sebe. Ta briga za sebe, za *etičku* sebe, može izrasti samo iz brige za druge. Ali osjećaj fizičkog sebe, poznavanje onoga što mi uzrokuje bol ili užitak, prethodi mojoj brizi za druge. U suprotnom njihove stvarnosti kao *moguće* moje ne bi mi ništa značile. Kada za nekoga kažemo: "On se brine samo za sebe", mislimo da se uopće ne brine. On ima samo osjećaj svog fizičkog sebe, onoga što mu pruža zadovoljstvo i bol. Sve što vidi u drugima oblikovano je njegovim odnosom prema vlastitim potrebama i željama. On ne vidi tuđu stvarnost kao svoju mogućnost, već samo primjer onoga što je već odredio kao sebe ili ne-sebe. Tako je on istovremeno etički nula i uništen. Njegovo "postojanje" je samo fizičko postojanje. Jasno je, dakako, da moram više reći o značenju "etičke stvarnosti" i "etičkog sebe", zbog čega ću se vratiti na to pitanje.

Pa ipak, ne moram biti osoba koja se brine samo za sebe kako bih se povremeno ponašala kao da se brinem samo za sebe. Katkad se tako ponašam zato što nisam dovoljno pažljivo promislila o stvarima ili zbog toga što današnje doba gura nepromišljene u tom smjeru. Pretpostavimo, na primjer, da sam učiteljica koji voli matematiku. Susrećem učenika koji loše napreduje i odlučim popričati s njim. On mi kaže kako mrzi matematiku. *Aha, mislim, tu je problem. Moram pomoći ovom jadnom dječaku kako bi zavolio matematiku i tada će mu sigurno ići bolje.* Što radim kada tako razmišljam? Ne pokušavam shvatiti tuđu stvarnost kao moguću svoju. Nisam čak ni upitala: *Kako bih se osjećala da mrzim matematiku?* Umjesto toga, projiciram vlastitu stvarnost prema učeniku i kažem: *Bit ćeš dobar u matematici ako je naučiš voljeti.* Ujedno imam i "podatke" koji podupiru moj stav. Postoje dokazi da se izvorna motivacija povezuje s većim dostignućima. (Je li u to ikada itko posumnjao?) Tako moj učenik postaje objekt mojeg proučavanja i moje manipulacije. Namjerno sam odabrala primjer koji se ne povezuje često s manipulacijom. Obično povežemo manipulaciju s pokušajima poticanja učenika da ostvari neki cilj u učenju koji smo mu zadali. Navesti ga da "voli matematiku" čini se plemenitim ciljem. On to i jest, ukoliko mu se ostavi mogućnost da spozna svoj novi interes

⁶ Ibid., str. 322.

promatrajući mene ili druge; ali tada neću biti razočarana njime, ili sobom, ako ostane nezainteresiran za matematiku. To je mogućnost koja se možda neće ostvariti. Ono do čega je meni stalo, ukoliko se brinem, jest da pronade neki razlog, prihvatljiv njemu samom, kako bi naučio onoliko matematike koliko od njega tražim ili da to odbije hrabro i iskreno. Kakav je to osjećaj mrziti matematiku? Koje razloge mogu pronaći kako bih je naučila? Kada razmišljam tako, odbijam ponuditi nagradu koja bi ga mogla potaknuti. On mora sam pronaći svoje nagrade. Ne počinjem impresivnim izvedbama kako bih ga zainteresirala ili promijenila njegov stav. Počinjem pogledom kroz njegove oči: *Matematika je blijeda, ispremiješana, zastrašujuća, dosadna, dosadna, dosadna... Što bi me moglo natjerati da se bavim njome?* Od tog trenutka zajedno se borimo s njom.

Shvaćanje tude stvarnosti, osjećanje onoga što drugi osjeća što je god točnije moguće, nužan je dio brige iz perspektive onoga koji se brine. Jer ako prihvatim tuđu stvarnost kao mogućnost i počinjem osjećati tu stvarnost, osjećam kako moram djelovati u skladu s njome, to jest moram djelovati kao da djelujem u svom interesu, ali u interesu drugog. Taj osjećaj da moram djelovati može i ne mora biti trajan. Moram se obvezati na djelovanje. Obveza djelovanja u korist onoga za koga se brinem, trajno zanimanje za njegovu stvarnost tijekom prikladnog razdoblja, nužni su elementi brige nastale iz unutrašnjeg pogleda. Mayeroff govori o predanosti i promicanju rasta onoga za koga se brinemo. Želim početi zaokupljenošću i motivacijskom zamjenom. Oba koncepta zahtijevaju razradu.

Problemi koji se pojavljuju analizom onoga koji se brine

Kada razmišljam o tome kako se osjećam kada se brinem, vidim da je moja briga karakterizirana odmakom od sebe. Ipak, nisu svi slučajevi brige isti čak ni iz perspektive onoga koji se brine. Uvjeti se mijenjaju i vrijeme provedeno u brizi se razlikuje. Dok se za djecu brinem tijekom cijelog života, za stranca kojemu trebam pomoći brinem se samo trenutno. Intenzitet se razlikuje. Snažno se brinem za one u uskom krugu i manje za one koji su udaljeniji od mog osobnog života. Čak i kod onih koji su mi bliski, intenzitet se razlikuje; može biti mimij i postojan većinu vremena i očajnički tjeskoban u vrijeme nužde.

Djelovanje koje proizilazi iz brige mijenja se s obzirom na okolnosti i vrstu odnosa. Kao učiteljici može mi nakratko smetati kada doznam da učenici općenito ne napreduju najbolje u predmetu koji predajem, ali ne može se reći da se brinem za svakog pojedinog učenika koji ima teškoće. I ukoliko ne poduzmem ozbiljno istraživanje o samim teškoćama, ne mogu reći da se brinem o problemu kao problemu. No, ako jedan od mojih učenika ima teškoća, možda ću doživjeti zaokupljenost i motivacijski odmak brige. Proizlazi li ta briga iz odnosa koji imam s učenicom? Ili je moguće da sam se brinula na neki znakovit način prije nego što sam uopće upoznala tog učenika?

Problemi koji se ovdje pojavljuju uključuju razdoblja, jačinu i određene formalne aspekte brige. Poslije ću istražiti koncept lanaca brige u kojima nas određene formalne veze s



Bechtrach/Kristofc 1993

onima za koje se brinemo vežu uz mogućnost vođenja brige. Građenje takvih formalnih lanaca dovodi nas u stanje spremnosti za bržnost. Zbog toga što su moji budući učenici povezani sa sadašnjošću, sa stvarnim učenicima za koje se brinem, spremna sam se brinuti i za njih.

Kako postajemo svjesni problema koji uključuju vrijeme, jačinu i formalne veze, to nas može navesti da preispitamo zahtjev zaokupljenosti drugim čovjekom. Umjesto toga mogli bismo opisati skrbi druge vrste, na različitim razinama i različitog stupnja jačine, no iako razumijem zašto je nekoliko pisaca odlučilo govoriti o posebnim vrstama skrbi koje odgovaraju određenim odnosima, tvrdim da ti naponi zamagljuju stvarnu istinu. Na kraju krajeva, sve vrste brige uključuju zaokupljenost drugim čovjekom. Zaokupljenost ne mora biti snažna, niti treba biti prevladavajuća u životu onoga koji se brine, ali se mora pojaviti. Taj zahtjev ne pretvara brigu u model romantične ljubavi, kao što se neki kritičari boje⁷, jer naša zaokupljenost može biti pritajena dulje razdoblje. Za brigu možemo reći kao što Martin Buber kaže za ljubav, *ona traje, ali samo u alternaciji ostvarenosti i latentnosti*⁸. Razlika koju čini taj pristup po mom je mišljenju značajna. Koju god ulogu da preuzmem u životu, ipak mogu biti opisana u konstantnim terminima osobe koja se brine za drugoga. Moja prva i beskraja obaveza jest drugoga tretirati bržno. Formalna ograničenja mogu biti pridodana fundamentalnom zahtjevu, ali ona ih ne zamjenjuju niti oslabljuju. Kada raspravljamo pedagošku brigu, na primjer, razvit ćemo je iz same analize brige, a ne iz formalnih zahtjeva podučavanja kao profesije.⁹

Još se jedan problem pojavljuje kada razmatramo situacije u kojima se prirodno ne brinemo. Odazivanje na plač moga djeteta u noći može zahtijevati fizički napor, ali obično ne zahtijeva ono što možemo nazvati etičkim trudom. Prirodno je da želim osloboditi svoje dijete patnje. Ali prihvatiti nekoga onako kako se osjeća nasuprot situaciji u kojoj samo pokušavam to učiniti dvije su kvalitativno različite stvari. U prvoj sam već s drugim. Moja motivacijska energija teče prema njemu i, možda, prema njegovim ciljevima. U drugoj mogu ovladati ipak dramatično opaziti stvarnost koja je za mene mrska mogućnost. Prebivanje u stvarnosti koja mi je odbojna može mi u tom slučaju donijeti samoprezir ili gađenje. Tada se moram povući jer se ne "brinem" za tu osobu. Možda je mrzim, a možda i ne. Ukoliko učinim nešto za nju — branim njezinu prava ili potvrđujem

njezinu izjavu — to je zato što se brinem za vlastitu etičnost. U brizi za svoju etičnost suočavam se s pitanjem: *Moram li se potruditi da se brinem? Kada i za koga?* Opis etičkog ideala i njegove konstrukcije bit će nužan u pokušaju pronalaženja odgovora na ta pitanja.

Postoje i druga ograničenja brige. Ne samo da postoje oni za koje se prirodno ne brinem — situacije u kojima zaokupljenost donosi gnušanje i motivacijski je odmak nezamisliv — već postoje također mnogi izvan dosega moje brige. Odbacit ću pojam univerzalne brige — to jest brige za svakoga — na temelju tvrdnje da ga je nemoguće ostvariti te da nas

⁷ Vidi Mary Anne Raywid, "Up from Agape: Response to 'Caring' by Nel Noddings", *Journal of Curriculum Theorizing* (1981), 152-156.

⁸ Martin Buber, *I and Thou*, prijevod Walter Kaufman (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), str. 69.

⁹ Vidi Richard E. Hult, Jr., "On Pedagogical Caring", *Educational Theory* 29 (1979), 237-244.



navodi da rješavanje apstraktnog problema i puki razgovor zamijenimo istinskom brigom. Mnogi od nas smatraju kako je ne samo moguće brinuti se za sve nego je to i naša moralna obaveza. Možemo se, u smislu koji zahtijeva razradu, "brinuti" za svakoga, to jest možemo održati unutrašnje stanje spremnosti da se pokušamo brinuti za svakoga tko nam se nađe na putu. Ali to je različito od brige na koju mislimo kada upotrebljavamo riječ "brižnost". Ukoliko smo brižne osobe, znamo da je razlika između apstraktne i konkretne brižnosti velika te da možemo namjerno ograničiti svoje kontakte tako da se "briga za nekoga" ne reducira na puku verbalnu "brigu o nekome". Ne namjeravam održavati tu lingvističku razliku, zato što se čini donekle neprirodnom, ali trebali bismo imati na umu stvarnu razliku na koju upozoravamo: u jednom smislu, "briga" se odnosi na stvarnost; u drugom se odnosi na verbalnu obavezu prema mogućnosti brige.

Našem rastućem popisu problema pri analizi brige možemo dodati i krivnju i konflikt. Sukob se javlja kada je naša zaokupljenost podijeljena, odnosno više onih za koje se brinemo traži po nas nekompatibilne odluke. Druga vrsta sukoba pojavljuje se kada onaj za koga se brinemo želi nešto što mislimo da nije najbolje za njega, a još jedna vrsta pojavljuje se kada postanemo preopterećeni i naša se brižnost pretvara u "brige i terete". Svaki od tih sukoba može potaknuti krivnju. Nadalje, možemo osjećati krivnju kada ne učinimo ono što od nas želi onaj za koga se brinemo ili kada prouzročimo posljedice koje nismo željeli. Sukob i krivnja neizbježne su opasnosti brige i njihovo preispitivanje potiče istraživanje hrabrosti.

Ipak, ona koja se brine nije sama u odnosu koji je povezan brižnošću. Katkad se briga okreće prema unutra — kao kod gospodina Smitha kada opisuje svoju zabrinutost i opterećenje — zato što su uvjeti nepodnošljivi ili zato što je onaj za koga se brinemo osobito težak. Očito moramo analizirati i ulogu onoga za koga se brinemo.

Predmet brige

Želimo proučiti i učinke brige na onoga za koga se brinemo i posebne doprinose koje onaj za koga se brinemo čini u tom dvosmjernom odnosu. Prvoj je temi u literaturi posvećeno mnogo više pozornosti, pa ćemo i početi od nje. Vidjet ćemo kako za osobe (A, B) biti u brižnoj vezi znači da su A (onaj koji se brine) i B (onaj za koga se brine) tome jednako pridonijeli. Nešto od A mora biti primljeno, dovršeno, u B. Obično tu transakciju opisujemo kao stav. B traga za nečim što bi mu potvrdilo da ga A doista uvažava, da ga se ne tretira nemarno.

Gabriel Marcel karakterizira taj stav pojmovima *raspoloživost (disponibilité) ili spremnost da se posvetimo brizi, uložimo sebe i budemo raspoloživi, u suprotnosti čemu je nedostupnost*.¹⁰ Onaj tko je raspoloživ, spoznaje da ima sebe kojega može uložiti, dati. On ili ona se ne poistovjećuje sa svojim predmetima i imovinom. Prisutan je za onoga o kome se brine. Netko tko je nedostupan,

¹⁰ Vidi H. J. Blackman, *Six Existential Thinkers* (New York: Harper and Row, 1959), str. 80.

naprotiv, prilazi nekome tko je fizički prisutan kao da ga nema. Marcel kaže: *Kada sam s nekim tko je neraspoloživ, svjestan sam da sam s nekim za koga ne stojim; odbačen sam natrag sebi.*¹¹

Onaj koji se brine, *prisutan* je u postupcima brige. Čak i u fizičkoj odsutnosti, kada djeluje s udaljenosti, zadržava znakove prisutnosti: zaokupljenosti drugim, uvažavanja, želje da onaj za koga se brine bude što bolje. Briga je uglavnom reaktivna i pristupačna. Možda je najbolje opisati je kao prijemčivu. Onaj koji se brine dovoljno je zaokupljen drugim kako bi ga saslušao i podijelio s njim užitek ili bol u onome što odgovori. Što god radi za onoga o kome se brine, utkano je u odnos koji se otkriva kao zaokupljenost i u ponašanju koje grije i tješi onoga za koga se brine.

Bržno ponašanje, ta jednakost raspoloživosti, prodire u situacijski prostor — vrijeme. Koliko god je to moguće, ukoliko komuniciramo i ukoliko mi je stalo, ostajem prisutna tijekom cijelog razgovora. Naravno, ako je meni stalo, a tebi nije, možda ću malo odmaknuti svoju prisutnost i tako ti omogućiti da prihvatiš odsutnost koju si odabrao. To je dostojanstven način u nerazmjernim situacijama. Kada se prema vama odnose kao da ne postoje, to je zastrašujuće iskustvo i morate se sabrati te svoju prisutnost smjestiti u sigurnije i srdačnije okruženje. To je, naravno, i velikodušan način.

Onaj za koga se brinemo može vidjeti zabrinutost, sreću ili zanimanje u očima onoga koji se brine i osjeća toplinu i u verbalnom i u tjelesnom jeziku. Za onoga za koga se brinemo njezdan postupak u njezinu ili njegovu korist nije toliko važan kao što je držanje onoga koji iskazuje bržnost. Veliko djelo koje se ispunjava uz prigovore može biti prividno prihvaćeno blagonaklono, ali bit će mu zamjereno duboko iznutra, dok malo djelo učinjeno plemenito može biti prihvaćeno nemarno, ali poštovano iznutra. Kada ponašanje onoga koji se brine zrači bržnošću, onaj za koga se brinemo postaje jači i ne osjeća se samo kao da mu je nešto dano, nego da mu je nešto pridodano. To "nešto" može biti teško opipljivo. I za onoga tko se brine i za onoga o kome se brine u odnosu stvarne brige nema potrebe da bi se formalno opisala transformacija koja se dogodila: oboje osjećaju njezine posljedice.

Nešto neopipljivo što je dodano onome za koga se brinemo (i često, istodobno, onome tko se brine) bit će iscrpno razmotreno u raspravi o brizi u društvenim institucijama, posebno u školama. Moguće je da ono što je najviše vrednovano u odnosu učitelja i učenika također ne može biti precizno, a kamoli unaprijed određeno. Ponašanje svojstveno brizi ostvaruje se samim upoznavanjem. Kada učenik suraduje s učiteljem, osjećajući se slobodnim početi razgovor i predlagati područje interesa, on ili ona bolje će otkriti karakterističan stav čak i u formalnim situacijama usmjerenim cilju, kao što su predavanja. Tada kratak kontakt očima može reći: "Ja sam još uvijek onaj koji je zainteresiran za tebe. Sve je ovo promjenjive važnosti, ali ti si postojano važan." Nema koristi reći da učitelj koji "se uistinu brine" želi naučiti svoje učenike osnovnim vještinama potrebnim za udoban život; to ne poričem, ali pojam udobna života čini mi se potrošen s objiju strana. U jednoj krajnosti, nije dovoljno željeti da učenik svlada osnovne vještine. Ne bih željela birati, ali ako moram birati između toga želim li da moje dijete zna čitati ili da bude

¹¹ Ibid., str. 80.

ljudsko biće puno ljubavi, spremno bih odabrala ovo drugo. U drugoj krajnosti, osnovne vještine same su po sebi previše jer sugeriraju da ja kao brižan učitelj moram biti voljna učiniti gotovo sve kako bi ih moji učenici svladali. No ja nisam spremna učiniti ama baš sve da bi oni svladali osnovne vještine. Među neopipljivim značajkama koje bih željela da moji učenici ponese sa sobom jest osjećaj da je predmet s kojim smo se borili istodobno fascinant i dosadan, i važan i smiješan, ispunjen značenjem i besmislen, izazovan i zamoran, ali koji god stav zauzmemo prema njemu, ne želim da on umanju međusobno uvažavanje. Učenik je na kraju mnogo važniji od predmeta.

Do sada sam u ovoj raspravi o onome za koga se brine naglasila stav onoga koji se brine i kako njegov prijam utječe na onoga za koga se brinemo. Ali u ovom smo tekstu također zainteresirani za jedinstven doprinos pojedinom odnosu onoga za koga se brinemo. S ulogom onoga za koga se brinemo svakako je povezan i problem *reciprociteta*. Što zapravo onaj za koga se brinemo daje vezi ili samo iz nje prima? Kakvu odgovornost ima za održavanje veze? Može li se njega okriviti za etičko propadanje onoga koji se brine? Kako on pridonosi stvaranju etičkog ideala onoga koji se brine?

Estetička briga

Upotrijebit ću izraz "estetička briga" za brigu o stvarima i idejama, a upotrebu pojma opravdat ću poslije. Briga za stvari i ideje čini se kvalitativno drukčijim oblikom brige. Koristimo pojmove "brinuti se o" i "brinuti se za" u odnosima prema objektima. Kažemo "Gospodin Smith doista se brine o svom travnjaku", ali kažemo i "Gospoda Brown više se brine za svoju kuhinju nego za svoju djecu." Ali tim izrazima ne možemo označiti o čemu smo pričali vezano uz brigu za osobe. Možemo biti zaokupljeni svojim travnjakom ili svojom kuhinjom, ali ne postoji "drugi" prema kome se primičemo, nema druge subjektivne stvarnosti koju bismo trebali zahvatiti, kao što ne postoji ni druga osoba prema kojoj usmjeravam svoj stav. Takva "briga" može biti povezana s brigom za druge osobe ili s načinom na koji se brinemo za sebe, ali također nas može ometi u brizi za osobe. Možemo postati toliko prezauzeti "brigom" o stvarima da se ne dospijemo brinuti za ljude.

U tom području brižnosti susrest ćemo i druge izazovne anomalije. Većina nas shvaća pejorativno izraz "On se brine samo za novac", ali imamo podvojene osjećaje kada čujemo "Njega je briga samo za matematiku" ili "Nju je briga samo za glazbu". Ambivalentno reagiramo djelomice zato što osjećamo da će osoba koja se brine samo za novac vjerojatno povrijediti druge u svojoj potrazi za njim, dok je netko tko se brine samo o matematički bezopasan i možda osoba vrijedna divljenja premda vjerojatno sebi uskraćuje užitke života svojom predanošću odabranom objektu. Ali, ponovno, naš stav može djelomično biti uvjetovan tradicionalnim poštovanjem intelektualnog te osobito estetičkog postignuća, ovdje protumačenog kao strastvena povezanost s oblikom neosobna sadržaja. Poseban će nam problem biti upitati se o vezi između etičkog i estetičkog, kao i pitanje kako briga, koju shvaćamo kao temelj etičkog, može biti pojačana, izobličena ili čak umanjena estetikom. Od

pisanja T. E. Lawrencea¹² o njegovim arapskim pustolovinama do Kierkegaardova nezainteresiranog i skeptičnog "G. A.",¹³ vidimo gubitak etičkog u visokointelektualiziranoj estetici. Biti uvijek udaljen u odnosima s ljudima, biti kritički i osjećajni promatrač, senzitan — ali ne i predan, biti samo toliko dirnut ili dirnut na precizno odmjeren način, znači izgubiti etičko u estetičkom.

Ipak, osjećamo, vjerojatno s pravom, da je receptivnost karakteristična za bavljenje umjetnošću vrlo slična receptivnosti brige. Svijest uistinu postoji na način sličan brizi — ona pokušava shvatiti ili prihvatiti stvarnost, umjesto da je nametne. Mozart je govorio da čuje glazbu u svojoj glavi,¹⁴ a matematičar Gauss da je "opsjednut" matematikom.¹⁵ Slično tome, onaj koji se brine za drugoga opsjednut je tuđim projektima i često "čuje" a da mu drugi nije ništa rekao. Nadalje, kreativni je umjetnik u stvaranju prisutan u umjetničkom djelu koje stvara: osluškajući, gledajući, osjećajući, pridonoseći. Ta razmjena između djela i umjetnika, taj osjećaj uhvaćene ili primljene stvarnosti koja je ipak jedinstveno nečija vlastita, potvrđena je Mozartovim pitanjem: *Kako to da se događa da kada radim, moje kompozicije dobivaju oblik ili stil koji karakterizira Mozarta i nisu slične bilo čijim tuđim?*¹⁶

Osjećaj stvaranja nečega kroz nekoga i samo slučajno od nekoga umjetnici često navode. U intervjuu u povodu svog 86. rođendana, Joan Miró pokušava objasniti svoju kreativnost odgovorima na novinarska pitanja. Izrekao je rečenice kao što su: "Papir je magnetiziran", "Moja ruka vođena je magnetskom silom", "To je kao da sam pijan".¹⁷ Pa ipak, kada raspravljamo o kreativnosti u školama, naš je fokus gotovo nepromjenjivo na aktivnosti, manipulaciji i slobodi. I, slično, kada razgovaramo o brizi, naš je naglasak ponovno na djelovanju, na onom što bismo pravilno nazvali *zbrinjavanjem*. Ali briznost koja daje etičko

značenje zbrinjavanju često se odbacuje kao "osjećaj". Djelomično je naš pristup kreativnosti i brizi potican dominantnim ustrajanjem na objektivnom procjenjivanju. Kako možemo naglasiti receptivnost koja je u srži obiju kada ne postoji način kako ih izmjeriti? Ovdje možemo odlučiti da neke stvari u životu, a i u obrazovanju, moraju biti poduzete i održavane vjerom, a ne "objektivnom" procjenom.

Iako receptivnost karakteristična za umjetničko stvaralaštvo nalikuje brizi, pronaći ćemo među njima važne razlike, zato što nisam uvjerena da je umjetnička receptivnost u pravilu povezana (kod svih ljudskih bića) s receptivnošću brige. Na poslijetku, poznavali smo umjetnička čudovišta (Wagner je jedan primjer); ljude koji su voljeli orhideje i prezirali ljudski život (Moriarty, izmišljen lik Arthura Conana Doylea); znamo i za ljude, kao što su

¹² T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom* (New York: Garden City Publishing Co., 1938), str. 549, 562-566.

¹³ Søren Kierkegaard, *Either/Or*, I, prijevod David F. Swenson i Lillian M. Swenson (Princeton: Princeton University Press, 1959).

¹⁴ Vidí Jacques Hadamard, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field* (New York: Dover Publications, Inc., 1954), str. 16-17.

¹⁵ Vidí E. T. Bell, *Men of Mathematics* (New York: Simon Schuster, 1965), str. 254.

¹⁶ Citirano u Hadamard, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, str. 16-17.

¹⁷ Na NBC-jevu *Prime Time Sunday* (8. srpnja 1979).

bili neki od članova visokog zapovjedništva nacista, koji su voljeli glazbu i umjetnost, pa ipak provodili nevjerovatne okrutnosti nad ljudima. I, naravno, poznajemo one koji se strastveno brinu za svoje obitelji, plemena ili nacije, pritom s užtkom trgajući glave neprijatelja. Ne očekujemo da ćemo pronaći jednostavnu formulu kojom bismo opisali o čemu bi se naša djeca morala brinuti kako bi postala istinski brižnim ljudima. Ali vidjet ćemo, ponovno, veliku važnost onoga za koga se brinemo u doprinosima brižnoj vezi. Možda pojedini ljudi nalaze ideje i stvari prijemčivijima od ljudi za koje su se pokušali brinuti.

Napokon, u raspravi o obrazovanju, zanimat će nas estetička brižnost. Škole i učitelji mogu, ukoliko to žele, provoditi određenu kontrolu nad prirodom i prijemčivosti potencijalnih kandidata za brigu tako što će brižnost predstaviti učenicima kao predmet proučavanja, zbog čega valja naći načina na koje ćemo perceptivnim/kreativnim načinima brige pronaći odgovarajuće mjesto uz one prosudbene/ocjenjivačke.

Brižnost i djelovanje

Vratimo se nakratko na pitanje djelovanja. Možda s boljim razumijevanjem onoga što predstavlja aspekt prvog i drugog lica brige sada možemo reći nešto više o djelima brige. Motiv naše brige usmjeren je prema dobrobiti, zaštiti ili napretku onoga za koga se brinemo. Kada se brinemo, morali bismo, u idealnoj situaciji, moći iznijeti razloge za naše djelovanje/*ne*-djelovanje; razloge koji će uvjeriti razumnog, nezainteresiranog promatrača da smo djelovali u *interesu* onoga za koga se brinemo. To ne znači da se svi takvi promatrači moraju složiti u tome da bi i oni postupili jednako kao mi u određenoj situaciji. Naprotiv, oni mogu vidjeti poželjniju alternativu. Mogu iskusiti sukobe koji su uzrokovali našu uznemirenost pa ipak predlagati drugi smjer djelovanja; ili mogu nastaviti u čistom racionalno-objektivnom načinu i predložiti isti ili drugi smjer. Ali, često, pogotovo u slučaju nedjelovanja, nismo voljni objasniti razloge promatraču. Naš idealni promatrač jest, i ostaje, posvemašnja apstrakcija. Razlozi koje možemo iznijeti, oni koje iznosimo sebi u iskrenom i subjektivnom razmišljanju, trebali bi biti tako dobro povezani s objektivnim elementima problema da naš smjer djelovanja ili ima mogućnosti biti očito u korist onoga za koga se brine, ili u njega možemo ući u nadi da će utjecati na korist onoga za koga se brinemo.

Briga uključuje iskorak iz nečijeg osobnog okvira u tuđi. Kada se brinemo, uzimamo u obzir tuđe mišljenje, njegove objektivne potrebe i ono što očekuje od nas. Naša pozornost, naša mentalna zaokupljenost, na strani je onoga za koga se brinemo, a ne samo na našoj strani. Naši razlozi za djelovanje moraju imati veze s tuđim željama i potrebama kao i s objektivnim elementima njegove problematične situacije. Ukoliko je mačka lutalica zdrava i relativno sigurna, ne odvlačimo je u sklonište. Umjesto toga, dajemo joj hranu i vodu i potičemo je na život na slobodi. Zašto je osuditi na smrt kada može uživati u slobodi skitanja? Ako smo usredotočeni na sebe — ukoliko nismo izašli iz vlastita apriornog uokvirivanja međusobnog odnosa — naši razlozi za djelovanje vraćaju se prema nama i nisu usmjereni prema onome za

koga se brinemo. Kada želimo da se o nama razmišlja kao o brižnima, često djelujemo rutinski, na očekivan način.

Ta nam površna briga, međutim, kao autsajderima u određenoj vezi, na neki način omogućuje da prosudimo i znakove istinske brige. Brinuti se znači djelovati ne po nekom fiksnom pravilu, nego s naklonošću i uvažavanjem. Čini se vjerojatnim da će tada postupci onoga tko se brine biti raznoliki, a ne uniformirani pravilom; to jest njezini ili njegovi postupci, predvidljivi u širem smislu, bit će nepredvidljivi u pojedinostima. Varijacije možemo očekivati ukoliko se onaj koji tvrdi da se brine, uistinu brine, jer je njegova zaokupljenost u promjenjivom i nikada u potpunosti shvaćenom Drugom, kao i u jedinstvenom sklopu okolnosti. Reakcije oblikovane pravilima za onoga o kome se brinemo navode nas da posumnjamo kako onaj tko tvrdi da se brine, želi da mu se to prizna.

Djelovati kao onaj koji se brine znači, dakle, djelovati s posebnim uvažavanjem određene osobe u konkretnoj situaciji. Ne djelujemo kako bismo dobili pohvalu, nego da bismo zaštitili ili unaprijedili boljitak onoga za koga se brinemo. Zbog toga jer osjećamo naklonost prema onome za koga se brinemo, želimo djelovati na način koji će ga uistinu zadovoljiti. No, želimo ga zadovoljiti zbog njega, a ne zato što očekujemo zahvalnu reakciju na našu velikodušnost. Čak i ta motivacija — djelovati kako bismo povećali sreću i zadovoljstvo onoga za koga se brinemo — ne mora pružiti siguran vanjski znak brige. Katkad smo natjerani u sukob oko toga što onaj za koga se brinemo želi i onoga što mislimo da bi za njega bilo najbolje. Kao brižni roditelji, na primjer, ne možemo uvijek djelovati na način koji dovodi do neposredna zadovoljstva djeteta, a ako to ipak činimo, budimo svjesni da nam nije toliko važno dijete koliko nam je važno da budemo nagrađeni za vlastitu brigu.

Onaj tko se brine, želi boljitak onoga za koga se brine, poduzimajući postupke (ili nedostatak njih — unutrašnji čin predanosti) koji unapređuju taj boljitak. Događa se da je neka osoba naklonjena drugoj. Promatrač, međutim, ne može uočiti ključni motiv i može pogrešno protumačiti držanje. Tada mora ocijeniti brigu, ukoliko to želi, prema sljedećem: prvo, prema postupcima (ako ih je bilo), koji ili dovode do poželjne posljedice za onoga o kome se brinemo ili se čini razumno vjerojatnim da će tako biti; drugo, onaj koji se brine, pokazuje karakterističnu varijabilnost u svojim postupcima. Djeluje *bez pravila* u korist onoga za koga se brine.

Morat ćemo utrošiti nešto vremena i truda na raspravu o djelovanju bez pravila u brižnom ponašanju. Očito ne namjeravam opravdavati nerazumno i hirovito ponašanje, već sam sklonija nečemu nalik "nedosljednosti" koju je davno zagovarao Ralph Waldo Emerson,¹⁸ dakle načinu ponašanja koji nije uvjetovan strogim i krutim pravilima etike, već pravilno uvažava ljudske naklonosti, slabosti i tjeskobe. Iz takve etike ne dobivamo recepte *kako se moramo ponašati u danim uvjetima*, već smo na neki način prosvijetljeni u vezi s pitanjima koja bismo trebali postavljati (sebi i drugima) u različitim situacijama i mjestima gdje bismo trebali tražiti prave odgovore. Takva etika ne pokušava umaniti potrebu za ljudskim prosuđivanjem

¹⁸ Ralph Waldo Emerson, "Self-Reliance", *Essays*, First Series (Boston i New York: Houghton Mifflin Company, 1903), str. 45-90.

nizom "ti ćeš" i "ti nećeš". Radije prepoznaje i doziva ljudsko prosuđivanje u široku skupu činjenica i osjećaja i dopušta situacije i uvjete u kojima prosuđivanje (u impersonalnom, logičkom smislu) može biti ostavljeno po strani u korist vjere i predanosti.

Osnoivamo fondove, institucije ili agencije da bismo pružili brigu za koju mislimo da je nužna. Izvorni impuls takva djelovanja jest onaj koji se povezuje s brigom. Ona se doista i javlja u pojedincima. Ali kada skupina pojedinaca raspravlja o zamijećenim potrebama drugih pojedinaca ili drugih skupina, imperativ se mijenja iz "moram nešto učiniti" u "nešto se mora učiniti". Tu promjenu prati pomak od iracionalnog i subjektivnog prema racionalnom i objektivnom. Što bi trebalo učiniti? Tko bi to trebao učiniti? Zašto bi osoba koju se za to imenuje to učinila? Takav način razmišljanja sam po sebi nije pogrešan; on je potreban. Ali mislim da sadrži zakopanu klicu velike pogreške. Opasnost je u tome što briga, koja je u suštini iracionalna (po tome što zahtijeva konstitutivnu zaokupljenost i odmak motivacije), može postupno ili naglo biti pretvorena u apstraktno rješavanje problema. Tada u središte pozornosti dolazi "problem", a ne osoba za koju se brinemo. Pojavljuju se mogućnosti za ostvarenje vlastitih interesa, a osobama kojima je povjerena briga možda nedostaje nužna zaokupljenost onima za koje se treba brinuti. Kada su pravila jednom oblikovana, karakteristična raznolikost u odgovorima na potrebe onih za koje se brinemo može nestati. Oni koji su zaduženi da se brinu, mogu se usredotočiti na zadovoljavanje formuliranih potreba za brigom i ne uspjati biti prisutnima u interakciji s onima za koje se brinu. Tako briga nestaje, ostavljajući tek vlastiti privid.

Jasno je, naravno, kako postoji opasnost da u situacijama brižnosti ne uspijemo razmišljati objektivno i ispravno. U racionalan ili objektivan način mišljenja prilikojmo vjerojatno stupamo onda kada pokušavamo odlučiti što ćemo točno učiniti u korist onoga za koga se brinemo. No ukoliko sam loše obaviještena, ukoliko pogriješim ili djelujem naglo, mogu povrijediti onoga za koga se brinem, umjesto da mu pomognem. Netko bi ovdje mogao reći da je to neuspjeh na razini zaokupljenosti i motivacijskog odmaka. Bih li se ponašala tako nesmotreno kada bih djelovala u svoju korist?

Čini se, stoga, da je jedna od najvećih opasnosti brižnosti prerano prebacivanje u racionalno-objektivan način rasuđivanja. Nije točno da od objektivnog razmišljanja nema koristi u problemima u kojima je briga potrebna, ali racionalnost je ograničene i određene upotrebljivosti, i morat ćemo duboko preispitati ono što ćemo nazvati njenim "prekretnicama". Ako se racionalno-objektivno razmišljanje stavlja na raspolaganje brige, moramo ga u pravim trenucima preusmjeriti od apstraktnog (kojemu logički teži) prema konkretnome. U pojedinim trenucima moramo ga suspregnuti u korist subjektivnog razmišljanja, dajući si vremena i prostora za *promatranje i osjećanje*. Racionalno-objektivan način mora kontinuirano ponovno uspostavljati i isto tako postojano biti preusmjeravan prema novim parametrima osobne situacije i s time povezane obaveze brige. Inače smo duboko, možda nerazmrsivo, zapetljani u procedure koje nekako služe same sebi, dok su naše misli potpuno odvojene od izvornih objekata brige. Sada je ujedno trenutak i da razmotrimo kamo smo se uputili u analizi brige.

Etika i brižnost

Obično postoji suglasnost da je etika filozofsko proučavanje morala, ali također govorimo i o "profesionalnoj etici" i "osobnoj etici". Kada govorimo na drugi način, to se odnosi na nešto što se može protumačiti kao skup pravila, ideal, niz izraza koji vode i opravdavaju naše ponašanje. Netko se očito može ponašati etično bez upuštanja u etiku kao filozofsko pitanje, a netko čak može sastaviti neku vrstu etike — to jest, opisati što znači biti moralan — bez stvarnog propitivanja toga što znači biti moralan. Takva etika, čini mi se, može i ne mora voditi do moralnog ponašanja. Ono ovisi o procjeni odgovora na pitanje: *Što znači biti moralan? To će pitanje biti u središtu našeg istraživanja. Upotrijebit ću izraz "etičan" radije nego "moralan" u većem dijelu rasprave, ali čineći to, pretpostavljam da ponašati se etično znači ponašati se pod vodstvom prihvatljivog i opravdanog u pitanju što znači biti moralan. Ponašati se etično ne znači ponašati se u skladu s bilo kojim opisom morala. Tvrdim da etički sustavi nisu jednako vrijedni samo zato što uključuju pravila o istim stvarima ili kategorijama.*

U raspravi o mogućnosti objektivnog morala (nasuprot relativizmu), antropolog Ralph Linton navodi dvije glavne točke koje mogu osvijetliti put kojim krećem. U jednoj raspravi, on kaže da je etički relativizam pogrešan zato što se može vidjeti da sva društva postavljaju pravila neke vrste za ponašanje u određenim univerzalnim kategorijama. Sva društva, na primjer, imaju pravila kojima upravljaju seksualnim ponašanjem. Ali Linton, čini se, ne prepoznaje da je sadržaj pravila, a ne samo njihovo puko postojanje, presudan za raspravu o moralnosti. On kaže, na primjer: *...praktično sva društva prepoznaju preljub kao neetičan i kažnjavaju prekršitelje. Isti čovjek koji će ustupiti svoju ženu prijatelju ili bratu bit će bijesan ukoliko ona ode drugom muškarcu bez njegova dopuštenja.*¹⁹ Ali, zasigurno bismo voljeli znati koji to koncept morala čini preljub "pogrešnim", dok ustupanje svoje žene drugom muškarcu smatra "ispravnim". K tome, etički sustav koji stvara spomenute oblike ponašanja, ne tretira jednako osobu čiji je preljub proglašen prihvatljivim i osobu koja ustupanje žena smatra neprihvatljivim.

U drugoj tvrdnji, Lintonu se pridružuje velik broj antropologa. Jednostavno rečeno, oni tvrde da se moralnost zasniva na uobičajenim ljudskim karakteristikama i potrebama, iz čega proizlazi da je objektivna moralnost moguća. Takva je moralnost, smatraju, ukorijenjena u uobičajenim ljudskim potrebama, osjećajima i spoznajama. Ali meni nije jasno kako se možemo postupno pomaknuti od tog antropološkog konsenzusa prema tvrdnji da je objektivna moral moguć. Možda možemo opisati moralni impuls kao nešto što se pojavljuje kao odgovor na određene potrebe i osjećaje, možda možemo opisati vezu razmišljanja i djelovanja povezanu s tim impulsom, ali dok se bavimo tim predmetima, sve se više udaljavamo od pojma racionalnog morala, kao što se i sve više približavamo uvjerenju da postoji čvrsta subjektivna jezgra koja čezne za dobrotom, pod uvjetom, naravno, da su univerzalnost i stabilnost osobine koje jamče moralnost.

¹⁹ Ralph Linton, "An Anthropologist's Approach to Ethical Principles", *Understanding Moral Philosophy*, ur. James Rachels (Encino, Calif.: Dickenson Publishing Company, Inc., 1976), str..

Osobno, želim graditi etiku na brižnosti i tvrdim da postoji oblik brige prirodan i dostupan svim ljudskim bićima. Za određene osjećaje, stavove i sjećanja može se tvrditi da jesu univerzalni. Ali etika sama po sebi *ne* utjelovljuje univerzalne moralne prosudbe. Uistinu, moralno prosuđivanje neće biti središnja briga etike. Vrlo je uobičajeno među filozofima odmikati se od pitanja *Što je moral?* prema prividno lakšem pitanju *Što je moralno prosuđivanje?* Fred Feldman, na primjer, to čini na početku svoje knjige. On kaže: *Možda možemo razjasniti značenje riječi "moral" razmatrajući pridjev "moralan". Takav pristup omogućuje nam baratanje manje apstraktnim konceptom i možda bismo tako mogli biti uspješniji. Stoga, umjesto da upitamo: "Što je moral?", odaberimo jednu od najzanimljivijih upotreba pridjeva "moralan", upitavši se radije: "Što je moralno prosuđivanje?"*²⁰ Ne tvrdim da je taj potez potpuno pogrešan ili da ne možemo ništa dobiti razmatranjem moralnog prosuđivanja, ali takav potez nije jedina mogućnost. Možemo odabrati drugu zanimljivu upotrebu istog pridjeva i umjesto toga upitati se o moralnim impulsima ili moralnom stavu. Izbor je važan. Dugotrajan naglasak na proučavanju moralne prosudbe vodi nas do ozbiljne neravnoteže u moralnoj raspravi. Na primjer, dobro je poznato da mnoge žene — možda i većina žena — ne pristupaju moralnim problemima kao problemima principa, rasprave ili prosuđivanja. (...) Ukoliko znatan dio ljudske vrste pristupa moralnim problemima razmatranjem konkretnih elemenata situacija i uvažavanja sebe samih kao brižnih, možda bismo trebali pokušati rasvijetliti proučavanje morala na taj alternativni način. Nadalje, takvo proučavanje ima važne posljedice, izvan etike, na obrazovanje. Ako je moralno obrazovanje, u dvostrukom značenju, vođeno samo proučavanjem moralnih principa i prosuđivanja, ne samo da se žene tjera da se osjećaju inferiornijima u odnosu prema muškarcima na moralnom području nego i obrazovanje može patiti od istrošenosti i jednostranog moralnog vodstva.

Tako se građenje etike na brizi čini i razumnim i važnim. Netko može upitati hoće li tako konstruirana etika biti oblik "etike situacije". Sasvim sigurno ne zagovaram oblik utilitarizma djelovanja, općenito poznat kao "situacijska etika".²¹ Naglasak etike brige nije na posljedicama naših djela, iako su one, naravno, važne. Ali etika brige nalazi moral primarno u predjelatnoj svijesti onoga koji se brine. Ipak, to nije oblik agapizma. Ne postoji zapovijed da se voli, niti postoji Bog koji bi mogao to zapovjediti. Nadalje, odbacit ću pojam univerzalne ljubavi jer mislim da je takva ljubav nemoguća u bilo kojem smislu osim najapstraktnijem, pa samim time samo odvlači pozornost od konkretnih problema. Iako je istina da mnogo toga što pokušavamo razviti etikom brige možemo pronaći i u kršćanskoj etici, postoje velike i nepomirljive razlike. Ne božanska, već ljudska ljubav, kao i ljudska briga, bit će dovoljne kao osnova za brižnost.

²⁰ Fred Feldman, *Introductory Ethics* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1978), str. 2.

²¹ Vidi, na primjer, Joseph Fletcher, *Situation Ethics* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966).

SUMMARY

Ethics of Care

The text asks fundamental question: What does it mean to care and to be cared for? It suggests that the ethics of care is the ethics of reciprocity, an ethics of relation, which means that our view of reciprocity is different from that of "contract" theorist such as Plato and John Rawls. Indeed, the text rejects ethics of principle as ambiguous and unstable. Wherever there is a principle, there is implied its exception and, too often, principle functions to separate us from each other. What the cared-for gives to the caring relation is not a promise to behave as the one-caring does, nor is it a form of "consideration". I shall claim that that we are dependant on each other even in the quest of personal goodness.





Barbara Norfleet, sa dobrovoljorne zabave Udruge žena iz Mount Vernona, Boston, iz knjige *All the Right People*, 1983.

KNJIŽEVNA TEORIJA I ETIČKA TEORIJA U PERCEPTIVNOJ NE/RAVNOTEŽI*

Martha C. Nussbaum

Haljina gospode Newsome nikada nije bila "podrezana", niti je ona ikada nije oko vrata nosila širok crven baršunast šal: da je to, međutim, i činila, bi li tako nešto ikada moglo poslužiti za nastavljanje i beskonačno zaplitanje, kako mu se to sada činilo, njegove vizije?¹

Henry James, *Veleposlanici*

Govoreći Maloj Bilham o iznenađujućem razvoju Chada Newsoma, lik Strethera svoje je stajalište i svoje zanimanje za taj slučaj opisao riječima:

— Govorim — kada je o njoj riječ — o njegovu vladanju i moralu, njegovu karakteru i životu. Govorim o njemu kao o osobi kojom se valja pozabaviti i s kojom valja razgovarati i živjeti — govorim o njemu, dakle, kao o društvenoj životinji. (I. 283)

Raspravljanje o književnoj teoriji, posebice u posljednje vrijeme, nije uvijek dijelilo Stretherova stajališta. Vjerujem da bi bez njih naša budućnost mogla biti osiromašena. Namjesto toga, budućnost zamišljam kao vrijeme kada će se naše rasprave o književnosti iznova vratiti praktičnom — dakle etičkim i socijalnim pitanjima koja književnosti i pridaju toliko mnogo značenja u našim životima. Bila bi to budućnost u kojoj bi stajališta kao što su Stretherova bila usko povezana sa zanimanjem za gospodu de Vionnet — a riječ je o onim čuvstvima i željama koji se ne uklapaju posve harmonično u domenu etičkog suđenja. Bila bi to ujedno i budućnost u kojoj bi književnofilozofsko istraživanje, povezano s nečime nalik Stretherovoj *prostodušnosti mašte* (I. 52) i njegovu *savjesnom čuđenju* (I. 49), postavilo pitanje o tome što književna djela kazuju o tim fenomenima; što kazuju svojom vrsnoćom *sadržaja*, ali također, i posve neodvojivo, vrsnoćom

svojih formi i struktura, načina deskripcije, jer su upravo ti načini u svim vremenima (kako to Strether "filozofira") *preduvjeti percepcije i načina razmišljanja* (II. 49). Jednom riječju, bila bi to

¹ Henry James, *Veleposlanici*, New York Edition (New York: Charles Scribner's Sons, 1907-9.), svezak I.50. Svi navodi brojeva stranica bit će preuzeti prema tom izdanju u dva sveska.

* Tekst je, u skraćenom i modificiranom obliku, preuzet iz knjige Martha C. Nussbaum, naslovljene *Love's Knowledge*, Oxford: Oxford Un. Press, 1990, str. 168-195.

budućnost u kojoj bi se književna teorija (ne zaboravljajući pritom na mnoga svoja nastojanja) ujedinila s etičkom teorijom u nastojanju da pronađe odgovor na pitanje: *Kako bismo trebali živjeti?*

To ujedinjenje ne bi vodilo nastanku didaktičkog moralista, već nečemu između sumnjičava saveznika i subverzivna kritičara. Valja, naime, zapaziti da Stretherov odgovor ujedinjuje njegovu cjelovitu percepciju Chada s moralizirajućom vizijom Woolletta u Massachusettsu. Stretherova pretjerano opsežna percepcija one među nama koji su skloniji sistematičnom etičkom teoretiziranju vjerojatno neće navesti na zaključak jednak onome do kojeg je došao Strether: *Nesmisljena poplava svjetlosti čini se da nas je potopila u možda još mnogo neobičniju spoznaju.* (II. 201).

Odsutnost etičkog

Suvremena književna teorija pokazuje osobito zanimanje za filozofiju. Teško je, zapravo, razlikovati književnu teoriju od filozofije, bilo kada je riječ o prirodi pitanja koja postavlja, bilo kada se radi o imenima kojima se priklanja u potrazi za nadahnućima. Pitanja o realizmu, relativizmu i subjektivizmu, o skepticizmu i opravdanjima, o prirodi jezika, sva ta pitanja danas su tlo koje dijele te dvije struke. U potrazi za odgovorima na ta pitanja književna teorija raspravlja i navodi njima u prilog ne samo djela filozofa koji su pisali upravo o književnim pitanjima (primjerice, Nietzsche, Heidegger, Hans Georg Gadamer, Stanley Cavell, Nelsom Goodman, Hilary Putnam) već i ideje mnogih (primjerice, W. V. Quine, Paula Feyerabend, S. A. Kripke, Thomasa Kuhna, Jürgena Habermasa) koji to nisu činili. (Ovi navodi, namjerno eklektički, upozoravaju i na svu raznolikost filozofskih stilova i metoda koje su utjecale na današnju književnu scenu.) I odista, uz nekolicinu prominentnih suvremenih figura — prije svega Jacquesa Derride i Richarda Rortyja — ne postoji jasan odgovor na pitanje *kojoj struci* pripadaju? To pitanje uistinu sve više gubi na važnosti, jer struke dijele mnogo zajedničkih problema, pa makar su razlike u metodama tipične za svaku od disciplina, struke više nisu jednostavno razdijeljene prema disciplinar-nim pretincima.

Kada, međutim, krenemo od epistemologije ka etici, situacija postaje posve drukčija. Za filozofiju morala sada vlada bogato i čudesno vrijeme.² Tijekom samo nekoliko naraštaja — od vremena Johna Stuarta Milla, ako ne i prije — nemoguće je pronaći razdoblje u kojem je napisano toliko izvrsnih, izazovnih i raznolikih djela o središnjim etičkim i

² U cijelom eseju upotrebljavam termin "etička teorija", a ne "teorija morala" jer ona ne navodi na pomisao o podjeli ljudskih vrijednosti u dvije različite skupine — moralnu i nemoralnu. O toj podjeli i nekim od razloga njezina dovođenja u pitanje vidi B. Williams, *Etika i granice filozofije* (Cambridge, Mass., 1985.), i Nussbaum, *Krkost*, poglavlja 1 i 2. Termin "filozofija morala" ovdje upotrebljavam jer odgovarajući termin "etička filozofija" nije u upotrebi (kao što su to etička teorija i teorija morala). Razlika između etičke teorije i filozofije morala, kojom se koristim u ovom eseju, usko je povezana s Rawisovom uporabom distinkcije između teorije morala i filozofije morala: vidi J. Rawls, *Teorija pravde* (Cambridge, Mass., 1971., 46ff.). Filozofija morala je opća te obuhvaća mnoge različite vrste etičkog istraživanja od kojih je jedna teorijsko proučavanje temeljnih etičkih stajališta ili etička (moralna) teorija. Posljedica je te distinkcije u mojem projektu činjenica da etičko istraživanje, koje nije sistematično i teorijsko te se stoga ne može smatrati etičkom teorijom, još može biti smješteno unutar filozofije morala. Upravo iz toga širokog shvaćanja filozofije morala, o kojem sam raspravljala u "Lomljivim kristalima", proizlazi da su neka književna djela dio filozofije morala. Vidi i Uvod ovom svesku.

političkim pitanjima ljudskog života. S brojnih aspekata raspravljalo se o pravednosti, blagostanju i socijalnoj distribuciji, o moralnom realizmu i relativizmu, o prirodi racionalnosti, o konceptu ličnosti, o čuvstvima i željama, o ulozi sreće u ljudskom životu i o mnogim drugim pitanjima, s poprilično uzbuđenja, pa čak i uvjerljivosti. Te su filozofske rasprave često poprimale interdisciplinarni karakter jer su se doticale onih aspekata ljudske prirode koji su od središnjeg značenja za više od samo jednog područja istraživanja. Kada je riječ o čuvstvima, primjerice, između filozofa morala i psihologa odvijala se živa rasprava; s kulturnim antropoloziama raspravljalo se o moralnom relativizmu, a s ekonomistima o racionalnosti i blagostanju. Svakako bi se moglo očekivati da je književnost i teorija književnosti imala svoju ulogu u tim raspravama. Književnost nam, naime, pruža uvid u sva ta pitanja i to na način koji je neodvojiv od književnih formi. Stoga bi se moglo očekivati da oni čija struka nalaže da razmišljaju o književnosti i njezinim formama, progovore i o tim pitanjima te sudjeluju u javnim raspravama.

To se, međutim, kao što svi dobro znamo, nije dogodilo. Književna kritika, posvećena tekstovima i autorima, i dalje, dakako, govori o etičkim i društvenim pitanjima koja autorima igraju središnje značenje. Ali, čak je i takvo zanimanje bilo ograničeno pod pritiskom suvremena stava o tome da raspravljanje o etičkom ili socijalnom sadržaju teksta podrazumijeva zanemarivanje *tekstualnosti*, složenog odnosa danog teksta s drugim tekstovima; uz to bilo je ograničeno i srodnim, iako mnogo ekstremnijim, stavom da se tekstovi nimalo ne odnose na ljudski život, već su u vezi samo s drugim tekstovima i samima sobom.³ Ako književnu kritiku sagledamo kao općenitija i teorijska raspravljanja o književnosti, etička pitanja više ili manje u cijelosti iščezavaju. Jedan je od načina na koji tu činjenicu možemo u cijelosti sagledati razmatranje filozofskih referenci. U književnu se znanost neprestance navode imena filozofa, ali ne i imena vodećih moralnih filozofa — mislim na Johna Rawlsa, Bernarda Williamsa, Thomasa Nagela, Dereka Parfita, Judith Jarvis Thomson i mnogih drugih, baš kao i imena glasovitih filozofa morala prošlosti — Milla, Bentham, Henryja Sidgwicka, Rousseaua te etičkih aspekata filozofskih djela Platona, Aristotela, Humea i Kanta. Filozofi morala potpuno izostaju. (To je posebice očito kada je riječ o suvremenim filozofima morala, kao što su Bernard Williams, Hilary Putnam i Iris Murdoch, koji su kritizirali sistemske etičke teorije na način koji ih je naveo da stupe u bliži odnos s književnošću.) Ti se pisci o etici ne izučavaju u programima teorije književnosti, kao njezini epistemološki i metafizički *prijatelji*; oni među filozofima etike (mislim na prošle i suvremene) koji paralelno raspravljaju i o etici i epistemologiji, izučavaju se jednostrano. Jednom riječju, te produbljene i vrsne analize ljudskoga društvenog iskustva obično se ne smatraju *zanimljivom građom* koja bi mogla pridonijeti radu teoretičara.

Književna bi teorija mogla zanemariti filozofiju morala, pa ipak pokazati duboko zanimanje za područje etike — uz to ču poslije navesti i neke razloge zbog kojih bi nam zaokret prema filozofiji mogao pružiti dragocjene uvide. Posebno se usred gorljivog zanimanja književne teorije za druga filozofska područja, izostanak filozofije morala čini vrlo znakovitim. On zapravo upućuje na daljnju začudujuću odsutnost:

³ Vidi Arthur Danto, *Filozofija kao/i/u odnosu prema književnosti*. Prilozi i referencije Američkog filozofskog društva 58 (1984.) 5-20

odsutnost sustavnih pitanja o filozofiji morala u književnoj teoriji te moralnoga filozofskog osjećaja nužnosti takvih pitanja. Osjećaj da smo društvena bića, i to u vrijeme velikih moralnih problema, kao i pitanje što bi za nas mogao biti najbolji način življenja — taj osjećaj praktične važnosti, koji nadahnjuje i potiče suvremenu etičku teoriju te je uvijek bio izvoriste nadahnuća za velika književna djela, posve izostaje u djelima mnogih od naših vodećih književnih teoretičara. Nije moguće zamisliti dojmljiviju mjeru te odsutnosti od one što je možemo osjetiti čitajući *Éperons* Jacquesa Derrida⁴ kao čitanje Nietzschea. Jednom kad smo proučili i u odgovarajućoj mjeri (čini mi se) bili impresionirani Derridinom produbljenom analizom Nietzscheova stila, na svršetku sve virtuoznosti, obuzima nas osjećaj žudnje, koja je ravna gladi, žudnje za onim osjećajem težine, rizika i praktične nužnosti koji su recimo neodvojivi od Zarathustrina plesa. Žudnja je to za priznanjem činjenice da je Nietzsche sagledao pomaljanje krize u Europi, kao što je riječ i o žudnji za svekolikim ljudskim životom; priznanjem činjenice da je Nietzsche smatrao kako je od duboka značenja živi li čovjek kao kršćanin ili na neki drugi, iako još neodređen, način i činjenice da je svoj život posvetio domišljanju toga drugog načina. Nietzscheovo je djelo prožeto oštrom kritikom postojeće etičke teorije, to je posve očito, ali ono je, inter alia, i odgovor na izvorno Sokratovo pitanje: *Kako bismo trebali živjeti?* Derrida ne dotiče to pitanje. *Od svega što je ikada napisano, kaže Zarathustra, volim samo ono što je čovjek ispisao vlastitom krvlju.*⁵ Nakon čitanja Derridina, i ne samo njegova, djela uistinu osjećam glad za krvlju, odnosno za pisanjem o književnosti koje govori o ljudskom životu i izborima koji se tiču svih nas.⁶

To je, naposljetku, duh u kojem su napisana — i čitana — mnoga glasovita književna djela. Književnosti pristupamo kao izvoru igre i radosti te zbog uživanja u slijeđenju plesa forme i odgonetavanja zagonetki tekstualnih veza. (Na ovome mjestu, međutim, ne bih htjela preuraniti s tvrdnjom o postojanju bilo kakve koherencije na račun estetičkog užitka koji je posve izdvojen od naših praktičnih ljudskih interesa i želja.) Jedan od aspekata koji književnosti pridaje za nas središnje mjesto, dublje od složene igre, dublje čak i od igara kao što su šah i tenis, koje nas navode da razmišljamo o njihovoj složenoj ljepoti, onaj je o kojem govori Strether. Književnost govori o *nama*, o našim životima, izborima i čuvstvima, o našem društvenom postojanju i ukupnosti naših povezanosti sa svijetom.⁷ Kako je primijetio Aristotel, književnost produbljeno i u na mnogo načina pridonosi našem istraživanju pitanja kako živjeti, jer ona (za razliku od povijesti) ne bilježi jednostavno ovaj ili onaj događaj koji se zbio; ona traga za obrascima mogućnosti — izbora, okolnosti i međusobne povezanosti izbora i okolnosti — koji se u ljudskim životima pojavljuju s takvom upornošću da se mogu smatrati našim mogućnostima. I tako naše zanimanje za književnost postaje (nalik Stretherovu

⁴ Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Style*, prijevod B. Harlow (Chicago, 1979.)

⁵ F. Nietzsche, *Tako je govorio Zarathustra*, prijevod W. Kaufmann (New York, 1966.), I. dio "O čitanju i pisanju"

⁶ Očito je da su feministička i marksistička kritika jedine iznimke u situaciji koja je netom opisana. Ali one su, u svoj njihovoj različitosti i često oporbi svemu što ih okružuje, samo iznimke koje potvrđuju pravilo.

⁷ Vidi Danto, *Filozofija*.

zanimanju za Chada) kognitivnog karaktera; riječ je o zanimanju za pronalaženje (viđenje i osjećanje, drugim riječima percipiranje) mogućnosti (i tragičnih nemogućnosti) koje nam život pruža, te nada i strahova koje pobuđuje ili potkopava.⁸

Objašnjenje načina na koji književna teorija gubi svoju praktičnu dimenziju bilo bi duga priča. Ta bi priča obuhvaćala utjecaj Kantove estetike, a zatim i formalizma s početka dvadesetog stoljeća te nove kritike. Obuhvaćala bi i utjecaj nekolicine prevladavajućih trendova unutar same etičke teorije — ponajprije utjecaj kantijanizma i utilitarizma, etičkih stajališta koja su na različite načine bila neprijateljski orijentirana prema bilo kakvom odnosu s fikcionalnom književnošću, pa je cijeli dijalog u korijenu sasjekla i sama etika.⁹ Ta bi pripovijest obuhvaćala i kritička stajališta prema književnosti koja su tijekom duga razdoblja zadržala etičku problematiku u središtu svog zanimanja. Većina je priloga u tom diskurzu, posve razumljivo, etičkom razmatranju književnosti pridavala negativna obilježja, i to zanemarivanjem i ignoriranjem književne forme, kao i njezinim svodenjem na moralizirajuća stajališta. Bilo je stoga posve jednostavno osjetiti kako je etičko razmatranje nasilno prema književnim djelima. Trebalo je, dakako, biti očito da usredotočenost na formu, ako se pri tom zanemaruje cjelovitost onoga što djelo govori o životu i izboru, svakako nije rješenje, već samo nasilje druge vrste. Valjalo je uočiti kako nijedno od tih nasilja nije poželjno: praktični sadržaj književnog teksta, naime, adekvatno zahvaćamo samo pod uvjetom da pomnivo izučavamo formu u kojoj je tekst utjelovljen i izražen i da, u obrnutom smjeru, propuštamo precizno opisati književnu formu, primjerice, Jamesova romana ako se pritom nismo pitali koji doživljaj života on oblikuje. Uz neke dojmive iznimke,¹⁰ sve to u cjelini nije bilo ni uočeno ni priznato, a povijesni su razlozi očiti.

Jedan od važnih zadataka buduće književne teorije, u smislu u kojem to nastojim sagledati, sastojao bi se u podrobnju ispisivanju te povijesti. Tim se zadatkom na ovome mjestu neću pozabaviti. Namjesto toga, počet ću svoje istraživanje na suprotnom dijelu

pothvata kakvim ga predstavljam sebi. Navodeći u dostatnim podrobnostima jedan primjer, nastojat ću ilustrirati tu ideju književne teorije koja djeluje zajedno i usporedno s etičkom teorijom; ocrtavajući neke od preokupacija koje bi takva teorija mogla postaviti u žarište svojeg zanimanja, nagovijestit ću i načine na koje bi dijalog s filozofima morala mogao pripomoći razvoju te teorije. Stoga neće biti iznenađenje što ću na ovome mjestu govoriti o Jamesovim *Velevoslanicima*, djelu za koje smatram da je najznačajnije u filozofiji morala: govorit ću, naime, o onome što valja podrazumijevati pod percepcijom, o tome kako lik gospode Newsome upozorava na nedostatnost u moći rasuđivanja etičke racionalnosti, koja čak i danas utječe na naše svakidašnje živote.

⁸ Vidi moju knjigu *Krhkost dobrote*, Interludij 2; vidi i H. Putnam, "Književnost, znanost i refleksija" u *Značenju i moralnoj znanosti* (London, 1979.), 83-96

⁹ Podrobnije o ovom stajalištu vidi "Moć rasuđivanja" u ovom svesku.

¹⁰ Ovdje na umu imam ponajprije F. R. Leavisa i Lionela Trillinga (vidi bilješku 42 i 43); vidi i nedavno objavljeno djelo Petera Brooks, *Uročničko čitanje* (New York, 1984.), Martina Pricea, *Oblici života: Lik i moralna imaginacija u romanu* (New Haven, Conn., 1983.) i posebice djelo Waynea Booth, *Naši pratitelji: etika fikcije* (Berkeley, 1988.).

Ravnoteža refleksije

Prije no što stanemo govoriti o Stretheru, međutim, potrebna nam je pripovijest, ma kako površna i nepotpuna, o pothvatu u kojem mi je namjera upozoriti na stapanje književne teorije i etičke teorije.¹¹ U nekim pothvatima i njihovim deskripcijama, jedna ili druga strana toga partnerskog odnosa bit će dovedene u podređen položaj. Glavna teškoća razotkrivanja opisa zadatka etičkog istraživanja, koji ne vodi prenatagljenim zaključcima, sama će po sebi osvijetliti problem s kojim se ovdje suočavamo, a prikrivene predrasude u nekima od prominentnih suvremenih filozofskih deskripcija tog zadatka pokazat će nam što je filozofija morala izgubila izostavljanjem dijaloga s književnoteorijskom misliju.

Već sam ustvrdila da je pitanje o tome od koje točke počinje moje zacrtano književno-etičko istraživanje glasi: *Kako bismo trebali živjeti?*¹² Takav je izbor polazišta znakovit. To pitanje, naime, (nalik Kantovu pitanju: *Što je moja moralna dužnost?*) ne pretpostavlja postojanje područja "moralnih" vrijednosti koja se mogu odvojiti od svih ostalih praktičnih vrijednosti što imaju svoje mjesto i ulogu u ljudskom životu. Ono ne pretpostavlja, na isti način na koji se utilitarizam usredotočuje na pitanje: *Kako mogu povećati korisnost?*, da vrijednost svih izbora i djelovanja valja procjenjivati u okvirima određena oblika posljedice koju oni za sobom povlače. To pitanje ne pretpostavlja, međutim, ni nijekanje tih postavki. Sve dosad ono je neutralno, ostavljajući ta pitanja otvorenima za propitivanje unutar temeljnog istraživanja. Bit je u tome da se općenito i inkluzivno postavi otvoreno pitanje, koja neće na samom početku isključiti ni jednu važniju pripovijest o dobru životu za ljudska bića.

Istraživanje se stoga usredotočuje na pitanje što za ljudsko biće znači živjeti dobro? Ovo istraživanje, onako kako ga ja zamišljam, u isti je mah i empirijsko i praktično. Empirijsko je u tom smislu što se zasniva i odgovorno je za aktualno ljudsko iskustvo; cilj je empirijskog istraživanja iznošenje na vidjelo *inteligentnog izvješća*, kako kaže James, o tom iskustvu — to, drugim riječima, znači *našeg razumijevanja i naše mjere o onome što nam se događa kao društvenim bićima*.¹³ (Spomenuto iskustvo, nasuprot onome što je mislio Kant, nije dano a priori.) Praktično je u tom smislu što ga provode u djelo ljudi, koji su i sami uključeni u djelovanje i izbore i koji se prema svom istraživanju odnose kao da je riječ o praktično upotrebljivo. Oni ne provode istraživanje "čisto" ili ravnodušno, pitajući se o istini etičkih vrijednosti onako kako bi se pitali o opisu neke zasebno opstojeće platonovske zbilje. Namjesto toga, oni tragaju za nečim u ljudskom životu, za nečim što zapravo i sami pokušavaju ostvariti u svome životu. Ne pitaju se što je dobro "negdje drugdje", izvan njih, već kako ponajbolje živjeti i kako živjeti zajedno kao

¹¹ Usporedi moj nacrt etičkog istraživanja u "Lomljivim kristalima" u *Krhkosti dobrote*, poglavlja 1 i 8, također i Uvod. Usporedna je slika uza znatnu mjeru skepticizma razvijena u tekstu Core Diamond, "Gruba pripovijest o tome što je filozofija morala", *New Literary History* 15 (1983.) 155-70.

¹² O ovom pitanju i njegovu odnosu prema moralnim/nemoralnim distinkcijama, vidi Williams, *Etika* i Nussbaum, *Krhkost*, poglavlje 1.

¹³ H. James, Predgovor djelu *Princeza Cassamassima* - vidi "Lomljivi kristali" i "Percepcija i revolucija" u istom svesku.

društvena bića. Rezultati takva istraživanja su ograničeni, i to na posve prikladan način, njihovim nadama i strahovima, osjećajem za vrijednosti i svime onime što podnose. To ne znači i da se istraživanje ne može bitno izmijeniti u pretpostavljenoj koncepciji njihove "mete", ili određenih ciljeva koji su na početku bili postavljeni nejasno te su čak navodili na suštinsko mijenjanje koncepcije željena cilja. Ali smisao istraživanja svakako leži u praksi, a ne samo teoriji. Istraživanje je dragocjeno jer pridonosi praksi u dva pogleda: ističući individualno razjašnjavanje i samorazumijevanje te poticanje pojedinaca na usklađivanje i prilagođavanje u zajednici.¹⁴ Sudeći prema svemu dosad rečenom, stajalište o metodi istraživanja valjalo bi prosuditi kao aristotelovsko; tu su metodu prihvatili i njome se koristili kasniji mislioci, kao Henry Sidgwick i, nedavno i sa snažnim utjecajem, John Eawls u djelu *Teorija pravde*.¹⁵ To stajalište u velikoj mjeri dijeli i Henry James u svojim zapažanjima o vlastitoj svrsi kao pisca romana.

Središnja se metodološka ideja sastoji u tome da djelujemo preko alternativnih stajališta o dobrom životu, uspoređujući ih u svakom posebnom slučaju s vlastitim iskustvima i vlastitim intuicijama. Prvi je korak da jasno opišemo te alternative (iako bismo morali imati na umu da će takve deskripcije već sadržavati element procjenjivanja i prijemljivosti). Od svih će tih stajališta prominentna biti ona koja su utjelovljena u tekstovima raznih vrsta, kako novijim, tako i starijim. Nadalje, zapažamo i jasno opisujemo sukobljenosti i napetosti između stajališta koja otkrivamo. Na mjestima na kojima postoji nedosljednost ili nerazrješiva napetost — kao i na mjestima na kojima ta napetost odgovara nečemu što zapažamo u našem iskustvu i mišljenju (individualnom ili društvenom) — cilj nam je iznova sagledati cijelu sliku kako bismo je doveli u sklad sa sobom, zadržavajući pritom, kako navodi Aristotel, "najveći broj i najtemeljnije izvorne sudove i percepcije". Ne postoji pravilo o tome kako to provesti u djelo.¹⁶ Pojedinci jednostavno tragaju za onime što se doima najdubljim i za onime bez čega ne mogu živjeti, vođeni pritom vlastitim osjećajem života te zanimanjem koje nastoje održati konzistentnim i u skladu s društvenim životom. Drugim riječima, oni žele doći do stajališta koje

je dosljedno i zaokruženo, ali koje je u isti mah i općeprihvaćeno i prihvatljivo. (Tako će se često udaljavati od osobnih zahtjeva, čak i kada zahtjev za dosljednošću to ne nalaže, kako bi razotkrili stajalište o kojem se većina može suglasiti.) Ništa drugo nije predmet o kojem se ne bi moglo raspravljati, pa čak ni precizna interpretacija tih regulativnih načela. Postupak je holistički:¹⁷ ništa se ne uzima kao nepropitivo, ali u isti mah traga za koherencijom i "uklapanje" se u sustav kao cjelinu.

¹⁴ O tome detaljnije raspravljam u "Terapijskim argumentima: Epikur i Aristotel" u djelu *Norme prirode*, urednika M. Schofielda i G. Striker (Cambridge, 1986.) a također i u djelu *Terapija želje*, koje je u pripremi za objavljivanje.

¹⁵ Rawls, *Teorija*, 46ff. Rawlsovo se raspravljanje odnosi u podjednako mjeri na Aristotela i djelo *Metode etike* Henryja Sidgwicka, sedmo izdanje (London, 1907.).

¹⁶ Vidi *Krhkost*, poglavlje 8 i "Moć rasuđivanja" te Rawls, *Teorija*, 46ff.

¹⁷ Vidi Rawls: uz to i vrsnu raspravu o Rawlsovoj metodi u djelu *Rasuđivanje o ciljevima*, doktorska disertacija Henryja Richardsons, Harvard University, 1986.

Sve dosad, valjalo bi zamijetiti, ništa nismo rekli o tome u koje se sposobnosti osobe (intelekt, mašta, emocije) pouzdajemo ili najviše pouzdajemo u provođenju samog postupka: ništa, još jednom, nismo ustvrdili o tome kojim ćemo sudovima biti skloni vjerovati više nego drugima i ništa konkretno nismo rekli o načinu i rezultatu do kojeg bi postupak trebao doći. To je posve prikladno jer norme dobrog (ili racionalnog) suda i odgovarajućeg svrstavanja — u okviru inteligentnog "čitanja" života — i same su predmetom raspravljanja unutar naše metodologije. U otvaranju prostora za raspravljanje o doprinosu Henryja Jamesa (za koji sam uvjerena da je u blisku odnosu prema Aristotelovu), namjera mi je opisati prominentnu i utjecajnu inačicu Aristotelova postupka koja tom aspektu pridaje određene daljnje (i izrazito nearistotelovske) osobitosti. Ono što je nama zanimljivo činjenica je da su ti dodaci pridodani kao da su posve nekontroverzni, kako se to uopće da zamisliti; i odista, unutar tradicije moderne filozofije morala, to je poprilično istinito. U djelu *Teorija pravde*, opisujući zadatak teorije morala, John Rawls prihvaća postupak koji nalazi eksplicitno razložen u Aristotela, ali uz glavnu smjernicu dodaje tri značajna dodatka, koja sam već naveo.¹⁸ Ponajprije, Rawls željenu ciljnu postupka nadijeva ime: riječ je o *ravnoteži refleksije*. To je stanje do kojeg dolazimo kada prođemo kroz cijeli postupak; naziv nagovještuje uravnoteženost, odsutnost nedosljednosti ili napetosti te prevlast intelektualnog suda. Na drugome mjestu Rawls uvodi *razmatrani sud* koji nam kazuje u koje sudove valja imati povjerenja, a u koje se ne valja pouzdavati tijekom postupka. (Čini se Rawls od samog početka pretpostavlja da se koristimo samo ispravnim i valjanim sudovima različitih razina konkretnosti, a ne produbljenim situacijskim percepcijama.)¹⁹ Neuvjerljivi će biti *oni sudovi, koji su doneseni uz oklijevanje ili u koje imamo vrlo malo povjerenja. Na sličan način, sudovi koji su doneseni u trenutku kada smo uzbuđeni ili uplašeni ili za koje se zalažemo kako bismo postigli ovaj ili onaj cilj, također mogu biti zanemareni*.²⁰ Sve se to uzima kao uvjet *pod kojim se naše moralne sposobnosti vrlo vjerojatno mogu očitovati bez iskrivljavanja*.²¹ Naposljetku, Rawls pridodaje pet ograničenja koja mora ispuniti svaka etička teorija što se može ozbiljno razmatrati tijekom pomna istraživanja. Ti su uvjeti sadržani u tome da načela takva istraživanja moraju biti općenita po formi i univerzalna u primjeni, ona moraju biti i javna i pristupačna svima. Uz to, moraju nalagati opća pravila u rješavanju proturječnih zahtjeva; ta se načela moraju smatrati konačnim i presudajućima — *posljednjim prizivnim sudom u praktičnom rasuđivanju*. Jednom riječju, *ako razmišljamo u smislu posve općenite teorije, koja raspolaže načelima za sve vrline, takva teorija specificira totalitet relevantnih promišljanja i njihovu*

¹⁸ Stranice 46-53 i 130-35; vidi i predavanja Rawlsa Deweyja "Kantijanski konstruktivizam u etičkoj teoriji", *Journal of Philosophy* 77 (1980.).

¹⁹ To Rawls ne navodi eksplicitno, ali se podrazumijeva u njegovoj raspravi; u prilog tom stajalištu argumente uvjerljivo navodi Richardson na način za koji se čini da se podudara s Rawlovim stajalištima.

²⁰ Rawls, *Teorija*, 47.

²¹ Ibid., 47-48.

odgovarajuću težinu, a njihovi su zahtjevi konačni.²²

Već sam ustvrdila da Rawls navodi sve te zahtjeve, uključujući završnih pet, kao razmjerno nekontroverzne. Oni su odista takvi i bili u suvremenim raspravama o njegovoj (u svakom drugom pogledu kontroverznoj) teoriji. Stretherov odnos prema Rawlsovima zahtjevima nije jednostavan i neupitan, kao što ćemo vidjeti; većina našeg rada na njegovoj pripovijesti sastojat će se u artikulaciji (katkad tragičnih) odnosa. Općenito uzevši, možemo očekivati da etička misao koja kreće od književnosti — koja, ako dijeli išta s etikom, onda dijeli privrženost vrednovanju partikularnog te epistemološkoj vrijednosti osjećaja — ta ograničenja neće smatrati nimalo trivijalnim ili nekontroverznim. Bi li nam cilj doista trebala biti uravnoteženost? I bi li ta uravnoteženost uistinu trebala biti *reflektivna* - drugim riječima, vjerojatno (u smislu u kojem Rawls upotrebljava tu riječ) takva da zadovoljava uvijek odvojenosti od snažnog osjećaja i posebne situacijske zaokupljenosti? Bismo li doista trebali isključiti svu našu zbunjenost i oklijevanje iz procesa odlučivanja? Bismo li bez razmišljanja trebali uskratiti povjerenje informacijama koje nam pružaju naši strahovi, tuge ili ljubav? (Jer biti zaljubljen zasigurno pripada u kategoriju "biti uzbuđen".) Bismo li trebali posegnuti za teorijama koje utjelovljuju općenitost i univerzalnost — radije nego da, zajedno s Aristotelom, ustvrdimo kako *diskriminacija leži u percepciji*?²³ Vjerujemo li doista da opća (radije nego partikularna) pravila mogu biti primijenjena, i to unaprijed, na proturječne zahtjeve? I, povrh svega, imamo li osjećaj da opći sustav načela može i treba biti posljednji prizivni sud u praktičnom rasuđivanju, determinirajući unaprijed standarde za sam život? U krugu tih pitanja

22 Ibid., str. 135. Budući da ova rasprava nije dio promišljanja o ravnoteži refleksije, na djelu je određena nejasnost o tome bi li ona trebala biti dio opće metode, kojom se koristimo u promišljanju i procjenjivanju svih teorija, ili je valja razumjeti kao dio specifičnog moralnog stajališta, koje je sadržano u (kantovskoj) izvornoj poziciji. Ali, kako se kao njihova ograničenja navodi da "zadržavaju izbor svih etičkih načela, a ne samo onih o pravdi" (str. 130) te budući da upravljaju izborom teorija o kojima se dopušta razmatrati, čini se vrlo vjerojatnim da ih Rawls smatra razboritim moralnim ograničenjima koja bi valjalo primijeniti na cjelokupno praktično rasuđivanje, a ne samo rasuđivanje o specifičnim kantovskim koncepcijama. U svakom slučaju, međutim, postoji određena teškoća u razgraničavanju tih dviju razina Rawlsova projekta jer čak i udjel "razmatranog suda", koji je eksplicitno naveden kao dio opće metode kojom se koristimo kada razmatramo sve alternativne koncepcije — što je primjereno ne samo kantovskoj koncepciji već i onoj njegovih protivnika — pokazuje izrazitu sklonost kantijanizmu. O tom problemu detaljnije se raspravlja u Deweyjevim *Predavanjima*, ali bez konačna rješenja.

23 *Nikomahova etika* 1109 b 18-23 i 1126 b 2-4; vidi i "Moć rasuđivanja"

počinjemo osjećati strogu prisutnost gospode Newsome, *te prekrasne hladne misli*, nepristupačne za iznenađenja, idealističke i besprigovorne u njezinim sudovima.

Izravnost i iznenađenje

"U tome je njezin problem — ona ne dopušta iznenađenje. Mislim da je to ujedno i činjenica koja je najbolje opisuje i karakterizira, a uklapa se i s onime što vam kanim reći — da je cijela gospoda Newsome, kako ja to nazivam, jedna prekrasna hladna misao. U svojoj je glavi sve unaprijed razradila, kako za sebe samu, tako i za mene. A kad to učini, shvaćate, više nema prostora ni za što, nema mjesta ni za kakve izmjene. Ona je dupkom ispunjena, čvrsto upakirana i u tome će ustrajati, a ako od nje želite dobiti išta više ili različito od toga, bilo izvana ili iznutra —"

"Da, u tom je slučaju morate preprogramirati."

"Ono na što se sve svodi", reče Strether, "jest da je se morate otarasiti, i moralno i intelektualno." (II. 239)

Jamesov komični portret gospode Newsome leži u središtu njegove pripovijesti o Stretherovoj pustolovini. Živo prisutna u svojoj odsutnosti, ona je tu da artikulira Stretherov moralni sud. On počinje kao njezin veleposlanik, posrednik njezina unaprijed zgotovljenog, čvrstog moralnog stava, a završava kao dijete koje "luta" samo, ronilac u dubinama, slušatelj neobičnih i bučnih glasova, plivač u nesmiljenim valovima svjetlosti. Da bismo razumjeli Stretherovu borbu, valja nam ponajprije razumjeti nju, i to uz određenu naklonost, pitajući se, primjerice, kako se njezino odbijanje iznenađenja "uklapa" u činjenicu da je ona prekrasna hladna misao, pitajući se također zašto njezina životna vizija priziva misao o našim prijateljima te potiče, kao što to neprestance čini, njegovu moralnu imaginaciju.

Ponajprije i najočitije, zapažamo njezin moralizam, njezinu preokupaciju pitanjima o moralno ispravnom i pogrešnom, kritikom svega što pobuđuje gnušanje, sudovima o porocima. *U biti, ona je sušti moralni pritisak (II. 198), kako je Strether opisuje, koji potiče njezinu opsjednutost disciplinom i kaznom, njezinom odlučnošću i ustrajnošću, te uvijek kada je u pitanju bio Lambert Strether, moglo se očekivati samo najgore (II. 69). I odista, ona ga privlači i to možda upravo zbog njegove stare tradicije, one u kojoj je odrastao i u kojoj je odgojen i od koje za svih tih godina života nije ni za dlaku odstupio: stvar je u tome da je on uvijek u položaju onoga tko pogrešno, u stanju njegove sreće, naprotiv vidio osobitu teškoću (II. 272).* Nije nimalo slučajno što su njezina načela za njega utjelovljena u sanjanu liku majke koja osuđuje i koja izranja pred njim zamašnija od samog života, sve dok on nije konačno osjetio kako se ona nadvija nad njega, već sagorjela, satrta vlastitim osuđivanjima, s rumenilom krivnje na licu... Ugledao je sebe kako gmizi po njezinim zapovijedima, podređen Woollettu kao što su maloljetni prijestupnici dužni podvrgnuti se preodgoju (II. 61).²⁴ Njezinoj opsjednutosti važnosti moralne ispravnosti koja se, čini se, posve podudara s njezinom egzaltiranom sviješću (prisutnost moralnog pritiska gotovo je identična s njezinom vlastitom prisutnošću (II. 198)), mogli bismo pridodati rigorizam njezina shvaćanja "načela". Sve u njezinu svijetu mora biti "ispravno" (Strether je poslije naziva cjelokupnim moralnim i intelektualnim bićem ili zacementiranim blokom), a njezina pravila ispravnosti ne dopuštaju nimalo ublažavanja i popuštanja u svjetlosti trenutačnih okolnosti, zasebna slučaja. *Ona je bila jedina žena koju je poznavao, čak i izvan Woolletta, za koju je bio posve uvjeren da nije u stanju lagati; kao što je i osoba koja odbija svaku ljudsku komunikaciju koja bi eventualno mogla ublažiti strogost (I. 95).* Strether povezuje svoje razmišljanje o njoj s idejom o besprizivnoj pravdi koja je obasjana "mračnom svjetlošću" (II. 5). Taj moralni rigorizam uz vječnu prisutnost moralnog suđenja dopušta joj samo dva stava u trenutku kada je suočena s novim okolnostima: odobravanje ili neodobravanje. *U trenutku kada nisu oduševljene, Strether kaže o njoj i njezinoj novoj veleposlanici Sarah, kako one mogu biti samo — pa, ono što tvrdim da jesu (II. 218).*

²⁴ Lik u snu zapravo je Sarah Pocock, ali ona se ovdje javlja kao veleposlanik gospode Newsome.

Ako univerzalna načela ispravnosti prevladaju (i doista progutaju) sve druge elemente života, tri su aspekta ljudskog iskustva koje gospođa Newsome posebično ne trpi i izbjegava: čuvstva, pasivnost i percepciju posebnog. Ti su aspekti povezani na zanimljiv i u određenu smislu duboko privlačan način. Strether je opisuje kao osobu koja *ne želi biti dodirnuta* (II. 239); kada je zamišlja, pred njegovim očima *izranja osobito velika santa leda na studenom plavom sjevernom moru* (II. 240) i, kao što smo vidjeli, on o njoj razmišlja u *njezinoj tijesnoj upakiranosti kao o zacementiranom bloku*. Njezinu emocionalnu hladnoću u tim predodžbama on sagledava kao aspekt njezine izrazite bežućunosti i odbijanja da prihvati bilo kakve promjene koje nameću okolnosti života i svijeta oko nje. Stoga se njezino biće, opisano kao *prekrasna hladna misao*, "uklapa" s njezinom nesnošljivošću prema iznenađenjima. Na čvrstu i uvijek aktivnu, kakva ona jest (ona je zapravo cijela pritisak bez reakcije), život na nju ne može ostaviti traga. Životu nije dopušteno da prodre u nju ili da iz nje išta izvuče. Gospođa Newsome je, smatra Strether, ona vrsta objeda koji se može *poslužiti hladan* (reprezentirana posredovanjem veleposlanika), *a da pritom nimalo ne gubi* (II. 237) na suštinskom okusu — toliko je neznatno u njezinu karakter primljivosti na ono što je aktualno prisutno.

Ta povezanost između odsutnosti emocija i odsutnosti pasivnosti pripisana je mnogo prije Woollettu u cijelosti, i to kada Strether kaže Mariji Gostrey: *U Woollettu nisu sigurni trebaju li uživati. Da su trebali, zasigurno bi to i učinili.* (I. 16). Prvi dio te primjedbe kritičari često navode; drugi je dio, po mojem mišljenju, čak i mnogo znakovitiji. On nas, naime, upućuje na to da stanovnici Woolletta jedinim vrijednim u životu smatraju aktivnost, koja mora biti moralno vrednovana. Da su bili sigurni kako je užitak njihova dužnost, naveli bi se da ispune tu dužnost i jednostavno bi bili voljni uživati. Neobičnost te ideje podsjeća nas da su neke od vrijednih stvari u životu više povezane s pasivnošću i primljivošću nego s aktivnim htijenjem, stoga osjećaj "moranja" valja promatrati s dubokom sumnjom.

Sve na što se to svodi jest činjenica da u Woollettu ne mogu i ne žele živjeti u sadašnjem trenutku, suočavajući se s događajima koje im život donosi na put u svoj njihovoj novini i posebnosti. Stoga se dovode u situaciju koja je oblikovana tako da ih se ne dotiče, zadržavajući svoja opća i poprilično apstraktna načela čvrstima i postojanima. Ta načela, posljednji prizivni sud pravična prosuđivanja, čak upravljaju i onime što su u stanju vidjeti i smatrati relevantnim u novim zbivanjima. Posebnost vizije donosi sa sobom iznenađenje, pasivnost i gubitak moralne kontrole. Chad je stoga "mladić", gospođa de Vionnet "osoba"; stoga je već namah jasno kojim će se načelima u Woollettu upravljati kada se uhvate u koštac s njima. Bilo kakav *osobni* pristup onemogućen je prirodom samog stajališta. (...)

James nam ovim romanom pokazuje kako postoji povezanost između svijesti čitatelja (i pisca) priča kad je u pitanju njihova moralnost, kao i njihova percepcija moralnosti. Priče kultiviraju našu sposobnost da uočimo i brinemo za *partikularnosti*, ne kao za predstavnike nekog višeg zakona, nego tako da na njih odgovorimo svim svojim osjetilima i emocijama, govori nam kako trebamo mariti i za slučajna događanja oko nas, a ne se prema njima potpuno zatvoriti; govori nam da pričekaмо ishod i uistinu dozvolimo da nas tijekom događaja začudi — u čekanju i prepuštanju valovima u isti smo mah pozvani biti i aktivni i pasivni. (...) James svojim romanom pripovijeda i brani moralnu važnost autorova (i čitateljeva) *osjećaja života*, brani



budnu i prijemčljivu maštu koja se prema svakome ravna s obzirom na situaciju i odbija zahtijeva mentaliteta Woolletta da stvari "pojednostavnimo" kako bismo se osjećali prividno čišće i sigurnije. (...)

Percepcija i metoda

Čini mi se da možemo govoriti o dvije suprotstavljene koncepcije praktičnog razuma, zajedno s motivacijama za svaku od njih, kao i posljedica kojima vode. Moralnost percepcije izložena je u tekstualnom obliku koji na prikladan način postavlja zahtjeve našoj imaginaciji. Koji bi bio sljedeći korak u predloženoj uzajamnoj stopljenosti književnosti i etičke teorije? Ovdje se ništa u tom pogledu ne može podrobno ustvrditi; mogu, međutim, ocrtati neke od aspekata za koje smatram da bi ih mogao obuhvaćati opsežniji projekt.

Ponajprije, uvjeren sam, u nastojanju za postizanjem razumijevanja i uživanja, bit će nam potrebno mnogo opsežnije i produbljenije razumijevanje Kantove koncepcije te koncepcije njegovih suvremenih baštinka (prije svega Rawlsovih koncepcija). Jamesov je roman *Stretherova pripovijest*. Gospoda Newsome nije dostojna predstavnica snage Kantovih argumenata u istom smislu u kojem Strether iznosi svoje (i Aristotelove) argumente. Ako smo u pravu u pogledu bliskog odnosa između sadržaja i forme, tada to nije nimalo slučajno. Nikakva naracija u empirijskim posebnostima ne bi mogla posve cjelovito razotkriti Kantovu koncepciju morala. To, međutim, ne znači i da ne postoji posebno zanimanje za sagledavanje pitanja o tome koja bi vrsta karaktera u pripovijesti (ili u našim životima) u cijelosti bila kantijanska jer to bi nam zasigurno pripomoglo da uvidimo koliko se Kant uklapa (ili ne uklapa) u naš djelatni osjećaj života. Namjera nam je, međutim, razmotriti argumente Kantove filozofije izravno i temeljito; u suprotnom, ovo bi istraživanje lako moglo zapasti u površnost te biti zloupotrijebljeno za restrikciju složenih i obuhvatnih filozofijskih pozicija. Isto vrijedi i za druge vodeće etičke koncepcije s kojima bi Stretherova percepcija mogla biti u izravnom proturječju — i to prije svega s moralnošću klasičnog utilitarizma.²⁵

Načinjući tu vrstu istraživanja, na ovom bismo mjestu trebali, čini mi se, vrlo podrobno i uz dužan oprez razmotriti različite elemente Stretherove koncepcije morala (i njezinih zrcalnih odraza u suprotnim koncepcijama), pitajući se kako su oni povezani i uzajamno isprepleteni te kako se uzajamno podupiru i potkrepljuju; kako je percepcija osobitosti i posebnosti povezana s otvorenošću prema iznenađenjima te kako su oboje povezani sa sklonošću kognitivnom upravljanju emocijama. Posebno bi važno ovdje bilo upitati se koju ulogu pravila i univerzalna načela mogu - i koja bi trebala — imati unutar moralnosti percepcije te, na općoj razini, koju bi vrstu sustavnoga teorijskog pristupa valjalo primijeniti, a da ona pritom bude kompatibilna sa Stretherovim uvidima. Ta pitanja valja

²⁵ O nekim elementima tog proturječja vidi "Moć rasuđivanja" i "Platonovo stajalište o usporedivosti" u mojoj knjizi *Love's Knowledge*.

pomnivo razmotriti ako želimo obraniti protagonistovu koncepciju kao normativnu, posebice u našem javnom životu. Pritom imam na umu da sučeljavanjem Strethera (i njemu srodnih filozofijskih koncepcija) s izazovima kantovske i utilitarističke pozicije, svakako dolazimo do produbljenijeg razumijevanja te pozicije, kao i povezanosti svih pozicija s našim sklonostima.

Na ovom mjestu nameću nam se mnogi plodonosni i zanimljivi projekti. Valja, međutim, mnogo produbljenije i detaljnije istražiti stilistički aspekt mojeg argumenta, navodeći mnogo više građe u vezi s mnogim drugim autorima i mnoštvom različitih žanrova i stilova, kao što bi valjalo progovoriti i o praktičnom i ljudski izraženom sadržaju strukturalnih izbora na svim razinama njihovih specifičnosti. Valjalo bi razmotriti i djela filozofa kao stvaratelja stilističkih izbora, pitajući se koje etičke obveze izražavaju njihovi književni izbori. (Sumnjam da ćemo pritom često otkriti kako neki od takvih izbora nisu potkrijepljeni argumentima o "sadržaju" djela te da neki od njih čak mogu biti i u izravnu proturječju sa sadržajem — to bi bilo kao da je članak o krucijalnoj kognitivnoj ulozi emocija napisan u stilu za koji se čini da pretpostavlja kako je intelekt jedini aspekt čitatelja kojem se vrijedi obraćati. Nije posve očito kako ne postoje dobri razlozi za takvu diskrepanciju, ali o tome tek valja temeljitije promisliti.)

Trebali bismo posvetiti pozornost i svojim životima, i to i privatnim i javnim, propitujući koncepcije racionalnosti (osobe, itd.) koje u tom području otkrivamo te pitajući se kako se sve te koncepcije uklapaju sa svime onime što smo dosada razmatrali. Osobito korisna vježba bila bi, primjerice, proučavanje suvremene ekonomske literature koja je posvećena racionalnosti, a u kojoj je na djelu neprestana rasprava o usporedivosti, o poretku, o univerzalnosti. Valjalo bi u tom kontekstu istražiti i koji su elementi Stretherove "pozicije" inkorporirani u tim raspravama; valjalo bi se upitati i koja bi se valjana društvena znanost mogla izgraditi na onome što nam pruža Strether. I mnogi su drugi srodni projekti podjednako moguć i otvoreni istraživanju.

Tijekom cijeloga ovoga otvorenog istraživanja valjat će nam zadržati onoliko samosvijesti koliko je to moguće o našim metodama i implicitnim ciljevima, pitajući se o tome koji vrijednosni sadržaj oni sami izražavaju. Ravnoteža percepcije nije isto što i ravnoteža refleksije; obje se ne koriste istim sudovima ili istim sposobnostima. To, međutim, ne znači i da ne može biti objektivnosti u etičkom istraživanju te da su svi izbori metode subjektivni.²⁶ No to svakako znači da su sami postupci usmjereni prema otkrivanju vrijednosti, pa su i dio i područje holističkog pothvata; uz to, mogu se i zamijeniti, kao i bilo koji drugi dio, radi dubljeg i obuhvatnijeg uživanja. Stoga ih valja propitati na svakom stupnju, pitajući se jesu li sposobni opravdati sve što obuhvaća naš osjećaj života.

Percepcija i ljubav

Na ovome mjestu, međutim, iznova nam se valja vratiti *Veleposlanicima*. Dosada smo, naime, izložili previše pojednostavljenu pripovijest o Stretherovoj

²⁶ O ovome aspektu vidi "Terapijski argumenti", str. 14

imaginaciji.²⁷ A dio obuhvatnije pripovijesti o ravnoteži percepcije zasigurno će nam razotkriti načine na koje sam Jamesov roman otežava naše divljenje prema Stretheru, navodeći nas da uvidimo kako percepcija života možda uistinu nije uravnotežena, kako ključni uvid pisca i čitatelja u bit života stoji u odnosu tenzije s "uvidom" koji nam donosi strast. O Stretheru smo sve dosada razmišljali kao o čovjeku koji iznosi dojmove o životu upravo onako kako se on pred njim razotkriva, dopuštajući sebi da bude zaveden. Međutim, valja nam promisliti i o njegovoj nesposobnosti da sagleda, a poslije i prihvatiti, seksualnu ljubav između Chada i Marie de Vionnet; njegovu nesposobnost da uvidi duboke osjećaje koje Maria Gostrey gaji prema njemu, njegov propust da propita i samom sebi prizna vlastite složene osjećaje koje gaji prema Marie de Vionnet, kao i ljubomoru kada je riječ o Chadu. Valja nam promisliti o njegovu *rumenilu stida* koje ga oblijeva u trenutku kada uviđa koliko je samome sebi zatajivao njihovu intimnost, *obavijajući tu mogućnost nejasnošću, kao kakva djevojčica koja zamišljanjem odijeva svoju lutku* (II. 266). I Strether, naime, pojednostavljuje život, ničeći samome sebi vlastite osjećaje i načine življenja koje ne bi mogao shvatiti i prihvatiti zbog vlastita zahtjeva za percepcijskom jasnoćom i nesebična općeg stava te je tako, na poslijetku, samoga sebe spriječio u percepciji krucijske činjenice o situaciji u kojoj se našao. (*Doista je lijepo*, reče on gospodici Barrace, *kako ti uspijevaš sve pojednostaviti kada to hoćeš*. Ali ona mu je uzvratila istim riječima: *Ništa ne stoji na putu tvoje volje kada si na to primoran*. (II. 180).) U trenutku kada se Strether suočava s Marie de Vionnet i novostečenom spoznajom, Strether nije u stanju dostići, u tom posebnom slučaju, partikularnu percepciju; i tako se ona preobražava, distancirana vlastitim unutarnjim poricanjem strasti, u puku apstrakciju.

Bilo je to zapravo više nego da o njoj uopće nije mislio, kao da nije bio u stanju misliti ni na što drugo izuzev strasti, sazrelosti, nedokučivosti, milosrdnosti, koje je ona utjelovljavala, dakle svih mogućnosti koje je izdala. (II. 286). Od čudesna, promjenom oživiljena sebstva, za njega se ona preobražava u puko stvorenje koje je toliko istrošeno, sluškinju koja plače za svojim dragim. Kao distanciran promatrač, sudac koji donosi presudu, on se naposljetku, na svoj način, preobražava u veleposlanika Woolletta — jer njegov se oštar pogled neće od vanjštine odvratiti u unutrašnjost, ispunjenu nježnošću na pogled intimnosti drugih, i njegov duh neće preoblikovati uvijek prisutan zahtjev za *ispravnnošću* i valjanim sudom. Kao pravi ambasador Woolletta, on se opire, on odbija svojoj viziji dopustiti da bude zapletena širokim crvenim baršunastim šalom.

Tu nam postaje očito da prijašnje zapažanje o Stretherovoj *udvostručenoj svijesti* može biti predmetom i drukčijeg čitanja. Postoji, naime, neobična *distanciranost* u njegovoj gorljivosti — u njegovoj gorljivosti da odbije uvidjeti kako u njemu postoji zazor od snažnih čuvstava. U njegovoj je "ravnodušnosti", njegovoj nepristranosti promatrača, iskrivljenosti suspregnutog tijela koje se užasava krajnosti, sadržana je gotovo voajerska "znatiželja", znatiželja neupletena pogleda.

Stretherovo pomanjkanje emocionalnog angažmana bez sumnje je povezano s njegovim

²⁷ O ovim aspektima romana podrobno raspravlja Philip Weinstein u djelu *Henry James i zahtjevi na imaginaciju* (Cambridge, Mass., 1971.), 121-64.

zanimanjem za književnost: uvijek smo iznova, naime, upućeni na činjenicu kako je stav čitatelja i pisca prema životu stav koji postiže određenu jasnoću vizije na štetu dubine emocija; uvida koji razotkriva — ili joj se čak i izruguje — uronjenosti u mračnije, zamršenije strasti, uvida koji ih sve "svodi" na pojednostavljenu općenitu pripovijest, koja se čita samo za ljubav čitateljeva zanimanja (što Strether naziva *prikladnom terminologijom Victora Hugoa* [II. 7]). Šetnja tijekom koje Strether dolazi do svojega uznemirujućeg otkrića doima se poput istraživanja Lambinetine slike koje se prisjeća: njegov se život do tog trenutka *odvijao u toj slici... i u međuvremenu nijednom nije iskoračio iz svojeg okvira* (II. 251-2). Čak i ljubavni par u svojem čamcu može se zadržati u "slici" (ili pripovijesti, jer slika za Strethera ima izričito narativno obilježje) — sve dok ih on nije primoran priznati kao osobe kojima je stalo jedno do drugoga i koje se moraju baviti svojim životom, sve dok on sam nije prisiljen priznati sebi vlastite osjećaje ljubomore i žudnje. U tom trenutku pripovijest više nije samo pripovijest, već je prijetnja ravnoteži.

James nas na tom mjestu podsjeća kako smo pred umjetničkim djelom tek distancirani promatrači koji su slobodni istraživati sve tananosti percepcije, ali i oslobođeni neobuzdanih percepcija osobnih strasti, ili prikraćeni za njih, te oslobođeni — dok uživamo u čarobnim i napola očekivanim iznenađenjima — potresnih šokova zbiljskih iznenađenja koja su svojstvena našim aktualnim osobnim odnosima. Čitanje je priprema za život koji se odvija na posve drugoj putanji, život koji poprima tankočutnost i jasnoću izbjegavanjem nekih rizika i opasnosti. Je li to dobro ili loše? Kada Strether poslije sjedi u dnevnoj sobi Marije Gostrey, razmišlja: *Sjediš ondje bilo je, upravo kao što je netom rekao svojoj domaćici, kao da gledaš život kako se za trenutak odražava u idealno održavanoj kositrenoj posudi, a koja je na neki način postajala, primijenjena na život, takvom da se pogled na njoj može ugodno zadržati i ondje počivati.* (II. 319)²⁸ Umjetnost nije jednostavna percepcija života; ona nam jamči i ugodnost jer nas zadržava na sigurnoj udaljenosti od nasilja i proizvoljnosti života. (I kada govori o nasilničkim strastima, naš odnos prema njima nije nasilan; rječnik Victora Hugoa doista je mnogo "prikladniji" nego onaj naših ljubavi i ljubomora, strahova i srdžbi.) Romanopisac stoji po strani nekih od zbunjujućih složenosti prizorišta ljudskog života; *jasnoću* kojom progovara duguje "oplemenjenoj" *odsutnosti* izravna angažmana. Ne čini li ga to, međutim, kao ljudsko biće na određen način nedovršenim ili osobom kojoj nedostaje ljudskosti? Hrabreći Strethera, koji strepi od onoga što bi Waymarsh mogao reći o njemu iza njegovih leđa, Marija kaže: *Misiš da su ljudi sposobni izreći baš sve o bilo čemu, sposobni neumorno analizirati? Nema mnogo ljudi nalik tebi i meni.* (I. 44) Romanopisac je ovdje treća osoba, čitatelj ga slijedi. Kretanje tragom pisca: je li to doista dobar, potpun i ispunjen način života?

28 O ovim odlomcima i drugima u kojima se upotrebljava riječ "život" podrobno raspravlja Joan Bennett u djelu *Umjetnost Henryja Jamesa: Veleposlanici*, Chicago Review 9 (1956) 16-26, pretiskano u *Interpretacijama dvadesetog stoljeća*, 57-65.

Pripisujemo li takve probleme Stretherovoj idiosinkraziji i samosažaljevujućem osjećaju da je prestar za ono što pred sobom vidi ili je riječ o propustima u moralnosti percepcije? Jedna je od njegovih refleksija, smatram, vrlo znakovita. Ono što mu je odvratno u razotkrivenoj intimnosti zapravo je činjenica da je ona prije bila prikrivena: intimnost se odvijala između dvoje ljudi odijeljeno od percepcije i

deskripcije. *Intimnost je u tom trenutku bila nalik onome što bismo očekivali — a i čemu bi, zaboga, drugome čovjek mogao poželjeti da nalikuje? Prejasno je osjećao samosažaljenje što se u tolikoj mjeri poslužio lažima.* (II. 266). Ono što Strether osjeća, ono je što naziva *dubokom, dubokom istinom* seksualne ljubavi koja je proturječna moralnosti percepcije i to na dva načina. Ona zahtijeva privatnost i odvratanje pogleda drugih, a u unutrašnjosti zahtijeva da se pozornost odvrti od svega što je izvan. Ljubavnici u takvim trenucima vide samo jedno drugo, a ljubav uistinu nije istinski duboka ako mogu pomnjivo promatrati svijet oko sebe. Takva vizija izopćuje pozornost i naklonost, barem u tom trenutku. A ta intimnost dio je svijeta koji zahtijeva neprisutnost u očima romanopisca što percipira i bilježi — barem ne u svojoj posebnoj. Ali osobi koja je posvećena percipiranju (pisanju romana), to se čini pogrešnim putem; pogrešnim zato što on ometa subjektovu moralnu viziju cjeline te zato što zahtijeva da ne bude uključen kao objekt u toj viziji. Budimo precizni: takva razmišljanja potječu iz Stretherove osamljenosti. No on je uvjeren da je osamljenost preduvjet jasne percepcije, a njegov strah od intimnosti ujedno je i strah od vlastita moralnog bića.

Tom momentu valja pristupiti s dužnom ozbiljnošću. Percepcija kao moralnost uživa povjerenje u osjećaje uzručenosti, ali ti su osjećaji osjećaji prijatelja. (Stretherovo je prvo pitanje bilo o prijatelju, a romanopisčeva je vizija prijatelja vizija koja je *naklono prilagođena*). Postoji razlog zbog kojeg bismo mogli pretpostaviti da ekskluzivnost i intenzitet osjećaja ljubavi zapravo ometaju pravičnu i općenitu reakciju kojoj ti nježni osjećaji navodno pomažu. A ako ti osjećaji ometaju nepristranost, tada ometaju i promatračev doprinos našem moralnom projektu, našem zajedničkom nastojanju da dopremo do *ravnoteže percepcije*. Ipak, priznanje da postoji shvaćanje svijeta sa stajališta strasti te priznanje činjenice da je to stajalište bliže promatraču, pokazuje nam da je, čak i u vlastitoj svjetlosti, percepcija krnja. Promatrač kao promatrač to uopće ne može uvidjeti; da bi dobro do cjeline, u jednom trenutku on je prisiljen prestati biti ona vrsta osobe kojoj je stalo do cjelovitosti. Kao promatrač, osoba je u moralnom pogledu vrijedna divljenja, u isti mah i čudesna i vrijedna naklonosti. Ali, ta predanost, koju Maria voli (ne samo što joj se divi, već je i uistinu voli) u Stretheru, upravo je razlog zbog kojeg ne samo što je on nije u stanju voljeti, nego ni na koji način ne može shvatiti ni uvidjeti njezinu ljubav ni bilo čiju ljubav. Ona *mu ne može odoljeti* u trenutku kada joj on ispovijeda razloge svoje odbijanja; u tome je i njihova komedija i njihova tragedija. Marijina *komična i tragična* (II. 327) reakcija odgovor je na moralnu nemogućnost ljudske ljubavi. Jer, sve dok to pomnjivo promatramo, mi smo čudesna i naklonosti vrijedna te naposljetku odgovorna bića, ali kada urolimo u najsnažnije reakcije, kada se udubimo u šutnju i zatvorimo oči, jesmo li i tada u stanju postavljati pitanja o svojim prijateljima ili razmišljati o dobru zajednice? A ako to ne možemo, jesmo li vrijedni najdubljih osjećaja i predanosti druga? James je jednom prigodom zapisao o svojoj majci kako više ništa nije bila *u stanju pružiti* jer je bila progutana svojom snažnom ljubavlju prema svojem suprugu i obitelji. Je li bilo koji ljubavnik u stanju valjanije postupiti? Lišen te dubine, život se doima krnjim, a sama percepcija slijepom. Govorim o dubini koja ne može pronaći svoje mjesto unutar ravnoteže percepcije ili biti sagledana unutar vizije cjelovita života.

To nadalje komplicira našu ideju o tome što bi mogao biti praktičan cilj etičkog istraživanja. Bilo bi to posve jednostavno kada bi Stretherova ravnoteža percepcije bila jednostavno svedena na nižu razinu pa se ne bi mogla smatrati uzvišenim ljudskim ciljem. Ravnoteža percepcije, međutim, potvrđena je "komično i tragično" na kraju romana. To je ono što Strethera čini vrijednim naklonosti i tankočutnim, čak i kada su upravo te osobine one koje ga čine nesposobnim za ljubav. Bilo bi posve jednostavno, još jednom, kada bismo bili upućeni u način na koji bi Stretherova krnjost mogla biti dopunjena i ispunjena, i to skladno, ljubavljivo. (Način na koji bi romanopisac mogao imati intiman osobni život i ostaviti u tome prostora i za nas.) Nije nam ostavljeno prostora ni za jedno od tih lakih rješenja. I ako za nas postoji ikakav izgled za život koji bi mogao povezati istančanu percepciju s tišinom i skrivenom vizijom ljubavi, bilo bi to samo pod uvjetom da tu uopće nije riječ o "ravnoteži", već namjesto toga o nepouzdanjoj oscilaciji između sljepila i otvorenosti, ekskluzivnosti i općih načela, istančana čitanja života i obuzetosti ljubavlju.

Ovdje otkrivamo drugi način na koji roman može pridonijeti etičkoj teoriji. Do sada nas je, naime, barem roman o kojem je riječ, upozorio kako možemo izbjeći usko Kantovo razumijevanje pitanja *Kako bismo trebali živjeti?* i krenuti ususret obuhvatnijem i bogatijem razumijevanju života. Na ovom mjestu roman zahtijeva da uvidimo ograničenja samoga etičkog pitanja. Upućuje nas na granice etičke svijesti, čineći nas svjesnima dubljih elemenata našega etičkog života koji nas na svoj nasilan ili snažan način vode posve **izvan** etičkog stava, **izvan** traganja za uravnoteženom vizijom i savršenom ispravnošću. Uz to, u stanju je obuhvatiti, ili barem uputiti, na tišinu u koju njegova dojmjljiva proza nema pristupa.

Književna teorija i etička teorija

Zamislila sam književnu teoriju koja djeluje u dijalogu s etičkom teorijom. To sam partnerstvo zamislila kao praktično, ono u kojem tragamo za predodžbama života u skladu s kojima bismo mogli živjeti te se pitamo o koncepcijama i predodžbama koje bi se u cijelosti mogle podudarati s našim percepcijama i uvjerenjima u našem nastojanju za nalaženjem "ravnoteže percepcije". (A sada nam je jasno i da cilj možda uopće nije ravnoteža, već **dinamična tenzija** između dviju nepomirljivih vizija.) Pretpostavila sam da će književna teorija pružiti kreativan i prilično radikalan doprinos tom pothvatu — kao što vidimo iz činjenice da su sam cilj i metode pothvata bili dovedeni u pitanje Stretherovim postignućem i njegovom tragedijom.

Zašto bi, međutim, na ovome mjestu književna teorija trebala biti povezana s etičkom teorijom? Mogli bismo, naime, prihvatiti praktičnu dimenziju književnosti i ustrajati na osvjetljavanju te dimenzije u teorijskom istraživanju, a da u isto vrijeme ne poduzimamo daljnji korak, koji je predložan u ovom prilogu. Zašto književni teoretičari ne bi o Henryju Jamesu izrekli ono što je lucidno i dobrodošlo, a da pritom ne izučavaju i ne predaju Kanta i Aristotela, Bentham i Rawlsa, bez da se, dakle, opiru o stavove spomenutih mislilaca u trenutku kad izriču svoj stav o Jamesovim romanima? To pitanje izniče sve od najznačajnijih djela teorije s kojima sam implicitno povezala svoj prijedlog — djela F. R. Leavisa, primjerice, i Lionela Trillinga — a

koja se doimaju posvema sposobnima razmatrati etički sadržaj književnosti, kao i etičku ekspresivnost književnih formi, a da se pritom ne oslanjaju na filozofiju morala.

Eksplicitno i produbljeno istraživanje etičke teorije ponajprije će razjasniti pitanje o tome što nam književna djela mogu pružiti kada je riječ o našem osjećaju života. Do spoznaje dolazimo kontrastiranjem: osjećamo što nešto jest, vezujući ga s nečim posve drukčijim. Ako se pokaže istinitom tvrdnja da je u romanima sadržana etička obveza (prema partikularnosti i prema moralnoj relevantnosti iznenađenja), i to samo u vrsnoći njihove forme, te ćemo obveze zahvatiti prikladnije sagledavajući pitanje o tome na kojim su ih osnovama neki filozofi zanižavali ili opovrgnuli. Jamesovu mjeru percepcije zahvaćamo jasnije ako sagledamo kako se ona suprotstavlja razmatranu sudu, koji prevladava u gotovo velikoj većini zapadne etičke tradicije. A to nam valja provesti u djelo ozbiljnim i produbljenim čitanjem filozofijskih djela, a ne, kao što sam već navela, koristeći se njima u polemičke svrhe. Naše je razumijevanje različito produbljeno kada se unutar filozofije oslanjamo na nekolicinu prijatelja percepcije književnog uvida, a čiji nam eksplicitni argumenti usuprot većini prevladavajuće tradicije razjašnjavaju elemente Stretherova postignuća. (Na ovom mjestu u različitom pogledu na umu imam Aristotela, Iris Murdoch, Bernarda Williamsa i — Williama Jamesa.)²⁹ Ako podrobnije propitamo primjere Leavisa i Trilinga, uvjerena sam da ćemo otkriti da se oni ne suprotstavljaju tim zahtjevima. Jer za Leavisovo ocrnjivanje kasnih Jamesovih romana³⁰ vjerujem da je površno, iako to većina njegovih djela nije, i to upravo zato što ne provodi refleksivno filozofijsko kontrastiranje, pa upućuje samo na ono što James suprotstavlja i ističe u prvi plan. Trilingovo opsežno i produbljeno poznavanje političke, etičke i psihologijske misli, izraženo uz nedovoljnu eleganciju i draž, čini opseg njegovih najglasovitijih i najkarakterističnijih djela — i to ne samo njegovih priloga o Jamesu u djelu *Liberalna tradicija*.³¹

S druge pak strane etička teorija, zbog svojega sustavnog i inkluzivnoga disciplinarnog karaktera, može pridonijeti našem razumijevanju književnog djela postavljajući pitanja koja samo književno djelo možda postavlja, a možda eksplicitno i ne postavlja u odnosu prema vlastitim etičkim stajalištima o drugim problemima o kojima sami moramo donijeti svoje mišljenje — pitanja o društvenoj strukturi, ekonomskoj distribuciji, sebstvu i identitetu ličnosti. Moj zamišljeni teorijski dijalog mogao bi nas, primjerice, navesti da se zapitamo o tome koje su političke strukture kompatibilne sa Stretherovom moralnom normom, makar u traganju za tom normom bili prisiljeni odreći se nekih ili svih naših demokratskih tradicija. Jamesa bismo mnogo produbljnije razumjeli kada bismo postavili sva ta pitanja. A odgovor neće iznići samo iz produbljene refleksije o romanima kao što su *Velesposlanici* i *Princeza Casamassima*, već i iz općenitije refleksije o povezanostima između koncepta racionalnosti i političnosti.

²⁹ Na umu imam posebice esej "Filozof morala i moralni život" u djelu *Essaji o vjeri i moralu Williama Jamesa* (New York, 1962.), 184-215

³⁰ F. R. Leavis, *Velika tradicija* (London, 1948.), 154-72

³¹ Lionel Trilling, *Liberalna imaginacija: Esaji o književnosti i društvu* (New York, 1950.), posebice eseji "Princeza Casamassima", "Maniri, pouke i roman" i "Značenje književne ideje"

To su neki od razloga zbog kojih je književnoj teoriji potrebna etička teorija. (A taj bliski odnos s teorijom bio bi ujedno i jedan od načina razlikovanja književne teorije, ako bismo to htjeli provesti, od dobre kritike — koje su gotovo u pravilu tijesno povezane.) S druge strane, može se navesti i sličan i podjednako uvjerljiv argument. Iz dosadašnjeg je navođenja jasno koji bi to argument mogao biti: argument o tome, naime, da književna teorija može unaprijediti samorazumijevanje etičke teorije suočavajući je s jasnom koncepcijom ili koncepcijama različitih aspekata ljudskog etičkog života, u obliku koji je najprikladniji za njihov izraz. Sve do sada, kad god su velika književna djela potaknula i dodirnula srca i razum čitatelja, književnost je već jasno iznijela svoj zahtjev da bude ozbiljno shvaćena u trenutku kad se suočavamo s alternativnim konceptima. Govorim o alternativama koje bi mogao opisati i istražiti ma koji teoretičar etike, što se doista povremeno i znalo dogoditi. (...)

S engleskoga prevela Ksenija Premur

SUMMARY

The paper suggests literary theory that works in conversation with ethical theory, and their partnership is a practical one, in which we search for images of life by which we might possible live together. The author proposes an apparently thankless task. Is there any reason at all to suppose that entrenched conceptions (of rationality, of value) that currently govern our daily lives through their reception in economic theory and public policy will be modified by contact with Lambert Strether, Henry James' fictional character, or that the holders of these conception will pay any attention at all to Henry James and related authors at any time? Well, what can we do but try?





Helen Levitt, *Bez naziva*, New York, 1940.



PODIJELITI KRUH*

bel hooks i Cornel West

hooks: Zatražila sam da Charles pjeva *Precious Lord*¹ zato što me situacija koja je navela Thomasa Dorseyja da napiše tu pjesmu oduvijek potiče na razmišljanje o pitanjima roda i pitanjima crnačkog maskuliniteta. Dorsey ju je napisao nakon što mu je žena umrla pri porođaju. To ga je iskustvo dovelo do krize vjere. Mislio je da nije u stanju nastaviti živjeti bez nje. A isti taj osjećaj nepodnošljive krize uistinu izražava suvremenu dilemu vjerovanja. Dorsey govori o načinima na koje se pokušao nositi s tom "krizom vjere". Molio se i molio za ozdravljenje svoje duše i primio riječi pjesme. Ta je pjesma pomogla tolikim ljudima kada su se osjećali poraženo, kad su se osjećali kao da ne mogu nastaviti. To je bila omiljena pjesma moje bake. Pamtim kako smo je pjevali na njezinu pogrebu. Umrla je uoči navršavanja devedesete godine života. I tada i sada, dirnuta sam spoznajom da možemo podnijeti bol, možemo se s njome nositi, preraditi je, transformirati je tako da postane izvor snage.

Dopustite mi sada da predstavim svog "brata" i prijatelja — Cornela Westa.

West: Najprije želim istaknuti činjenicu da smo se mi, crnačka zajednica, sastali kako bismo razmislili o svojoj prošlosti, sadašnjosti i namjeravanoj budućnosti. To je, samo po sebi, znak nade. Volio bih zahvaliti Afroameričkom kulturalnom centru na Yaleu upravo na tome što nas je okupio. I bell i ja mislili smo da bi bilo najbolje obratiti vam se u dijaloškoj formi, serijom razmišljanja o krizi

podjednako muških i ženskih članova crnačke zajednice. Trenutačno je diljem ove zemlje u tijeku opsada crnačkih zajednica, povezana ne samo s ovisnošću o drogi nego i s konsolidacijom korporativne moći kakvu poznajemo te redistribucijom bogatstva od dna prema vrhu, udružena s načinima na koje kultura i društvo ostaju usredotočeni na tržište, zaludeni potrošnjom, napuštajući i ono što nas je emocionalno povezivalo, a i samu zajednicu i tradiciju. Ponovno se izboriti za našu baštinu i osjećaj povijesti preduvjeti su svakog ozbiljnog razgovora o crnačkoj slobodi i crnačkom oslobođanju u dvadeset i prvom stoljeću. Željeli bismo danas i ovdje stvoriti takvu vrstu zajednice, zajednicu za koju se nadamo da će biti u stanju poticati razumijevanje. Kritičko razumijevanje preduvjet je svakog ozbiljnog razgovora o okupljanju, dijeljenju, sudjelovanju, stvaranju veza solidarnosti, koje crnačkom stanovništvu i drugim progresivnim ljudima omogućuju da nastave visoko držati krvlju poprskane stjegeve koje smo podigli kada je pjesma *Precious Lord* pjevana tijekom marševa Pokreta za ljudska prava. Bila je to jedna od omiljenih pjesama dr. Martina Luthera Kinga, pjesma koja je

¹ Navodim tekst pjesme: *Precious Lord, take my hand, / Lead me on, let me stand, / I am tired, I am weak, I am worn, / Through the storm, through the night / Lead me on to the light, / Take my hand, precious Lord, / Lead me home. //* (op. prev.)

* Tekst je, u skraćenu obliku, preuzet iz knjige *Introduction to Ethics: Personal and Social Responsibility in a Diverse World*, Upper Saddle River: Prentice Hall, 1995, str. 112-121

potvrđivala njegovu borbu i borbu mnogih od nas koji smo pokušali stvoriti osjećaj vjere, a pod time mislim i religioznu i političku vjeru, kao okosnicu borbe za slobodu. I bell i ja mislili smo kako je najbolje da se upustimo u dijalog koji unapređuje i samu analizu i stvara nam osjećaj kako nešto poduzeti u praksi. Praksa će biti nužna ako želimo ozbiljno razgovarati o crnačkoj moći i crnačkom oslobođenju u dvadeset i prvom stoljeću.

hooks: Recimo nešto o sebi. I Cornel i ja dolazimo vam kao pojedinci koji vjeruju u Boga. Ta vjera utječe i na naše poruke.

West: Jedan od razloga zašto vjerujemo u Boga tiče se duge tradicije religioznosti vezane uza samu crnačku zajednicu. Mislim da su mnogi ljudi tamne kože koji su se morali nositi s apsurdnošću življenja u Americi razmišljali u kategorijama *Boga i mentalnog zdravlja* ili *Boga i samoubojstva*. A ako ste ozbiljni kad je riječ o crnačkoj borbi za ljudska prava, onda znate da ćete mnogo puta zakoračiti u zrakoprazan prostor, nadajući se da stajete na čvrsto tlo. To čini crnačku povijest i sadašnjost, trajno se tičući onih među nama koji su spremni govoriti hrabro i s osjećajem važnosti same te povijesti i njenih borbi. Dok govorimo o svojim pravima, jasno nam je da nećemo govoriti još dugo jer je Amerika užasno nasilno društvo. U takvim se uvjetima morate zapitati što može očuvati našu tradiciju pred licem apsurdnosti i ludila kojima smo svakodnevno bombardirani. Stoga ni vjeru u Boga ne treba shvatiti izvan konteksta. Treba je shvatiti baš kao posljedicu sasvim određenog konteksta, vrlo specifičnih okolnosti.

hooks: Dolazimo vam također i kao progresivni ljudi i ljevičari.

West: Sasvim točno.

hooks: Za svaki slučaj ili za slučaj da među vama ima i onih koji ne znaju što znači Pokret za ljudska prava (*Black Power*), pročitat ću nekoliko pasusa kako bih stvorila kritički okvir za našu diskusiju. Skupili smo se, dakle, da razgovaramo o crnačkom pokretu u dvadeset i prvom stoljeću. James Boggs, u tekstu naslovljenom "Crnački pokret: znanstveni koncept čije vrijeme tek dolazi", prvi put objavljenom 1968. godine, pozvao nas je da obratimo pozornost na radikalan politički značaj crnačkog pokreta, rekavši: *Danas koncept crnačke moći izražava revolucionarnu društvenu snagu koja se mora boriti ne samo protiv kapitalizma nego i protiv radnika i svih onih koji imaju koristi od održavanja sustava koji nas sve zajedno podjarmljuje*. Govorimo o crnačkoj borbi očito u novom kontekstu kako bismo je pamtili, ponovno je izborili, iznova sagledali, obnovili. Ponajprije pamtimo kako je historijska borba za crnačko oslobođenje nastala suradnjom crnih muškaraca i žena koji su se brinuli o zajedničkom dobru svih članova crnačke zajednice. Obnavljanje naše predanosti toj zajedničkoj borbi stvara temelje novom smjeru suvremene političke prakse. Danas govorimo o **političkom partnerstvu** između crnih muškaraca i žena. Nedavno preminuo James Baldwin u autobiografskom je predgovoru *Bilješkama urođenika* napisao: *Mislim da je prošlost ono što čini sadašnjost koherentnom, kao i da je prošlost nešto što će ostati užasno sve dok je odbijamo iskreno sagledati*. Dok promatramo suvremenu povijest crnačke zajednice, od šezdesetih do devedesetih godina dvadesetog stoljeća, čini mi se važnim prihvaćanje izazova te proročke izjave — posebno ako uvidimo i slabljenje političke solidarnosti između crnih muškaraca i žena. Za budućnost crnačkog pokreta za

oslobođenje krucijalno je da ostanemo duboko svjesni činjenice da dijelimo *zajedničku* borbu, kao i da smo vjera i nada jedni drugima.

West: Možda možemo početi razgovor govoreći o jednoj vrsti egzistencijalističkog kaosa koji djeluje u našim životima i u našoj nemogućnosti da nadvladamo osjećaj otuđenja i frustracije, koje osjećamo kada pokušavamo stvoriti veze intimnosti i solidarnosti jedni s drugima. Dio te frustracije treba razumjeti u odnosu na strukture moći i institucije. Mislim na način na koji naša kultura potrošnje zagovara ovisnost o stimulaciji — smatrajući da svi trebamo težiti masovno pakiranoj i komodificiranoj stimulaciji. Tržište nas takvom taktikom nastoji uvjeriti kako potrošnja podmazuje ekonomiju kako bi samu sebe reproducirala. Ali učinak te ovisnosti o vanjskoj stimulaciji jest poražavajući i podrivajući. On svakako smanjuje našu sposobnost da stvorimo kvalitativno bogate odnose. Nije slučajno što je *crack* postmoderna droga, niti je slučajno da *crack* stvara najteži oblik ovisnosti poznat čovječanstvu jer stvara osjećaj koji je deset puta ugodniji od orgazma.

hooks: Ovisnost ne nastaje tamo gdje postoji međuljudski odnos, povezanost. Zbog toga ne začuđuje da ovisnost, toliko raširena u crnačkoj zajednici, potkopava našu sposobnost da iskusimo zajedništvo. Nedavno sam nekom rekla da bih željela kupiti kućicu u susjedstvu doma svojih roditelja. Riječ je o kući gospodina Johnsona koji je nedavno preminuo. Ljudi kojima sam pričala o svojoj želji jednostavno nisu mogli shvatiti zašto želim živjeti blizu svojih roditelja. Nije ih zadovoljilo ni objašnjenje kako su mi roditelji sve stariji. Njihovu nemogućnost da shvate i poštuju vrijednost zajedničkog, međugeneracijskog obiteljskog

života shvatila sam kao još jedan znak krize kroz koju prolaze naše zajednice. Čini se da je iskustvo crnaca određeno tim gubitkom razumijevanja naše međuovisnosti, našeg komunalnog života. Čini se da više ne prepoznajemo kao vrijednu ideju da kolektivno oblikujemo uvjete našeg preživljavanja u vremenu krize.

West: Onda kada postoji kriza u društvima i institucijama koje su imale fundamentalnu ulogu u prenošenju mlađoj generaciji naših vrijednosti i senzibiliteta, našeg načina života i naših načina borbe, zatječemo se uistinu udaljeni jedni od drugih, ne samo od naših predaka nego i od samo kritičkog projekta crnačkog pokreta za ravnopravnost. Zbog toga imamo sve više mladih ljudi koje je vrlo teško razumjeti i za koje se čini da žive u svijetu koji je potpuno drukčiji od našeg. Mi uistinu ne razumijemo njihovu glazbu. Odrasli Afroamerikanci ne slušaju grupu koja se zove NWA ili Niggers With Attitude (Crnčuge sa stavom), lociranu u Comptonu, u Kaliforniji, niti vjerojatno razumiju što izvodi Stetsasonic ili o čemu zapravo pjeva Public Enemy, zato što su mladi ljudi temeljno oblikovani brutalnom stranom američkog društva. Osjećaj realnosti tih mladih ljudi oblikovan je, s jedne strane, osjećajem hladnoće i okorjele tvrdoće, s druge pak strane strastvenošću prema pravdi, dakle kontradiktornim implusima koji se pojavljuju simultano. Majkama je možda teško razumjeti svoju djecu, ali i našim je bakama i djedovima bilo teško razumjeti naš naraštaj: upravo je taj proces postupna prekida komunikacije nešto što treba premostiti.

hooks: Taj osjećaj prekida, pucanja veze, često je tragično izražen i u odnosima spolova. Kada sam objavila da ćemo Cornel West i ja govoriti o partnerstvu između muškaraca i žena, ljudi su mislili da mislim na

romantične veze. Odgovorila sam da je uistinu važno ispitati multiplicitet odnosa između crnih žena i muškaraca, dakle način na koji komuniciramo s našim očevima, braćom, sinovima. Govorim o *svim* odnosima koji se uspostavljaju na okosnici roda i spola, zbog toga što nevolje ne pogađaju samo heteroseksualne ljubavne odnose između crnačkih muškaraca i žena. Mnogi od nas ne mogu komunicirati sa svojim roditeljima, rođacima itd. Razgovarala sam s mnogima od vas i pitala: *O čemu misliš da bi bilo najvažnije govoriti?* Mnogi su mi odgovorili kako bi željeli da razgovaramo o odnosima između muškaraca i o tome koliko je važno da nađu način zajedničke komunikacije.

Recimo i nešto o tome zašto se toliko borimo da potaknemo aktivizam, u smislu sposobnosti djelovanja u cilju nečijih najboljih interesa, upravo kao maskulini projekt. Jasno je da crni muškarci nisu jedini među nama kojima je potrebno da prihvate parametre zajedničke komunikacije. No ako crni muškarci kolektivno odbijaju obrazovati se i steći vještinu kritičke svijesti, ako odbijaju naučiti kojim se sredstvima postiže samoodređenje, moraju li zbog toga stradati cijele naše zajednice, ili bi možda ipak trebalo shvatiti kako i muškarci i žene crne kože vode istu bitku za samorealizaciju, zbog čega je važno naučiti kako da djeluju zajednički? Budući da kultura u kojoj živimo nastavlja izjednačavati crnački identitet s muškim identitetom, podrovan je razumijevanje stupnja do kojeg opstanak svih nas ovisi o međusobnom partnerstvu muškaraca i žena. U obnovljenoj borbi za oslobođenje Afroamerikanaca, postaje neobično važno da prepoznamo golemu ulogu koju u njoj imaju i Afroamerikanke, što je

također i uloga koju su žene imale u svakom pokretu za slobodu.

Sasvim je sigurno da je knjiga *Iznutra spremna* Septime Clark nužna lektira za one među nama koji žele razumjeti povijesni razvoj seksualne politike u pokretu za crnačko oslobođenje. Clarkova opisuje inzistiranje svog oca da joj se "nije uputno" upuštati u pokret za ljudska prava zato što je žena. Autorica poslije nalazi izvor svoje nepobjedivosti u religiji. Ondje pronalazi povjerenje u duhovno zajedništvo, u kojem ne smije biti nikakve razlike između muških i ženskih uloga, što joj omogućuje da postane "iznutra spremna". Za Septimu Clark, poziv da sudjeluje u pokretu za crnačko oslobođenje bio je poziv upućen od Boga. Pamćenje i obnavljanje priča o tome kako su Afroamerikanke naučile preuzeti aktivnu povijesnu ulogu u borbi za samoodređenje u kontekstu zajednice i kolektiviteta važno je za sve nas koji nastojimo promovirati crnačko oslobođenje kao pokret čija je jezgra u predanosti da naše zajednice oslobodimo od seksističke dominacije, eksploatacije i opresije. Moramo razviti političku terminologiju koja će nam omogućiti da najpredanije razgovaramo o tome što mislimo kada pokušavamo crne muškarce i žene navesti na zajedništvo.

West: Ponovno mi se čini da moramo imati na umu širi kontekst američkog društva, koje je povijesno njegovalo prezir prema crnim muškarcima i ženama. Već i sam koncept crnog stanovništva kao ljudskih bića potpuno je *nov* koncept u zapadnoj civilizaciji, koncept koji tek treba biti potpuno prihvaćen u praksi. Jedna od posljedica takva stanja stvari jest i ona vezana uz teškoće koje imaju sami afroamerički muškarci i žene pokušavajući ostati "ugodenima" za humanost jedni drugih.

Kada bell govori o djelovanju crnačkog feminističkog pokreta i o problemima koje s njim mogu imati crnački muškarci, primjerice kada ih zatražimo da prepoznaju humanost supripadnica svoje rase, moramo zapamtiti kako je njihovo odbijanje da priznaju humanost jedni drugih također odraz toga kako se na Afroamerikance gleda u SAD-u i kako ih tretira šire društvo. Sasvim je sigurno netočno da bijelci imaju monopol nad međuljudskim odnosima. Kada govorimo o

krizi zapadne civilizacije, nebijelački narodi u jednakoj su mjeri dio te civilizacije, ma koliko dugo bili tretirani kao da je nisu vrijedni, ma koliko dugo da su naša leđa služila za podizanje temelja te civilizacije, što bismo sve trebali razumjeti na način koji vodi jednoj drukčijoj spremnosti na međusobnu humanost. Spremnosti na zbiljsko partnerstvo, o kojem je govorila i bell. Mislim da će partnerstvo između afroameričkih muškaraca i žena biti moguće kada naučimo kako jedno



Flor Garduno. Žena 1987



drugome pružiti potporu i razmišljati u kategorijama kritičke potpore.

hooks: Sasvim je sigurno da nebijelački narodi nikada nisu dovoljno govorili o važnosti stvaranja obrazaca interakcije koji bi pojačali naš kapacitet za međusobnu potporu.

West: Moramo priznati i prihvatiti jedni druge, poduprijeti jedni druge, pomoći jedni drugima, omogućiti i opskrbiti jedni druge onime što je svakome od nas potrebno, osnažiti jedni druge kako bismo se mogli nositi sa sadašnjom krizom. No nikada ne smijemo postati nekritični, zbog toga što kroz nekritičnost ponovno odbijamo priznati humanost drugih ljudi. Ako smo ozbiljni u namjeri da priznamo i potvrdimo ljudskost drugih ljudi, moramo biti predani čuvanju povjerenja i vjere u to da smo se uključili u proces kojemu nema kraja. Rast, razvoj i zrelost odvijaju se i stječu u fazama. Ljudi odrastaju, razvijaju se i sazrijevaju prema onome što ih društvo uči. A ono im daje kritiku koja ih obesnažuje i *feedback* u obliku prezira.

hooks: Čini se da moramo propitati funkciju kritike u tradicionalnim crnačkim zajednicama, u kojima kritika malokad služi kao konstruktivna snaga. Sjetite se samo našeg popularnog slenga i riječi *dissin* koja se odnosi na sve vrste obesnaživanja i prezira: na sve načine kada jedni druge "čitamo" na užasno bolan, okrutan način, tako da osoba koju ste s nepoštovanjem oborili na tlo, odatle više gotovo ne može ustati. Druge destruktivne sile u našim životima svakako su zavist i ljubomora. One podrivaju sve napore da radimo prema zajedničkom dobru. Dat ću vam mali primjer. Kada sam jutros došla na mjesto ovog predavanja, vidjela sam na stolu predavaonice Cornelovu posljednju knjigu. Istog sam se trena zapitala zašto moja knjiga

nije također izložena na istome mjestu i uhvatila sam samu sebe kako se brinem zbog toga što je Cornel dobio gestu poštovanja i priznanja koja je meni uskraćena. A kada sam se Cornelu obratila pitanjem gdje je *moja* knjiga, jednostavno je pokazao na susjedni stol u predavaonici.

Vrlo se često događa da ljudi koji trpe naslijeđe obespravljenosti imaju osjećaj da im se ništa dobra ne događa i da se moraju okrutno natjecati jedni s drugima. Duh natjecanja, međutim, stvara konflikt i jaz među nama. U širem socijalnom kontekstu, natjecanje između crnih pripovjedača i žena osobito se bolno pojavilo oko pitanja dobivaju li crne pripovjedačice veću medijsku pozornost od crnih pripovjedača. Rijetko kada itko poklanja pozornost tome da samo mala skupina crnih pripovjedačica doista dobiva javna priznanja. No u međuvremenu je nastao mit o tome kako afroameričke spisateljice koje postižu društveni uspjeh zapravo "preotimaju" taj uspjeh od crnih pripovjedača, što sve onda dalje negativno utječe na naš način razmišljanja i na to kako se odnosimo jedni prema drugima. Budući da je kapitalizam utemeljen na nejednakoj raspodjeli dobara, nije čudno što se nebijelački muškarci i žene često nalaze u situacijama međusobne kompeticije i konflikta.

West: Mislim da na nekoj vrlo dubokoj razini našeg uma prepoznajemo da živimo u krajnje konzervativnom društvu, društvu poslovnih elita, društvu u kojem korporativna moć utječe na to da se samo jedna skupina ljudi uvijek penje sve više i više na društveno ljestvici.

hooks: Točno, uključujući tu i neke od vas u ovoj prostoriji.

West: Mislim da je to točno i ne samo što se

tiče problema koji potom nastaju između crnih muškaraca i žena nego i između drugih nebijelačkih rasa, recimo između Afroamerikanaca i Korejaca, ili pak Afrikanaca i Azijaca, i tako dalje. Mi se međusobno borimo za mrvice zato što znamo da je veći dio stola korporativne Amerike odavno zauzet. Govorim o tome da 0,5% stanovnika Amerike posjeduje 22% njezina ukupna bogatstva, 1% stanovništva posjeduje 32% ukupna bogatstva, a ostatku populacije preostaje samo 20% ukupna bogatstva Amerike. Tako nastaje mentalitet "grabljenja preostalih mrvica". Čim vidimo da se netko od nas uspinje na društvenoj ljestvici, odmah mislimo kako će dobiti veći komadić korporativne američke "štruce" i odmah mislimo kako je to nešto *zbilja važno*, zato što i nas još uvijek oblikuje korporativna ideologija šireg konteksta koji živimo.

hooks: Ovdje na Yaleu mnogi od nas dobivaju kriškvicu korporativnog kruha, pa ipak još uvijek očajavamo. Bilo je obeshrabrujuće kada sam stigla ovamo predavati i shvatila da mnogi iznimni afroamerički studenti u sebi još nose osobitu kvalitetu očaja, koja uopće nije bitno drukčija od očaja koji obilježava naše najsiromašnije kvartove kao mjesta s tipičnim problemom ovisnosti o drogama. Željela sam razumjeti tu vezu između očaja najsiromašnijeg crnačkog stanovništva i očaja onih koji imaju neposredan ili potencijalno moguć pristup materijalnoj privilegiranosti. Zaključila sam da se radi o očaju koji zrcali duhovnu krizu koja se odvija na razini cijele naše kulture. Nihilizam je sveprisutan. Dio očaja o kojem govorim utemeljen je na dubokom osjećaju gubitka. Mnogi članovi crnačke zajednice koji su uspjeli ili su na putu uspjeha, prolaze kroz krizu identiteta. To je posebno točno za one pojedince koji teško

rade da bi se uklopili u takozvani *mainstream*. U jednom trenutku, međutim, hvata ih panika, doslovce su alarmirani spoznajom da više ne razumiju vlastitu povijest, više nigdje ne pripadaju, zbog čega gube i svrhu i smisao djelovanja. Osjećaji otuđenja i nerazumijevanja stvaraju iskustvo patnje. To isto tako znači da je sadašnja patnja mnogih nebijelačkih naroda vezana uz patnje koje smo prošli u prošlosti, za "povijesnu memoriju". Pokušaji da razumijemo tu patnju, da se nekako s njome naučimo nositi, preduvjeti su koji omogućuju da djela kao što su *Voljena* Toni Morrison dobiju toliko pozornosti. Osvrtanje unatrag, ne samo da opišemo ropstvo nego i da pokušamo rekonstruirati psihosocijalnu povijest njegova utjecaja na današnje naraštaje, tek se odnedavna razumije kao nužna faza u procesu kolektivnog afroameričkog samooporavka.

West: (...) Mogli bismo govoriti i o crkvama te njihovoj aktualnoj ulozi u krizi američkog društva; mogli bismo govoriti o religioznosti kao "američkom načinu života", s "gospelom zdravlja i bogatstva", dakle religioznosti koja pomaže iscijeliti isključivo unutarnje ozljede srednje klase afroameričkog stanovništva Amerike. Ali to nije forma spiritualnosti o kojoj mi ovdje želimo govoriti. Jer bell i ja želimo dotaknuti dublji problem. (...) Kao uzor uzimam ono vrijeme kada je svake nedjelje, diljem sveučilišta koja su primala afroameričke studente, kao važan dio mise održavano i nešto što bismo mogli nazvati "misom za rasu". Možda je to bila malograđanska forma, ali ona je stvorila moment odgovornosti, dok s erozijom etike mise nestaje i sama mogućnost da potrebe drugih postavimo ravnopravno vlastitim potrebama. Mi živimo sindrom ja-kulture,

sebičnosti i egocentrizma, zbog čega i nastaje spiritualna kriza o kojoj govorimo. (...)

hooks: (...) Danas prevladava određeni buržoaski individualizam uma. Takav svjetonazor ne korespondira sa zbiljskom klasnom realnošću, ni sa zbiljskim okolnostima obespravljenosti. Moramo se prisjetiti mnogih ekonomskih struktura i klasnih politika koje su promijenile prioritete "privilegiranih" Afroamerikanaca. Mnogi među njima koji su bili opsjednuti idejom buržoaskog sna o liberalizmu kao individualnom uspjehu?, danas više ne osjećaju da bi trebali imati ikakvu odgovornost prema siromašnijim ili ekonomski depriviranim Afroamerikancima.

West: Ne mislim da bi privilegirani ljudi trebali imati osjećaj krivnje prema onima koji ništa nemaju jer krivnja ionako obično paralizira svako djelovanje. Ono o čemu govorim tiče se načina na koji ljudi troše vlastito vrijeme i energiju. Govorim o načinima na koje srednja klasa Afroamerikanaca, koja je relativno povlašćena ako je usporedimo s crnom radničkom klasom Amerike ili s još siromašnijim slojevima društva, treba priznati da zajedno s povlasticama dolaze i određene odgovornosti. Negdje sam pročitao da se *od onih kojima je mnogo dano, mnogo i očekuje*. Naše pitanje stoga postaje: kako da ispunimo odgovornost koju nam je donijela naša privilegiranost? Ne čini mi se uvjerljivim pretpostaviti da bi se srednja klasa Afroamerikanaca mogla odreći svojih materijalističkih igračaka. Ne. Srednja klasa Afroamerikanaca ponašat će se kao i bilo koja druga srednja klasa u ljudskoj povijesti: pokušat će zadržati svoje povlastice. U udobnosti postoji nešto zavodljivo. Nitko iz

srednje klase sigurno se neće vratiti u geto. (...)

hooks: S time je povezano i iskustvo borbe za ljudska prava. Moramo zapamtiti da ta borba donosi *radost*. Nedavno sam govorila na konferenciji na kojoj je sudjelovala i statusno visokopozicionirana crkinja, čiji se govor sastojao od podrugivanja pojmu borbe za ljudska prava. Ona je to ovako formulirala: "Uistinu sam umorna od slušanja koliko je važno boriti se za naša prava; to me jednostavno ne zanima." Publika je zdušno zapljeskala. Govorim o ženi koja je borbu za ljudska prava vidjela u isključivo negativnim terminima, iz perspektive koja me nagnala da se pitam je li ta žena ikada bila članica ikakvog aktivističkog pokreta. Ako ste se ikada uključili ma u kakav emancipatorski rad, onda znate kakav užitek može donijeti borba za ljudska prava. (...) Svaka emancipacijska pedagogija mora učiti mlade ljude da razumiju kako je borba proces, proces u kojem s pomičemo iz tegobnih i bolnih okolnosti do nove svjesnosti, radosti i ispunjenosti. Borba da budemo kritički svjesni onoga što nam se događa može biti način da dospijemo do razine koja nas uzdiže i na kojoj se osjećamo vrednovanima. Osjećamo se dobro jer osjećamo da naš život ima značenje i svrhu.

West: Bogat život u biti se svodi na život u kojem služimo drugima, odnosno na život u kojem svijet pokušavamo napraviti boljim mjestom no što smo ga zatekli. Bogat život ostvaruje se u međuljudskim odnosima. (...) Teško je pronaći radost kada ste sami sa sobom, čak i ako vam društvo prave sve igračke koje ste ikada poželjeli. To je vrlo teško. Pitaite bilo koga tko posjeduje materijalna bogatstva, ali nema nikoga s kim bi ih mogao podijeliti. A to je samo osobna

razina zajedništva. Postoji također i politička verzija te istine. Ta se politička istina tiče onoga koga ili koju vidite svakoga jutra kada ustanete, pogledate se u ogledalo i upitate se gubite li jednostavno vrijeme na ovom planetu ili provodite vrijeme na način koji nekoga obogaćuje. (...) Za nas koji smo kršćani postoji čak i teološko utemeljenje za posvećenost služenju drugima. Kršćanski je život svakako sinoniman služenju drugima. Ali to ne znači da kršćani imaju "monopol" na radosti koji proizlaze iz davanja, niti znači da oni među vama koji su dio sekularne kulture ne mogu uživati takvu vrstu bogatstva. Islamska braća i sestre također i nama dijele religioznu praksu koja stavlja snažan naglasak na dijeljenje i davanje. No predanost životu kao služenju drugima svakako ide protiv glavne ekonomske struje, odnosno protiv ideologije na kojoj su izgrađeni temelji našeg društva. (...)

hooks: Kada govorimo o onome što će nas održati i duhovno njegovati kao ljudska bića, moramo govoriti o važnosti zajedništva. Jedan od najvitalnijih načina da se održimo tiče se stvaranja zajednica otpora; mjesta na kojima znamo da nismo sami. U svojoj knjizi *Proročki fragmenti*, Cornel počinje esej o Martinu Lutheru Kingu riječima gospelsa: *Obećao je da me nikada neće ostaviti, nikada me neće ostaviti samog*. U duhovnoj zajednici afroameričkih muškaraca i žena obećanje da nećemo ostati sami ne može se čuti kao potvrda pasivnosti. Ono nipošto ne podrazumijeva da samo treba sjesti i pričekati da Bog odozgo sredi sve naše poslove. Naprotiv: nismo sami onda kada zajednički gradimo i stvaramo. (...)

West: Naša borba protiv osjećaja ništavnosti i pokušaja da nas se svede na ništavnost prestana je. Često se suočavamo s pitanjem gdje pronaći osjećaj doma. Osjećaj

doma može se pronaći samo u stvaranju zajednica otpora o kojima je bell govorila i u solidarnosti koju osjećamo kada im se pridružimo. U tome leži i razlog zašto toliko ljudi nastavljaju ići u crkvu. Oni u religioznom iskustvu pronalaze osjećaj obnavljanja, osjećaj doma. U zajednicama otpora, međutim, prisutan je i osjećaj da se mičemo s mrtve točke, da je borba za ljudska prava ostvariva. Pritom je važno zapamtiti, posebno ako govorimo kao progresivni Afroamerikanci, da zajednica nipošto nije isto što i homogenost. Homogenost je uvijek nešto što se dogmatski nameće izvana, nešto što nas pokušava prisiliti da odustanemo od vlastita načina života i da se priklonimo nečijoj tuđoj ideji o tome kako bi valjalo živjeti. (...) Ali osjećaj doma o kojem danas govorimo i za kojim tragamo sasvim je drukčiji: govorimo o mjestu na kojem možemo naći suosjećanje, prepoznavanje različitosti, priznavanje važnosti same raznolikosti, kao i naše individualne unikatnosti.

hooks: Kada evociramo mjesto doma kao mjesto na kojem se možemo obnoviti, gdje možemo upoznati ljubav i duhovno zajedništvo, čini mi se važnim upamtiti da lokacija takve dobrobiti ne može postojati u kontekstu seksizma, ni u kontekstu u kojemu su djeca objekti osobne dominacije i zlorabe roditeljske moći. Na najosnovnijoj razini, kada govorimo o domu, moramo govoriti o potrebi da transformiramo afroamerička kućanstva tako da na tim najprivatnijim mjestima iskusimo obnavljanje političke predanosti pokretu za ljudska prava. Dom je mjesto na kojem učimo služiti i poštovati jedan drugoga. Ako pogledamo pokret za ljudska prava, pokret za ravnopravnost crnaca, vidjet ćemo da su se ljudi organizirali u vlastitim domovima. Privatna kućanstva bila su mjesta na kojima

su se ljudi okupljali radi edukacije o kritičkoj svijesti. Osjećaj zajednice, kultiviran i stvaran u privatnim domovima, zatim se proširio i na širi javni kontekst. Kada govorimo o moći crnačkog pokreta u XXI. stoljeću, o političkom partnerstvu crnih muškaraca i žena, također moramo govoriti i o transformiranju naših predodžbi o tome kako i zašto nam je potrebna povezanost. U svojem romanu *Voljena*, Toni Morrison nudi nam paradigmu muško-ženskih odnosa o kojoj govorim. Sixo opisuje svoju ljubav prema Ženi od trideset milja ovim riječima: *Ona je prijatelj mog uma. Čovječe, ona me sažima. Sve moje komadiće, ona ih skuplja u jednu cjelinu i vraća mi ih ispravno posložene. Jako je dobro, znaš, kada uza se imaš ženu koja je prijatelj tvojega uma.* U ovom odlomku Morrisonova evocira ideju povezanosti koja može biti utemeljena u strasti, žudnji, čak i romantičnoj ljubavi, ali naglašavajući most povezivanja crnih muškaraca i žena koji nastaje u prostoru obostranog prepoznavanja i razumijevanja, prostoru dobrog međusobnog poznavanja, zajedničke povijesti, tako da je u njemu uistinu moguće prikupiti sve te naše razjedinjene sitne komadiće i ponovno ih sašiti, ponovno nas ujediniti, pridružiti zajednici. Taj užitak intelektualne povezanosti, zajedničkog rada na stvaranju emancipatorske teorije i analize, ono je što crni muškarci i žene, ono je što Cornel i ja, dajemo jedni drugima. Ja sam prijateljica njegova uma, on je prijatelj mogega uma. Mi jedan u drugome nalazimo dom. Dom koji jutros želimo proslaviti i podijeliti i sa svima vama.

S engleskoga prevela Nataša Govedić

SUMMARY

Breaking Bread

Often when people are suffering a legacy of deprivation, there is a sense that there are never any goodies to go around, so that we must viciously compete with one another. Again the spirit of competition creates conflict and divisiveness. That is what we call spiritual crisis. We have forgotten that a rich life is fundamentally a *life of serving others*, a life of trying to leave the world a little better than you found it. Rich life comes into being in *human relationship*. Contrary to that, it is important to note the degree in which black people in particular and progressive people in general, are alienated and estranged from communities that would sustain and support us. As we talk about black power in the twenty-first century, about political partnership between black men and women, we must talk about transforming our notions of how and why we bond.



POSTOJI LI ETIKA OSOBNOSTI?*



Agnes Heller

(Dijalog se odvija u New Yorku 1992. godine. Nakon predavanja o Nietzscheu i Parsifalu, dva studenta filozofije, Joachim i Lawrence, zajedno kreću kući. Kao i obično, zaokupljeni su živim razgovorom.)

Joachim: Predavanje je bilo zanimljivo i uživao sam u njemu, ali nije me zavelo. Nisam ni najmanje uvjeren da postoji takvo što kao što je etika osobnosti. Nietzsche je fascinantna mislilac, majstor retorike, pjesnik — ali nije etičar. A ni Wagnerove glazbene drame nisu etičke parabole. Etika ne može biti stvorena iznutra, iz dubina jedne i jedinstvene ljudske "duše", to jednostavno nema nikakve veze s idiosinkretičkom osobnošću. Bit je etike više u tome da nameće iste standarde svima ili barem svim pripadnicima skupine koja dijeli isti ethos. Ne moram biti dogmatični univerzalist da to vidim. Zapovijed kaže: "Ne ubij!" "Ti" je ovdje istovremeno univerzalni subjekt ("neka nitko ne ubije"), a odnosi se i na tebe, pojedinca, koji ne bi trebao ubiti.

Lawrence: Kažeš da etika nameće iste standarde svima nama. No sve što nam je nametnuto, ograničava nas. Izjednačavaš etiku s prisilom. A upravo je Nietzsche optužio moral da to čini. Dodao je: prisila je nesloboda, ona je sakaćanje, rugoba; čini nas ružnima. No također je ustrajao u tome da je etika koja je raskrstila s judeo-kršćanskom tradicijom, etika koja ne prisiljava, *moćna*; to je vrsta etike koju možemo nazvati etikom osobnosti.

Joachim: Želiš etiku bez prisile? Dragi prijatelju, ništa u ljudskom životu ili barem ništa veliko ili rijetko ne može biti ostvareno bez prisile. Evo, zanemaruješ čak i tebi tako dragog Nietzschea. Mogu li te podsjetiti da Nietzscheova pretjerana mitologizacija genealogije smrtnika također priča priču o nizu činova nasilja koje nameću drugi i koje si namećemo sami, što je, pak, po njegovu mišljenju, jednostavno bilo nužno za stvaranje i oblikovanje ljudske rase? S obzirom na to da nema etike osobnosti bez naše sposobnosti da dajemo obećanja i s obzirom na to da je ta sposobnost navodno rezultat najbolnije vrste "predpovijesnog napora", etika osobnosti, ako postoji takva etika, također je rezultat prisile. Možeš odgovoriti da je upravo zato danas postalo moguće primjenjivati etiku osobnosti bez prisile i sile. No tada će tvoj moderni, pa i postmoderni Nietzsche, sličiti vrlo staromodnom progresivistu. Kako to da je sada i upravo sada postalo moguće ono što je bilo nemoguće, točnije primjena etike osobnosti — razvoj etike potpuno iznutra, bez sile, nasilja koje drugi nameće, bez prisile. Nešto se moralo dogoditi "ljudskoj prirodi" što je silu i prisilu učinilo suvišnom. Tvoj bi Nietzsche rekao da je naša rasa također bogata mogućnostima koje prije nisu postojale. Taj me način razmišljanja podsjeća na Marxa... Izravno, tvoja etika osobnosti ukorijenjena je u historizmu. Ili vjeruješ da imamo privilegiran položaj u povijesti, a dugujući to svojem položaju, mi nismo samo ovlašteni, nego možemo i primjenjivati etiku osobnosti; ili ne vjeruješ u bilo kakav privilegiran položaj i nema razloga da pretpostavimo kako možemo živjeti, ili da

* Tekst Agnes Heller u modificiranu i skraćenu obliku preuzet je iz njezine knjige *An Ethics of Personality*, Oxford: Blackwell, 1996, str. 95-130

u stvari živimo, moralan ili čak i nemoralan život bez izloženosti prisili, nasilju i sili. Drugim riječima, mi smo u istoj dilemi kao i sve generacije ljudi "dosad". Ponovit ću empatično: nema etike bez prisile jer nema ljudskoga života bez prisile. Nismo nimalo "civiliziraniji" nego prva plemena *homo sapiensa*. Je li nužno spominjati Auschwitz i gulag da tookažem? Pitanje nije ima li ili nema prisile, nego tko ili što nas prisiljava i na što nas prisiljava?

Lawrence: Sve si pomiješao! Nikada nisam rekao da je etika osobnosti moguća bez ikakve prisile...

Joachim: Jesi.

Lawrence: No nisam tako mislio. Mislio sam da ovdje prisila dolazi iznutra, iz najdubljih slojeva same osobnosti. Mislio sam da ta prisila — ako je želiš tako nazvati — nije karakterizirana odnosom zapovijed — poslušnost. Ili, bolje rečeno, moj instinkt, to jest moj razum, zapovijeda i ja i samo ja ga slušam kada to činim. Poslušnost je, ponavljam, pogrešan izraz jer sam jednostavno vođen svojom sudbinom prema svojoj sudbini.

Joachim: Povezivanje instinkta i razuma tipično je za tebe.

Lawrence: Nisi li i ti mislio da su oni u osnovi isto? Zar nikada nisi slijepo prihvatio vodstvo svoga instinkta, samo da bi poslije otkrio kako je ono što si zapravo slijedio, upravo glas vlastita razuma?

Joachim: Ne, nikada. Instinkti i razum su suprotstavljeni.

Lawrence: Uvijek suprotstavljeni, po tvom iskustvu?

Joachim: Ne, ne bih išao tako daleko. No općenito, ne mogu se osloniti na svoje instinkte. I ne samo u pitanjima morala, bojim se — u mnogim drugim pitanjima jednako tako ne slijedim instinkte: donosim odluke racionalno, pa i u moralnim pitanjima ostajem pod vodstvom praktičnog razuma. I zasigurno ne slijedim svoju *sudbinu*. Življenje je problem koji čovjek mora riješiti, težak zadatak koji moram obaviti pošteno. No ti si zavodnik, nisi li? Upravo si me naveo da govorim o sebi. A kada netko počne govoriti o sebi u filozofskim pitanjima, odmah ulazi na sklisko područje etike osobnosti. To pokušavam izbjeći. Dok razgovaramo o etici, moralu i onome što je s tim povezano, moramo se oduprijeti da razgovaramo o Joachimu ili o Lawrenceu; umjesto toga trebali bismo razgovarati o općenitoj osobi, o osobi X koja predstavlja svaku osobu, bez obzira na njegove ili njezine konkretne karakterne osobine, psihološke darove i talente.

Lawrence: Zašto bismo se odupirali? Zašto ponovno toliko "moramo"? Osim toga, bilo je lako navesti te da govoriš o sebi.

Joachim: Ne volim govoriti o sebi.

Lawrence: Voliš. Jer je filozofiranje uvijek dijalog s nama o nama. Nietzsche je rekao da je filozofija neka vrsta memoara...

Joachim: Filozofiranje može biti o dijalogu s nama, ali to nije dijalog o nama. Filozofi rijetko govore o sebi.

Lawrence: Možda tako rijetko govore o sebi jer uvijek govore o sebi, ako ne izravno, onda neizravno.

Joachim: Glupost. Kierkegaard je bio prvi koji je filozofski upotrijebio neizravnu komunikaciju...

Lawrence: Prije je on bio prvi koji je upotrijebio neizravnu komunikaciju svjesno jer, kao

postmetafizičar, nije mogao učiniti ništa drugo, barem ne iskreno. U postmetafizičkom razmišljanju izravna komunikacija zvuči prijetvorno jer ne preostaje apsolutan autoritet koji bi podržao istinite tvrdnje filozofa. Nietzscheov perspektivizam također je neka vrsta neizravne komunikacije.

Joachim: Dakle, priznao si da moderni filozofi, postmetafizičari posebice, uživaju u pisanju memoara pod krinkom filozofije.

Lawrence: Ni u kojem slučaju nisam to priznao, samo su metafizičari to radili instinktivno (njihovi instinkti i njihovo razmišljanje bili su identični), dok su metafizičari izgubili tu vrstu *naïveté*. Postali su reflektivni, postavili su pitanja koja se tiču mogućnosti njihova žanra bez odgovora, branili su se ironično. A ironija je uvijek autoironija. Neizravna je komunikacija alternativan put za filozofa kada su glavni putovi već zapriječeni. Pa čak i kada bih priznao da moderni filozofi uživaju u pisanju svojih memoara, što ne priznajem, teorija bi opet odgovarala tvom slučaju jer si ti moderan filozof ili barem početak koji obećava u filozofiji u (post)modernim vremenima.

Joachim: Moraš znati da su sve to besmislice. Naslijedili smo kompletan sustav kategorizacije i jezik od naših filozofskih predaka. Svi govorimo taj jezik, komuniciramo pomoću njega. A jezik ovdje nije sredstvo, nego sama filozofija. Kada govorim tim jezikom, ne mogu ga koristiti kao sredstvo privatnog, individualnog iskustva. Ne mogu jednostavno izraziti sebe *qua* sebe kroz taj medij.

Lawrence: No ni memoari ni autobiografije nisu samo sredstva samoizražavanja. Filozof si ne može pomoći — uvijek samoga sebe razumije jezikom filozofije, jednostavno govoreći naslijeđenim jezikom, njegovim jezikom, osobnošću samoga jezika...

Joachim: Uopće me nisi uvjerio. Okolnosti koje filozof zatječe u filozofiji ne znače da on piše vlastiti život kao filozofiju. Nećeš me ponovno navesti, neću dopustiti da me zavedeš. Ako u filozofiji postoji identitet subjekt/objekt, samo je jedan način da to imamo: pojedinačno biće mora nestati u objektu (jeziku), mora napustiti sebe potpuno, mora se riješiti karakteristika vlastite osobnosti i karaktera umjesto da ih prenaplaćava. Čovjek dopušta filozofiji da govori sama za sebe...

Lawrence: Dopustiti da filozofija govori sama za sebe znači da filozof dopušta filozofiji da govori, slijedeći vlastite instinkte kao filozof...

Joachim: Čak i kada bih se s time složio, premda bih to učinio doista nevoljko, tvoja etika osobnosti ne bi ni tada imala nikakvu vrijednost. Istina je da se osoba koja se sprema na taj zadatak, treba potpuno prepustiti zadatku, ali to nema nikakve veze s etikom osobnosti. Budući da se predajem univerzalnom, ipak se predajem nečemu što nisu moji instinkti, a možda je to čak i moj personificirani razum. Kantijansko poštovanje zakona neka je vrsta samonapuštanja jer podvrgavam sebe, svoju singularnost, osjetilnog sebe, kroz *Achtung* potpuno *noumenonu*, univerzalnom moralnom zakonu. Ja sam taj koji tome prepuštam sebe, svaka pojedina osoba čini to odvojeno svaka za sebe, nitko to ne može učiniti *umjesto* mene — zato možemo govoriti o autonomiji ljudske osobnosti. No, autonomija je (premda nikada potpuno ostvarena) pozicionirana kao identifikacija individualnog s univerzalnim. U boli shvaćam svoju malenost kao protivnika moralnog zakona, ali ta me bol i uzdiže jer otkrivam — u sebi — apsolut sebe.

Lawrence: Naravno, pojedinac se prepušta ne sebi, nego nekom ili nečemu drugom: to ovisi o

"kome" i "kako" i "pod čijim vodstvo" prepuštaš sebe, bez obzira na to prepuštaš li se svojoj sudbini ili ne. Problem s tvojim kantijanstvom zasigurno nije samoprepuštanje. Ne samo da prepuštaš sebe univerzalnom nego i postaješ, ili se trudiš postati, univerzalno ja. Naglašavaš da si dužan pokazati poštovanje ljudskom rodu u drugom, moralnom zakonu unutar Drugoga, umu koji djeluje unutar Drugoga. Ono što, dakle, ističeš da moraš poštovati u Drugome upravo je identično s apsolutnim koje prebiva i u tebi i u drugom. Nije li taj univerzalizam najsuptilniji oblik egotizma? Promisli: ne naglašavaš da poštuješ raznolikost, idiosinkreze drugoga, *ipseitet* Drugoga ili Druge, njezinu pojedinačnu kvalitetu, njezinu ljepotu. Ne, ti samo poštuješ ljudski rod u jednoj osobi, odaješ poštovanje duhu, ništavilu, pukom i praznom konceptu.

Joachim: Egotizam je glupa riječ u ovom kontekstu jer tamo gdje nema ega, ne može biti egotizma. Samo idiosinkretički *homo phenomenon* može biti egoističan jer je on onaj koji više cijeni samoljublje od univerzalnog zakona...

Lawrence: Upotrijebio sam neodgovarajuću riječ, no znaš što sam mislio. Hegel, kojeg baš ne volim previše, pogodio je srž kada je riječ o Kantovoj filozofiji...

Joachim: Molim te, ne uvodi Hegela u našu raspravu. U njegovu sustavu "moralnost", kao trenutak "za sebe" (negacija, subjektivitet), mora biti prevladana. Još i gore, on raspravlja o takozvanom pravu na dobrobit kao manifestaciji moralnosti, a što je najgore, daje prednost *Sittlichkeit* države nad pojedinačnom moralnošću. Zapravo, Hegel poništava moralnu filozofiju, u manjoj mjeri u *Fenomenologiji*, no gotovo potpuno u *Filozofiji prava*. On ostaje daleko iza Kanta...

Lawrence: Uglavnom se slažem, no ipak ima elemenata Hegelove kritike Kanta koji mi se sviđaju. Suprotno od tebe, primjerice, smatram da je divno što Hegel raspravlja o "pravu na dobrobit" kao jednom od momenata morala, premda je "pravo" neprikladan pojam u ovom slučaju...

Joachim: Neprikladan za tebe jer razmišljaš u pojmovima etike osobnosti. No "pravo" je ovdje prikladan pojam, dok je "moral" neprikladan. Bez oklijevanja prihvaćam da "potraga za srećom" mora biti pravo u modernom svijetu, da moderne institucije moraju otvoriti širok teritorij za razvoj pojedinačnih sposobnosti tako da svatko može biti sretan na svoj način, no ne bih raspravljao o "potrazi za srećom" (jer to Hegel ovdje opisuje) pod naslovom morala.

Lawrence: Morala, ne. Ali etike, da. Čak je i tvoj Kant, barem u *Metafizici morala*, izvolijevao govoriti o našim dužnostima koje imamo prema sebi samima — i razvoj pojedinačnih talenata i sposobnosti zauzima ponosno mjesto među tim dužnostima. Mrzim riječ dužnosti. Ne vidim ništa plemenito u dužnosti. Podsjeća me na Eichmanna, koji je također pred sucima u Jeruzalemu izjavio da je uvijek samo ispunjavao svoje dužnosti i ništa više...

Joachim: Vrti mi se u glavi... Skačeš s jedne teme na drugu i stvaraš najveću moguću zbrku. Uspostavimo osnovni red. Prvo, što se tiče Kanta: on jest raspravljao o našim dužnostima prema sebi samima i, među njima, također i o pogodbenim, širim i neizravnim vrstama dužnosti; sve ono što bi ti bio sretan da smjestiš unutar svoje etike osobnosti. No tvoj je pokušaj osuđen na propast iz više razloga. Nabrojiti ću ih samo nekoliko. Prvo, među dužnostima prema samima sebi, one bezuvjetne imaju prednost pred uvjetnima — to je ono što "bezuvjetno" znači. Premda nema konflikta dužnosti, postoje konflikti među temeljima

dužnosti: poznati *Verpflichtungsgründe*. Ako je temelj uvjetne dužnosti u konfliktu s temeljem bezuvjetne, posljednja mora imati prednost. Zapravo, sve moralne dužnosti koje uopće postoje ne mogu biti (ili barem ne potpuno) vanjske, kao što je zabrana samoubojstva ili laži; određene su, barem u *Metafizici morala*, kao dužnosti koje imamo prema sebi samima. Ovdje se Kant približava Aristotelu više nego što se obično priznaje. U petoj knjizi *Nikomahove etike* Aristotel definira pravdu, kao (među ostalim) zbroj vrlina u odnosu prema drugima. To znači da moralne vrline, kao što su hrabrost ili umjerenost, ili čak intelektualne vrline, primjerice *phronesis* ili razboritost, jesu vrline u odnosu prema nama samima. U kantijanskim pojmovima, to su dužnosti prema samom sebi...

Lawrence: Ideja dužnosti potpuno je strana Aristotelu, kao i svim Grcima...

Joachim: Dopusti da nastavim... Drugo, čak i slučaju neizravnih dužnosti prema nama samima, Kant odbacuje tvrdnju o potrazi za srećom. Sreća drugih, a ne nas samih, jest pitanje dužnosti za nas...

Lawrence: To je tako jer je Kant imao patetično jadnan koncept sreće. Ima li veće sreće od osjećaja da smo potpuno razvili svoje moći?

Joachim: Mo ovdje govorimo o univerzalističkoj etici. Dok se za Lawrencea najveća sreća može sastojati u tome da u potpunosti razvijemo *svoje* sposobnosti, njegovi su se susjedi najviše veselili mučenju *drugih*...

Lawrence: Jao, jao, sada si nepravedan prema vlastitu Kantu. Premda je promaknuće sreće drugih naša uvjetna dužnost, i čovjek je treba promovirati u skladu s koncepcijama sreće onih čiju sreću unapređuje, zasigurno ne moramo opskrbiti svog susjeda sredstvima masovnih ubojstava ili mučenja samo zato što on izvlači sreću iz masovnih ubojstava ili mučenja. Sam si prije nekoliko trenutaka rekao da bezuvjetne, stroge i izravne dužnosti uvijek imaju prednost pred uvjetnim, neizravnim i širim te iznad njih. Pazi, Joachim, bit ću vrlo logičan ovoga puta: zašto ne mogu imati dužnost da promoviram vlastitu sreću, pod uvjetom da je ne izvlačim iz mučenja drugih ili iz sličnih nedopuštenih djela?

Joachim: Promovirati vlastitu sreću ne može biti tvoja *dužnost* jer to ionako činiš jer to *voliš* činiti.

Lawrence: No ako volim razvijati svoje sposobnosti, kako to može biti dužnost? Dužnost prema samom sebi?

Joachim: Već sam ti rekao: ne smiješ razmišljati u pojmovima navodne etike osobnosti kada raspravljáš o Kantu. Kant ne govori o Lawrenceu ili o Joachimu. On govori o svakome i obraća se svima. To što je za osobu koja se zove Lawrence ispunjavanje dužnosti, igrom slučaja, također izvor sreće, jest lijepo, no u moralnom je smislu nevažno. Jer sreća nije pitanje dužnosti, nego je to razvoj naših sposobnosti. Mnogi bi — većina ljudi, pretpostavljam — bili najsretniji kada bi se samo mogli odmarati i dopustiti da njihovi darovi ostanu neiskorišteni.

Lawrence: Mislim da si ovdje ponovo u krivu jer većina ljudi uživa u iskazivanju svojih darova i moći...

Joachim: Bez obzira na to jesam li u pravu ili ne, nije važno. Svakako ostaje istinito da postoje stvari koje obavezuju svakoga — bez toga da im pritom svatko sretno teži. Prvo je nužno, a drugo moguće.

Lawrence: Zašto je prazna nužnost najveće moralne vrijednosti i zašto je moguća konstelacija, sretna koincidencija između karaktera i sudbine, koliko god vrijedna bila, tako nevrijedna? Ima li to ikakve veze s našim etičkim pitanjima i prosudbama? Nije li filozofija, ili bolje sama metafizika, ta koja daje prednost *nužnosti*, *univerzalnosti*, *neizbježnosti*, *vječnosti*, *beskonačnosti*, *apsolutnom* i slično tome, umjesto da daje prednosti mogućem, nestanku, konačnom, svjetovnom, pojedinačnoj individui, suvremenosti? Optužuješ me da te zavodim, no ti si sam opasan zavodnik u svojem samonametanju vlastita ludila filozofije, njezine potrage za nužnošću, univerzalnošću, vječnošću itsl. — to jest nametanju ludila filozofa i sudbine filozofa — svim ostalim zemaljskim bićima! Poslušaj smijeh Tračanke! To je dobar smijeh, oslobađajući smijeh...

Joachim: Ta filozofija ili, bolje, filozofi vole sve te velike i uzvišene stvari koje si upravo spomenuo — posljednji sam koji bi to pokušao pobiti. No, jao, kada Tračanka pukne od smijeha, posljednja stvar kojoj se smije jest praktična filozofija. Filozofiju morala nisu izmislili filozofi. Oni su samo pisali dugačke fusnote uz uvijek aktualna moralna djela najboljih od ljudi, idealizirali ih, zagovarali ih; oni su dali konzistentnu, dobro oblikovanu, suptilnu i sofisticiranu ispriku za djelovanje i živote najboljih osoba među njima. Dopusti mi da kažem uza svu dužnu skromnost: filozofija morala — ako je usporediš s drugim granama filozofije, osobito s karakteristikama metafizike — jest nadasve diskretno spekulativno djelovanje. Čovjek katkad stječe dojam da su svi filozofi morala govorili u osnovi istu stvar, s ograničenim nizom varijacija. Kada bih zanemario najveće mislioce — Platona, Aristotela, Augustina, Spinozu, Kanta — filozofi morala uglavnom su prizemni i pokatkad vrlo dosadni. Filozofi morala previše govore, previše inzistiraju, ponavljaju se, ponekad su i previše dostojanstveni. Pa ipak govore jezikom svojih suvremenika. Istina je, govore jezikom vječnosti i nužnosti, ali to isto tako, normalno, čine i njihovi suvremenici. Ipak prosječni Atenjanin nije pridavao karakteristike puke temporalne vrijednosti hrabrosti ili relativnu vrijednost mudracima. Nije još bio historicist...

Lawrence: No Kant je već živio u svijetu historicizma. Pa ipak je on — a do određene mjere i Hegel — ostao predan nužnosti, univerzalnosti i apsolutnom u svijetu u kojemu su kako temelji, tako i samorazumljivost tih i sličnih ideja već bili potkopani.

Joachim: To je istina. No ono što ti se najmanje sviđa kod Kanta upravo su obilježja njegove veličine. Heine je u svojoj knjizi o modernoj njemačkoj filozofiji jednom usporedio Kanta s Robespierom. Od ta dva velika čovjeka, kaže Heine, Kant je bio veći terorist; on nije bio zadovoljan ubijanjem ljudi, imao je veće ambicije, on je ubio Boga. Heinea je manje zanimalo Kantovo životno nastojanje da spasi moral i apsolutnost morala u svijetu u kojemu je Bog mrtav.

Lawrence: Ono što nazivaš "doživotnim", počinje Kantovim kritičnim razdobljem. Kant je sebi izmislio probleme i onda im našao rješenje...

Joachim: To što si upravo rekao potpuno je izvan ove rasprave. Posljednji te put molim da prestaneš umetati biografske elemente u moja tumačenja.

Lawrence: Ali, oprost, nije bilo biografskih pretenzija u mojoj skromnoj intervenciji. Mislio sam reći da je Kant morao raščistiti probleme filozofije morala koji su stvoreni kao problemi njegovim sustavom filozofije. Sve do sredine pedesetih godina svog života nije imao takvih problema.

Joachim: Nije li tvoje spominjanje Kantove navodne krize srednjih godina biografska referenca? *Lawrence:* Možda jest, a možda i nije. Ti raspravljaš o sustavu odvojeno od njegova autora. Ja također raspravljam o sustavu, ali ga ne odvajam od autora. U slučaju imitacije Rembrandta važno je, pa čak i značajno, da si u stanju razlikovati original i krivotvorinu, čak i ako ih ne možeš razlikovati osjetilno, golim okom. Što onda čini Rembrandta stvarnim? Nije li to autorstvo ili, ako želiš, biografija koja ga čini autentičnim? Zašto je nešto očito za tebe u slučaju Rembrandta, ali ne i u slučaju Kanta?

Joachim: Ovdje bih te mogao potući tvojim oružjem. Kao neka vrsta postmodernog mislioca, od tebe se ne očekuje da braniš autorstvo — to se očekuje od mene. No za mene je sustav stvaran dok je autor samo ime. Kada raspravljamo o filozofiji, ispuštanje Kantova imena služi kao neka vrsta kratice; kada mislim na, primjerice, Kantovu filozofiju morala, svaki student filozofije razumije što sam mislio, pa sam tako pošteđen problema dugačkih tumačenja. No veza između Kanta i te filozofije jest, po mom mišljenju, potpuno slučajna. Vjeruješ da si vrlo moderan, no ti si preddiluvijalna filozofska životinja ako pokušaš uspostaviti izravnu vezu između života filozofa i njegova rada.

Lawrence: Mislio sam da smo to već prevladali. Moram li ponoviti sve što sam rekao o autobiografiji i memoarima? Nisam mislio da veliki filozof mora živjeti u skladu sa svojom filozofijom niti mislim da će izravno izraziti svoje životno iskustvo u svojoj filozofiji. Mislio sam da filozofija jest život filozofa, da živi taj život iznad svega i da ne "rješava probleme". Ili, bolje rečeno, čini se kao da također rješava probleme, ali su ti takozvani problemi, dopusti mi da ponovim, samostvoreni problemi jer su to problemi njegova svijeta. U izmišljanju svoje kritičke filozofije, osoba zvana Immanuel Kant uspostavila je svijet za samoga sebe. Upravo je u tom svijetu počeo živjeti otada nadalje; u ugodnom svijetu živio je ugodnim životom: njegov svijet, njegov život. No on je predstavio vlastiti svijet kao "svijet", kao da je to opis, jedna i jedina istina i pravi opis svijeta navodno zajedničkog svima nama. To je bila igra koju je igrao. On nas je pozvao u borbu protiv naših sklonosti, obećavajući nam znoj i suze, dok je on sam uživao.

Joachim: Mislim da bismo trebali prestati raspravljati o tom pitanju ako ikada želimo doći do poente. Željeli smo saznati je li etika osobnosti moguća. Rekao sam, ili sam barem pokušao reći, da je teorija osobnosti svakako moguća, ali nikada neće sličiti etici.

Lawrence: A ja sam te želio usmjeriti upravo u jednom smjeru da bi mogao shvatiti: nijedna druga etika nije moguća u modernim vremenima ili barem nijedna koja bi odgovarala ovoj. Ili etika osobnosti ili nema etike. Postoji onoliko etika osobnosti koliko ima reprezentativnih etičkih osoba. Kantova filozofija morala također je u biti etika osobnosti — etika njegove osobnosti, naravno. No on u njoj nije bio iskren ili je, barem, njegova etika sama isključila put do njegove iskrenosti. Kant je morao predstaviti svoju etiku osobnosti u univerzalnom omotu...

Joachim: Dosta, zaboga, ponovno sve mijeshaš. Nikada nisam poricao da je osobnost Immanuela Kanta očito prisutna u njegovu sustavu, samo sam dodao da sam sustav nema nikakve veze s njegovom osobnošću. Dopusti mi da drugi put razjasnim da sam ja onaj koji poriče važnost autorstva, a ne ti. Za razliku od Rembrandta, Kanta se ne može oponašati. Slobodno možeš napisati četvrtu Kritiku; druga se stalno umnožava — naime, umnožavaju je tiskari.

Lawrence: No rekao si, nisi li, da je Kant bio zaokupljen spašavanjem morala u svijetu u kojem je Bog mrtav. Datirao si ga, stavio si ga na njegovo mjesto, historizirao si ga. No povijest jest aspekt naše biografije. Na početku naše prepirke optužio si me za historicizam, no nisi li ti historicist?

Joachim: Priznajem da jesam do određene mjere. Stavljam Immanuela Kanta i njegove preokupacije u povijesni kontekst bez rasprave o samom sustavu, poruke *Kritike praktičnog uma*, unutar toga konteksta. Moglo bi se tvrditi, naravno, da je Kant formulirao apsolutnu filozofiju morala unutar moderniteta i za modernitet; i u naglašavanju te veze unosi se element historicizma u problem. No samo element jer se i dalje inzistira na tome da za nas, suvremene osobe, postoji samo jedna odgovarajuća filozofija morala nakon smrti Boga, a to je ona kantijanska. I ako odbacimo kantijansku i umjesto toga počnemo si priuščivati neku vrstu etike osobnosti, gubimo sve, postajemo nesposobni razlikovati dobro od lošeg, dobro od zla. Kada bih slutio Kantovu smrt, kada bih posumnjao da će moralni zakon podijeliti sudbinu staroga Boga, bio bih tisuću puta zahvalan što nisam osuđen da živim u sljedećem stoljeću. Više se bojim budućnosti nego prošlosti...

Lawrence: Opet počinjemo. Koristiš snažnu retoriku protiv etike osobnosti, ali na temelju čega? Potaknut strahovima i sumornim predosjećajima koji proizlaze iz tvoje osobnosti. Ako dobro shvaćam tvoga Kanta, on je bio prilično pun nade... No, jao, imao je drukčiju sudbinu, a također i drukčiji karakter...

Joachim: Kada bih bio ti, rekao bih: "Pogodak!" Bio je to atipični *faux pas* s moje strane govoriti o svojim osobnim osjećajima u objektivnoj raspravi...

Lawrence: No u međuvremenu si me zainteresirao bez zadovoljavanja moje znatiželje. Rekao si da je Kant spasio filozofiju morala u svijetu u kojemu je Bog (gotovo) mrtav. Rekao si također da je Kantova filozofija morala jedina filozofija morala moderniteta; grubo rečeno: ili Kant ili ništa, ili Kant ili kaos...

Joachim: Da nastavim: ili Kant ili *Sittlichkeit der Sitte*. Kako bi tvoj Nietzsche poželio: život bez svijesti, bez refleksije, puka regulacija srama, legalitet bez morala. A ništavilo i kaos, u pravu si, zbog pukog legaliteta, barem u modernom svijetu, ne mogu dugo preživjeti bez morala. Nietzsche govori o voljnom ništavilu. No još je gore željeti mnoge stvari koje se u konačnici ipak svode na ništavilo, barem što se tiče smislenosti.

Lawrence: Odbijaju nas iste stvari, samo što vjerujemo u različite lijekove. Znamo da filozofski lijekovi mogu biti i otrovi. Platonov *pharmakon* (i to ne samo u Derridinu smislu), sadrži mnoge otrovne sastojke.

Joachim: Ovdje se ponovno slažemo. No Kant je zamislio jedini lijek koji nikada nije otrovan.

Lawrence: To me podsjetilo da mi još duže odgovor o Eichmannovu ispunjavanju kantijanskih dužnosti... Kako bi odgovorio na taj izazov?

Joachim: Lako. Prvo, Kant je bio skeptik i znao je mnogo o okretности ljudskog samozavaravanja. Nije vjerovao, primjerice, da bi čak i oni koji su zapravo svjesni kategoričkog imperativa, zapravo živjeli po ispravnim, moralno dobro ispitanim načelima ili čak kada i bi, nije vjerovao da bi se uvijek ponašali u skladu s njima. Shvatio je da ako čovjek primjenjuje samo



Tina Modotti, *Yank and Police Marionet*, 1929.

jednu formulu moralnog zakona, može ostati na sklisku terenu. Preporučio je da testiramo svoja načela i planirano djelovanje barem dvjema, po mogućnosti trima formulama, među kojima su supstantivna i limitirajuća formula: zabrana instrumentalizacije. Istina je, primjerice, da je Kant rekao kako je nepoštovanje zakona naše države moralno nemoguće, ali je također rekao i da ne bismo trebali koristiti druge osobe samo kao puka sredstva. Postoje slučajevi, priznajem, u kojima ne možeš izabrati samo na temelju kantijanskih temelja. Čak ni Kant nije nepogrešiv kada je riječ o svim tim složenim pojedinačnim odlukama. On se suočava s takvim primjerom u polemici s Benjaminom Constantom. Spasiti život drugog čovjeka — po njegovu mišljenju — uvjetna je dužnost (vanjska šira dužnost), dok je zabrana laganja izravna i bezuvjetna dužnost. Kako sam već rekao, bezuvjetne dužnosti po definiciji uvijek imaju prioritet. No nije uvijek moguće, čak ni za ortodoksnog kantijanca, uspostaviti hijerarhiju dužnosti u slučaju kolizije između temeljnih dužnosti. Primjerice, što je s poštovanjem zakona moje države ako ti zakoni

omogućavaju iskorištavanje drugog čovjeka kao puko sredstvo? No sve te lijepe poente, međutim, nemaju nikakve važnosti u Eichmannovu slučaju. Poštovanje zakona države je jedno, a svjesno prihvatanje zadatka koji pridonosi ubijanju milijuna je nešto drugo. Eichmannovo pozivanje na Kanta bilo je lažno i licemjerno; nije poznavao Kanta...

Lawrence: Pa ipak je mogao racionalizirati svoja djelaantom...

Joachim: Svoja djela možeš racionalizirati u bilo kojem vremenu i bilo čime. Sve što napišemo, sve što činimo, može biti iskorišteno protiv nas, protiv naših namjera, značenja. Ništa nas ne štiti od zloporabe nakon naše smrti. No dok god živimo, možemo protestirati. I ne možeš optužiti Kanta za zanemarivanje te dužnosti.

Lawrence: Ne optužujem ga ni za što, to jest ni za što osobno. Razgovaram s tobom, a ne s njim; tebe želim uvjeriti da je tvoja obrana kantijanske filozofije morala zakasnjela i klimava. I premda si obećao reći mi zašto je Kantova filozofija morala jedina relevantna etika moderniteta i za modernitet, ipak mi još duguješ odgovor. U međuvremenu je zahladnjelo i hladno mi je, a još nisam čuo izlaganje o tvojoj istini koje bio me možda zagrijalo.

(...)

Joachim: Kantova filozofija morala ne čini muškarce i žene *dobrima*; nijedna filozofija morala ne čini čuda.

Lawrence: Zašto ne? Nije li upravo to zadatak filozofije morala koji si je sama zadala?

Joachim: Za boga miloga, obećao si da ćeš, za promjenu, slušati!

Lawrence: Evo moje druge kave. Sada doista slušam.

Joachim: Filozofija morala ne čini muškarce i žene *dobrima*. Ono što ona pruža jest pouzdana štaka koja ljudima omogućuje da razlikuju dobro i zlo. Poenta koja iz morala proizlazi jest sposobnost da to razlikuju i da to razlikuju dobro i ispravno. Štaka pomaže, nudi nužnu potporu. Ako se osloniš na nju, nećeš pomiješati moralne razlike jedne s drugima, kao što su one između uspješnog i neuspješnog, korisnog i štetnog, lijepog i ružnog...

Lawrence: Oprosti za ovu upadnicu: zašto želiš izbjeći, kako ti kažeš, miješanje dobrog nasuprot zlu s lijepim nasuprot ružnom? Nije li, u tvojoj filozofiji, dobro ujedno i lijepo, a zlo samo po sebi ružno? I zašto nisi paralelno postavio razliku između dobra i zla i razliku između istine i laži?

Joachim: Došao bih do toga problema tijekom rasprave. No, dopusti da razmislim. Svakako, možemo opisati dobro djelo kao lijepo, a zlo kao ružno, ali samo metaforički. U nemetaforičkom, strogo estetičkom smislu, zlo također može biti lijepo. Dmonske moći su lijepe...

(...)

Lawrence: Miješao stvari i bezgranično "postmoderniziraš" svog Kanta. Bi li isto tako nazvao Kanta iracionalistom?

Joachim: Ni u kom slučaju, nikako! Usput, u Kantovim danima nije bilo "iracionalizma" premda su prva buđenja romantičnog pokreta iritirala Kanta jednako kao što su i zreli romantici poslije ljutili Hegela. No je li Kant bio, u svojoj praktičnoj filozofiji, racionalist? Ponovit ću drugu, prilično staru, koliko i očitu, istinu: u svojoj takozvanoj epistemologiji, Kant je navodno kombinirao empiricističku i racionalističku tradiciju. U svojoj filozofiji morala on to zasigurno

nije činio. Obrat redoslijeda poglavlja *Kritike čistog uma* i *Kritike praktičnog uma* i Kantova objašnjenja zaključivanja o tom obratu ovdje pričaju cijelu priču, zato mislim da o tome ne moram raspravljati. Kantova filozofija morala očito nije kombinacija racionalističke i empiricističke tradicije. No proizlazi li iz svega što je dosada rečeno da je on slijedio racionalističku tradiciju? Kategorički imperativ, moralni zakon, transcendentna sloboda, čisti praktični um, čista volja — svi su obuhvaćeni u "činjenici uma"...

Lawrence: Ako se točno sjećam, Kant je napravio dva pokušaja transcendentne dedukcije moralnog zakona samo da bi došao do zaključka da se na pitanje *kako* je moguća sloboda ne može odgovoriti...

Joachim: Točno. I upravo je zato napustio taj pokušaj u drugoj *Kritici*. Tako je moralni zakon činjenica uma...

Lawrence: Činjenica uma, naravno, a ne činjenica ljudske prirode ili ljudskog stanja ili slično...
Joachim: No odakle ta činjenica potječe? Iz transcendentne slobode? Transcendentnu slobodu poznamo samo kroz "činjenicu uma". Međutim, kada bismo toj činjenici uma postavili pitanje: "Tko je tvoj otac?", ona bi u vrlo parsifalovskoj maniri, odgovorila: "Ne znam"; "Tko te poslao k nama?", "Ne znam"; "A kako se zoveš?", "Kant me opisao kroz moja djela i nazvao me kategorički imperativ, no svoje pravo ime ne znam." Zašto je karakteristika tog nepoznatog "činjenica uma", a ne činjenica ljudske prirode? Jer se moralni zakon, štaka koja nam je potrebna da se na nju oslonimo na cesti univerzalnosti i nužnosti, naziva um. No moralni zakon, sama ta štaka, ne može biti objašnjen. Ovdje dolazi motiv *Parsifala*: njegovi su korijeni nepoznati. On jednostavno postoji. On je činjenica.

Lawrence: Činjenica kao što je sunce? Ili činjenica kao što je zakon privlačnosti? Ili činjenica kao što je ljudski (pravni) zakon? Izgubio sam nit, ne razumijem što namjeravaš...

Joachim: Sada otprilike procjenjujem granice uma, granice racionalnosti. Želim ti pokazati da su granice racionalnosti jednako stroge u Kantovoj filozofiji morala kao i u njegovoj epistemologiji...

Lawrence: No to opet znači vrlo primitivnu stvar. Svi ti Kantovi umovi imali su nekada zajedničko podrijetlo, a njihovo je podrijetlo moglo biti istaknuto dok je god postojao Bog i ljudska duša; stvorena i nestvorena tvar kod Leibniza. Tada si još imao svoj unaprijed uspostavljen sklad, to ti priznajem. No oduzmi dvije vrste tvari i svi ti umovi bit će odsječeni od svog podrijetla, samo će lebdjeti u zraku. Nakon što ih izdvojiš iz njihovih prirodnih staništa, bit ćeš obavezan ponovno ih spojiti zajedno, ovaj put na umjetan način. Ako, osim toga, nisi sposoban izvesti ni taj trik, samo ćeš reći: "To je činjenica, žao mi je, dalje ne mogu."

Joachim: No, zar ne vidiš što želim reći? Od vremena kada se počela pojavljivati moderna znanost, cijeli je svijet znanja postao progresivno — ako smijem upotrijebiti tu riječ — decentraliziran. Ako se nešto jučer smatralo istinitim, danas će se smatrati neistinitim, bez obzira na to je li riječ o opisu činjenica, takozvanom zakonu prirode ili o paradigmi. Perspektivizam, historicizam, relativizam zauzeli su mjesto apsolutnog, kolijevke vječnog, nepromjenjivog, nužnog, božanskog svjetskog poretka — dakle mjesto sigurnosti. To je ono gdje smo sada, to je način na koji sada znamo i zaboravljamo, učimo i zaboravljamo naučeno. Ako je moral vezan uz znanje, onda moral izravno slijedi puni relativizam i nihilizam. Filozofija

morala, kao i praktična filozofija općenito, mora biti oslobođena od smrtonosnog zagrljaja filozofije znanja, filozofije promatrača. Aristotelovska razlika između praktičnog i teorijskog života nije za nas dovoljno radikalna; praktično i teorijsko razmišljanje mora biti postavljeno sasvim jedno uz drugo. Slab je prigovor Kantu ako mu predbacuje zanemarivanje posljedica djelovanja kao jedan od temelja dobre moralne prosudbe. Kant nije bio dovoljno luckast da vjeruje kako posljedice nisu važne, on je samo inzistirao na tome da one ne mogu i ne bi trebale biti temelj moralne prosudbe i izbora moralnih načela općenito. Jer ako bi one to bile, znanje bi imalo prednost pred moralnim zakonom, i neizbježni relativizam i perspektivizam moderne vizije svijeta — to je taj *Weltanschauung* — povukao bi vrlo brzo sav moral u grob... Lawrence: Postkunjanska koncepcija znanosti može biti opisana kao perspektivizam, premda ne nužno i kao relativizam. Moderni muškarci i žene su slučajni, svjesni su svoje slučajnosti, a svjesni su također da su bačeni u zatvorsku kuću temporalnosti: u historicizam. Postkunjanska koncepcija savršeno odgovara prirodnom stavu modernih muškaraca i žena. Zašto cijeniš Kanta, unatoč tome što on prihvata logiku moderne ere u slučaju teorijskoga uma, protestira protiv njega do posljednjeg daha kada je riječ o praktičnom umu, umjesto da mu predbacuje njegovu nedosljednost? Zašto ostaješ konzervativan? Zašto zastupaš umiruće vrste u etici kad prepoznaješ nove vrste u spoznaji? Jer, žao mi je, još ne shvaćam zašto bi apsolutnost kategoričkog imperativa i lažna jukstapozicija *homo noumenona* i *homo phenomenona* bile jedina alternativa moralnom relativizmu. Tijekom rasprave identificirao si relativizam s perspektivizmom. To po meni nikako nije tako. Nema relativizma osim u prisutnosti apsolutnog, a perspektivizam nema nikakve veze s jukstapozicioniranjem relativnog i apsolutnog. Svaka perspektiva stoji sama za sebe. Različiti su svjetovi iz svake pojedine perspektive, ali ti svjetovi, premda različiti, također su i zajednički: razumijemo jedan drugoga do mjere u kojoj možemo nastaviti zajednički svijet. S perspektivističkog stajališta istina može biti ili apsolutna ili relativna, no je li apsolutna ili relativna ne ovisi o perspektivizmu općenito, nego o konkretnoj perspektivi pojedine osobe. Nietzsche je bio perspektivist, a ne relativist; u relativizmu je vidio bolest pasivnog nihilizma. Leibniz — kako je to istaknuo Heidegger, a nakon njega i naš profesor na nedavnim predavanjima — bio je također neka vrsta perspektivista. Postoje sličnosti između njega i Nietzschea. Moglo bi se reći da je na svoj način i Kierkegaard bio perspektivist. Zar njegovi moralni standardi nisu bili dovoljno visoki? Mislim da varaš u filozofskoj igri kad pokušavaš prodati ideju da je jedina alternativa kategoričkom imperativu, toj najčudnijoj činjenici uma, nepostojanje bilo kakva morala. Ni život ni postkantijanska filozofija ne podupiru tvoju tvrdnju. Naglašavam ovo stajalište tako strastveno jer je moja etika osobnosti također perspektivistička. Kada izjednačiš perspektivizam s relativizmom, utjecao si na ljude na neobjektivan način, a protiv etike osobnosti. Kada bi relativizam i perspektivizam bili identični, etika osobnosti bila bi ili nemoguća ili potpuno banalna, a u ovom drugom slučaju ne bi me uopće zanimala. Sebe vidim kao perspektivista koji je ođan apsolutnom. I molim te, ne prekidaj me ponovno govoreći da za kantijanizam pojedinačna osoba kao što je Lawrence nije važna. Jer inzistiram na tome da ja jesam važan, ne samo kao primjerak vrste koja se zove

"ljudski rod" nego i kao pojedinačna individua jedinstvenog ja, "totalni koncept stvari Lawrence", da citiram starog i pokojnog, ali pametnog metafizičara...

Joachim: Lawrence jest važan, on je veoma važan i svojim prijateljima i samom sebi. Meni si važan, volim te upravo onakvog kakav jesi. No tvoj ipseitet nema težine za filozofiju morala. S obzirom na to da sva ljudska bića žive pod istim moralnim zakonom, u moralu jednakost upravlja najvišim. Ovdje nema razlike: nema ni *Quod licet lovi*, *non licet bovi* ni *Quod licet bovi*, *non licet lovi*. No, ta strogoća, ta rigidnost, ta formalna jednakost te ne očarava; upravo suprotno, oslobađa te.

Jednom kada obaviš svoju dužnost onako kako se očekuje od svakoga, ti si samo ti, leptir koji leti onako kako ne leti nijedan drugi leptir...

Lawrence: No ima li išta dragocijenije nego briga za drugoga, voljenje drugoga? Zašto daješ prednost moralnom zakonu? Zašto bi Lawrence i Joachim bili mjereni po takozvanim univerzalnim standardima kako bi dobili zeleno svjetlo da se brinu jedan za drugog bez ikakvih ograničenja?

Joachim: Zato što Lawrence i Joachim ne žive zajedno na pustom otoku. Kad bolje razmislim, čak i kada bismo živjeli na pustom otoku, teško bismo napustili univerzalne standarde, zato što ne poznajemo sebe ili barem nismo potpuno transparentni sami sebi — i toliko mnogo stvari koje se ne bi smjele dogoditi može se dogoditi čak i između nas ...

Lawrence: O, bože, pomiješao si metafore! Je li prekrasni leptir također *krummes Holz*?

Joachim: Bojim se da jest. Premda ti možda nisi, ja sigurno jesam *krummes Holz*.

Lawrence: Nemoj to reći! Ti si najčestitija, poštena osoba koju sam ikada upoznao!

Joachim: To kažeš zato što si mlad i, oprostite mi, malo naivan. No govoreći na ne-osobnoj razini, *krummes Holz* može biti vrlo čestiti i pošten. Možda je i lakše voditi pošten život ako sebe vidiš kao *krummes Holz*. Da se vratim na tvoje primjedbe ozbiljnije: čovjek sigurno može živjeti bez oslanjanja na štaku kategoričkog imperativa ako ima dobru sreću i dobro srce te ako cijeli život živi u poznatoj okolini. No muškarcu tipa *amor fati*, tipični protagonisti tvoje etike osobnosti, oni su i hrabri. Oni utiru nove putove; imaju dobro srce ili ga nemaju, imaju dobru sreću jednako kao i lošu; štoviše, mogu imati dobru životnu sreću bez dobre moralne sreće. Macbeth je dobar primjer...

Lawrence: Ali Macbeth je i dobar primjer za nemoć kantijanske etike. On je bio sposoban razlikovati dobro od lošeg, znao je da čini najgroznije stvari, no učinio ih je. Može li osoba koja slijedi samo svoje instinkte učiniti nešto krvavije od onoga što je učinio Macbeth?

Joachim: Možda ne; no Macduff je mogao i lošije proći, baš kao i Lady Macduff. A bez njih i ljudi kao što su oni, ne bismo imali na temelju čega nazvati Macbetha zlim jer bi nama (a ne samo njemu) nedostajalo standarda kojima razlikujemo dobro od zla. No, *Macbeth* nije dobar primjer; to je poganski komad. Bolje pomisli na Jaga i njegovu ženu U svakoj Shakespeareovoj tragediji ima barem jedna osoba koja, a da nije osobno zainteresirana da se ponaša pravedno (katkad je čak zainteresirana za prikrivanje zla), ipak čini dobro i održava moralne standarde čistima: Jagova žena, Kent i Horacije takve su osobe. Kad bih bio bolji filozof, oslikao bih filozofiju morala Shakespeareom, a ne Kantom jer je Shakespeare imao takve nepogrešive moralne prosudbe. On je također znao sve o *krummes Holz*, sjeti se Hamletova monologa dok čeka Ofeliju...



Lawrence: No on je znao više o etici osobnosti...

Joachim: Znao je više od nas o oboje. No kad god pokušavam pretočiti u riječi svoje iskustvo Shakespearea, počinjem se ponašati kao slon u prodavaonici porculana iz poslovice. Pa ipak ne mogu si pomoći da ne govorim o Shakespeareu. Zato mi oprostite na mojoj nespretnosti. Postoje dvije različite vrste ljestvica hijerarhije vrijednosti kod Shakespearea, prije svega u njegovim tragedijama, ali i u nekim komedijama. Jedna je hijerarhija vrijednosti nečije osobne veličine, druga je hijerarhija moralnih vrijednosti. Oni koji su na vrhu prve ljestvice, nikada nisu i na vrhu druge, i *vice versa*. Na primjer, Hamlet je na vrhu ljestvice osobne veličine, ali u hijerarhiji vrijednosti morala Horacije je na najvišem mjestu. Dok je kralj Lear na vrhu hijerarhije osobne veličine, nije on nego Kent onaj koji zauzima najviši položaj na moralnoj ljestvici. To je i odgovor na tvoje inzistiranje da ljubav treba imati etičke prednosti pred moralnim zakonom. Kordelija najviše voli svog oca, no Kent je taj koji izabire posvetiti se ispunjenju pravde, zauzeti se za vrijednosti zbog vrijednosti samih...

Lawrence: Ne slijedim te sasvim u tvojoj igri prioriteta. Priznajem da postoje dvije ljestvice ili, da upotrijebimo Nietzschea, dva poretka: jedan osobne veličine, a drugi morala. No zašto bih uspostavio hijerarhiju unutar ovog drugog? Zašto bi Kent bio na višem mjestu od Kordelije? Osim toga, ne slažem se ni s tvojim opisom dviju hijerarhija vrijednosti kada je jedna osoba na vrhu ljestvice veličine, a druga na vrhu ljestvice morala. U mojoj etici osobnosti, veličina, važnost ili težina karaktera također proizlazi — ili je njena manifestacija — iz etike i etičke vrednote...

Joachim: Ne vidiš, nadam se, Hamleta ili Leara kao primjere svoje *amor fati*?

Lawrence: Možda ne "moje" *amor fati* jer se njihova etika osobnosti razlikuje od moje. No obje Shakespeareove ličnosti predstavnici su etike osobnosti u tragičnom modusu. Pa ipak ima glavnih likova kod Shakespearea — kao što su Antonije i Kleopatra, Julije Cezar i Brut — koji potpuno odgovaraju mom opisu.

Joachim: No Brut je također na vrhu moralne hijerarhije vrijednosti...

Lawrence: Sada počinjem shvaćati da postoji neka vrsta "sretnog bacanja kocke" i kod Shakespearea — u iznimnim slučajevima kada se dva "vrha", i moralni i onaj veličine, preklapaju...

Joachim: Vrlo je malo takvih "sretnih pogodaka" u Shakespeareovim tragedijama. Dosada si spomenuo samo Bruta...

Lawrence: Istina, no ima ih mnogo u komedijama; Beatrice i Benedikt možda su najljepkiji među njima. A oni su obični ljudi, a ne heroji ili autori ili druge vrste povijesnih učenih glava. Vidiš, Shakespeare je na mojoj strani: etika osobnosti je moguća i to ne samo kao iznimka...

Joachim: Kako imaš kratko pamćenje! Prilično mi se sviđaju izrazi "sretan pogodak" i "sretno bacanje kocke"; zato te podsjećam na njih. No ti "sretni pogoci" ne uklapaju se u tvoj opis etike osobnosti. Zar si već zaboravio da smo si zadali zadatak da razmišljamo o slučajevima u kojima se vrh moralne hijerarhije i hijerarhije veličine preklapaju? Ta točka koincidencije sadrži moral najvišeg stupnja. Žao mi je, no u modernom su svijetu prilike za takva "sretna bacanja" smanjene. Ne zato što ima manje ljudi dobra srca, nego zahvaljujući ubrzanim povijesnim promjenama koje svakodnevno suočavaju ljude sa sve novijim situacijama, novim vrstama izbora. Da, prilike su smanjene za "sretne pogodke" i to me također boli.

Lawrence: Optužuješ me za historicizam, sjećaš li se? A sada iznosiš historicističku temu. Ako je tvoj kategorički imperativ svevremen, vječan i nepromjenjiv, a ako je čovjek, i to ostaje, *krummes Holz*, ne vidim zašto bi naše mogućnosti da budemo "sretan pogodak" bile smanjene.

Joachim: Već smo riješili pitanje historicizma; ne počinji s njim ponovno! *Holz* karakter naše prirode ima veze s kontekstom u kojemu živimo i djelujemo. Pa ipak, Kant je uvijek kontekstualizirao etičke probleme. Kad god daje primjere za izbor načela u skladu s moralnim zakonom, on uvijek bira ekstremno kontekstualizirane slučajeve. Možeš li zamisliti određeniji kontekst nego pitanje je li dopušteno proučavati polog ako je onaj tko ga je položio već mrtav i nitko za polog ne zna, osim osobe koja bira hoće li proučavati novac ili neće? Vjerno sam slijedio Kantove stope kada sam u raspravu uveo povijesni kontekst u kojemu mi, moderne osobe na kraju 20. stoljeća, provjeravamo svoja načela i donosimo moralne odluke. U tom konkretnom kontekstu (koji se uvelike razlikuje od konteksta relativno zatvorenog društva u razdoblju renesanse), moralna osoba, osoba koja svjesno i pomno ispituje svoja načela o pitanju odgovaraju li ona moralnom zakonu, ima *manje* mogućnosti da bude sretno bacanje kocke. Ona mora biti svjesnija, mora donositi brze racionalne odluke, mnogo se manje može pouzdati u svoje instinkte...

Lawrence: Čekaj malo! Prije pola sata pokušao si me uvjeriti da je Kant lažno optužen za racionalizam i usporedio si činjenicu uma s *Parsifalom*. Sada, međutim, kažeš ono što sam od tebe i očekivao: moramo više razmišljati, više kalkulirati s plusovima i minusima; moramo biti svjesniji. To je pravi racionalizam ili logocentrizam s praktičnom namjerom. No prije nego što me prekineš...

Joachim: Nikada te ne prekidam, ti neprestano prekidaš mene...

Lawrence ...dopusti mi da dodam čvrstu primjedbu. Prihvatio si da postoji osoba koju možemo nazvati "sretnim bacanjem kocke", premda još uvijek odbacuješ etiku osobnosti. Do sada je dobro. No ako ima slučajeve, ili u određenim povijesnim kontekstima, čak i nekoliko slučajeva "sretnog bacanja kocke" (nazovimo ih Benedikt i Beatrice), zar ne primjećuješ da si prihvatio, premda samo kao iznimku, jedinstvo između tvog *homo noumenona* i *homo phenomena*, to jest ujedinjenoga jedinstvenoga pojedinca, ipseiteta, koji može slijediti svoje instinkte i činiti dobro, čak i najbolju stvar, i može biti sretan i čaroban i lijep i duhovit i veseo i profinjen u cijeloj ovoj našoj pogodbi?

Joachim: Filozofija morala smišljena je prema mjeri i narudžbi za Beatrice i Benedikta, jednako kao i za Lawrencea. Nisam li ti rekao da se filozofija morala ne bavi iznimkama?

Lawrence: No ako ti je potrebno središte, ne može li predstavnik "sretnog bacanja kocke" sjediti u tom ciljanom središtu?

Joachim: Ovdje moj dragi postmoderni prijatelj odjednom postaje predmoderan. Što nam otkida našu slobodu? Ne kategorički imperativ, a ni moralni zakon, uvjeravam te. To moramo procijeniti. No puka forma može biti ispunjena svakom vrstom sadržaja; upravo zato Kant, koji strogo zastupa univerzalno, najbolje dokazuje jedinstvenost, iznimnost pojedinca. Nijedno pojedinačno i jedinstveno sretno bacanje kocke ne može biti u središtu našeg moralnog kruga. Sva takva sretna bacanja djeluju u vlastitim situacijama i kontekstima, a ne u našima, sva su ona neka empirijska bića poput nas; no mi smo različiti, mi smo *mi*, a ne *oni*. Ako misliš pod

potpunim ujedinjenjem *homo phenomenona* i *homo noumenona* da netko nikada ne prestaje odražavati ono što je učinio i što će učiniti, i on ipak uvijek čini ono što je ispravno, ne mislim da je to moguće, niti mislim da bi Benedikt i Beatrice bili primjeri takvih vrsta osoba jer su oni primjenjivali i prospektivno i retrospektivno moralno razmatranje. Ili ako time misliš, na filozofski neuređan način, da nakon dovoljno duga rada na našoj moralnoj prirodi, naša prosudba postaje pouzdana i brza, slažem se. Katkad se moralne prosudbe čine kao da su instinktivne premda su rezultat askeze...

Lawrence: Prvo, ne uspoređuj etiku s tipiziranjem...

Joachim: Askeza nije samo dril. Pa ipak, postoji umjetna sličnost između njih, preciznije, oboje su činioci koji postaju pseudoinstinktivni bez toga da uvijek budu instinktivni. Možeš imati instinkt za slobodom...

Lawrence: Čudno da kantijanac spominje *instinkt za slobodom*...

Joachim: Kant ga sam spominje. Instinkt za slobodom nije isključivo ljudski; životinje ga isto imaju i taj ih instinkt tjera iz zooloških vrtova (ako mogu, pobjegnu). No postoji i druga vrsta "instinkta za slobodom" — ali Kant bi se povukao iz tog izraza, pretpostavljam — mislim na instinkt koji proizlazi iz askeze, to jest iz dugotrajnog rada na našim empirijskim prirodama koje izvodi moralni zakon. Ili, ako ti se više sviđa, iz dugotrajnog rada koji izvodimo mi sami na sebi, neke vrste autonomnog rada. Sloboda je poslušnost moralnom zakonu. U nešto prizemnijoj formulaciji: moralno si slobodan ako učiniš ispravnu stvar zbog pravog razloga, a ako činiš pogrešnu stvar, poslije se ne možeš ispričavati upozoravajući na nešto što te "nagnalo" da učiniš pogrešnu stvar. Više ne možeš reći da si se ponašao pogrešno zbog nesretne djetinjstva, zbog toga jer si neurotičan, zato što si želio obraniti svoje dijete ili svoju zemlju, jer nisi očekivao ozbiljne posljedice itd. Umjesto toga, točnije je reći da si pogrešno učinio jer si tako htio, to je u potpunosti *tvoje djelo*, nisi bio ni prisiljen ni predodređen da ga učiniš. Ako netko sebi pripiše svoja djela potpuno, dok čini ono što je ispravno potpuno spontano i bez razmišljanja, tada možemo govoriti o instinktu za slobodom drugog reda. U tom slučaju, možeš imati etiku osobnosti, ali ne zato što je osobnost osobe utjelovljenje njezine sudbine ili barem ne ponajprije zbog toga, nego zbog toga jer je sam moral postao sudbina te osobe...

Lawrence: Dobro, poznaješ li takve ljude? Mislim, ljude za koje je moral postao njihova sudbina?

Joachim: Ne osobno, no mogu zamisliti takve ljude. Weber ih je nazivao "virtuozima". Virtuoz moralna su moguća. U njihovim djelima univerzalnost postaje individualna...

(...)

Joachim: Sada je na meni red da te upozorim da raspravljamo o filozofiji morala,

a ne o Kantovu opusu. Molim te, obrazloži asketizam koji se tiče glavne teme...
Lawrence: Ono što je tebi sporedna ulica, za mene je glavna cesta. I ne želim raspravljati o asketizmu, ni kao temi ni na bilo koji drugi način...

Joachim: Tvoj Nietzsche ne bi imao nikakvih primjedbi na asketizam...

Lawrence: No on je znatno uvidavniji filozofski majstor nego tvoji filozofi. On se ne miješa u *moje* misli, a još manje u moj način života. Pa ipak se sada ponašao kao ničeanski mislilac, koji stalno preskače, mijenja, obrće teme, znakove i sve drugo. Ponovno ću ti postaviti staro pitanje, ovaj put izravno. Pazi, moraš na njega odgovoriti sada. Ne možeš preokrenuti, izokrenuti niti promijeniti temu, bez okolišanja, molim. Prvo pitanje: Je li Kant, filozof morala, racionalist ili nije? Drugo pitanje: Ako postoji mjesto u tvom razmišljanju za nešto što Nietzsche naziva "sretno bacanje kocke", kao što su Benedikt i Beatrice, zašto tvoja neka-vrsta-kantijanizma ne može priznati etiku osobnosti? Zašto je ne priznaješ barem kao mogućnost?

Joachim: Najprije prvo pitanje: to bih li Kanta nazvao moralnim racionalistom ovisi o mojem shvaćanju racionalizma. On zasigurno nije moralni racionalist u tradicionalnom smislu. U predkantijanskom racionalizmu — i poslije, na određen način, kod Hegela ponovno — dobra djela ovise o istinskoj spoznaji. Presijecanjem pupčane vrpce spoznaje i morala, Kant je prestao biti racionalistom u tradicionalnom smislu. Štoviše, dopusti mi da ponovim, moralni zakon kao jedina činjenica uma ne može biti objašnjen. U tom sam se kontekstu prije pozvao na Parsifala. Vjerojatno sam trebao dodati da gdje Parsifalovo poznato "ne znam" ističe njegovu možebitnost, "ne znam" moralnog zakona naglašava vlastitu nužnost. Jer bilo bi lako racionalno objasniti samu egzistenciju unutrašnjeg moralnog glasa u ljudima utilitarnim historicističkim i drugim vrstama argumenata. No nužnost i univerzalnost moralnog zakona jesu onkraj svih racionalnih objašnjenja. Transcendentalna je dedukcija, složit ćeš se, snažna verzija racionalnog objašnjenja. Problematična točka nije otkrivena tek nedavno. Bolje bi bilo reći da je to početna točka filozofije morala od samog početka. Kada Sokrat tvrdi, primjerice u *Gorgiji* i *Republici*, da je bolje otprijeti nepravdu nego je činiti, on koristi sve parafernalijske racionalnog argumenta da bi dokazao istinitost toga ključnog navoda — no ne uspijeva. Postaje očito da osnovno načelo filozofije morala, njegova stvarna *arché*, da je "bolje otprijeti nego činiti nepravdu", ne može biti dokazano. No, ako je ta rečenica neistinita, onda ne postoji ni moral. Ako morala ima, rečenica je točna. Što zapravo možeš dokazati? Da je za dobru osobu uistinu bolje otprijeti nepravdu nego je počinuti, kao i da je za lošu osobu bolje počinuti nego otprijeti nepravdu. Ostavljeni smo s ultimatumima: postoje dobre osobe ili loše osobe. No ti su ultimatumi tautološki, zdravorazumski, predfilozofski: rezultat je da ne mogu biti prihvaćeni kao ultimatumi. Moramo



Annette Messager, *Mes Trophées* (May 1987).

krenuti dalje i dokazati ono što izmiče dokazivanju. Tako je Platon otišao korak dalje i govorio o idejama samo da bi stigao do vrhovne ideje, ideje Boga. Izmislio je filozofski mit o sjećanju da bi to dokazao, i istovremeno je izmislio jezičnu igru koju otada zovemo metafizikom. Kroz to je konačno uspio u povezivanju spoznaje i morala. Ako spoznaš ideju Boga — dobar si. Ideja postaje izvor spoznaje i dobrote. Ona *jest*, ona je Vrhovno Biće — i tako dalje i tako dalje. Kant podriiva metafiziku kada siječe pupčanu vrpцу između morala i spoznaje. Morao je to učiniti jer je spoznaja, kako sam već rekao, postala decentralizirana i, kao rezultat, bivši ponos moralnog središta — biti sigurno utjelovljen u metafizičkom središtu Apsolutne Sigurnosti — gubi na uvjerljivosti. Kant je bio suvremeni mislilac. Znao je da ako se nastavimo oslanjati na znanje, bit ćemo bačeni natrag u temeljno načelo moralne filozofije (da je bolje patiti nego počiniti nepravdu), na *arché* — koja po definiciji ne može biti dokazana. Zato Kantov moralni zakon zauzima ispražnjeno mjesto ideje Vrhovnoga Boga. "Bolje je trpjeti nepravdu nego počiniti nepravdu" jest istinito, i apsolutno točno, jer je djelovanje u skladu s tom rečenicom pokoravanje moralnom zakonu; to je odavanje poštovanja zakonu. Sokratova rečenica pokazuje, premda nespretno, točno univerzalno-nužno-apsolutno nešto. Ako postaviš pitanje "Zašto je tome tako?", "Zašto je bolje počiniti pravdu nego nepravdu?", upravo će te tvoje pitanje smjestiti izvan moralne sfere. Pitanje poput takvoga uopće nije moralno pitanje. Moralna su pitanja: "Što moram učiniti?", "Što je za mene ispravno učiniti?" Ako si postaviš ta pitanja, okrećeš se u sebi i sobom prema moralnom zakonu jer je taj Zakon štaka na koju se možeš i trebaš osloniti kako bi pronašao prave odgovore na svoja moralna pitanja. Kada Kant kaže da moralni zakon živi u svakome od nas, on misli da svatko u sebi nosi vrhovni autoritet s kojim se mora savjetovati. No on ne misli da se mi normalno savjetujemo s tim autoritetom, čak i manje da normalno — a kamoli uvijek — slijedimo savjet toga autoriteta. Dopusti da se sada vratim na pitanje racionalnosti. Posavjetovati se s moralnim zakonom u nama samima jest racionalno jer je ono s čime se u vezi savjetujemo racionalno (to je razlog), a to da se savjetujemo s autoritetom s kojim se trebamo savjetovati jest također racionalno. No ako spoznaja i moral nisu povezani, zašto bismo autoritet nazivali "Umom"? To je, čini mi se, ključna točka, i ne samo kod Kanta. Njegov um razmišlja, on *ne zna*. Želim reći da je Kant strogo razdvojio, strože nego bilo tko drugi, razmišljanje i spoznaju. Priznajem u zagradama da je Kantova reinterpretacija lajbnicijanske razlike između istine činjenice i istine razuma ponešto klimava, a priznajem također da njegova identifikacija racionalnosti praktičnoga uma s "istinom razuma", koja isključuje samokontradikciju, čini ustupke tada još cijenjenoj tradiciji. Štoviše, priznajem također da je razmišljanje kao takvo preusko shvaćeno u kantijanskoj filozofiji morala. Razmišljanje je samo čin obuhvaćanja; obuhvatiti načelo po zakonu jest određivanje prosudbe. Mogao bih, kada bi ti bio dovoljno strpljiv da me saslušas, obraniti šire shvaćen kantijanizam i uključiti refleksivnu prosudbu u moralno razmišljanje (*Metafizika morala* ili već *Kritika rasudne moći* nude mnoga rješenja za širenja toga koncepta); no, s obzirom na to da ne raspravljamo o Kantu, nego o njegovoj filozofiji kao jedinoj filozofiji morala moderniteta, držat ću se osnova. Izjava da moralni zakon nastava sve nas objašnjenje je neobjašnjivoga, preciznije tvrdnja da *jesmo slobodni*, da možemo inicirati nešto apsolutno u svijetu prirode. Možemo učiniti mnogo stvari u prirodi i kroz nju, našu prirodu i vanjsku prirodu, no tada

ostajemo u lancima kauzalne determinacije. U tom smislu ne predstavljamo svijetu ništa novo. No u moralnom činu činimo upravo to. I, vidiš, Kant kaže da sve što nije umetnuto u lanac prirodnog kauzaliteta, dolazi s nekog *drugog mjesta*. To "drugo mjesto" ne treba shvaćati prostorno, ipak Kant nije Platon, ali to "drugo mjesto" svakako mora postojati. Da skratimo priču: dobrotu *ne možemo objasniti*, moralnu slobodu *ne možemo objasniti*, no o njoj možemo *razmišljati*. A mislimo je na način univerzalnog zakona, jedinog mogućeg natjecatelja sa zakonima prirode. To je racionalizam svoje vrste, nema sumnje, jer ne priznaje pojedinačnu empirijsku, senzualnu, jedinstvenu, idiosinkretičku, osobnu moralnu motivaciju kao osnovu čak ni kao djelomičan izvor morala. Kanta bi razbjesnila identifikacija instinkta i razuma, a ljuti i mene. Pa ipak čovjek ne mora biti kantijanac da vidi kako je za nas, moderne ljude, to razmišljanje, prvo i najvažnije razmišljanje, a ne impuls, koje najbolje služi kao moralni vodič. Premda ne volim osobito analizu Eichmanna Hannah Arendt i prije sam kritizirao jednu od njezinih poenti u drugom kontekstu, u jednom smislu potpuno potpisujem njezinu poentu: Eichmann je bio čovjek koji nikada nije razmišljao. Moderan čovjek uvijek mora razmišljati o onome što čini. Prije nego što učiniš nešto, prije nego što se pridružiš instituciji, stranci, pokretu, prije nego što se upustiš u novu vezu, prvo dobro razmisli o tome, razmisli o onome što radiš, što to znači u moralnom smislu. Čovjek ne može ne razmišljati o moralnom značenju vlastitih postupaka. Ovdje plovim nekantijanskim vodama, no siguran sam da nam je potrebna neka vrsta moralne hermeneutike. Razmišljati o onome što činimo nije samo čin obuhvaćanja; to je također čin tumačenja. Primjećujem da sam otišao predaleko... Žao mi je. Dopusti mi samo da razjasnim jednu stvar: interpretativni posao ne bi trebao prijeći svoju granicu. Ta je granica ograničena ispravnošću naših načela, a osobito obaziranjem na kantijansku formulu neinstrumentalizacije. Upravo sa stajališta moralnoga zakona uključujemo se u trud etičke hermeneutike...

Lawrence: Dragi moj Joachime, bi li bio dovoljno ljubazan da se napokon posvetiš drugom pitanju...

Joachim: Još se previše toga ima reći o prvome pitanju. No, vidim da je kasno pa si možda i gladan. Trebali smo već biti kod kuće.

Lawrence: Nema veze, možemo i ovdje naručiti nešto. Previše sam fasciniran tvojim govorom da prekidam naš razgovor. Nastavi, molim te.

Joachim: Sada sam zaboravio što sam još htio reći. Zato prijedimo odmah na drugo pitanje. Da, sklon sam vjerovati kako postoji takvo što kao što je sretno bacanje kocke. Ti si jedno od njih, Lawrence. Ili, bolje rečeno, ti si kao biljka: sve što radiš, nekako raste organski unutar tebe; nastavljaš rasti, nastavljaš prekrasno širiti svoje grane, tvoje će drvo dati plodove. A također si i pristojna, poštena osoba, čestit čovjek. Sve što činiš, činiš ispravno i bez napora, barem bez vidljivih znakova napora. Nemaš loših instinkata; zato vjeruješ u jedinstvo instinkta i razuma. Vjerojatno nemaš potrebe savjetovati se s moralnim zakonom. Da, postoji nekoliko sretnika koji se pokoravaju moralnom zakonu, a nikad ne donesu svjesnu moralnu prosudbu, sretnika koji nikada ne iskorištavaju drugoga kao puko sredstvo jer su jednostavno takve osobe. No ne možemo oblikovati etiku po modelu sretnog bacanja kocke i nisu svi od njih također moralno "sretna bacanja". Postoji i *sretno bacanje* zla. Sretno bacanje kocke postaje ono što već jest —

i samo nekoliko od njih postaju dobri, samo oni koji su već dobri. Čak i kada bih prihvatio da je biti sretno bacanje kocke etički važno (pod uvjetom da je sretno bacanje također i moralna osoba) jer njegov moral ne smrdi po znoju, ipak se ne bih mogao suglasiti s etikom osobnosti općenito. To je preširok koncept, koji također obuhvaća ljude od kojih bi nas nebo trebalo spasiti.

Lawrence: Ti si kao i tvoja filozofija, iako, doduše, tebe volim, ali ne volim tvoju filozofiju. Pitam se...

Joachim: To je također ono što ja osjećam i kako razmišljam. Volim te takvog kakav jesi, no uvjeren sam da je tvoja filozofija pogrešna. No to je, da tako kažem, prirodno u mom slučaju. Ispravno sam razlikovao razum (razmišljanje) i instinkt (osjećaje). No ti nisi. Kako ti se nešto može ne svidati kad je baš to osobno utjelovljenje onoga što voliš? Zar ne možeš razlikovati razum i instinkt barem u svojim *prosudbama*?

Lawrence: Budući da vjerujem u neizravnu komunikaciju, prezam od izravne. Ne volim govoriti o sebi izražajno, nego iza maske. Zašto misliš da sam identičan sa svojom maskom? Zašto mi ne dopuštaš da uzmem svoju masku?

Joachim: Ne plaši me, molim te...

Lawrence: Zašto ne? Ja, u životu izvršitelja etike osobnosti, njegove prosudbe isto tako otkrivaju njegovu sudbinu — kada nekoga voli, onda voli njegovu sudbinu, ali kada ne voli filozofiju, također voli tuđu sudbinu. Ne mislim sad na voljenje tebe — nisam o tome razmišljao. No svakako mislim o tome da ne volim Kantovu filozofiju morala; ja sam (možda) filozof, a filozofija je jezična igra našega razmišljanja. Samo moje nesviđanje, međutim, ne potječe iz mog razmišljanja, nego iz mojih instinkata, i svjestan sam da svi moji argumenti protiv vlastitog kantijanizma nisu nisu ništa drugo do racionalizacija mojih averzija.

Joachim: Imaš li možda averziju i prema pečenom odresku?

Lawrence: Ni najmanje. Dobar je odrezak u mojoj sudbini nadasve dobrodošao ...

(Promjena scene. Lawrence i Joachim prionuli su na svoj ručak. U taj im mah prilazi u crno odjevena djevojka.)

Vera: Joachim? Lawrence?

Joachim: Mi se poznajemo?

Lawrence: Kako to da nas poznajete? Odakle znate naša imena? Ne sjećam se da sam vas ikada susreo.

Vera: Sreli smo se, ali sigurno to niste bili u stanju zapamtiti.

Lawrence: Budući da ste nas oslovili našim imenima, možda se poznajemo iz nekih zajedničkih snova. Sjednite k nama i pridružite nam se, neka snovi traju...

Joachim: Jeste li možda jedna od naših nedavno preminulih rođakinja? Kome u spomen nosite crninu?

Vera: Vama u spomen.

Joachim: Oprostite?

Vera: Sve dok vas nisam ovdje opazila prije nekih sat vremena, vjerovala sam kako ste obojica mrtvi.

Joachim: A mogu li eventualno doznati kad smo mi to izvoljeli preminuti?

Vera: Vama se to, Joachim, dogodilo prije dvadesetak godina, u najboljoj dobi, a vi ste, Lawrence, umrli mladi, 1911. godine.

Joachim: Jeste li vi ljudi ili samo teatralni?

Lawrence: Ma ne, slušaj! Zнала je našа imena, zar ne? Recite mi, koliko mi je bilo godina kada sam umro?

Vera: Dvadeset i tri.

Lawrence: Toliko mi je godina u ovom trenutku. Kakva sudbina, kakva *amor fati*! Vječno vraćanje istoga...

Joachim: Bojim se da ste čitali malo previše Mishiminovih romana o tri reinkarnacija Kiyookija...

Lawrence: Ne razumiješ. Mlada dama koja oplakuje još uvijek žive zove se mudrost i mi bismo je, kao filozofi, trebali voljeti. Koje ja vaše cijenjeno ime?

Vera: Zovu me Vera.

Joachim: Dobro, bar zna svoje ime, nije potpuno izgubljena poput tvog Parsifala...

Lawrence: Ili tvog moralnog zakona...

(...)

Vera: Kada sam vas prvi put srela, obojica ste već — ili još uvijek — bili mladi, plemeniti i entuzijastični. I, naravno, raspravljali ste o stvarima od najvišeg interesa. U to vrijeme, 1908. godine, duboko ste se zanimali u raspravu o Goetheu i Sterneu: Johann — ili Joachim — Goethe i Lawrence Sterne. Dijalog se bavio referatom o vrlo mladom Gyorgyju Lukácsu, a bio je posvećen njegovu prijatelju, Leu Popperu. Kakva kompleksna serija reinkarnacija: Joachim Goethe, Gyorgy Lukács, Joachim Gyorgy Lukács, Joachim New Yorka — Lawrence Sterne, Leo Popper, Lawrence i Leo Gyorgyja Lukácsa, Lawrence New Yorka.

(...)

Lawrence: Zašto ste se pridružili našem stolu?

Vera: Htjela sam čuti nešto o prigodi.

Lawrence: Prigodi čega?

Vera: Vaše rasprave.

Lawrence: To je vrlo skroman zahtjev. (...) Reću ću vam da smo na kraju došli do zaključka kako su — budući da je Joachim zapravo Joachim, a Lawrence zapravo Lawrence — i naše rane veoma različite, pa je potreban i različiti *pharmakon* ili magični mač koji bi ih mogao izliječiti...

Joachim: Oprosti, to je možda bio tvoj zaključak, ali sasvim sigurno ne i moj. (...) Dopustite da vam ja objasnim o čemu smo razgovarali. Glavna je tema rasprave bio Nietzsche, koji je po mišljenju našeg profesora, razradio etiku osobnosti. Tu etiku možemo opisati kao slijeđenje vlastita razuma/instinkta, ljubav prema vlastitoj sudbini, činjenicu da se prepuštamo vlastitu ispunjenju, a da pritom ne dopuštamo da nas determinira naša prošlost. Kad bismo morali birati, ponovno bismo i ponovo odabrali život koji upravo živimo, zbog toga što alternative nemamo. Glavne su vrline etike osobnosti autentičnost, iskrenost, istinoljubivost, plemenitost, ponositost, dakle sve same oznake intelektualne i emocionalne aristokracije. Mi smo u stanju obvezati se obećanjem, u stanju smo preuzeti odgovornost, ali nijedna norma, nijedna zapovijed koja dolazi "izvana" ili "odozgo" nije niti treba biti poslušana. Autentična osoba

nikada nije reaktivna, uvijek je aktivna. (...) To bi bilo u osnovnim crtama. Umjesto formalnog uvoda, mogao sam vam reći da ste se, malo grublje rečeno, susreli s jednim od kantovaca, kakvim se smatram, i s jednim ničeancom, u obliku Lawrencea.

Lawrence: Možda ovdje ima kantovaca, ali sigurno nema ničeanaca. Ja sam samo svoj i usput sam osoba koja voli Nietzschea.

Vera: Reci mi, Lawrence, je li Joachim poštena, fer osoba?

Lawrence: Apsolutno je pošten.

Vera: A ti, Joachim, smatraš li Lawrencea moralno pouzdanim?

Joachim: Vjerojatno ste čuli što sam mu maloprije rekao: on je najiskrenija, najpoštenija osoba koju znam.

Vera: Znači ovako: Joachim je potpuno posvećen Kantovoj moralnoj filozofiji, dok je Lawrence simpatizer Nietzscheove etike osobnosti. Pa ipak, obojica ste dobri ljudi.

Joachim: Protestiram: ja nisam dobar, imam puno zlih nagona...

Lawrence: Također protestiram: ni ja nisam dobar, ja jednostavno slijedim svoju sudbinu...

Vera: Dobra je ona osoba koju sud drugih takvom ocijeni. Dobri smo ako nas takvima smatraju prijatelji, ljubavni partneri, oni kojima dajemo i oni od kojih uzimamo, oni koji nas promatraju. Nitko ne može prosuditi vlastitu dobrotu.

Joachim: Ali ja sebe poznajem bolje no što me poznaju drugi...

Vera: Prvo, nitko sebi nije potpuno transparentan...

Joachim: To je točno... Ali još smo manje transparentni drugima.

Lawrence: Svejedno mogu li nas sagledati manje ili više, ali ja se slažem s tobom.

Vera: Ali zašto bi to uopće bilo važno? Mislim, zašto bi to bilo etički važno?

Lawrence: Oprost!

Joachim: Pardon?

Vera: Ako napravite pravu stvar, ako ste častan čovjek, je li važno da i drugi doznaju što se učinili, da im bude jasno kako niste zli?

Joachim: Oprostite, ali to je naivno pitanje. Mi smo filozofi; naša je strast i naš je poziv vinuti se do posljednjih uzroka stvari. Možete reći da su Joachim i Lawrence pristojni dečki i da nam je stalo samo do njihove pristojnosti, a ne i do njihovih ideja. Ali mi živimo kroz te ideje i za njih...

(...)

Vera: Oprostite, ja nisam filozof. Ali slušala sam vrlo pažljivo vaš razgovor. Ti si, Joachim, rekao da se na pitanje kako je transcendentalna sloboda moguća ne može odgovoriti, ali da je moralni zakon stvar razuma. Ti si, a ne ja, citirao Parsifalove poznate riječi o nepoznanici njegova porijekla. Meni se čini da moralni zakon jednostavno postoji. Pitanje zašto se ponašamo u skladu s njim ili zašto se tako ne ponašamo nije rješivo uz pomoć Kanta, zato što mi se inzistiranje na tome da nas pokreće ljubav prema sebi čini jednim odgovorom. Upravo zato što možemo pitati, pada na pamet da mu zadamo pitanje zašto bi nas pokretala ljubav prema sebi? A Kant je prepošten mislilac da mu ne bi bilo jasno kako je stigao do nulte točke. Premda nisam filozofkinja, čitam filozofske knjige. Jedna kratka fusnota u *Metafizici morala* privukla mi je posebnu pozornost. Ondje Kant postavlja isto pitanje koje sam i ja maločas naivno postavila:

Zašto slijedimo vlastiti interes protiv poziva na koji nas zove dužnost? I otvoreno priznaje da na to pitanje nema odgovor. Priroda je misteriozna; nije objašnjivo zašto ne činimo ono što bismo trebali činiti. Nikada to nećemo uspjeti objasniti, razumijete li to? Kao ni činjenicu da slijedimo ili ne slijedimo kategorički imperativ. Štoviše, nikada nećemo uspjeti objasniti čak ni kategorički imperativ...

(...)

Lawrence: Podsjećaš me na Sfingu, toliko govoriš u zagonetkama.

Vera: Osamljenom putniku lako ih je riješiti. Takvi su putnici osobito dobri u njihovu rješavanju...

Lawrence: Ponizno molim našu dragu Sfingu da nam sama otkrije svoju tajnu.

Vera: Dobro ti pristaje Ironija. Evo ovako: Lawrence i Joachim su dobre osobe, pretpostavljam da su zato i izabrali jedan drugoga egzistencijalno kao prijatelje. Oni postaju ono što već jesu: dobri ljudi. Izbor dobrote ovdje predstavlja element univerzalnosti, ali isto je tako točno da je baš Joachim odabrao Lawrencea i da je baš Lawrence odabrao Joachima, dakle taj izbor ujedno ima i element jedinstvenosti ili singularnosti. Jednom kad egzistencijalno odabereš dobrotu, odabrao si je kao univerzalnu kategoriju jer si odabrao nešto što može odabrati i svatko drugi, ali ipak si taj izbor napravio ti i nitko drugi. (...) To je ujedno i etika osobnosti. Ona svakako uključuje univerzalnost. Dopustite da opet citiram Sørensa [Kierkegaarda]: *U sferi morala, pojedinačno postaje univerzalno.*

S engleskoga prevela Lovorka Kozole

SUMMARY

Is There an Ethics of Personality?

All modern ethics culminates in an ethics of personality. An ethics of personality tells us that we are morally responsible for ourselves and our fellow creatures and that we should leap — yet it provides no crutches. This is why modern men and women still need a general ethics and a philosophy of morals: an ethics of personality does not suffice. An ethics of personality cannot address, on its own, the crucial questions: Why do we listen the claims, the voices, the summons of others at all? The text employs the trick of philosophical dialogue, i. e. I am wearing different masks, in order for me to assume the position of others.



INVALIDNOST I FEMINISTIČKA ETIKA*

Susan Wendell

Iskustva i interesi osoba s invaliditetom te onih koje se brinu o osobama s invaliditetom od ključne su važnosti za središnja filozofska pitanja feminističke etike, kao i za feminističke etičke pristupe praktičnim pitanjima poput pobačaja, eutanazije te reforme zdravstvene skrbi. U ovom tekst nadam se pokazati tu važnost razmatranjem nekoliko ključnih problema koje su potaknule osobe s invaliditetom i njegovatelji takvih osoba, a koji se tiču pitanja o kojima feministička etika trenutačno raspravlja. Moja svrha ovdje nije braniti određena stajališta o tim pitanjima niti izlagati ikakve zaključke koje sam o njima donijela, već pokazati kako analize osoba koje imaju neka iskustva s invalidnosti, posebice onih s feminističkim pogledima, moraju biti uzete u obzir u svim odgovarajućim pristupima tim pitanjima.

Feministička etika trenutačno se ozbiljno prihvatila rješavanja dvaju središnjih i povezanih filozofskih problema koji imaju važne implikacije za živote osoba s invaliditetom. Prvi je problem pitanje kako povezati etiku skrbi ili brizičnosti, koja naglašava odnose i obvezu skrbiti se za druge kojima je skrb potrebna, s tradicionalnom moralnošću pravednosti, koja stavlja naglasak na pojedinca i njegovu prava, obveze i slobode. Drugi problem je pitanje što učiniti s tradicionalnim etičkim idealima slobodne volje i samostalnosti, koje su feministički etičari kritizirali jer govore o životima nekolicine muškaraca znatno bolje nego o životima većine žena; treba li te ideale zadržati, preispitati ili odbaciti?

Etika i politika skrbi

Većina feminističkih rasprava o etici skrbi te njenu odnosu s praksom i politikom skrbi vođena je sa stajališta njegovatelja, većina raspravlja o skrbi kao da samom njegovatelju skrb nije potrebna, te većina pretpostavlja da štićenici nisu ravnopravni s onima kojima su priroda skrbi i uvjeti u kojima se ona pruža premostivi. U raspravama o etici skrbi, paradigmatička skrbna situacija obično je ona u kojoj se odrasla osoba bez invaliditeta skrbi za djecu bez invaliditeta (Tronto, 1993: 103). Međutim, mnoga djeca kojima je potrebna skrb jesu invalidna, a pružati skrb djeci s invaliditetom znatno se razlikuje od pružanja skrbi djeci bez invaliditeta. Štoviše, mnogim je osobama koje pružaju skrb ona također potrebna. Osobe s invaliditetom kojima je skrb potrebna također su i roditelji koji se brinu za djecu (Shaul, Dowling i Laden, 1985), te prijatelji i rođaci koji se brinu za druge osobe s invaliditetom (Morris, 1991: 166–67). To znači da se odgovarajuća etika skrbi mora odnositi na potrebe skrbnika i na mogućnost uzajamne skrbi. Osim toga, mnoge osobe kojima je potrebna skrb odrasle su osobe s invaliditetom. Jedno veliko ispitivanje u SAD-u otkrilo je da prosječna žena provede sedamnaest godina vodeći brigu o djeci, te dodatnih osamnaest godina skrbeći se za bolesne ili invalidne odrasle srodnike (ne uključujući supružnike) (Ms., 1989: 73). Dok velika većina djece nije ni spremna ni sposobna

* Tekst "Disability and Feminist Ethics" preuzet je iz knjige Susan Wendell *The Rejected Body*, Routledge, 1996. str. 139-163.

donositi brojne odluke o svom životu, većina je osoba s invaliditetom i sposobna i željna donositi većinu odluka o svom životu. To znači da odgovarajuća etika skrbi mora rješavati probleme koji za skrbnika i štićenika nastaju u slučaju kada su oboje sposobne odrasle osobe, a ipak jedna treba više fizičke pomoći od druge. Ona se također mora odnositi na nejasniji, složeniji odnos u kojem je sposobnost jedne osobe djelomična, povremena ili se pogoršava (tj. kada jedna osoba ima mentalne teškoće). Prilikom formuliranja etike koja pridaje važnost skrbi, ključno je, prema tome, uzeti u obzir iskustva, razmišljanja i osjećaje osoba s invaliditetom, kao i njihovih skrbnika.

Barbara Hillyer (1993) daje nam mnoštvo opažaja o skrbi koji su proizašli iz njezina odnosa s višestruko invalidnom kćerkom, kao i iz njezina iskustva kao feministkinje i zagovarateljice osoba s invaliditetom. Ona ističe kako se majke koje se skrbe za djecu s invaliditetom suočavaju sa znatno drukčijim zahtjevima nego majke djece bez invaliditeta te da okolnosti njihove skrbi imaju duboke posljedice na njihov odnos s vlastitom invalidnom djecom. One se, primjerice, puno češće susreću s medicinskim stručnjacima i ustanovama, gdje se često nadu u položaju da moraju tražiti odgovarajući tretman i usluge za svoju djecu. Prilikom takvih susreta status majki često je toliko umanjen da se njihovo znanje o

vlastitoj djeci zanemaruje ili umanjuje.¹ Medicinski stručnjaci i ustanove pretpostavljaju da će majke djece s invaliditetom biti potpuno samopožrtvovne u svojoj skrbi. Štoviše, oni često krive roditelje (posebice majke) za invalidnost njihove djece, za neuspjeh programa liječenja te za nemogućnost njihove djece da postanu "samostalna". Ukratko, majke djece s invaliditetom izložene su jačoj institucionaliziranoj kontroli i jačem birokratskom nadzoru, kao i snažnijoj društvenoj osudi kvalitete njihove skrbi nego što su to majke djece bez invaliditeta.

Odnos između majki i djece s invaliditetom može isto tako biti izložen stresovima većim od onih koji prate odnos majki s neinvalidnom djecom. Primjerice, skrbljenje često zahtijeva od majki da prisiljavaju svoju djecu s invaliditetom na uzimanje neželjenih lijekova, kod kuće na njima provode neugodne i/ili bolne terapijske postupke ili ih predaju liječnicima i bolnicama na zastrašujuće i bolno liječenje (Hillyer 1993: 97; Samuelson, 1986.). Kao što Barbara Hillyer ističe, ti zahtjevi skrbništva, koji zapravo mogu spasiti ili unaprijediti život djece, po svoj prilici djeca doživljavaju ili pamte kao zlostavljanja ili nedostatak ljubavi i skrbi. I majke djece bez invaliditeta možda moraju raditi takve stvari svojoj djeci, ali razmjerno rijetko, zbog čega će ti rijetki slučajevi manje vjerojatno prerasti u veće sukobe u njihovu odnosu i postati glavnim predmetima ljutnje i krivnje između djece i njihovih majki.

Štoviše, Barbara Hillyer ističe da odrasle osobe s invaliditetom, kao i aktivisti za prava osoba s invaliditetom, često smatraju majke krivima ukoliko djeca ne postignu onu razinu samostalnosti koja se za njih smatra poželjnom. Roditeljima koji se za

¹ Barbara Hillyer, kojoj obično ostali stručnjaci među sobom priznaju status stručnjakinje, opisuje situaciju u kojoj je zbog svoje uloge majke djeteta s invaliditetom njezin položaj bio toliko ograničen da su njezine izjave o vlastitoj kćerki bile ignorirane na konferencijama o liječenju njezine kćeri. Tek kada je dovela drugog stručnjaka da ponovi sve što je sama rekla o svojoj kćerki, poslušali su je.

mladu odraslu invalidnu osobu skrbe kod kuće jer su jedine dostupne alternative pretrpane, može se činiti da nekvalitetne ustanove guše napore mlade odrasle osobe da prestane ovisiti o roditeljskoj skrbi. Iako Barbara Hillyer ne poriče da roditelji katkad teško puštaju svoje invalidno dijete te da mogu postati emocionalno ovisni o tome da su djetetu potrebni, naglašava da su roditelji, posebice majke, često žrtve društva koje nije uspjelo pribaviti odgovarajuća sredstva za osobe s invaliditetom, no sili ih da ne odstupaju od visokog ideala "samostalnosti". Takvo društvo iskorištava majčinsku skrb, zahtijeva od majki neograničeno žrtvovanje i tada ih optužuje za preveliku skrb.

Barbara Hillyer također ističe da su među osobama koje su zaposlene kao njegovatelji osoba s invaliditetom, upravo bolničari, pomoćnici medicinskih sestara i osobe koje rade kod kuće, a najmanje su plaćene, ti koji pružaju najneposredniju skrb te imaju najviše dnevnih doticaja sa štićenicima. Ti slabo plaćeni njegovatelji često se vrbuju među pripadnicima etničkih manjina i imaju nizak položaj u birokratskoj hijerarhiji ustanova koje pružaju usluge osobama s invaliditetom. Prisno poznavanje potreba i mogućnosti njihovih klijenata, kao i poznavanje njihovih majki, ne traži se često i nije od prevelike važnosti. Društvene okolnosti njihove skrbi znače da oni imaju odgovornost bez autoriteta. Hillyer naglašava da je iskustva pružanja skrbi potrebno razumjeti sa stajališta svih skrbnika. Vjeruje da će to razumijevanje dovesti do bolje brige za potrebe skrbnika.

Barbara Hillyer dala je znatan doprinos feminističkim raspravama o etici skrbi inzistirajući na priznavanju potreba onih koji se skrbe za osobe s invaliditetom, kao i

na priznavanju društvenog i političkog konteksta u kojem se odvija njihova skrb. Po mom mišljenju, naše filozofske rasprave nisu pokazale dovoljnu zabrinutost za dobrobit skrbnika kao ni za praktična ograničenja skrbi. Etika skrbi koja pretpostavlja da osoba može pružati skrb *a da je sama ne prima*, u praksi bi bila beskorisna. S druge strane, društveni i politički kontekst pružanja skrbi glavna je tema prepirki oko toga kako izjednačiti etiku skrbi s etikom utemeljenom na pravednosti. Feministički etičari priznaju da je ženinno skrbništvo iskorištavano, da mnoge žene nisu skrbnice prema vlastitu izboru, već zato što su socijalizirane i prisiljene na to, a nemaju održivu alternativu, te da je etika skrbi u opasnosti od davanja potpore neprekidnu podređivanju i iskorištavanju žena (v. Sherwin, 1992: 42–57). O toj temi, Hillyer je obogatila našu sliku društvenog i političkog konteksta skrbništva dajući brojne aspekte kontekstu skrbi za osobe s invaliditetom.

U oštroj suprotnosti s Barbarom Hillyer je Jenny Morris (Morris, 1991), invalidna britanska feministička spisateljica i istraživačica, koja smatra da je feministička politička analiza ženina skrbljenja napravljena gotovo isključivo sa stajališta skrbnika, da je sklona pretpostaviti kako su "oni o kojima se skrbi" ovisni, pasivni primatelji skrbi, kao i da kategorije "žena" i "feministkinja" ne uključuju žene kojima je skrb potrebna. Ona pokazuje da je jedna od najvažnijih posljedica takvih ograničavanja analize feminističko protivljenje (u Velikoj Britaniji) zahtjevima za pojačanom "društvenom skrbi" za osobe s invaliditetom. Feministkinje naglašavaju opasnost da će povećana društvena skrb povećati iskorištavanje neplaćenih poslova žena, budući da, u

stvarnosti, "društvena skrb" obično znači kućnu njegu. Iako Jenny Morris ne umanjuje tu opasnost, ona ističe da neuspjela integracija subjektivnih iskustava osoba s invaliditetom u analize, dovodi do toga da ne-invalidne feministkinje previše spremno podupiru one oblike institucionalne skrbi kojima se protivne brojne osobe s invaliditetom, uključujući i invalidne feministkinje. Štoviše, ona ističe da aktivisti za prava osoba s invaliditetom smatraju kako su dom i obitelj mjesta gdje su osobe s invaliditetom ugnjetavane te zahtijevaju pravo da plaćaju usluge umjesto da ovise o tome da ih pružaju članovi obitelji. Prema tome, postoji mogućnost saveza između feministkinja bez invaliditeta i osoba s invaliditetom za suprotstavljanje postojećim obiteljskim strukturama koje iskorištavaju žene i ugnjetavaju osobe s invaliditetom. Međutim, takav savez ne može se ostvariti ako ne-invalidne feministkinje ne napuste dihotomiju podjele na "nas" (žene skrbnice) i "njih" (ovisne osobe) te ukoliko se stajalište štićenika ne dovede u središte feminističke analize skrbništva (Morris, 1991: 167–68).

Iako Morris naglašava stajalište štićenika, a Hillyer stajalište skrbnika, obje zabrinjava jedna značajna stvar: pretpostavka da ženama koje pružaju skrb ona sama nije potrebna, i obrnuto, prikrivanje stvarne

² Silvers ne uzima to kao pitanje "pravednosti nasuprot skrbi", već kao pitanje "je li pravednost najbolje vrednovati nasuprot standardu jednakosti (shvaćenog kao nepristranost) ili nasuprot standardu raznolikosti (shvaćenog kao poboljšana pristranost) (Silvers 1995, str. 53). Usprkos tome, njezina je rasprava od velike važnosti za rasprave o razmjerno dobrim stranama etike temeljene na skrbi i etike temeljene na idealima koje tradicionalno većemo uz pravednost, kao što je jednakost.

potrebe brojnih skrbnika te često uzajamne prirode stvarnih skrbničkih situacija. Hillyer smatra da bi uzajamnost koju su postigle žene s invaliditetom i njihovi skrbnici mogla poslužiti kao model uzajamnosti za sve ostale, no samo ukoliko *pažljivo slušamo što su oni naučili i vjerujemo im kada nam o tome pričaju* (Hillyer, 1993: 18). Temi uzajamnosti, koja mi se čini važnom za razvoj etike skrbi, vratit ću se kad budem raspravljala o ovisnosti i samostalnosti.

Anita Silvers (1995), koja vodi uključivanje osoba s invaliditetom u visoko obrazovanje, vrednuje etiku skrbi u usporedbi s etikom jednakosti, uzimajući u obzir njihove zasebne utjecaje na živote osoba s invaliditetom.² Ona smatra da institucionaliziranje etike skrbi obvezuje osobe s invaliditetom da se predstavljaju kao nesposobne osobe kojima je potrebna skrb, stavljajući ih u društvenu ulogu ovisnih štićenika:

[D]aleko od pobjedničkog patrijarhalnog sustava, zamjenjivanje etike skrbi etikom jednakosti prijeti čak još opresivnijim paternalizmom. To možemo shvatiti obratimo li pozornost na to da su odnosipomaganja dobrovoljni, ali asimetrični. Osobe koje pomažu, biraju na koji su način to voljne raditi, dok osobe kojima se pomaže, ne mogu odabrati način na koji će im se pomoći jer ukoliko odaberu odbiti ponudenu im pomoć, izuzimaju se iz pomaganja kao i iz sudjelovanja u odnosu pomaganja. Biti u odnosu s drugima prije svega na način da joj oni pomažu tada pretpostavlja da će osoba podrediti svoj izbor skrbniku, barem utoliko ukoliko ona ostaje u položaju da joj se pomaže. Naravno,



Maluschka. Lepota umrženoga 1993

pomaganje ne mora biti represivno jer spone naklonosti potiču međusobno pomaganje, a spone poštovanja podržavaju uzajamno pomaganje. To nam govori da ako dobivanje pomoći treba poboljšati položaj onih koji su prethodno bili podložni, samo pomaganje ne može biti institucionalizirano, već mu se mora dopustiti odvijanje unutar prakse dijeljenja ili kolektivizacije ili izjednačavanja, koja ispravlja njegovu osnovnu asimetriju. (Silvers, 1995: 41)

Veći sam optimist nego Silvers glede mogućnosti etike skrbi, pa čak institucionalizirane etike skrbi, koja ne osuđuje one koji primaju skrb na podređenu društvenu ulogu permanentne ovisnosti. Podučavanje, primjerice, pokazuje brojne od onih teškoća koje je Silvers opisala za skrb. Podučavanje je nužno asimetričan odnos koji studenta može staviti u trajan društveni položaj podređenosti i ovisnosti, ali i ne mora nužno. Odgovarajuća etika podučavanja, čak i u slučaju kada se podučavanje i etika izvode u nekoj ustanovi, zahtijeva od nastavnika i studenta da njeguju promjenjiv odnos koji nadilazi podčinjenost i ovisnost, i mislim da se to može ostvariti. Možda se Silvers i ja ne razilazimo toliko po tom pitanju, budući da ona zamišlja rješenja koja bi mogla nadvladati represivne mogućnosti skrbničkih odnosa. Unatoč tome, čak ako Silvers i jest pretjerano pesimistična u pogledu etike skrbi, njezina upozorenja na opasnosti od toga da joj se daje prednost kod osnivanja ustanova pred zahtjevima za društvenom jednakosti, pravodobna su i važna. Pokazala je da su neke od teškoća etike skrbi očite kada zamislimo da su štićenici odrasle osobe s

invaliditetom jer se osobe s invaliditetom hrvaју s teškim povijesnim bremenom koje ih pogrešno stavlja u položaj bespomoćne ovisnosti. Također je pokazala da moramo pažljivo razmotriti posljedice za odrasle osobe s invaliditetom kada razmišljamo o institucionaliziranju bilo kojih etičkih ideala.

Ovisnost, samostalnost i uzajamnost

I feministkinje čiji se rad ne temelji na proučavanju invaliditeta obično kritiziraju slobodnu volju i samostalnost kao etičke ideale, ustvrdivši da spomenuti standardi ne uspijevaju predstaviti i vrednovati životna iskustva žena, koja su češće povezana nego autonomna, prije međuovisna nego samostalna (Gilligan, 1982; Sherwin, 1984, 1987, 1992; Kittay i Meyers, 1987). Postavile su pitanje: *Koji bi ideali trebali zamijeniti slobodnu volju i samostalnost? Koji bi bio dobar alternativni koncept vrijednosti, s obzirom na to da se oslanjamo na druge, kao i drugi na nas?* Osobe s invaliditetom, kao i osobe koje se skrbe o njima, također preispituju, iz drugih razloga, prihvaćanje slobodne volje i samostalnosti kao nedvojbenih ideala. "Živjeti samostalno" već dugo je zahtjev za potporom i glavni cilj udruga osoba s invaliditetom. Iako samostalan život ima brojne prednosti, posebice u društvima koja samostalnost drže za osnovnu vrlinu, takva hijerarhija vrijednosti može dovesti do smanjivanja poštovanja prema osobama koje ne mogu živjeti bez velike pomoći drugih te do zanemarivanja ili podcjenjivanja odnosa ovisnosti ili međuovisnosti. Štoviše, ideali samostalnosti mogu se okrenuti protiv osoba s invaliditetom kao nerealni zahtjevi za

postizanjem ciljeva koje drugi smatraju prikladnim ili pak kao izgovor za odbijanje osiguravanja potrebnih usluga. Prema tome, problemi stvaranja alternativnih ideala koji bi priznali, cijenili i vodili odnose ovisnosti i međuovisnosti, zajednički su onima koji žele da etika vodi računa o životima ne-invalidnih žena, baš kao i onima koji žele da etika vodi računa o životima žena i muškaraca s invaliditetom.

Jenny Morris ističe neke od temeljnih zabuda koje podržava način na koji ne-invalidni svijet poima "samostalnost".³ Dok većina ne-invalidnih osoba u industrijaliziranom društvu smatra da je sposobnost obavljanja takozvanih "svakodnevnih aktivnosti" (termin koji se koristi kod određivanja stupnja invaliditeta) poput samostalna pranja, odijevanja, kuhanja, odlazaka u kupnju, pospremanja i pisanja, nužan uvjet za samostalnost te da su osobe s invaliditetom nesamostalne ukoliko to ne mogu obavljati, istodobno ne prepoznaje svoju ovisnost o uslugama, poput opskrbe tekućom vodom, kao prepreku vlastitoj "samostalnosti". Ipak, *jednako kao što je moguće stvoriti tehnologiju i infrastrukturu koja nam omogućuje da se*

oslanjamo na vodoprivredu za opskrbu tekućom vodom, pa nećemo ovisiti o tome da vlastitim naporima prikupljamo vodu iz rijeke, tako možemo razviti tehnologiju i službe koje mogu promijeniti prirodu ovisnosti osoba s invaliditetom (Morris, 1991: 140).

Očito je da se "ovisnost", poput "invaliditeta", određuje prema tome što društvo očekuje od ljudi da "normalno" obavljaju za sebe same i kako to rade. Rijetke osobe u mom gradu smatrale bi me "ovisnom" osobom zato što se oslanjam na druge da će me opskrbiti tekućom vodom, strujom koja mi je potrebna za grijanje i rasvjetu, rad računala i pranje rublja, te hranom i odjećom koje mogu kupiti u trgovini umjesto da ih sama proizvodim. Možda bi me neki smatrali "ovisnom" zato što se oslanjam na vrtlara da obavi teške poslove u mom dvorištu i na čistačicu da mi počisti kuću, ali tim se uslugama uvelike koriste i oni koji se smatraju "neovisnima", pa čak i kada sami ne mogu obaviti te poslove.⁴ Ako bih se pak morala oslanjati na druge da mi pomognu ustati iz kreveta i otići na nužnik, da me kupaju, odijevaju, hrane i peru mi zube, većina ljudi smatrala bi me i te kako "ovisnom". Filozofska proizvoljnost naših ideja o tome tko je od nas "samostalan" više je nego očita. Sa psihološkog stajališta, ideje o kojima govorim nisu nužno proizvoljne; mnogi od nas ponose se time što ne trebaju istu vrstu fizičke pomoći kao novorođenčad. No ako bismo mogli osjećati i pokazati više poštovanja za djecu, možda nam ne bi bilo toliko važno razlikovati se od njih. U svakom slučaju, poučno je zapamtiti da se osobama koje svoje potrebe za vodom, hranom, skloništem i odjećom zadovoljavaju izravniije, svi mi koji živimo u industrijaliziranom

³ Ostale feministkinje koje pišu o invaliditetu na sličan su način kritizirale "samostalnost"; posebice Debra Connors (1985)

⁴ Vrijedno je spomenuti da se ne-invalidni oženjeni muškarci, koji nikada nisu bili u kupnji, nikada nisu kuhali, pospremali svoj dom ili vrtlarili, i ne znaju kako to učiniti, ne smatraju "ovisnima" poput ne-invalidnih udanih žena koje obavljaju sve te stvari, ali nemaju plaćen posao. Meredith Kimball pak ističe da je skrb, koju privilegirane osobe visokog statusa primaju, shvaćena kao doprinos njihovoj samostalnosti, a ne nešto što ih čini ovisnima (Kimball, 1995).

društvu možemo činiti bespomoćnima poput novorođenčadi.

Unatoč tome, ovisiti o drugima da bismo zadovoljili osnovne fizičke potrebe ponižavajuće je u društvu koje tako očito cijeni neovisnost o toj određenoj vrsti pomoći. Štoviše, pomoć se često pruža pod uvjetom da oni koji je pružaju kontroliraju živote onih koji je primaju. Nije ni čudno da mnoge osobe s invaliditetom koje vide mogućnost da žive samostalno poput bilo koje ne-invalidne osobe ili su taj cilj i postigle nakon dugotrajne borbe, neizmjereno cijene svoju samostalnost. Rani pokreti za prava osoba s invaliditetom nipošto nisu dovodili u pitanje visoku društvenu vrijednost koja je stavljena na "samostalnost", već su tražili više samostalnosti za svoje članove, zahtijevajući pristup javnim mjestima i događajima, obrazovanje i usavršavanje te zaposlenje. No, ipak je važnost koju su pokreti za prava osoba s invaliditetom pridavali "samostalnosti" imala cijenu za neke osobe s invaliditetom. Kao što Cheryl Marie Wade ističe (Wade, 1994 a i 1994 b), prvobitna je borba za prava invalida stvorila novu sliku o osobama s invaliditetom, "sposobne invalide", te nerado priznala slabost, ranjivost i važnost fizičkih ograničenja kod oblikovanja života pojedinih osoba. Prije je pojačala nego umanjila osjećaj sramote koji se veže uz potrebe nekih osoba.

Izravno govoreći — jer ta potreba ne može biti izravnija — moraju nam obrisati stražnjice nakon obavljanja velike nužde i mokrenja. Ili nam guraju prste u rektum kako bismo lakše obavili veliku nuždu. Ili stavljaju cijevi i plastiku u nas kako bismo se lakše pomokrili, ili nam preusmjeravaju anus i mokraćne organe pa sve to obavljamo u

vrećice pričvršćene za naša tijela. (...)

Razlika između onih od nas kojima su potrebni bolničari i onih kojima nisu, razlika je između onih koji poznaju privatnost i onih koji je ne poznaju. O tim stvarima vrlo rijetko pričamo, a i kada pričamo, stvarne su činjenice obično prikrivene generičnim jezikom ili šalama na račun bogalja. Jer, suočimo se s tim, vrlo se stidimo te potrebe. Potrebe za drugim koju imaju samo mala djeca i "slomljeni".

I zato što je taj stid toliko dubok, i zato što ga i naš pokret održava naglašavanjem isključivo sposobnosti tijela invalida, mi kupujemo taj jezik koji laže o nama i postaje dijelom našeg pokreta, a naš pokret pleše po površini naših stvarnih života, trošeći svoju dragocjenu energiju na lakši pristup autobusu dok milijuni nas ne ustaju iz kreveta ili se snalaze s neprikladnom osobnom njegom. Zato što ne želimo glasno izgovoriti tu potrebu koje se stidimo pred ljudima koji ne razumiju svijet lišen privatnosti u kojemu mi živimo, pa čak i ako je ta osoba invalidna sestra ili brat. Ne želimo glasno izgovoriti osnovnu istinu: da u našim tijelima ne postoji mjesto (osim naše mašte) koje je privatno. I točno je, to nas razlikuje od vas koji imate privatnost svoga tijela. Točno, to je osnovna razlika. I sve dok dopuštamo stidu da nas ušutkava, to će ostati osnovna razlika.

Ako se ikada želimo dobro osjećati u svijetu i u nama samima, tada te stvari moramo glasno izgovoriti. I moramo ih izgovoriti stvarnim jezikom. Tako će biti shvaćene kao svakodnevna potreba i borba, što one i jesu. Ako možemo tražiti pravo (na osobnu njegu) ako nas je previše stid potrebe da bismo je otvoreno izrekli? (Wade, 1994 a: 89; prvobitno izdano 1991)

U *Identitetu*, Wade (1994 b) razmatra činjenicu da joj je njezin identitet aktivistice za prava osoba s invaliditetom otežavao prihvaćanje vlastitih fizičkih ograničenja, sve dok joj se tijelo nije slomilo, što je naškodilo ne samo njezinu zdravlju već i njezinoj samosvijesti i samopoštovanju. Ona kaže: *Ono što je nedostajalo u političkom, sposobno-invalidnom osakaćenom identitetu, iskreno je poštovanje prema osakaćenom tijelu.* (Wade, 1994 b: 35).

Postoje ljudi kojima će uvijek trebati puno pomoći ostalih pojedinaca samo da bi preživjeli (primjerice, osobe koje vrlo malo kontroliraju pokrete), a postoje i ljudi kojima je katkad potrebno puno pomoći da bi preživjeli (oni koji se povremeno jako razbole). Ti ljudi bit će podcjenjivani do one mjere do koje svi ostali nastave smatrati da je "samostalnost" nužna za poštovanje i samopoštovanje. Stoviše, neki ljudi potrošit će golemu energiju da bi bili "samostalni" na način koji kultura, koja ne inzistira toliko na određenim oblicima oslanjanja na vlastite snage, može smatrati beznačajnim; u kulturi koja više cijeni međuovisnost, tu bi energiju oni mogli iskoristiti za neke aktivnosti koje bi ih više zadovoljavale.

Iskreno govoreći, organizacije za prava osoba s invaliditetom ne prihvaćaju uvijek onu definiciju "samostalnosti" koju koriste ne-invalidne osobe. Posebice sada, kad su svjesnije potrebe za uključivanjem većeg broja osoba različitih sposobnosti u svoje ciljeve, organizacije osoba s invaliditetom obično ovako definiraju "samostalnost" koju traže: prvo, živjeti izvan neke ustanove; drugo, za zadovoljavanje osnovnih potreba ne ovisiti o dobroj volji članova obitelji; treće, moći donositi sve najvažnije odluke o svom svakodnevnom

životu, znajući da će one biti ostvarene; i četvrto (to je obično, ali ne uvijek, dio značenja "samostalnosti" za aktiviste za prava osoba s invaliditetom), moći raditi neki značajan posao, po mogućnosti za dohodak koji je dostatan za samostalno uzdržavanje i plaćanje potrebnih usluga.⁵ No, čak i tako ograničeni kriteriji "samostalnosti" mogu biti teški nekim osobama s invaliditetom te isključiti neke druge. Hugh Gallagher kaže:

[O]vaj model oslanjanja na vlastite mogućnosti predstavlja novo opterećenje za teško invalidne osobe — opterećenje s kojim se one ne mogu nositi na neki dosljedan način. Te osobe bore se s kroničnim infekcijama, slabosti, umorom i depresijom. Muče se kako bi pronašle, zadržale i platile odgovarajuću pomoćnu skrb. Iako u krugovima za prava osoba s invaliditetom možda nije moderno ovo reći, ti ljudi pokazuju nevjerojatnu hrabrost samim time što ostaju živi. Posljednje što im treba jest da im netko kaže kako su neuspješni kao hendikepirane osobe ukoliko ne uspiju zadržati stalan posao. (Gallagher, 1993.)

Zahtjeve za "samostalnošću" osoba s invaliditetom na za njih štetan način mogu iskoristiti autoriteti koji nad njima imaju moć. U studiji o životu Diane DeVries, Gelya Frank (Frank, 1988.) pokazala je kako su liječnici i specijalisti za rehabilitaciju definirali cilj

⁵ Ova definicija proizlazi iz mojih dojmova prikupljenih iz različitih izvora, uključujući i osobnu korespondenciju o samostalnosti s Ronom Amudsonom.

"samostalnosti" prema vlastitu stereotipu i na štetu Diane DeVries. (Zahtijevali su da nosi protezu iako je sama prosudila da može bolje funkcionirati bez nje.) Zbog toga se gđa DeVries morala suprotstaviti njihovom utjecaju kako bi si izgradila život kakav je željela. S druge strane, kada vlade žele smanjiti troškove socijalnih službi, tada mogu "otpuštati" ljude iz ustanova bez adekvatne pomoći koja bi im omogućila da samostalno žive u svojoj zajednici, te objašnjavaju da promjene koje uvode vode većoj "samostalnosti". Takva vrsta "samostalnosti" može dovesti ne samo do osamljenosti i izolacije već i do bolesti i smrti zbog zanemarivanja.

Barbara Hillyer opisuje kako se od majki i ostalih njegovatelja osoba sa psihičkim oštećenjima očekuje da neprekidno rade u cilju njihova "osamostalivanja", bez obzira na to je li taj cilj realan. Jedna od posljedica jest da su programi koji usvajaju nerealne ciljeve prisiljeni neprekidno izmišljati iluzoran napredak ka tim ciljevima, kriviti "klijente" jer nisu uspjeli napredovati ili izmišljati eufemizme poput "samostalan život" za nedovoljno nadziranu njegu ili "sposobna sama uzimati lijekove" za osobu koja može popiti pilulu kada joj je netko drugi stavi u ruku (Hillyer, 1993: 204–205). Druga je posljedica žrtvovanje toplog i prijateljskog odnosa kada je najvažniji cilj jedne osobe natjerati drugu da radi neke stvari za sebe.⁶

Spoznaja da su "slobodna volja" i "samostalnost" nekim osobama nedostižni ciljevi, pa čak i kad su određeni tako da uzimaju u obzir pojedine vrste invalidnosti, dovodi u sumnju njihovu vrijednost u svakom sustavu vrijednosti i moralnih ciljeva. Treba li društvo imati etičke ideale koji se primjenjuju

na svakoga, ali ih pojedine osobe ne mogu doseći jer imaju određenu vrstu tijela?

Pojedini se feministički etičari, čije znanstvene teorije ne polaze nužno sa stajališta osoba s invaliditetom, također pitaju ne bi li etički ideali trebali bolje odražavati stvarne činjenice o potrebama većine ljudi za međusobnom skrbi. Joan Tronto kaže to ovako:

Jednostavna činjenica da je skrb temeljni aspekt ljudskog života ima vrlo duboke posljedice. To u prvom redu znači da ljudska bića nisu potpuno samostalna, već se uvijek moraju shvaćati u uvjetima međuovisnosti. Iako svi ljudi ne trebaju tuđu pomoć cijelo vrijeme, dio je ljudskog stanja da se naša samostalnost javlja nakon dugog razdoblja ovisnosti te da na mnoge načine cijeli život ostajemo ovisni o drugima. Istovremeno smo često pozivani pomagati drugima i skrbiti se za druge. Budući da su ljudi katkad samostalni, katkad ovisni, a katkad se skrbe za one koji su ovisni, ljudska je bića najbolje opisati kao međuovisna. Misliiti o ljudima kao međuovisnima omogućuje nam razumijevanje samostalnih, kao i povezanih elemenata ljudskog života. (Tronto, 1993: 162)

Kao što mnogi aktivisti za prava osoba s invaliditetom ističu, teško je imati na

⁶ Mišljenja Barbare Hillyer o tome koji oblici samostalnosti odgovaraju osobama s određenim psihičkim teškoćama, uključujući i njezinu kćerku, ostaju kontroverzna. Vidi recenziju Anne Finger o knjizi Barbare Hillyer (Finger, 1994).



umu bitne razlike među osobama kojima je skrb potrebna ako smo skloni praviti se da je skrb potrebna samo nekim ljudima te ako ne pravimo razliku među osobama čija je potreba za njegom društveno priznata, već ih sve zajedno smatramo "ovisnim" osobama. Primjerice, mnoge osobe kojima je potrebna skrb mogu i trebaju donositi važne odluke o svom životu te dogovoriti oblik skrbi i uvjete u kojima će se ona odvijati. Neke od njih (poput novorođenčadi ili odraslih osoba u uznapredovalu stadiju Alzheimerove bolesti) to zacijelo ne mogu i ne smiju. Razina sposobnosti donošenja odluka kod mnogih je od njih između tih dviju krajnosti. Štoviše, neke osobe kojima je skrb potrebna, pružaju jednaku ili čak veću količinu skrbi no što je primaju, dok je drugima potrebno više skrbi no što bi je sami ikada mogli dati. Ako sve ljude smatramo međuovisnima, tada te razlike koje su prethodno bile prikrivene dvojnim pretpostavkama, postaju očite i značajne.

Osim toga, smatramo li sve ljude međuovisnima, manja je vjerojatnost da ćemo pretpostaviti da osobama koje pružaju skrb ona sama nije potrebna, dok je veća vjerojatnost da ćemo se zapitati kakve oblike skrbi trebaju sami skrbnici. Također je manja vjerojatnost da ćemo previdjeti one oblike skrbi, uključujući i emocionalnu skrb (Morris, 1991: 167), koje osobe koje primaju puno skrbi pružaju drugima.⁷ Uzajamnost koju

⁷ Moj interes ovdje usmjeren je na odrasle osobe, ali smatram da je tema o djeci koja pružaju skrb važna, ali zanemarena. Moj je dojam da se skrb koju djeca, čak i ona mlađa, pružaju svojim negovateljima, rijetko prepoznaje, osim kada se smatra patogenom. Zacijelo nešto od te brige koju djeca poklanjaju svojim negovateljima jača njihov ego i razvija njihovu sposobnost uzajamnosti.

Morris i Hillyer naglašavaju prilikom opisivanja odnosa između osoba s invaliditetom i njihovih negovatelja, može se smatrati moralno važnom; može se ispostaviti da je to etički ideal ili vodič za odnose među osobama koje su sposobne skrbiti se za druge. O uzajamnosti Hillyer kaže:

Uzajamnost uključuje problem priznavanja međusobnih potreba, traženja i dobivanja pomoći, određivanja odgovornosti, davanja i primanja suosjećanja te uvažavanja ograničenja. Kao što je Eleanor Roosevelt istaknula, uzajamnost uključuje i sposobnost prihvatanja onoga što sami ne možemo dati, kao i onoga što drugi ne mogu dati, a to je vrlo teško načelo. (Hillyer, 1993: 18)

Hillyer ističe da odnosi uzajamnosti nisu uvijek jednaki jer jedna osoba može pružati više skrbi ili imati veću odgovornost za pružanje skrbi od druge. Pa ipak, odnosi uzajamnosti sadrže moralne obveze s objiju strana; oni su etički izazovi i etička postignuća. Vjerujem da su oni znatno učestaliji nego pregovori o pravednosti između samostalnih ravnopravnih pojedinaca te stoga mogu predstavljati korisne modele ne samo za žene, koje u društvu u kojem živim pružaju više skrbi od muškaraca, već i za muškarce, posebice zato što invaliditet po svoj prilici može u jednom trenutku imati vrlo važnu ulogu u životu svake osobe.

Čini se da se žene i muškarci koji etičke ideale feminaraju sa stajališta invaliditeta, kao i feministički etičari koji ne koriste to stajalište, međusobno približavaju u svojoj zabrinutosti da se "slobodna volja" i "samostalnost" previsoko cijene. To mi se čini

zanimljivim razvojem u postavljanju etičkih teorija. Da bi se sve osobe s invaliditetom potpuno integrirale u društvo u kojem živim, a da se ne smatraju "onim drugim" koji simbolizira moralni neuspjeh, društveni se ideali moraju promijeniti u smjeru priznavanja stvarnosti naše međuovisnosti kao i vrijednosti činjenice da ovisimo o drugima i drugi o nama. Možda bi takva promjena isto tako popravila položaj djece i/ili smanjila osjećaje straha i stida kojima je praćena ovisnost u staračkoj dobi.

Pobačaj, eutanazija i reforma zdravstvene skrbi

Široko raširena pretpostavka da život osoba s invaliditetom nije vrijedan življenja (Morris, 1991: 12) u samom je središtu rasprava o pobačaju, eutanaziji i reformi zdravstvene skrbi, dovodeći u opasnost dobrobit i sigurnost, kao i društveno prihvaćanje, osoba s invaliditetom. S druge strane, osobe s invaliditetom koje imaju veliko iskustvo s medicinskim postupcima i njihovim ograničenjima, teško da će poduprijeti etiku života po svaku cijenu ili ograničavanje prava pojedinca da odabere smrt. Iako žele povećati mogućnost invalidnim osobama da same biraju i upravljaju svojim životima, aktivisti za osobe s invaliditetom zabrinuti su da bi osobni "izbori" i "mogućnosti" (poput prava na pobačaj, smrti ili odabira liječenja) ubrzo mogli postati društveni imperativi, posebee u kombinaciji sa snažnim društvenim predrasudama poput straha od invalidnosti. Svaki feministički etičar koji uključuje stajalište žena s invaliditetom, mora razmotriti koja gledišta o pobačaju, eutanaziji i reformi zdravstvene skrbi odgovaraju

vrednovanju i zaštiti života osoba s invaliditetom.

Pobačaj

U svom radu *Shared Dreams: A Left Perspective on Disability Rights and Reproductive Rights* (Zajednički snovi: ljevičarsko viđenje prava osoba s invaliditetom i reproduktivnih prava), Adrienne Asch i Michelle Fine obrazlažu kako žena ima pravo pobačiti iz bilo kojeg razloga koji ona smatra prikladnim te da novorođenče s invaliditetom ima pravo na medicinsko liječenje bez obzira na to žele li to njegovi roditelji (Fine i Asch, 1998: 297). One potvrđuju vrijednost života osoba s invaliditetom, dok istodobno brane "nepobitno" pravo na pobačaj, povlačeći moralnu crtu između fetusa koji boravi unutar, i dojenčeta koje živi izvan majčine utrobe. Evo što kažu o pobačivanju fetusa s mogućim oštećenjima:

Odlučili li žena da će radije okončati nego iznijeti do kraja trudnoću s fetusom koji boluje od Dawnova sindroma, to nam je pokazatelj načina na koji ona zamišlja utjecaj takva djeteta na njezin život te koja su njezina očekivanja od podizanja djeteta. Svaka žena ima pravo donijeti takvu odluku na način na koji joj je to potrebno, no bolje će odlučiti ima li više informacija. Genetički savjetnici, liječnici i svi ostali koji pomažu ženi kod amniocenteze, trebali bi steći i davati brojnije i znatno drukčije informacije o životu s invaliditetom od onih koje su obično dostupne. Uzevši u obzir točne informacije o tome kako

žive invalidna djeca i odrasle osobe, mnoge žene možda ne bi odlučile pobačiti. A brojne će žene ipak odabrati pobačaj. Sve dok je fetus u njezinu tijelu, žena ima pravo donositi odluke o svom tijelu i životu, i okončati trudnoću iz ovog ili bilo kojeg drugog razloga.

(Fine i Asch, 1998: 302)

Nasuprot tome, Jenny Morris kaže da žene s invaliditetom koje podupiru pravo neinvalidnih žena na pobačaj, istovremeno se nadajući da one neće odlučiti "uskratiti postojanje invalidnom djetetu" (Morris, 1991: 81), zapravo izbjegavaju problem:

Ne postoji apsolutno pravo odlučivanja o tome treba li ili ne roditi invalidno dijete. Prihvaćanje takva apsolutna prava ulazi u okvir individualističke tradicije koja, u najnovijim analizama, daje sva prava i odgovornosti pojedincima, ne priznajući zajednička prava i obveze društva. Oslanjati se na liberalni individualizam kako bismo unaprijedili naša prava, nije u interesu ni žena ni invalidnih osoba [sic].

(Morris, 1991: 81)

Morris smatra da raširena upotreba genetičkih ispitivanja u svrhu pobacivanja fetusa s mogućim oštećenjima dovodi u pitanje pravo na život osoba s invaliditetom. Takva ispitivanja podcjenjuju osobe s invaliditetom; impliciraju da se osobe s invaliditetom upoče nisu trebale roditi te da postojanje njima sličnih treba spriječiti. Morris također predviđa mogućnost

da će genetička ispitivanja povećati pritisak na žene s genetičkim oštećenjima da nemaju djece.⁸

U konačnici Morris podupire ideju da žena "ima neke ovlasti" (str. 82) pobačiti fetus s mogućim invaliditetom, no inzistira na tome da se te ovlasti moraju uravnotežiti prema opsegu do kojeg fetus ima prava kao ljudsko biće (str. 82). Njezino rješenje glasi da je pravo na život fetusa koji je sposoban živjeti izvan majčine utrobe veće od prava majke da ga odbije roditi. Prihvatimo li činjenicu da se većina prenatalnih dijagnoza postavlja nakon što fetus postane životno sposoban, to rješenje, za koje se Morris odlučila na moralnim osnovama, zapravo bi omogućilo da brojna novorođenčad s invaliditetom dođe na svijet. No, ukoliko brz razvoj tehnologije za genetička istraživanja i prenatalnu dijagnostiku omogući otkrivanje većine potencijalnih tjelesnih oštećenja prije razdoblja životne sposobnosti fetusa, tada se konflikti između ženina prava na pobačaj i ozljeda koje prijetе osobama s invaliditetom zbog selektivnog pobačaja fetusa s mogućim oštećenjima, neće lako razriješiti.

Stajališta o pobačaju među osobama s invaliditetom, pa čak i invalidnim feministkinjama, uvelike variraju, od zalaganja Adrienne Asch i Michelle Fine za mogućnost izbora uz bolju informiranost, do saveza s aktivistima koji se protive davanju mogućnosti izbora. Pitanja koja su potaknule osobe koje ne podcjenjuju invaliditet, produbila su rasprave o moralnosti i politici pobačaja ispitujući posljedice reproduktivne tehnologije i politike pobačaja za osobe s invaliditetom. Umjesto da pokušam pokriti iscrpnu

⁸ Genetičko ispitivanje također povećava spektar sterilizacije. U zapadnim zemljama postoji duga i sramotna povijest nedobrovoljne sterilizacije žena s invaliditetom.

literaturu o toj temi, radije ću pokušati rezimirati nekoliko ključnih gledišta, zajedno s bibliografijama za više informacija:

1) Razvoj sve sofisticiranijih genetičkih ispitivanja i tehnika prenatalne dijagnostike daje "nadu" da se brojne nasljedne bolesti i prenatalne bolesti koje mogu uzrokovati invaliditet, mogu ukloniti selektivnim pobačajima. Pa ipak će bolesti i nezgoda uvijek biti. Zbog toga će uvijek biti djece i odraslih osoba s invaliditetom, osim ako medicina ne postane toliko moćna da može sve izliječiti, a u tom bi slučaju mogla izliječiti svako neonatalno oštećenje. Ispostavlja se da potencijal prenatalne medicine nije u uklanjanju invaliditeta, već u smanjivanju broja osoba s invaliditetom tako da smanjuje broj osoba rođenih s invaliditetom.⁹ (Blumberg, 1994)

2) Osobe koje nemaju preveliko znanje o invalidnosti i/ili podcjenjivanje invalidnosti prihvaćaju kao gotovu činjenicu, nisu razmotrile moguće posljedice raširene upotrebe selektivnih pobačaja u svrhu smanjivanja broja osoba rođenih s invaliditetom, uključujući i sljedeće:

a) Djeci i odraslim osobama s invaliditetom, posebice onima s genetskim ili prenatalnim oštećenjima, šalje poruku koja glasi: "Ne želimo više vama sličnih." Spoznaja da društvo u kojem živiš poduzima sve što je moguće kako bi onemogućilo rađanje osoba s tijelom poput tvojega, nužno te navodi da se osjećaš kao da nisi cijenjen i da mu odista ne pripadaš, posebice stoga što postoje

⁹ U međuvremenu, napredne medicinske tehnike za spašavanje života povećavaju broj osoba s teškim stečenim invaliditetom koje uspijevaju preživjeti, ali to je opet druga stvar, kojom ćemo se pozabaviti u istom poglavlju.

brojni stavovi i uvjeti u društvu koji te ograničavaju i/ili isključuju. Laura Hershey, rođena s teškom bolešću oštećenja nervnomišićnog sustava, kaže: *Smatram kako je odluka da se pobači invalidni fetus odbacivanje djece s invaliditetom.* (Hershey, 1994: 30).

b) Podupire široko zastupano mišljenje da život s invaliditetom nije vrijedan življenja. Do tog mišljenja dovelo je nepoznavanje života osoba s invaliditetom. Sjetimo se primjedbe Anite Silvers (koja je objašnjena u 2. poglavlju) da bi stopa samoubojstava osoba s invaliditetom bila znatno viša da odražava učestalost kojom neinvalidne osobe izjavljuju kako bi radije bile mrtve nego invalidne (Silvers, 1994: 159). Stoviše, stav da život s invaliditetom nije vrijedan življenja obično pretpostavlja da će osoba s invaliditetom morati živjeti s postojećom razinom predrasuda i društvenog isključivanja, umjesto da prizna kako društveni napredak može učini život s invaliditetom vrijednijim življenja nego što je sada.

Brojne osobe s invaliditetom, pa čak i one s najčvršćim stajalištima društvenog konstruktivizma, priznaju postojanje teških osobnih tereta povezanih s fizičkim i psihičkim posljedicama tjelesnog oštećenja — poput bolova, poboljšavanja, frustracija i neželjenih ograničenja — koje nikakva količina pristupačnosti i društvene pravednosti ne može ukloniti (Finger, 1990; Morris, 1991.). No, postoji ključna razlika između želje da drugi ne iskuse tegobe invaliditeta i želje da oni koji će ih iskusiti uopće ne postoje; između želje da se invaliditet spriječi ili izliječi, i želje da se spriječi rađanje osoba s takvim invaliditetom. Bilo bi mi, na primjer, strahovito žao kada bih

doznala da će se fetus moje prijateljice vrlo vjerojatno roditi s nekom vrstom oštećenja, no ne bih je nagovarala da pobači. Drugim riječima, u ime brojnih osoba s invaliditetom, mogu reći da iako vrlo dobro shvaćamo osobne tegobe koje invalidnost donosi, nismo voljni prosuditi da životi poput naših nisu vrijedni življenja. Svaki život nosi svoj teret, a neki su od njih puno gori od invalidnosti.

c) Može smanjiti napore za povećavanjem pristupačnosti i mogućnosti za osobe s invaliditetom jer se čini da smanjuje društvene probleme osoba s invaliditetom smanjivanjem broja takvih osoba. Laura Hershey zbog toga se pita: *jesu li skupi genetički istraživački projekti koje financira vlada pokrenuti ponajprije u korist društva koje nije voljno uzdržavati potrebe vezane uz invalidnost?* (Hershey, 1994: 31). Ako je tako, moramo se zapitati kakva će biti društvena sudbina osoba koje već imaju oštećenja i onih koje će u budućnosti postati invalidne zbog ozljede ili bolesti.

d) Može dovesti do još snažnijeg protivljenja usmjeravanju novca na liječenje osoba koje boluju od neizlječivih bolesti — liječenje koje njihove živote može učiniti ugodnijim i vrijednim življenja. Kao što kaže Mary Johnson, *medicinski postupci koji ne dovode do izlječenja dosadni su društvu čiji interes nije učiniti život invalida ugodnijim, već ih se u potpunosti riješiti* (Johnson, 1990: 34).

3) Feministkinje s invaliditetom priznaju da u uvjetima koji trenutačno postoje u većini društava, pojedini roditelji, a posebice majke (koje obavljaju većinu poslova vezanih uz skrb), moraju uložiti dodatna sredstva, osobito vrijeme i energiju, potrebna za podizanje djece s invaliditetom.

Zbog toga brojne feministkinje s invaliditetom podupiru pravo žene da odluči ne roditi invalidno dijete. Pa ipak smo svjesni da većina žena suočena sa spoznajom o mogućem invaliditetu svog fetusa, ne dobiva odgovarajuće informacije.

Kao što, primjerice, Lisa Blumberg ističe, budući roditelji možda nisu informirani o tome da većina prenatalnih testova može postaviti dijagnostičku oznaku samo za fetus; testovi ne mogu predvidjeti stupanj funkcionalnog invaliditeta koji će fetus doživjeti kao dijete ili odrasla osoba:

Dijagnosticiranje spine bifide, na primjer, neće naznačiti hoće li dijete hodati uz vrlo malo poteškoća ili će koristiti invalidska kolica, hoće li on [sic] biti intelektualno nadaren, imati prosječnu inteligenciju ili biti blago retardiran. Tako nas ni otkrivanje cističke fibroze ne bi moglo uputiti u to hoće li životni vijek osobe biti osam ili 58 godina, ili negdje između.

(Blumberg, 1994: 220)¹⁰

Štoviše, budući roditelji fetusa s mogućim oštećenjima možda nisu dobili informacije o kvaliteti života koju osobe s takvim oštećenjima mogu imati i imaju, te o tome koje su usluge i kakva potpora dostupni roditeljima odluču li imati djecu (Morris, 1991; Hershey, 1994). Moguća invalidnost prečesto se tretira kao "objektivan" medicinski problem o kojem liječnik može posavjetovati roditelje bez obzira na vrijednosti ili društveni kontekst. *Klijente se rijetko ohrabruje da o*

¹⁰ O toj temi vidi također *Council for Responsible Genetics*, 1990, i McDonough, 1990.

problemima vezanim uz invalidnost razgovaraju s invalidnim osobama ili roditeljima invalidne djece. (Blumberg, 1994: 221)

4) Istraživanja fetusa i selektivni pobačaj vjerojatno će početi kao dobrovoljni medicinski zahvati, no razmjerno će brzo postati društveno obvezatni. Uzimajući u obzir da mnogi ljudi vjeruju kako je tragedija roditi se s invaliditetom, vjerojatno će kriviti ženu za nastanak tragedije ukoliko se nije podvrgnula svim mogućim medicinskim zahvatima. Štoviše, budući da većina neinvalidnih osoba osobe s invaliditetom smatra teretom koji ničime ne pridonosi društvenoj zajednici, žene koje rode dojenčad s invaliditetom bit će izložene optužbama da su stvorile nove izdatke za društvene prihode. Što je veći broj žena koje "odaberu" ispitivanja i selektivni pobačaj fetusa, to će veći teret krivnje biti stavljen na one koje odluče roditi dijete s invaliditetom, manje novca bit će omogućeno za podizanje takve djece te će se mogućnost izbora utoliko smanjiti (Morris, 1991.).

5) Genetička ispitivanja i selektivni pobačaj fetusa s mogućim oštećenjima mogu dovesti do povećanog prihvaćanja eugeničke politike općenito te širenja eugeničkih nastojanja na druga područja (Degener, 1990, Hershey, 1994.). To je osobita opasnost u društvima koja su već zahvaćena mitom o upravljanju i usavršavanju tijela. No bojazan nije bespredmetna budući da se snažna državna i znanstvena potpora daje multimilijardskom projektu ljudskog genoma u Sjedinjenim Američkim Državama, dugotrajnim znanstvenim nastojanjima da se označi sav genetski materijal unutar nukleusa ljudske stanice. Taj se projekt trenutačno shvaća ponajviše kao medicinska pomoć kod

predviđanja i prevencije bolesti i invaliditeta (*The Women's Review of Books*, srpanj 1994.). Znanstvena istraživanja o genetskom doprinosu podcijenjenim karakteristikama napreduju brzo i donekle uspješno. Čini se da svaki mjesec čujemo o otkriću "gena" koji nosi neku bolest ili oštećenje, neku neželjenu sklonost karaktera ili osobnosti.

Želja za usavršavanjem i upravljanjem tijelom ili za uklanjanjem razlika od kojih strepimo, nedovoljno ih razumijemo i općenito smatramo znakovima inferiornosti, vrlo se lako može lažno prikazati kao samilosna želja za prevencijom ili zaustavljanjem patnje. Nije to samo stvar toga da nas drugi zavaravaju, već prečesto toga da zavaravamo sami sebe. Vrlo je lako skočiti s pretpostavke da sami ne bismo željeli živjeti u određenim okolnostima na vjerovanje kako nitko ne bi želio živjeti u tim okolnostima, na odluku o sprječavanju ljudi da se rode u tim okolnostima, te na podupiranje prijedloga za "milosrdnim" ubijanje osoba koje žive u tim okolnostima — a sve to bez prethodnog savjetovanja s bilo kime tko iz iskustva poznaje život u takvim okolnostima.

Ne ohrabruje ni inzistiranje na tome da su genetička istraživanja, prenatalna dijagnostika i selektivni pobačaj dobrovoljan, osoban izbor, za razliku od prethodnih eugeničkih nastojanja koja su često bila prisilna. Znamo koliko brzo mogućnosti koje nudi medicinska tehnologija postaju društvenim potrebama u složenim potrošačkim kulturama (Sherwin, 1992).

Eutanazija

Možda je činjenica da se feministička medicinska etika vrlo malo bavila etikom

eutanazije naznaka protivljenja feminističke teorije da se suoči s odbačenim, patničkim tijelom.¹¹ Budući da je eutanazija pitanje od osobne važnosti za brojne žene s invaliditetom, ali i za ne-invalidne žene koje su dovoljno ostarjele da gotovo razmišljaju o svojoj smrti, trebala bi postati predmetom rasprave feminističke etike. Štoviše, poput pitanja pobačaja i rasprava o medicinskim zahvatima kao što je oplodnja *in vitro*, eutanazija uključuje i pitanja koja se tiču prava pojedinaca da kontroliraju ono što se događa u njihovim tijelima i ono što se događa njihovim tijelima, ali i pitanja koja se tiču ukupnih društvenih posljedica pojedinačnih izbora.

Rasprave o eutanaziji u djelima aktivista za prava osoba s invaliditetom uglavnom su usmjerene na dva važna pitanja: medicinsko ubijanje novorođenčadi s invaliditetom, ili njihovo prepuštanje smrti uskraćivanjem hrane, vode ili potrebnih medicinskih postupaka; i asistirano samoubojstvo odraslih osoba s invaliditetom koje su tjelesno nesposobne okončati vlastiti život.

Ubijanje novorođenčadi ili njihovo prepuštanje smrti od zanemarivanja aktivisti za prava osoba s invaliditetom općenito osuđuju kao neopravdano ubijanje — ubijanje koje izgleda kao eutanazija isključivo zato što je društveno prihvatljivo pretpostaviti da život s invaliditetom nije vrijedan življenja. Aktivisti za prava osoba s invaliditetom

uvelike se slažu da osobe koje nemaju ista oštećenja kao i novorođenčad nemaju moralno pravo prosuđivati hoće li njihov život biti vrijedan življenja.¹² Ipak, po mom iskustvu, još uvijek je uobičajeno da ne-invalidne žene (uključujući i feministkinje) smatraju da bi biološke majke trebale imati ovlasti zatražiti medicinsko ubojstvo invalidnog novo-rođenčeta. Jasno je da to pitanje zasluži pozornost onih feminističkih etičara koji ne podcjenjuju invaliditet, prilikom razmatranja je li ubijanje novorođenčadi uopće moralno opravdano.¹³

Asistirano samoubojstvo znatno je kontroverznije među aktivistima za prava osoba s invaliditetom. Podupiranje eutanazije od osoba s invaliditetom teži usmjeravanju pozornosti na asistirano samoubojstvo jer iako osobe s invaliditetom imaju brojne jednake dvojbe o kvaliteti vlastite smrti kao i ne-invalidne osobe, one će češće samoubojstvo vidjeti kao pravo koje oni nemaju — ili neće imati — jednak pristup kao i ne-invalidne osobe. U

Kanadi, gdje je samoubojstvo zakonom dozvoljeno, nekoliko osoba s invaliditetom pokušala je uvesti promjene u kazneni zakon koje bi dopustile asistirano samoubojstvo osoba koje su fizički nesposobne same okončati svoj život, obrazlažući da je to pitanje izjednačavanja prava. Podnesak koji je B. C. koalicija osoba s invaliditetom uputila kanadskom senatskom odboru da asistirano samoubojstvo i eutanaziju,

11 Za raspravu o feminističkoj teoriji tijela vidi poglavlje 7

12 Vidi, na primjer, Asch i Fine, 1998; Morris, 1991; Woodward, 1994 a

13 Smatram to otvorenim moralnim pitanjem jer djeca mogu biti rođena s manama koje su iznimno bolne i koje ili neizbježno uzrokuju smrt u kratkom vremenu ili su toliko iscrpljujuće da ne postoji opravdana nada da bi život kakav će ona imati itko odabrao umjesto smrti. Pa ipak, sklon sam uvjetovati da se odrasle osobe s iscrpljujućim i vrlo bolnim invaliditetom barem pitaju za savjet u svim takvim slučajevima te se možda zatraži od njih da preuzmu odgovornost za odlučivanje bi li dijete u takvim uvjetima trebalo biti ubijeno.



Vera Lehindori (with Holger Trutzsch), iz serije *transfiguracije*, 1986

određivao je da *osobe s invaliditetom koje su fizički nesposobne okončati svoj život bez tuđe pomoći, moraju imati ista prava i mogućnosti izbora kao i tjelesno sposobne osobe, uključujući i pravo da okončaju svoj život kad god to žele* (B. C. koalicija osoba s invaliditetom, 1995: 2). Naravno da je Koalicija preporučila sigurnosne mjere kako bi se zajamčilo da osoba koja traži pomoć odista želi samoubojstvo, da je u potpunosti upoznata sa svim mogućnostima liječenja i društvene potpore koji mogu poboljšati kvalitetu njezina/njegova života, da je svjesna svih opcija te da zahtjev nije nametnut. Podnesak je upozoravao na neprikladan paternalizam koji osobe s invaliditetom može lišiti njihovih izbora.

Ako tjelesno sposobna osoba odluči okončati svoj život, najvjerojatnije nikada nećemo doznati je li ta osoba prisiljena ili potaknuta to učiniti. Međutim, razmišlja li osoba s teškim tjelesnim oštećenjem o samoubojstvu, izlaže se pretpostavci javnog mnijenja i zakona da postoji prisila te da zbog toga njezinu odluku treba nadzirati na način na koji se odluke tjelesno sposobnih osoba ne nadziru. Strah koji naše zapadno društvo ima od smrti — i želja da se smrt nadzire — ne smije se koristiti radi racionaliziranja nadziranja odluka osoba koje je na temelju njihova tjelesnog stanja moguće nadzirati.

Ironija je u tome da nezakonitost asistiranog samoubojstva tjera pojedine osobe da skrate vlastiti život. Osobe s progresivnim iscrpljujućim bolestima kao što je ALS (amiotrofna lateralna skleroza), mogu se odvažiti živjeti dulje i imati viši stupanj invaliditeta ukoliko znaju da će njihove želje biti provedene čak i ako više neće moći djelovati same za sebe. Ne mogu li računati s

asistiranim samoubojstvom, svoje živote moraju okončati dok to još mogu, dok osobe s nepredvidljivim bolestima moraju vagati svoju želju za malo duljim životom nasuprot opasnosti od gubitka sposobnosti da počine samoubojstvo prije no što im životi postanu nepodnošljivi (Hofsess, 1993).

Protivnici asistiranog samoubojstva izražavaju dva osnovna prigovora: da će osobe s invaliditetom, kao i njihovi skrbnici, previše olako pretpostaviti da život s invaliditetom nije vrijedan življenja te da će "izbor" ili "opcija" da se počini samoubojstvo postati društvenim imperativom, koji možda nije izravno iznuđen, ali se pretpostavlja da je jedino prihvatljivo rješenje kada osoba postane "teretom" svojoj obitelji, skrbnicima i društvu.

Mary Johnson (1994, izvorno objavljeno 1990) i Jenny Morris (1991, drugo poglavlje), raspravljajući o nekim poznatim slučajevima osoba s invaliditetom koje su tražile zakonsko pravo na asistirano samoubojstvo, ističu da su osobe s invaliditetom, kao i sve ostale, sklone pretpostaviti da je osnovni razlog zbog kojeg invalidna osoba želi umrijeti njezino fizičko stanje, dok razlog zapravo može biti taj što neadekvatne službe potpore i slabe mogućnosti čine život te osobe jadtin i besmislenim. Ako nitko iz okoline osobe koja želi umrijeti nije svjestan mogućnosti za bolji život koje proizlaze iz drukčijih okolnosti, tada značajna pitanja o tome je li situacija odista bezizlazna možda nikada neće biti postavljena. Činjenica da većina ne-invalidnih osoba pretpostavlja da bi željela umrijeti nađe li se u istom fizičkom stanju također pridonosi zanemarivanju društvene konstrukcije invaliditeta neke osobe. I ovdje, kao i u slučaju selektivnog pobačaja, nepozna-



vanje života osoba s invaliditetom može učiniti da se pojedinčeva situacija čini bezizglednom iako to nije; osobe s istim fizičkim stanjem mogu živjeti i osjećati se znatno bolje.

Zakonske sigurnosne mjere koje jamče da osoba koja zatraži samoubojstvo doista to i želi, neće riješiti taj problem ukoliko te mjere ne uključuju i mogućnost boljih usluga i prilika, kao i informacije o mogućim načinima na koje osoba može bolje živjeti jer, kao što Morris ističe, *ne-invalidno društvo je ono koje nadzire novac, stambene objekte, stambeni prostor, usluge osobne skrbi, prijevoz i ostala sredstva nužna za postizanje dobre kvalitete života* (Morris, 1991: 46). Ne-invalidno društvo još uvijek prebrzo zaključuje da je fizičko stanje neke osobe izvor njezina očaja. Ustrajanje na toj pretpostavci u financijskom je interesu ne-invalidnih osoba; ne-invalidne osobe nisu voljne plaćati dekonstrukciju društvenog invaliditeta pojedinca. Kao što Morris ističe, prihvaćaju li ljudi pretpostavku da fizičko stanje pojedinca neizbježno čini njegov/njezin život nepodnošljivim, zašto bi odvajali novac za usluge i pristup? *Ako gubitak vida znači da je život otpisan, koja je svrha razvijati tehnologiju koja pisanu riječ pretvara u govor?* (Morris, 1991: 60)

Zakonske sigurnosne mjere bespomoćne su protiv unutarnjeg osjećaja

bezvrijednosti invalidne osobe. Morris kaže: *Predrasude o invalidnim osobama ne postoje samo u javnosti, već poživaju i u našim glavama, posebice u glavama onih koji su postali invalidni kao odrasle osobe* (1991: 43). Ona ističe kako osobe s invaliditetom često izjavljaju da neće više željeti živjeti ukoliko se poveća stupanj njihova invaliditeta — ako se, na primjer, moraju koristiti invalidskim kolicima. Pretpostavka da viši stupanj invaliditeta nego što je vlastiti čini život nevrijednim življenja podcjenjuje živote osoba koje već žive s tim visokim stupnjem invaliditeta. Nitko nije otporan na nepromišljene pretpostavke koje podržava kultura koja podcjenjuje "nesavršeno" tijelo te ga se pribojava.

Protivnici asistiranog samoubojstva osoba s invaliditetom pribijavaju se da će pogoršavanje ekonomskih i socijalnih uvjeta osoba s invaliditetom dovesti do toga da će veći broj osoba "odlučiti" umrijeti; što je veći broj onih koji "odluče" umrijeti, to će se uskraćivanje usluga i pristupa zbog "neizbježne" nepodnošljivosti života s invaliditetom činiti opravdanim. U konačnici će asistirano samoubojstvo postati društveno očekivano "rješenje" teške invalidnosti.¹⁴ To očekivanje pojačat će se ukoliko, zbog neadekvatnog pružanja usluga, veći teret uzdržavanja i njegovanja osoba s teškim invaliditetom dopadne prijatelje i članove obitelji, uzrokujući osjećaj krivnje kod osoba s invaliditetom te zategnute odnose s onima koji se o njima brinu.

Postoji li način da se udovolji zahtjevu da asistirano samoubojstvo postane ljudsko pravo osoba koje fizički nisu sposobne ubiti se same, a da ne postane prijetnja društvenoj vrijednosti života ostalih invalidnih osoba ili da ne umanjuje političke napore za dobivanje usluga i pristupa? Morris

¹⁴ Naravno, slična pitanja mogu se potaknuti oko neasistiranog samoubojstva osoba s invaliditetom koje su sposobne oduzeti vlastiti život. Pretpostavlja se da je rizik samoubojstva veći kod osoba s ozbiljnim tjelesnim invaliditetom, barem djelomično zbog toga što te osobe obično dobivaju manju količinu usluga i mogućnosti koje su im potrebne da bi dobro živjele, pa je veća vjerojatnost da će njihov život postati nepodnošljiv.

(1991: 60–61) opisuju stav Britanskog udruženja liječnika, koje eutanaziju ograničava na smrtno bolesne osobe. Izričito kaže da liječnici ne smiju udovoljiti zahtjevima za asistiranom samoubojstvom osoba s tjelesnim oštećenjima. Kao što Morris primjećuje, iako se to čini obećavajuće kompromisnim smjerom, ipak uzrokuje znatne teškoće pri interpretaciji. Velik broj tjelesnih oštećenja posljedica je bolesti koje će u konačnici biti smrtonosne, pa će za brojne osobe koje zahtijevaju pomoć, liječnici ili netko drugi morati odmjeriti razinu patnje, moguću blizinu smrti te mogućnosti boljeg života kako bi ustanovili je li asistiranje samoubojstvo opravdano.

Reforma zdravstvene skrbi

Kada govorimo o reformi zdravstvene skrbi, osobe s invaliditetom i one koje se brinu o njima imaju golemo znanje o nedostacima i mogućnostima sustava zdravstvene skrbi. Povrh toga, trendovi u medicinskoj njezi duboko i temeljito utječu na živote osoba s invaliditetom. Na primjer, veličanstveni medicinski postupci često spašavaju živote ljudi kako bi oni nastavili živjeti s dugotrajnim invaliditetom, a da ironija bude veća, medicinski naglasak na takve postupke obično se prihvaća na štetu dugotrajne skrbi i rehabilitacije koja bi poboljšala živote osoba s invaliditetom.

Barret Shaw, urednik časopisa *The Disability Rag* and *ReSource*, recenzirajući rad medicinskog etičara Daniela Callahana pod nazivom *What Kind of Life: The Limits of Medical Progress* (Kakav je to život: granice medicinskog napretka) konstatira privlačnost, posebice osobama s invaliditetom, Calla-

hanova zalaganja za pridavanje veće važnosti skrbi, a manje liječenju (Shaw, 1994). Ali Shaw se isto tako obazuje na jednu od posljedica pridavanja veće važnosti dugoročnoj skrbi, a manje akutnoj skrbi visoke tehnologije (jedna od posljedica na koju Callahan osobno skreće pozornost): što je manje života spašeno, bit će i manje osoba s invaliditetom kojima je potrebna dugoročna skrb. Ne-invalidne osobe koje podcjenjuju vrijednost života s invaliditetom, kao i političari koji žele uštedjeti novac na zdravstvenoj skrbi, vrlo će vjerojatno to smatrati dobrim. Ukoliko smanjimo važnost akutne skrbi koja može spasiti živote, bit će manje ljudi kojima je potrebna skupa dugoročna skrb i rehabilitacija. Novac se može uštedjeti na oba oblika skrbi; što se pak čini kao odgovor na želje onih koji režu proračun. Gledano sa stajališta aktivista za prava osoba s invaliditetom, to se također čini opasnim.

Pa ipak, postoje razlozi zbog kojih aktivisti za prava osoba s invaliditetom kritiziraju medicinski naglasak na otkrivanje lijekova na štetu pružanja skrbi neizlječivim bolesnicima. Skupo visokotehnoološko liječenje ili sama mogućnost takva liječenja može biti ponuđena samo nekolicini ljudi koji si to mogu priuštiti kao nadomjestak za zdravije okruženje ili za bolje usluge i pristupačnost. Nekolicina nas kritizirala bi nekoga tko je tražio presađivanje plućnog krila zbog plućnog emfizema uzrokovanog onečišćenim zrakom ili obnovu hrptene moždine (što je mogućnost koja se već dugo obećava) zbog paraplegije uzrokovane automobilskom nesrećom, ali ostaje činjenica da takvo liječenje služi ne samo za dobrobit pojedinaca nego i kao način depolitizacije zdravlja, sigurnosti i mogućnosti za one koji su povlašteni da imaju pristup medicini

visoke tehnologije. Samo postojanje "liješkova" koji su dostupni jedino nekolicini ljudi teret je pojedincima da kupuju rješenja za probleme koji imaju društvene uzroke pa bi mogli imati i društvena rješenja.

Povećana rasprava među bioetičarima o "racionaliziranju" zdravstvene skrbi (Rothman, 1992), pod čime obično misle na *racionaliziranje* skupih medicinskih zahvata koji spašavaju živote, potaknula je pitanja bi li takva *racionaliziranja* bila učinjena tako da se pokuša usporediti važnost i vrijednost života koji mogu biti spašeni. Takvu usporedbu napravio je odbor sastavljen od građana srednjeg sloja u Seattlu 60-ih godina prošlog stoljeća da bi *racionalizirao* pristup dijalizi bubrega kad su uređaji za dijalizu prvi put postali dostupni Medicinskoj školi pri Sveučilištu u Washingtonu (Rothman, 1992: 32). Velika Britanija trenutačno provodi *racionaliziranje* dijalize bubrega, koja nije dostupna pacijentima državne zdravstvene službe starijima od 65 godina, vjerojatno na temelju toga da većini od njih ne preostaje još puno života (Rothman, 1992: 33).¹⁵ U društvima u kojima se život s invaliditetom općenito ne smatra vrijednim življenja, izgledi za *racionaliziranje* zdravstvene skrbi potiču zabrinutost među ljudima s invaliditetom da će im biti uskraćeni medicinski zahvati koji im mogu spasiti život, a koji su dostupni građanima bez invaliditeta.

Kada je država Oregon napravila plan zdravstvene skrbi kako bi proširila zdravstvenu zaštitu na veći broj siromašnih ljudi racionaliziranjem skrbi dostupne javnim korisnicima, komisija za zdravstvenu službu države Oregon tražila je mišljenje javnosti putem komunalnih sastanaka, javnih saslušanja te ankete u kojoj je sudjelovalo tisuću osoba o vrijednostima koje bi trebale voditi politiku zdravstvene skrbi, uključujući

racionaliziranje. Komisija je upotrijebila te podatke za razvoj i podjelu kategorija medicinske skrbi prema važnosti (Korda, 1994). Javno je mnijenje, kako se i moglo očekivati, izrazilo mišljenje da život s invaliditetom nije vrijedan življenja. Dakle, u prvobitnom zdravstvenom planu države Oregon, neizlječivo oštećenje smanjilo je podobnost osobe za različite vrste zdravstvene skrbi (Silvers, 1994). Iako je savezna vlada Sjedinjenih Američkih Država prisilila državu Oregon da promijeni taj aspekt svog plana, iakoća s kojom je uveden i odobren u Oregonu pokazuje opasnost koja prijeti osobama s invaliditetom.

Prilikom procjenjivanja postojećih i predloženih sustava zdravstvene skrbi, njihova djelotvornost za osobe s invaliditetom prečesto je zanemarivana.¹⁶ John R. Woodward (1994 b) opisuje svoje herkulске napore za odobravanje nužne operacije invalidnog pacijenta, čije je bolesničke dodatke dobivene od Medicaiida (vladina programa za hospitalizaciju i osiguranje osoba s ograničenim prihodom) nadzirala Organizacija za očuvanje zdravlja (*Health Maintenance Organization*, skraćeno HMO). HMO-ov "čuvar", upravni službenik (a ne liječnik) koji odlučuje koji će medicinski

¹⁵ U mnogim zemljama, skupi su zahvati "racionalizirani" tako da su dostupni samo onima koji si ih materijalno mogu priuštiti (ili si mogu priuštiti privatno osiguranje koje bi to platilo); bioetičari obično traže način distribucije zdravstvene skrbi koja se temelji na principima pravednosti ili korisnosti.

¹⁶ Na primjer, glavni su problem zdravstvene skrbi za osobe s invaliditetom u Sjedinjenim Američkim Državama "postojeći preduvjeti" za izuzeće osiguravajućih društava, što znači da mnogo osoba s invaliditetom ne može dobiti zdravstveno osiguranje, a one pak koje ga imaju, često ne mogu mijenjati posao iz straha da će izgubiti osiguranje.

zahvati na pacijentima biti odobreni, odlučio je da neće odobriti operaciju saniranja dekubitusa koju je preporučio pacijentov liječnik. Na kraju je Woodwardov klijent morao biti izbrisan s HMO-ova popisa kako bi bio operiran. Woodward je stekao uvjerenje da ekonomska struktura HMO-a radi u suprotnosti s njihovim zadovoljavanjem potreba zdravstvene skrbi osoba s invaliditetom. Shvatio je da, iako postoji tisuću knjiga i članaka o HMO-ovu poslovanju, ne može pronaći nijednu studiju o učinkovitosti zadovoljavanja potreba članova/pacijenata s invaliditetom (Woodward, 1994 b: 22). Pa ipak, HMO postaje sve rasprostranjeniji u Sjedinjenim Američkim Državama (u ovom trenutku oni pokrivaju osnovno zdravstveno osiguranje više od 60% stanovništva) te se nadaju mogućim rješenjima problema troškova i dostupnosti zdravstvene skrbi.

U završnom dijelu ovog poglavlja ne želim ostaviti čitatelja s dojmom da su pobačaj, eutanazija i reforma zdravstvene skrbi jedina pitanja praktične etike kojima osobe s invaliditetom iz vlastita iskustva mogu pridonijeti ključnim stajalištima. Čini mi se da tek počinjemo istraživati kako iskustva o invalidnosti utječu na naše vrijednosti i na naša etička razmišljanja. Feministkinje s invaliditetom morat će pridonijeti razvoju svih aspekata feminističke etike (a ne samo feminističke medicinske etike) želimo li da feministička etika odražava raznolikost života žena te nudi moralne predodžbe koje su značajne od rođenja do smrti.

Feministička etika treba iskustva osoba s invaliditetom, no trebaju li osobe s invaliditetom feminističku etiku? Da, mislim da trebaju, ne samo zbog toga što je feministička etika već uključena u razvoj etike

skrbi i u preispitivanje vrijednosti slobodne volje i samostalnosti kao moralnih ideala, već i zato što metodološki pristupi feminističke etike osobito pridonose rješavanju problema osoba s invaliditetom. Na svoj popis osnovnih sastojaka feminističke etike, Susan Sherwin uključuje:

Odbacivanje slike svijeta organiziranog isključivo oko sredstava vlastita interesa; priznavanje moralnih vrijednosti pružanja skrbi, shvaćajući da pružanje skrbi nije uvijek moralno i politički odgovarajući odgovor; poštovanje važnosti osobnih osjećaja dok težimo društvenoj pravednosti; vođenje računa o pojedinostima iskustava kod vrednovanja određenih praksi; odbacivanje "paradigme moralnih subjekata kao neovisnih, racionalnih, samostalnih i gotovo međusobno nerazlučivih"; ispitivanje osoba i njihova ponašanja u kontekstu političkih odnosa i iskustava; davanje glavne važnosti shvaćanju da je ugnjetavanje s moralnog stajališta pogrešno; otkrivanje okrutnih metoda; te istraživanje načina na koji se zasnivaju ravnopravni odnosi te snošljive društvene strukture.

(Sherwin, 1992: 49–57).

Čitajući iznova ovaj popis, čini se da vrlo dobro opisuje etičke pristupe brojnih suvremenih knjiga, dnevnika i časopisa o pokretima za prava osoba s invaliditetom. Osobe (posebice feministkinje, naravno) koje su angažirane u politici i etici invaliditeta, već provode feminističku etiku; vrijeme je da sve

više feminističkih etičara počne provoditi etiku invaliditeta.

S engleskoga prevela Renata Mikloška

Literatura:

Blumberg, Lisa (1994) "Eugenics and Reproductive Choice", *The Ragged Edge: The Disability Experience from the Pages of the First Fifteen Years of the Disability Rag*, ed. Barrett Shaw, 218—27, Louisville, KY: Avocado Press.

Fine, Michelle and Adreinne Asch, ur. (1988) *Women with Disabilities. Essays in Psychology, Culture and Politics*, Philadelphia: Temple University Press.

Finger, Anne (1994) "Feminism and Disability: Mother Knows Best?", *The Disability Rag and ReSource*, September/October: 38—40.

Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press.

Hillyer, Barbara (1993) *Feminism ND Disability*, Norman and London: University of Oklahoma Press.

Kimball, Meredith M. (1995) *Feminist Visions of Gender. Similarities and Differences*, Binghamton, NY: The Haworth Press.

Kittay, Eva Feder, and Diana T. Meyers, ur. (1987) *Women and Moral Theory*, Totowa: Rowman and Littlefield.

Korda, Holly (1994) "Review of Rationing America's Medical Care: The Oregon Plan and Beyond", *Disability Studies Quarterly*, 14 (3): 54—56.

Morris, Jenny (1991) *Pride Against Prejudice: transforming Attitudes to Disability*, Philadelphia, PA: New Society Publishers.

Ms. (1989) "Crisis of Elder Care", October: 73—79.

Samuelson, Deborah (1986) "A Letter to My Daughter/Myself on Facing the Collective Fear of Being Different", *Feminist Studies*, 12 (1): 155—67.

Shaul, Susan, Pamela J. Dowling and Bernice L. Laden (1985) "Like the Other Women: Perspectives of Mothers with Disabilities", *Women and Disability: The Double Handicap*, ur. Mary Jo Deegan i Nancy A. Brooks, 133—42, New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Sherwin, Susan (1984—85) "A Feminist Approach to Ethics", *Dalhousie Review*, 64 (4): 704—13.

Sherwin, Susan (1987) "Feminist Ethics and In Vitro Fertilization", *Science, Morality and Feminist Theory*, ur. Marsha Hanen i Kai Nielsen, 265—84, Calgary: University of Calgary Press.

Sherwin, Susan (1992) *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*, Philadelphia: Temple University Press.

Silvers, Anita (1994) "Defective" Agents: Equality, Difference and the Tyranny of the Normal", *Journal of Social Philosophy*, 25 (June): 154—75.

Tronto, Joan C. (1993) *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge.

Wade, Cheryl Marie, (1994 a) "It Ain't Exactly Sexy", *The Ragged Edge: The Disability Experience from the Pages of the First Fifteen Years of the Disability Rag*, ur. Barrett Shaw, 88—90, Louisville, KY: Avocado Press.

Wade, Cheryl Marie, (1994 b) "Identity", *The Disability Rag and ReSource*, September/October: 32—36.

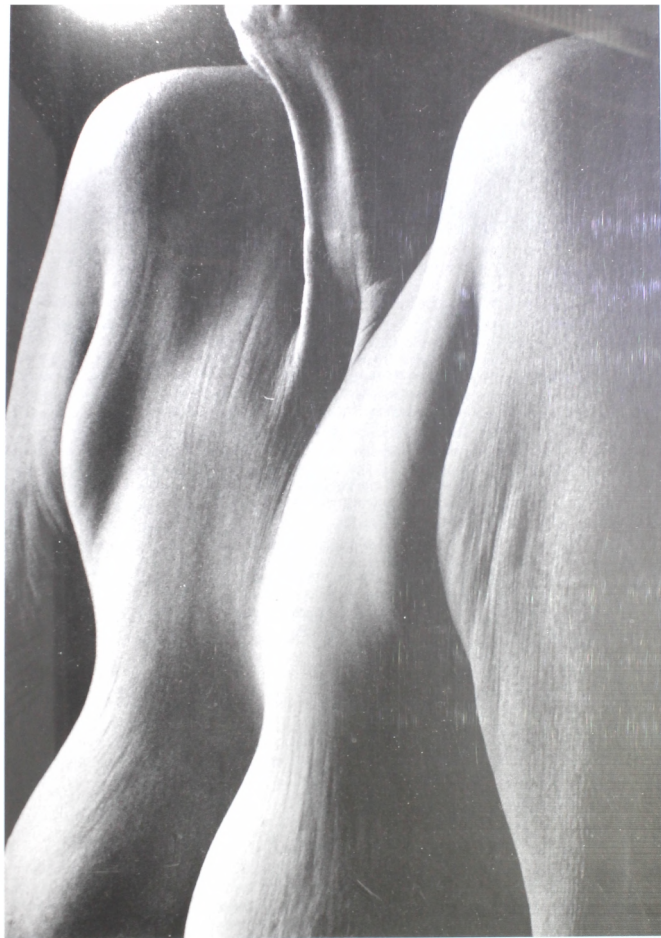
Woodward, John (1994 b) "Mismanaged Care", *The Disability Rag and ReSource*, July/August: 18—23.

SUMMARY

Disability and Feminist Ethics

The text explores how is ethics of care related to traditional morality of justice. Relevant to this is the question of autonomy and independence and relationship between caregivers to people with disabilities. Feminist ethics needs the insights of people with disabilities, as well as people with disabilities need feminist ethics, not only because feminist ethics is already involved in developing an ethic of care and questioning the value of autonomy and independence as moral ideals, but also because the methodological approaches of feminist ethics are particularly conducive to addressing the concerns of people with disabilities.





157 80

TRAGANJE ZA ETIKOM ODGOVORNOSTI

(MOŽE LI I MALO EKOLOGIJE?)

Nenad Hrgetić

*Ja koji ne mogu djelovati drugačije nego kao
pojedinaac, koji sam moralno odgovoran za
sva svoja djela, isto sam tako odgovoran i za
podržavanje političkih i vojnih poredaka.*

Karl Jaspers

*Ne priznajem međutim buržoaski sud jer
se smatram odgovornim samo svojoj
komunističkoj partiji.*

Josip Broz

*Nitko više ne želi biti smatran odgovornim,
svatko teži tome da ga drže nesretnikom, čak
i ako ne prolazi ni kroz kakvu osobitu kušnju.*

Pascal Bruckner

Traganje za odgovornošću počnimo konstatacijom: koncept i pojam odgovornosti nemaju isti historijat ni isto značenje. Premda ih se katkad rabi i kao sinonime, mi ćemo termine koncept i pojam nastojati razlikovati te za njihovo pojašnjenje zaviriti u *Hrvatski enciklopedijski rječnik* (2002: 598) u kojem stoji kako je *koncept* "začeće ideje, pothvata i sl., prvobitna predodžba, zamisao o kakvom djelovanju; koncepcija", dok je *pojam* "misaona sinteza bitnih, zajedničkih obilježja istovrsnih predmeta koja ima opseg i sadržaj" (ib. str. 976). Koncept odgovornosti bio bi, stoga, apstraktnija i nedorečenija opća zamisao o ideji odgovornosti, za razliku od konkretnijeg pojma odgovornosti, koji bi se odlikovao određenim prepoznatljivim karakteristikama.

Koncept odgovornosti u Europi preskočilo je helensku kulturu u mjeri u kojoj sudbinom ljudi upravljaju bogovi i/ili Moire — božice sudbine, za što je klasičan primjer Edipov usud. Peter French (1992: 45—6) upozorava kako su kod Homera i bogovi podređeni sebi nadmoćnijoj Sudbini, pa čak ni vrhovni bog Zeus ne uspijeva spriječiti smrt jednoga od svojih sinova jer je

tako bilo suđeno. U spisima grčkih filozofa, kod navođenja vrlina potrebnih za vođenje ispravnog života, među brojnim se *virtues*, dakle od hrabrosti do pravednosti, nigdje ne spominje odgovornost, pa je tako nema ni u trinaest *kreposti* koje Aristotel navodi u *Nikomahovoj etici* (1992: 34–37). Ne postoje ni rimske niti srednjovjekovne rasprave o vrlini odgovornosti.

Prema Isaiahu Berlinu, u četvrtom se stoljeću prije Krista kod grčkih stoika prvi put susreću dvije, na izgled nepovezive, ideje: jedna o kauzalnosti, to jest o neprekinutu lancu događaja, u kojem onaj novijeg datuma uvijek ima nužan i dostatan uzrok u nekom prijašnjem zbivanju, te (...) *znatno starija misao o individualnoj moralnoj odgovornosti*. (Berlin, 1999: 180). Berlin dalje u tekstu ne ulazi u dublje razmatranje o odgovornosti, tek primjećuje kako spomenuta dilema, čini se, nije osobito zabrinjavala ni Platona ni Aristotela. No, pitanje o tome koliko kauzalni determinizam, a koliko slobodna čovjekova volja rukovode ljudskim mišljenjem i ponašanjem uskoro postaje središnje za brojna buduća filozofska razmatranja o moralnoj odgovornosti, sve do naših dana.

Mišljenje znanstvenika o ulozi Aristotela i njegove "teorije odgovornosti", koju se vezuje poglavito uz treću knjigu *Nikomahove etike*, nije jednoznačno. Mnogi autori dvoje prije svega oko toga koliko je Aristotelovo razmatranje o voljnom i protuvoljnom djelovanju uopće kompatibilno sa suvremenim shvaćanjem odgovornosti. Tako američki profesor religije Gabriel Moran (1996: 36) primjećuje kako neki pisci početke odgovornosti smještaju u doba Platona i Aristotela te da se [*Plonešto od onog o čemu se danas raspravlja pod odgovornošću, podudara s Aristotelovom diskusijom o voljnom djelovanju i o tome za što bi trebalo nagraditi ili okriviti pojedinca*]. U pogovoru hrvatskog izdanja *Nikomahove etike*, urednik Filip Grčić iznosi navedenome blizak stav kako kod Aristotela:

Voljno i protuvoljno djelovanje ne treba poistovjećivati s moralnom odgovornošću i neodgovornošću pred postupcima, iz jednostavna razloga što su ti pojmovi shvaćeni toliko široko; k tomu, voljnim i protuvoljnim možemo nazvati i postupke djece i životinja. (Aristotel, 1992: 272–73).

Kao primjer suprotna mišljenja navedimo američku filozofkinju Marion Smiley koja u svojoj knjizi *Moral Responsibility and the Boundaries of Community* (1992) razlikuje tri koncepta moralne odgovornosti: klasični (grčki) sa središnjim predstavnikom Aristotelom, kršćanski i suvremeni (kantovski), te zamjera Aristotelovim kritičarima kako ga pogrešno mjere krojem suvremenog koncepta odgovornosti te da brkaju njegovo voljno djelovanje s današnjim značenjem slobodne volje.

Drugim tragom za korijenima odgovornosti u povijest su krenuli autori vođeni etimološkim značenjem riječi. Prema Gabrielu Moranu (1996), korijeni se odgovornosti nalaze u auralnoj/oralnoj metafori: najprije netko *sluša*, a onda *odgovara*. A u platonističkoj tradiciji mišljenja o "velovima iluzije" ili zbilji kao "sjeni ideja", vizualna je metafora nadvladala oralnu (Moran, 1996: 37). Dapače, već je Heraklit rekao: *Oči su pouzdaniji svjedoci od ušiju* (Heraklit, 1990: 53).

Wilfred Cantwell Smith, potaknut ocjenom sociologa Willa Herberga kako je temeljna značajka židovsko-kršćanske tradicije besmrtnost ljudske duše koja je odgovorna pred Bogom, izvore koncepta odgovornosti na Zapadu smješta u židovsku kulturu tijekom prvog stoljeća prije Krista (Smith, 1983: 76–7). Odgovornost je, iznosi svoju tezu Smith, svojevrsan korelat ideje sudnjeg dana, nastale pola tisućljeća prije na Bliskom istoku, odakle se proširila u okolne kulture. No ovdje valja Smitha dopuniti podatkom da je ideja Boga kao pravednog suca znatno starija: kao što zamjećuje Harold Berman (1983: 591), susrećemo je već u starozavjetnim psalmima koji se pripisuju kralju Davidu oko tisuću godina prije Kristova rođenja. Tako Psalm 98: 9 glasi: *Ier Jahve dolazi, dolazi suditi zemlji, Vladat će krugom zemaljskim po pravdi i pucima po pravici*. U kršćanskoj tradiciji koncept odgovornosti formuliran je u Evanđelju po Mateju (25: 31–46) kao i biblijskim tekstom Otkrivenja ili Apokalipse gdje je svakom pojedincu proročeno kako će na sudnji dan "odgovarati", odnosno "biti odgovoran" za sva svoja djela i nedjela. Otkrivenje (20: 13) bilježi: *I bili su suđeni, svaki "po svojim djelima"*. Riječima Radovana Ivančevića (1985: 475):

Po kršćanskom nauku posljednji sud je završni čin povijesti svijeta, u kome će Krist, svojim drugim dolaskom u slavi, nastupiti kao sudac, a sav ljudski rod, uskrsnuvši od mrtvih, biti po zaslugama definitivno razlučen da dušom i tijelom uživa vječno blaženstvo raja ili vječno kaznu pakla.

Sudnji dan, dakle, podrazumijeva odgovaranje svakog pojedinca za vlastita djela. No u kršćanstvu je odgovornost anticipirana također i doktrinom istočnoga grijeha, u kojem participiraju svi ljudi, te je svaki čovjek ujedno i član "zajednice krivnje", koja unekoliko najavljuje kolektivnu odgovornost (usp. Piaget, 1965: 331). Spomenimo još da, primjerice, islamska religija po svetoj knjizi Kur'anu ne poznaje doktrine istočnoga grijeha (pa ni "kolektivne odgovornosti"), pa je svaki pojedinac izravno odgovoran Bogu za svoja djela (Burger, 1993: 34).

Zamijetimo na ovome mjestu kako se već u samom svom začetku koncept odgovornosti (sada još vezan isključivo za djela činjena prema drugome čovjeku ili Bogu te se nikako još ne odnosi na djelovanje prema prirodi) vezuje uz nekoliko značajki koje su, po Gabrielu Moranu (1996: 52–53), ostale karakteristikama i znatno kasnije nastalome pojmu odgovornosti:

- a) odgovornost prema **kome**;
- b) odgovornost **za što**;
- c) pitanje **temporalnosti** — trenutka kad će svatko za svoju (ne)odgovornost snositi sankcije: pozitivne ili negativne.

Razlika je, međutim, u tome što se u kršćanskom konceptu odgovornosti podrazumijeva da pojedinac odgovara Bogu, i to za vlastita ne/djela (a unutar zajednice obilježene praksijskom te s dovršenom poviješću iščekivanja zajamčenog posljednjeg suda), dok se nakon srednjovjekovlja kolektivitet krivnje-kao-odgovornosti počinje negirati. No, kao što

ćemo vidjeti i na primjeru Rousseaua, ono što bismo voljeli zvati kolektivnom odgovornošću također ne nestaje potpuno iz povijesti, već se iz sakralne transformira radije u svjetovnu sferu. Naravno da odgovaranje za vlastita djela u kršćanskim spisima nije definirano terminom "odgovornosti", već terminologijom "grijeha" i "zasluge", ali iz perspektive suvremena shvaćanja odgovornosti možemo reći da je dihotomija utvrđivanja grijeha/zasluge udarila temelje poimanju odgovaranja za vlastita djela.

Naglasimo da je na hijerarhijskoj ljestvici ljudskih vrline kršćanski koncept odgovornosti, budući "racionalan", to jest određen idejom slobode izbora (koja, ponovimo, u grčkoj kulturi ne postoji; usp. i Arendt, 1978: 16–20), k tome bio pozicioniran *ispod* racionalnog koncepta vjere. Spomenimo i stav srednjovjekovnog mislioca Aurelija Augustina, prema kojem odgovornost upravo i proizlazi iz slobodne volje: Bog je čovjeku darovao *slobodnu volju* kao potencijal najvišeg dostojanstva, ali i mogućeg zla. Hotimir Burger (1993: 44) ukazuje kako za Augustina:

Bez slobodne volje ne može čovjek živjeti u skladu s
čudorednim, pa i religioznim principima, bez nje ne
može ni grijehiti, jer ga se ni za jedan njegov postupak
ne bi moglo smatrati odgovornim.

I dok je kršćanska doktrina "odgovornost" kao konačan "sud" locirala s onu stranu ljudske egzistencije ("u Božje ruke"), tijekom ovozemaljskog života pojedincu je bio omogućen niz "pregovora" (pokajanja, oprosta) koji ga lišavaju neposredne odgovornosti i već mu vrlo rano otvaraju prostor manipulacije odgovornošću. Stoga je, počev od jedanaestog stoljeća, u kontekst razmatranja o odgovornosti potrebno uključiti i najmanje dvije nove pojave koje pojedinca "osiguravaju" od osude na vječnu kaznu pakla: jedna je sakrament pokore, kad se kroz ispovijest vječna kazna uspijeva pretvoriti u privremenu, a druga vjera u mogućnost "odrađivanja" privremene kazne (za učinjene grijehe) u čistilištu, počev od trenutka smrti pa do dolaska posljednjeg suda (vidi Berman, 1983: 165–198). Odrješenje od grijeha tako je sišlo s neba u nadležnost crkve, a odgovornost za (ne)učinjena djela ovdje prosuđuju kršćanski svećenici.

Protestantska reformacija, djelom Luthera i Calvina, također i porastom individualnosti, donosi preokret: odgovornost je od šesnaestog stoljeća vezana uz ovozemaljsko odazivanje/odgovor na vokaciju/pozvanje, upućeno čovjeku od Boga (Moran, 1996: 38–39). Ali pozvanje reformacijskih religija jest *neotklonjivo* — za razliku od kršćanske ideje slobode izbora. Odgovornost, dakle, u protestantizmu prvi put postaje svakodnevna (ovozemaljska) dužnost pojedinca, a konačnima postaju i posljedice njena neispunjenja.

Pobjedom nominalizma nad realizmom u sporu oko univerzalija potkraj srednjega vijeka te konačno u sedamnaestom stoljeću, s Descartesom, ulazimo i u tzv. doba moderniteta (nominalisti su nazvani "modernima"), dakle doba pojedinca kao mislećeg subjekta (*res cogitans*), nadmoćno odvojenog od materijalno-prirodnog svijeta (*res extensa*). Dosadašnji primjeri potvrđuju postupnu sekularizaciju koncepta odgovornosti koja će nas na koncu odvesti do rađanja pojma odgovornosti i to prvenstveno shvaćenog antropocentrično. Trenutak je da se

ovdje prvi put zapitamo i kako stoje stvari s ljudskom odgovornošću prema prirodi. Naime, za glavninu suvremenog ekološkog mišljenja upravo je Descartes (...) *onaj mislilac koji je svojim dualizmom, mehanicizmom i antropocentričnim racionalizmom predodredio nastanak ekološke krize i njezinih nevolja. On je, jednom riječju, modernu kulturu okrenuo protiv prirode.* (Kalanj, 1995: 319). S druge se pak strane također opravdano naglašava kako je tek (Descartesovo) postularanje neupitne opstojnosti mišljenja čin koji je omogućio i utemeljenje čovjeka kao radikalno samoodgovornog subjekta (ib., str. 326).

Renesansni mislilac Niccolo Machiavelli u sklopu svog izučavanja o upravljanju društvom zastupao je stajalište kako je čovjek po prirodi zao, pa odgovornost za "ispravno" ljudsko ponašanje leži na vladaru i dobro organiziranoj državi. Dijametralno suprotan stav prisutan je u prosvjetitelja Rousseaua, za kojega je čovjek po prirodi dobar. No pritisak društva, odnosno "bezbrojnih drugih" na pojedinca biva toliko strašan da je to za Rousseaua zapravo (...) *naš svjetovni pakao, naš prvi sud, u stanovitome smislu kudikamo gori od posljednjega suda u kršćanstvu.* (Bruckner, 1997: 26). O značaju Rousseauova mišljenja prenesimo i stav Collettija (1982: 159), koji se pak poziva na Cassirerova istraživanja:

Cassirerova teza ističe da je najdublji smisao Rousseauove misli u transpoziciji problema zla s područja "teodiceje" u područje "politike". Problem opravdanja boga naspram postojanju zla u svijetu — koji je imao takvu težinu u metafizičko-religioznim refleksijama XVII. i XVIII. stoljeća (Leibniz, Shaftesbury, Pope itd.) — doživljava s Rousseauom, kaže on, temeljni preobražaj utoliko što se odgovornost za porijeklo zla više ne povezuje s tajnim htijenjem boga ili nekim prvim grijehom čovjeka, nego se potpuno pripisuje društvu.

Rousseau, dakle, rasterećuje pojedinca od naslijeđa istočnog grijeha, ali sada njegovim kontrolorom i koruptorom postaje gotovo demonizirano "društvo". Citirajmo još jednom iz Cassirera (prema Colletti, 1982: 160):

Sve društvene borbe sadašnjosti još i danas pokreće i podržava taj početni impuls. One se ukorjenjuju u svijesti o *odgovornosti* društva, koji je Rousseau prvi stekao i prenio na sljedeća razdoblja.

Može se zamijetiti da Rousseauovo "društvo" zbog svoje pojmovne apstraktnosti nalikuje ranijim konceptima *onostranog* autoriteta. Po suvremenom sociologu Mouzelisu (2000: 39):

(...) Društvo (s velikim D) također se smatra vrlo sumnjivim konceptom. No, distinkcija makro - društvo/mikro - pojedinac preživjela je u različitim novim oblicima, kao i opreka

institucionalnih ili društvenih struktura s jedne, te interakcija ili susreta s druge strane - prvo se uvijek povezivalo s makro, a drugo s mikro razinom analize.

Vratimo se još zakratko povijesti: svojim "kopernikanskim obratom", Immanuel Kant učinio je čovjeka (mikrostrukturu) zakonodavcem prirode, ali i moralnim zakonodavcem. Zahvaljujući svome čistom umu, potpuno slobodno iz sebe sama čovjek bira biti dobar ili zao: *Oboje mora biti učinak njegova slobodnog izbora jer ga se inače za to ne bi moglo smatrati odgovornim, i stoga ne bi mogao biti ni moralno dobar niti zao*, piše Kant u *Religiji unutar granica čistog uma* (cit. prema Smiley, 1992: 87). Za Kanta postoji samo jedan odgovor na pitanje: *Što moram činiti?*, a to je kategorički imperativ koji glasi: *Radi (...) samo prema onoj maksimi za koju ujedno možeš htjeti da [tvojom voljom] postane opći zakon.* (Kant, 1981: 62). O tome Karl R. Popper (1997: 136) u knjizi *U potrazi za boljim svijetom* iznosi: *Jer Kant je pokazao da je svaki čovjek slobodan: ne zato što je rođen slobodan, nego zato što je rođen s bremenom — s bremenom odgovornosti za slobodu svoje odluke.* O kakvom se bremenu odgovornosti ovdje radi, Popper (1997: 135) objašnjava stranicu prije:

Kantov kopernikanski obrat na području etike sadržan je u njegovu nauku o autonomiji. On kaže da se nikada ne smijemo slijepo pokoriti zapovijedi nekog autoriteta, pa čak da se ni nekom nadljudskom autoritetu ne treba slijepo pokoravati kao moralnom zakonodavcu. Kad smo suočeni sa zapovijedi nekog autoriteta, uvijek samo mi na vlastitu odgovornost odlučujemo je li ta zapovijed moralna ili nemoralna. Neki autoritet može imati moć da svoje zapovijedi provede silom, i možda mu se ne možemo oduprijeti; ali ako fizički možemo izabrati svoj način postupanja, onda sami snosimo odgovornost. Jer odluka je naša: zapovijed možemo poslušati ili ne poslušati; autoritet možemo priznati ili odbaciti.

Kod Kanta, vidimo, dilema o zloj (Machiavelli) ili dobroj (Rousseau) ljudskoj prirodi više ne postoji — nepokolebljivom odlučnošću on svakog pojedinca proglašava apsolutno odgovornim za njegove čine: *Jednom riječju: moralni zakon zahtijeva pokoravanje iz dužnosti, a ne iz sklonosti, koja se nikako ne smije i ne treba pretpostaviti.* (Kant, 1990: 208). A na međusobni odnos sklonosti, odnosno osjećaja, i odgovornosti još ćemo se osvrnuti u tekstu.

Kraj osamnaestog stoljeća značajan nam je jer napokon bilježi i prve uporabe termina odgovornost u engleskom, francuskom i njemačkom jeziku. Po Richardu McKeonu, riječ odgovornost pojavila se istodobno prvi put u američkom *The Federalistu* i u francuskom etimološkom rječniku godine 1787., dok se njezino javljanje u Njemačkoj pripisuje Heinrichu Heineu (McKeon, 1957: 8). McKeon primjećuje da je tek sedamdesetak godina nakon toga, to

jest počev od godine 1859., moguće pratiti i prve filozofske rasprave o odgovornosti, što je ujedno vrijeme u kojem se počinje oblikovati suvremeni pojam odgovornosti. Navedimo i podatak da jedno od starijih korištenja riječi odgovornost u nas nalazimo u *Rječniku hrvatskoga jezika* iz 1901. godine (858. str.): *Odgovornost je na sudu bila dvojaka: lična i opšta (...).* (Ta činjenica nije, dakako, zajamčila prisutnost termina odgovornost u budućim hrvatskim rječnicima, pa ga tako ne nalazimo, primjerice, ni u *Rječniku sociologije i socijalne psihologije* iz 1977. godine, premda se tu podrobno možemo informirati o značenjima izraza kao što su "amok", "mrtvice", "obezlička" i sl.)

Središnji francuski devetnaestostoljetni sociolog Emile Durkheim (*Elementarni oblici religijskog života*, 1982) svojom analizom pojma "svetog" utire put i antropolozima poput Jamesa Frazera i Jane Harrison, od kojih nam je potonja posebno zanimljiva s obzirom na proučavanje *kolektivne odgovornosti*. Harrisonova (1963: xviii) utvrđuje manjak instance individualnog u primitivnim društvima, budući da čak i imenom individualizirani heroji (Tezej, Heraklo...) služe isključivo kao *društvene funkcije*. Svaki član pojedine zajednice može ih "odigrati" u ritualne svrhe — heroji su socijalne funkcije integracije i neprekidne inkarnacije određene društvene skupine. Po Harrisonovoj, u individualnoj funkciji moguće je zakratko "boraviti", ali obvezno je poslije završetka obreda iz nje *izaći* i prepustiti je drugome (odatle poznata uzrečica *Le roi est mort, vive le roi*). Pretkršćanska društva skupinu drže jednom od manifestacija sakralnog, i to stoga što je individua/lac taj koji umire, dok skupina uvijek preživljava. Shodno klasičnoj dirkemovskoj paradigmi solidarnosti, skupina mora biti čvrsto ujedinjena želi li se oduprijeti brojnim vanjskim opasnostima. To ujedno znači da je u dugom razdoblju ljudske povijesti zajednička ili kolektivna svijest unekoliko anticipirala koncept odgovornosti — i to isključivo "makroodgovornosti"; odgovornosti Društvu s velikim D (upotrijebimo li diskurz Nicosia Mouzelisa). Suočen sa snažnim društvenim promjenama i povećanjem anomija (slabljenjem normi) kojima je industrijsko društvo potkraj XIX. stoljeća potkopalo društvenu koheziju i kolektivnu svijest, Durkheim je, doduše, pohvalio porast individualnih sloboda, no smatrajući ih istodobno prijetnjom osjećajima obveze i odgovornosti prema drugima/zajednici (usp. Haralambos, 1989: 234).

Za Maxa Webera, najznačajnijeg njemačkog sociologa na mijeni XIX. u XX. stoljeće, svaka "osoba koja odgovorno djeluje" odlučuje o posljedicama svog djelovanja prema vlastitoj volji: *On prema svojoj vlastitoj savjesti i svom osobnom nazoru na svijet odmierava i bira vrijednosti (...)* (Weber, 1989: 25). Odgovornost za društveno djelovanje, dakle, proizlazi sasvim drukčije nego kod Durkheima: ne iz neke kolektivne instance nadređene pojedincu, nego je na svakom čovjeku pojedinačno da bude odgovoran, budući da (...) *jesmo kulturna bića obdarena sposobnošću i htijenjem da svjesno zauzmemo stav prema svijetu i da mu dademo smisao* (Weber, 1989: 52). Max Weber odgovornost će još jednom dovesti u vezu s religijom, to jest tradicionalnim makromodelom vrijednosti. U eseju *Politika kao poziv*, Weber razlikuje dvije, "temeljno različite, nerješive suprotstavljene" etike:

1) etiku "uvjerenja" ili "čiste volje" (*Gesinnungsethik*)

2) etiku "odgovornosti" (*Verantwortungsethik*).

Etika čiste volje izvedena je iz Kristove Propovijedi na Gori, dakle apsolutna odbijanja bilo kakvih kompromisa na putu ostvarenja željena cilja: stav "ljubi neprijatelja" ili "okreni i drugi

obraz" provodi se bezuvjetno i dosljedno, bez obzira na posljedice. Weber kaže: *Etičar uvjerenja osjeća se "odgovoran" samo za to da se ne ugasi plamen čistog uvjerenja, plamen npr. protesta protiv nepravednosti društvenog poretka.* (Weber, 1999: 205). U slučaju da su posljedice djelovanja iz čistog uvjerenja loše, odgovornost se prebacuje na nečija tuđa pleća: bilo na svijet, bilo na glupost drugih ljudi ili pak na volju Božju. Posve različitom maksimom, ističe Weber, upravlja se etika odgovornosti, po kojoj: (...) *čovjek za (predvidljive) posljedice svoga djelovanja mora sam odgovarati.* (ib.). U tekstu Smisao "vrijednosne neutralnosti" sociologijskih i ekonomijskih znanosti Weber obje etičke maksime uspoređuje s Kantovim aksiomima iz *Kritike praktičnog uma*, te ih naziva "strogo formalnim" (Weber, 1989: 218):

Ali i na području osobnog ponašanja postoje posve specifični osnovni etički problemi koje etika na temelju vlastitih pretpostavki ne može riješiti. To su prije svega osnovna pitanja: treba li prava vrijednost etičkog djelovanja — "čista volja" ili "savjest" kako se obično naziva — sama biti dovoljna za njegovo opravdanje, prema maksimi — kako ju je formulirao kršćanski etičar — "kršćanin djeluje ispravno, a rezultat prepušta volji božjoj". Ili, mora li se uzeti u obzir odgovornost za moguće ili vjerojatne predvidive posljedice djelovanja, ukoliko ono uvjetuje tu isprepletenost u etičko iracionalnom svijetu.

Weberov je zaključak pomirben: nikome se ne može propisati treba li prihvatiti etiku čiste volje ili etiku odgovornosti, ni kada treba prihvatiti jednu, a kada drugu. Dvije spomenute etike zapravo su u *komplementarnom* (međusobno dopunjujućem), a ne suprotstavljenom (međusobno isključujućem) odnosu. Etike o kojima govori Weber ponovno uspostavljaju kontrast između individualne i društvene (kolektivne) odgovornosti (usp. Moran, 1996: 48), odnosno distribuciju odgovornosti na osi mikro/makro.

S Kantom, te konačno s Weberom, probili smo se do rađanja pojma odgovornosti u hiperracionalnom devetnaestom stoljeću. Ono je zaslužno (ili krivo) i za apoteozu prirodnih znanosti, napretka te mehanicističkog poimanja svijeta, kao i za potpuni trijumf vjere u pojedinca (usp. Capra, 1986). Radi se o epohi u kojoj je filozof Friedrich Nietzsche proglasio smrt Boga (dakle onostrane instance koja odgovara na pitanje *kome* odgovaramo za svoja djela). S time je u vezi i prvobitno filološko omeđivanje pojma odgovornosti: sada sa sekularnim naglaskom na pitanje *za što* odgovaramo. Američki filozof Richard McKeon u već citiranom tekstu o razvoju koncepta odgovornosti ocjenjuje kako je pojavljivanje riječi odgovornost potrebno promatrati u kontekstu francuske i američke revolucije, a u smislu odgovornosti demokratski izabranih političkih institucija prema biračima. To znači da se u evoluciji suvremene ideje odgovornosti najprije javlja pojam političke odgovornosti, a potom u njegov diskurz ulaze pojmovi kulturne te moralne odgovornosti. Naime: *Nema moralne odgovornosti prije no što se konstituiraju zajednice u kojima se ljude drži odgovornima za njihove akcije i u kojima se akcije pripisuju pojedinim ljudima.* (McKeon, 1957: 28).

I Harvey C. Mansfield u eseju "Responsibility and Its Perversions" (1994) vezuje pojavu odgovornosti kao vrednote uz američki kontekst. Dodajući kako se riječ upotrebljavala i prije, Mansfield ističe da se prilikom već spomenute uporabe u *The Federalistu* termin odgovornost pojavio ukupno 36 puta, i to s obzirom na odgovornost američkog predsjednika i Senata prema biračima. Odgovornost ovdje biva kombinacijom dviju dimenzija aktivnosti: vlastita djelovanja (inicijative) predsjednika i Senata, te njihova djelovanja kao zastupnika naroda. Odgovornost je bitno demokratska vrednota, pa je i logično da je među Aristotelovim "aristokratskim" vrlinama nema, napominje Mansfield. Mogla se pojaviti tek u liberalnom društvu temeljenom na poštovanju kako prava tako i interesa pojedinca, i to kao njihov korektiv, osobito u teškim i rizičnim društvenim situacijama, kad se individualni interesi pokažu nedostatnima, a pravo nepreciznim: *Odgovornost je odgovor na neizvjesnost prava i odveć očitu predvidljivost interesa.* (Mansfield, 1994: 86–7). Odgovornost je ovdje stupila na mjesto "najaristokratskije" od svih vrlina u Aristotela — velikodušnosti, koja u sebi sažima sve ostale, pa u osobine odgovorne osobe možemo ubrojiti i hrabrost i umjerenost, istinoljubivost i pravednost, a prije svih ambicioznost (Mansfield, 1994: 81). No kako je moderni individualizam čovjeka istodobno oslobodio njegovih obveza prema Bogu, prirodi ili prema drugim ljudima, suvremeni pojedinac također biva i odgovorniji, ali i neodgovorniji od svojih prethodnika, zaključuje Mansfield.

Dvadeseto stoljeće donosi toliko intenzivne i međusobno kontradiktorne uporabe pojma odgovornosti, u spektru od izbornih kampanja političara do rutinizirana korištenja retorike preuzimanja odgovornosti na reklamnom listu gotovo svakog kupljenog proizvoda, da ćemo se u daljnjem tekstu pokušati ograničiti samo na najznačajnije pojmovne orijentire.

Dietrich Bonhoeffer u svojoj *Etici* (1965) nastaloj tridesetih godina prošlog stoljeća formulira odgovornost kao odgovor na transcendentnu i intersubjektivnu vokaciju kojoj odgovaramo cjelokupnim životom. Beskompromisno zastupanje svojih načela na koncu je platilo glavom — njemački nacisti umorili su ga zbog sudionništva u uroti protiv Hitlera.

Karl Jaspers, Hannah Arendt, Max Horkheimer i Theodor Adorno samo su neki od intelektualaca koji su kritiziranjem i/ili napuštanjem nacističke Njemačke također vlastitu svijest o odgovornosti izgradili na otporu Hitlerovu režimu. Time je uspostavljena odgovornost kao protest (odbijanje kolaboracije), a ne poslušnost Bogu/Društvu. U *Dijalektici prosvjetiteljstva* Adorna i Horkheimera, riječ je ponajprije o neodgovornosti institucionalnih mehanizama masovnog društva. Iako se ti autori ne služe eksplicitno pojmom odgovornosti (iznimka je Jaspers, koji u tekstu *Die Schuldfrage* [Pitanje krivnje] objavljenom 1946. godine upozorava kako ne postoji "kolektivna krivnja", ali postoji "kolektivna odgovornost"), oni razmatraju nedostatak odgovornosti u svijetu koji je izjednačen sa "zatvorom ili konclogorom" (usp. Horkheimer/Adorno, 1989: 238). Represija o kojoj govore dvojica njemačkih emigranata jest "silovanje duše, a ne tijela" (ib., str. 239), a upravo niveliranje i masovno standardiziranje ljudi okrivljeno je i za najgori totalitarizam i za pojavu fašizma (ib., str. 249): *Današnji fašistički gospodari nisu nadljudi nego funkcije svojeg vlastitog reklamnog aparata, stjecišta identičnih načina reagiranja bezbrojnih drugih.*

Hannah Arendt u studiji *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963) također odgovornost za zločine počinjene u nacističkoj Njemačkoj traži u "konfekcijski"



Seichi Furuya. Poslednji put u Veneciji

poslušnom "malom čovjeku". Tako je, paradoksalno, proučavanje njemačkog fašizma sredinom XX. stoljeća potpuno promijenilo predodžbu o odgovornosti vrha socijalne piramide. Vjeran Katunarić (1990: 48–49) stoga primjećuje:

Adorno je empirijskim putem htio utvrditi ono što je njega i njegove kolege još u Njemačkoj tridesetih godina najviše zanimalo pa i impresioniralo: u kojoj mjeri je društveni poredak diktature ukorijenjen u ljudskoj ličnosti, njezinim autoritarnim dispozicijama? Autoritarna osoba boji se vlasti i zato je podržava, a izražava agresivnost prema slabijima i nezaštićenima. Da bi opravdala takvo svoje držanje, autoritarna osoba naginje cinizmu i potcjenjivanju drugih ljudi. Ključno mjesto u studiji je nalaz po kojemu takav karakter nije društveno ograničen, svojstven samo nekim skupinama, već je široko rasprostranjen.

Tim je stavom *pojam* odgovornosti postavljen potpuno *difuzno*: svaki je pojedinac potencijalno i **odgovoran** i **neodgovoran**. Kao član masovnog društva neodgovoran je jer se ideologijska manipulacija vrši *nad* njim, a istodobno se od njega zahtijeva da prema istom *tom* društvu pokaže odgovornost kroz kritičnost.

Tri najjača sociološka smjera XX. stoljeća: funkcionalizam, marksizam i konfliktualizam, te mikrointerakcionizam (usp. Katunarić, 1988: 297–317) bave se pitanjem kako distribuirati odgovornost na relaciji pojedinac — društvo, odnosno na osi mikro — makro aktera ili struktura. Funkcionalizam i marksizam dijele stav da pojedinca oblikuje društvo kao sustav (radi se o tzv. makroteorijama), dok se mikrointerakcionizam bavi suodnosima malih razmjera, specifičnim situacijama intersubjektivne komunikacije te preispitivanjem unaprijed zadanih socijalnih uloga. Oba ta pristupa kritici je podvrgnuo Nicos Mouzelis (2000: 52), smatrajući kako:

[S]ve dok mikro sociolozi budu zanemarivali društvene hijerarhije koje povezuju mikro, mezzo i makro aktere i nastave promatrati makro fenomene samo kao puki zbroj mikro događaja, dotle neće pružiti stvarne mikro osnove, već samo lažnu, pojednostavljenu sliku društvenog svijeta. Nadalje, sve dok sistemski orijentirani makro sociolozi budu zanemarivali aktere pružat će isto tako lažnu reificiranu sliku društvenog svijeta, jer ono objašnjenje koje sustavno ne povezuje makro strukture i makro aktere samo hipostazira prividni poredak institucionaliziranih pravila.

Naglašavajući potrebu utvrđivanja specifičnosti konkretnih mikro/makro interakcija, Mouzelis nudi smjernice poželjnom prevladavanju dihotomije u traganju za odgovornosti na osi



pojedinaac/kolektivitet. Razumijevanje koncepta odgovornosti u XX. stoljeću vodi preko analize "dogovorenih značenja", odnosno konstrukcija društvenih uloga i na mikro i na makrorazini. Na žalost, odgovornost prečesto ostaje nepostavljenim ciljem sociološkog istraživanja, kao što neprepoznatim biva i razlikovanje na koje nas upozorava William Frankena (1963: 56):

Kazati da je X odgovoran za Y na prvi se pogled čini kauzalnim, a ne moralnim sudom; zbog čega smo skloni zaključiti da "X je odgovoran za Y" zapravo znači "X je uzročnik Y", možda čak s implikacijom da je X djelovao voljno, namjerno itd. Ali kad kažemo da je X odgovoran za Y, to znači puno više od kauzalnog suda (...). To znači i da si uzimamo pravo nekoga okriviti ili ga čak kazniti.

U pokušaju da se ipak izvučemo iz kolapsa utvrdive odgovornosti poslužiti ćemo se djelom *The Responsible Self* (1999 [1963]) američkog teologa H. Richarda Niebuhra, objavljenim prema autorovim predavanjima na Yaleu nakon njegove smrti. Niebuhr konstatira kako su postojeće etike koje polaze od slike čovjeka kao Homo fabera (čovjeka stvaraoca) ili kao Homo politicus (čovjeka građanina) ipak nedostatne da bi prikazale svu puninu ljudske egzistencije. Stoga je njima potrebno pridodati ideju odgovornosti koja polazi od slike čovjeka-koji-odgovara, čovjeka dijaloga, onoga koji djeluje tako što odgovara na akcije koje je zatekao (Niebuhr, 1999: 56). Jednostranosti prvih dvaju etičkih pristupa, od kojih se jedan rukovodi idealnim dobrom a drugi zakonom, Niebuhrva etika odgovornosti nastoji premostiti postavkom o ljudskom odgovornom djelovanju kao našoj odgovarajućoj (*fitting*) akciji unutar jedne univerzalne zajednice života, odnosno djelovanju koje uzima u obzir posljedice svojih čina kao i moguće odgovore na njih. Niebuhr nam ponovno skreće pozornost s fenomena masovne manipulacije na interpersonalni ili intersubjektivni karakter djelatne odgovornosti. Za njega trag odgovornosti vodi uvijek do pojedinca koji i kao privatno lice i kao pravna osoba ima obveze prema zakonima suživota s drugim ljudima, ali jednako tako i s prirodom. Sljedeći citat iz njegova djela mogao bi stoga privući pozornost i pokojeg ekološki usmjerenog čitatelja:

Ja ne postojim kao prijemljivo/odgovorno jastvo (*responsive self*) onda kada postojim u dvije odvojene sfere ili u dva različita susretanja — s Ti na jednoj strani, s To na drugoj; s društvom na jednoj, s prirodom na drugoj. Naprotiv, ja sudjelujem u trajnom dijalogu u kojem se nalaze barem tri iduća partnera — jastvo, društveni sugovornik i prirodni fenomeni. (Niebuhr, 1999: 80).

Glavno Niebuhrvo pitanje svatko postavlja sam sebi, a ono glasi: *Kome sam ili čemu ja odgovoran i u kakvoj interaktivnoj zajednici nalazim svoje mjesto?* (Niebuhr, 1999: 68).

Među suvremenim proučavateljima fenomena odgovornosti svakako valja izdvojiti francuskog filozofa Jacquesa Derridu koji je svojom raspravom pod nazivom *The Gift of Death* iz 1992. godine potaknuo brojna reagiranja kolega iz filozofskih i teoloških krugova. Osim što vezuje odgovornost za pojam "demonskog svetog" (jer odgovornost Krista po Derridu u sebe uključuje preuzimanje krivnje cijelog demonski neodgovornog čovječanstva), Derrida također smatra iluzornom racionalnu utvrdivost pojma odgovornosti. To ne znači da osporava kulturalnu nužnost odgovornosti, ali znači da se vrlo oštro bori protiv odgovornosti uspostavljene na tradiciji iracionalne vjerske žrtve. Štoviše, današnji hipertehnologiziran i apsolutno neodgovoran svijet za Derridu također pokazuje čežnju za novim, jednako iracionalnim "demonskim svetom" (primjerice kroz ikone pop-kulture). Napomenimo da osim koncepta antiuniverzalističke i antikantovske etike, Derrida nudi i vlastitu filozofsku razradu "iracionalnog čimbenika" koji, po njemu, postojano upravlja oprekom odgovorno/neodgovorno. Nudi, naime, nižeansku genealogiju religiozno shvaćane odgovornosti kao "ekonomije žrtve", pa samim time i ekonomije "osvete i okrutnosti", također i krivnje (Derrida, 1992: 112–113). Jedino davanje (darivanje) koje zauzvrat ne bi tražilo nikakav *odgovor*, dakle nikakvu odgovornost ni ikakvu zahvalnost, bilo bi za Derridu u stanju prekinuti s destruktivnim — kršćanskim — konceptom ekonomije odgovornosti.

Zanimljivo je da se odricanjem racionalnog u konceptu odgovornosti služi i vrlo jasnog najutjecajnijeg filozof odgovornosti druge polovice XX. stoljeća, Emmanuel Levinas. Čuven po kritici Heideggera i uspostavljanju teorijske paradigme kulturalne, spolne, religijske i političke *drugosti*, Levinas (1996: 18) ovako postavlja odgovornost: *Pred Drugim* (Autrui), *Ja je trajno odgovorno. Drugi je onaj tko je siromašan i obespravljen. Što god se tiče tog Stranca, ne može ostaviti Ja ravnodušnim*. Levinasov pojam Drugoga obuhvaća sve ono nepoznato/zazorno i svakoga onoga tko nam je tuđ/stran, pri čemu Bog (instanca najradikalnije odgovornosti) predstavlja i najradikalniju stranost. Levinas poručuje (1996: 29): (...) *Odgovornost je religiozna u tom smislu što je ne možemo otkloniti. Od nje nećete pobjeći ništa manje nego što je to uspjelo Joni*. Nikada nećete moći izbjeći susret s nekom vrstom *drugosti*, ponavlja Levinas, kao što nećete moći izbjeći ni iskazivanje vlastite odgovornosti pri tom susretu (po mogućnosti hrabro obavljenom onom tehnikom suočenja koju naziva "licem u lice"). Ako je tako, ne zaboravite (...) *da Ja označava nemogućnost da izbjegnemo odgovornost*. (ib., str. 17). Dakako da nas takvo shvaćanje identiteta osnažuje i u promišljanju neotklonjiva imperativa ekološke odgovornosti, odnosno odgovornosti Mene (Ja) ne samo prema drugom čovjeku već i prema ostalim dijelovima prirode.

Približavajući se pojmu ekološke odgovornosti, napomenimo da liniju intersubjektivne odgovornosti i prije Emmanuela Levinasa ustanovljuje Martin Buber u poetski intoniranom filozofskom djelu *I and Thou* (u originalnom izdanju na njemačkom *Ich und Du*) objavljenom 1923. godine. Tu Buber iznosi kako je cjelokupan čovjekov odnos prema prirodi, prema ljudima i prema duhovnim bićima relacijski, izraziv dvama temeljnim modelima: "Ja — To" ili "Ja — Ti", pri čemu princip "Ja — To" podrazumijeva objektni, separativni, a "Ja — Ti" dijaloški, reciprocitetni odnos prema svijetu. Znatno prije formiranja ekološkog pokreta sedamdesetih godina XX. stoljeća i zahtjeva za radikalnim propitivanjem čovjekova određenja granica prema

prirodi, to jest pitanja je li priroda "Ti" (subjekt) ili "To" (objekt) u našoj interakciji s njom, Martin Buber priznaje mogućnost uspostavljanja relacijskog "Ja — Ti" odnosa s biljkama i životinjama: *No jednako se može zbiti, kad se združe volja i milost, da dok promatram drvo, budem privučen u relaciju, i da drvo prestane biti To. Snaga njegove ekskluzivnosti me osvojila.* (Buber, 1970: 58).

Još dvadesetih godina prošloga stoljeća jedan od preteča ekologije, Albert Schweitzer, u djelu *Etika i civilizacija* vapi za odgovornim ponašanjem jednako i prema humanom i prema nehumanom životu. Dio zasluga za postupnu promjenu gledišta na odnos čovjeka i njegova okoliša valja tih godina priznati i sociologiji, koja je darvinističkom modelu prirodne selekcije te geografskom i biološkom determinizmu dodala i tzv. meliorizam: planirano djelovanje nekog društva u cilju poboljšanja životnih uvjeta (Hannigan, 1995: 6-7). Prihvaćena je i antropološka činjenica da se na prirodni okoliš djeluje različitim kulturalnim artefaktima, zbog čega se javlja i nov zaokret poimanja ljudske odgovornosti prema okolišu. To se odražava i u terminološkoj instrumentalizaciji pojmova "humana ekologija" i "socijalna ekologija", koji početkom dvadesetih godina nastaju u čikaškoj školi, označavajući širenje predmeta znanstvenog interesa od tradicionalnih tema ekologije biljaka i ekologije životinja na odnos okoliša i čovjeka, osobito sve većeg društvenoga utjecaja tehnologije i urbanizacije (Cifrić, 1989: 304—305). Uvažimo i sljedeće argumente Petera J. Bowlera (1992: 503):

U ranim je dekadama XX. stoljeća znatan broj biologa odbijao vjerovati kako je adaptacija važan čimbenik evolucije. Njihovo motrište danas nije vjerojatno: pretpostavka da su vrste oblikovane utjecajima iz svog okoliša čini središnju tezu suvremenog darvinizma. Uspom ekologije očito je bio vezan za široko shvaćene izmjene vrijednosti u društvu, ali isto je toliko omogućen i promjenama unutar same biologije, koja je usmjerila pozornost na odnos između populacije i njezina okoliša.

Prošlo nam stoljeće, također, donosi sporo pomicanje od shvaćanja prirode kao "pasivnog sustava" pod ljudskom kontrolom prema shvaćanju prirode kao okoliša *izmaklog* ljudskoj kontroli, na isti način na koji donosi i smjenu materijalnog determinizma okoliša prema indeterminizmu humanog okoliša. Time ekološka znanost dobiva i etičku dimenziju, dakle izravnu poveznicu s problematikom odgovornosti. Godine 1949. posthumno je objavljeno djelo Alda Leopolda *A Sand County Almanac* koje ubrzo postaje temeljni dokument američkog environmentalizma. U eseju *The Land Ethic*, Leopold traži da se prema prirodi ne odnosimo kao prema *posjedu* za eksploataciju, nego da priznamo pravo svim dijelovima ekološkog lanca na postojanje, dok u predgovoru knjige poručuje (Leopold, 1966: xviii—xix):

Mi zlostavljamo zemlju jer je smatramo nama pripadajućim posjedom. Ali ako je gledamo kao zajednicu

koje smo mi dio, tada je možemo početi koristiti s ljubavlju i respektom (...) To da je zemlja zajednica jest temeljni koncept ekologije, ali da zemlja treba biti voljena i poštovana, to je ekstenzija etike.

Uputno je na tren osvrnuti se na problematiku odnosa etike i ekologije na primjeru Njemačke za vladavine nacista, koji su *pod krinkom* environmentalizma propagirali brigu za prirodni okoliš (uz skepsu prema urbanim vrijednostima), a također i osnivali rezervate prirode — ali na zemljištima Židova i drugih "nearijskih rasa" koje su pritom protjerali u koncentracijske logore (Bowler, 1992: 513). *Zloporaba* "ekološke svijesti" u ideološke svrhe nastavlja se događati i u mirnodopskim uvjetima druge polovice XX. stoljeća, pa i kao rezultat borbe pojedinih udruga i tvrtki za primat na globalnom tržištu, u čemu osobito važnu ulogu danas imaju mediji.

Odmaknimo se na trenutak od razmatranja odnosa ekologije i odgovornosti i pogledajmo kako je u knjizi *In a Different Voice* (1982) problemu odgovornosti pristupila psihologinja Carol Gilligan kada je odgovore na pitanje "kome smo i za što smo odgovorni" potražila u razgovoru sa ženama koje su prolazile dilemu prekida trudnoće, a nakon legalizacije abortusa u SAD-u 1973. godine. Ne ulazeći sa svojim sugovornicama u određivanje toga treba li se već prema tek začetoj djetetu odnositi kao prema novom živom ljudskom biću ili pak možda kao osobi (što je česta filozofska i teološka problematika), Gilliganova se ponajprije usredotočila na konkretne životne slučajeve trudnih žena. Pokazalo se da je krizna situacija donošenja odluke o pobačaju u intervjuiranih osoba izazvala dramatično suočenje s realnošću, većinu ispitanica prvi put u njihovu životu potaknula na izrazito pomno promišljanje vlastite odgovornosti za posljedice odabrane opcije te da je glavnina žena u prvom redu inzistirala na "odgovornosti prema samima sebi, a potom i prema djetetu". Gilliganova pritom upozorava da zapadna misao identificira jednoznačan koncept "pravde" s domenom muškaraca, dok mnogoznačan koncept "odgovornosti" izjednačava s domenom žena. Odgovornost je stoga ovdje određena kao područje analize okolnosti gdje vrlo pažljivo "slušanje" ili razmatranje konkretnih socijalnih i psiholoških aspekata neke situacije vodi prema odabiru najmanje loše opcije. Ne razmatrajući pitanje njihova dijela odgovornosti za ostajanje u drugom stanju, Gilliganova navodi kako su u istraživanim slučajevima mnoge trudnice, koje u situaciji bez potpore supruga i/ili obitelji te bez zaposlenja i novca nisu mogle pružiti dostojan život sebi i svojem djetetu, odlukom prekida trudnoće umjesto pozicije poslušne žrtve (društvu, obitelji) odabrale put odgovornosti za svoje čine. Ovaj nam je pristup posebno zanimljiv zato što izlazi iz tradicije religioznog promišljanja pojma odgovornosti, a ipak pritom dijelom sadrži i levinasovski koncept Drugoga. Feministička etika ovdje izravno donosi i novu epistemološku paradigmu.

U tom smislu primjer tužbe osuđenika na smrt u američkom zatvoru San Quentin koji traže *zaštitu* svojih reproduktivnih "prava" kroz *umjetno osjemenjivanje* smatrajući se *podvrgnutima okrutnoj i neuobičajenoj kazni* — jer osim što su sami osuđeni na smrt, i buduće generacije njihovih obitelji bivaju također smaknute (Amitai Etzioni, 1993: 5) — također možemo

smatrati oblikom odbijanja neupitna prihvaćanja pozicije žrtve. No taj zahtjev zapravo ne odmiče dalje od pozivanja na vlastito pravo i formalnu pravednost, budući da ne zadovoljava osnovnu pretpostavku roditeljske odgovornosti za brigu i zaštitu svog djeteta koju navodi Gilligan, a po kojoj (...) *da bi bio sposoban brinuti se za drugog, svatko mora prije svega biti u stanju brinuti se za sama sebe.* (Gilligan, 1993: 76).

Odnosom prema potomstvu bave se i suvremena teorija i praksa humane genetike, s tim da "pravo na budućnost" u eri kloniranja i smrzavanja spolnih stanica dobiva potpuno nove i neistražene dimenzije. Pritom zazor prosječnog stanovništva od proizvodnje genetski identičnih ljudskih klonova, strah od mogućih manipulacija i zloraba s nesagledivim posljedicama te zadiranja u temeljna ljudska prava prilikom kloniranja čovjeka možemo pratiti i kroz istraživanja stavova o genetičkom inženjerstvu u svijetu kao i kod nas (v. primjerice tekst sociologa Krešimira Kufrina, 1997: 235—249), a koja redom pokazuju da se primjena genetičke tehnologije na ljude percipira izrazito rizičnom, a mogućnost kloniranja ili "popravljanja" čovjeka gotovo u pravilu odbacuje.

U utjecajnom djelu *Princip odgovornosti*, filozof Hans Jonas također pitanje odgovornosti postavlja u odnos prema (nerodenom) potomstvu. Pritom se Jonas ne bavi konkretnim slučajevima odgovornosti, poput Gilliganove, a u kojima razmatranje odgovornosti za djecu biva tek rezultatom nužnosti donošenja odluke o nastavku (uglavnom neželjene) trudnoće, već istražuje temelje jedne nove etike koja bi bila sposobna odgovoriti zahtjevima duboke suvremene društvene i ekološke krize. Jednako se tako ni problem prava na potomstvo ovdje ne može tretirati u smislu u kojem ga se dotiče Etzioni jer za Jonasa upravo na sadašnjim generacijama leži odgovornost da budućem čovječanstvu osiguraju prije svega mogućnost života (egzistenciju), a potom i kvalitetan, dobar život (Jonas, 1990: 65). Dapače, roditeljska odgovornost, to jest obveza prema djeci kao (...) *ona jedina klasa potpuno nesebično ponašanja što je daje priroda* (Jonas, 1990: 63), za njega je arhetip svakog odgovornog djelovanja te podrijetlo ideje odgovornosti uopće. Jonas razmatra što sve može biti predmetom odgovornosti:

(...) samo ono što je živo, dakle, u svojoj potrebitosti i opasnosti po život — i u principu sve živo — ali to još ne znači da ono mora biti predmet odgovornosti: biti živ je samo nužni uvjet za to u tom predmetu. Ipak, čovjekova karakteristika da samo on može biti odgovoran istovremeno znači da on za druge njemu slične — i same moguće subjekte odgovornosti — i mora biti odgovoran. (Jonas, 1990: 142—143).

Budući da je kroz instrumentalizaciju znanosti u tehnologiji dostignuta takva moć razaranja koja ugrožava opstanak čovječanstva, ali i cjelokupne biosfere, tradicionalna nam etika iz vremena ograničenog doseg a znanstveno-tehnološke moći na "sada" i "ovdje" više nije dostatna. U

središte etike sada stupa "nova obveza koja je obuhvaćena pojmom odgovornost" s potrebom predviđanja *posljedica* ljudskog kolektivnog (ne više samo pojedinačnog) djelovanja na nepoznatu budućnost. Odgovornost je za Jonasa korelat moći, odnosno (...) *kao obveza priznata briga za neki drugi bitak koja, uz svijest o ugroženosti njegove povredivosti, postaje "zabrinutost"*. (Jonas, 1990: 312).

S obzirom na to da se i Jonas u više navrata u knjizi osvrće na Kanta kao na predstavnika stare tradicionalne etike, pokušajmo istaknuti nekoliko sličnosti i razlika između etika tih dvaju filozofa. Dok Kant nudi etiku dužnosti, Jonas gradi etiku odgovornosti. U paraleli s Kantovom, Jonasova etika nije reciprocitetna (sadašnje su generacije odgovorne za budućnost, roditelji za djecu, čovjek za "predmet odgovornosti", ali ne i obrnuto), no jednako je tako obvezujuća i neopoziva. Premda još uvijek priznaje da Kantov kategorički imperativ vrijedi u području intimnih ljudskih odnosa, Jonas smatra nužnim uvođenje novog: *Djeluj tako da učinci tvog djelovanja ne budu razorni za buduću mogućnost [pravog ljudskog] života*. (Jonas, 1990: 28). Jonas također (poput Kanta) smatra kako čovjek po prirodi (po sebi) niti je dobar niti zao, (...) *on ima sposobnost da bude dobar ili loš, čak da bude jedno skupa s drugim* (Jonas, 1990: 306), ali tamo gdje se Kant pouzda u "dobru volju", Jonas vjeruje da je spoznaja lošeg "beskrajno lakša" od spoznaje dobrog i stoga svoju etiku temelji na "heuristici straha". I dok u Kanta čovjeka na moralno djelovanje ne potiču osjećaji, već poštovanje prema dužnosti, u Jonasa je zov dužnosti bez motivacije osjećaja nemoćan (Jonas, 1990: 123), pa na osjećaju straha pred opasnošću razaranja "predmeta odgovornosti" vidi jamstvo provedbe njegove zaštite (Jonas, 1990: 312). Kantova prosvjetiteljska vjera u ljudski um i napredak kod Jonasa prerasta u etiku "održanja, zaštite, očuvanja, a ne napretka i usavršavanja" (Jonas, 1990: 195), a područje odgovornosti širi se na cjelokupnu biosferu, i to ne isključivo iz utilitarističkih razloga, već se prirodi priznaje i samosvojna, imanentna vrijednost (Jonas, 1990: 193). O autorovu uverenju u urgentnost potrebe nastanka nove "etike budućnosti", kojoj će predmetom biti novonastali sadržaj odgovornosti, kazuje nam i odluka da zbog "poodmakle dobi" i "hitnosti predmeta" knjigu *Princip odgovornost* napiše na materinjem, njemačkom, umjesto na egzilantskom, engleskom jeziku, koji mu "oduzima dva do tri puta više vremena".

Dosadašnja nam je analiza, skrojena na predlošku koncepta i pojma odgovornosti, pokazala mogućnost (po brojnim suvremenim autorima i nužnost) povezivanja emancipatorskih načina mišljenja ekologije i feminizma te uključenja u zajednički diskurz njihovih najvažnijih principa (brižnosti/brige, kooperativnosti, međusobne povezanosti i zajedništva), sjedinjenih upravo preko suvremene etike, i to ne samo na idealistički, metafizički ili apstraktan način razmatranja nego također i preko političkog i pravnog aspekta. Tezu o potrebi takve povezanosti možemo pronaći kod raznih promišljatelja odgovornosti s kraja prošlog i početka ovog stoljeća, od kojih navodimo dvoje.

Prema autorici Ynestri King, snaga koja treba imati značajnu ulogu u stvaranju nove etike odgovornosti za bolje i pravednije društvo budućnosti kao i za prirodu, etike kakvu zaziva i Jonas, nalazi se u feminizmu. Feminizam, naime, (...) *udružen s ekološkom perspektivom, inzistira da zapamtimo svoje korijene u prirodi, svoje sveze jednih prema drugima kao kćeri, sestara ili majki*. (King, 1996: 183). On, također poručuje King, propitujući postojeće kulturne

vrijednosti, razotkriva i temeljnu laž na kojoj je sazdan suvremeni svjetski antropocentrični poredak: laž o kulturi kao opoziciji prirodi.

U eseju "Ethics and Trauma: Levinas, Feminism and Deep Ecology", Roger Gottlieb (1994) nas pak upućuje na zajedničko ishodište traganja za odgovornošću koje dubinski povezuje etike Levinasa, feminizma i ekologije — u doživljaju *traume*. Kod Levinasa, smatra Gottlieb, radi se o *traumi holokausta*, masovnog industrijaliziranog genocida Židova kao simbola onog nepoznatog i zazornog *Drugog*, traumi na temelju koje se Levinasova etika pretvara u molitvu nađe za našom neograničenom, apsolutnom i apriornom odgovornošću prema onima koji nam to nisu u mogućnosti vratiti. Feministički koncept etike odgovornosti, brige i suosjećanja, "majčinskog mišljenja", s premisom naše emocionalne povezanosti s drugim ljudima, izrasta na *traumi nasilja* patrijarhalnog društva muške dominacije nad ženama, drukčijima i slabijima. A možda je upravo potencijalno najveća od svih trauma — rastuća *trauma ekocida*, koja uništava same temelje ukupnog planetarnog života, presudan historijski uvjet nastanka naše nove, holističke, ekološki osviještene etike odgovornosti za cjelinu humane i nehumane prirode, čiji smo mi integralan dio, pita se Roger Gottlieb na kraju svog eseja.

U knjizi *The Socially Responsive Self*, američki je filozof Larry May na temelju pregleda znanstvene literature sastavio okvirni popis nekoliko najčešće spominjanih elemenata koji, po autoru, čine jednu etiku odgovornosti. Takva bi se etika, za razliku od, primjerice, etike dužnosti, u prvom redu odlikovala sljedećim obilježjima: prijemljivost (*responsiveness*) za one kojima možemo pomoći; osjetljivost za posebnosti konkretnih okolnosti i konteksta; motivacija za odaziv na potrebe drugog čovjeka, posebice onih koji su ovisni o nama; široka sloboda odluke o tome kako postupiti kao odgovorna osoba, umjesto pridržavanja apstraktnih zapovijedi i pravila; obzirnost prema opravdanosti emocija kao izvora moralnog znanja, s osobitim naglaskom na osjećaje krivnje, srama i žaljenja; vezivanje značenja bivanja odgovornom osobom radije za činjenicu tko mi jesmo i što možemo učiniti negoli za to što smo učinili. (May, 1996: 88). Ne vrijedi nužno za sve etike, poručuje May, da budu sazdate od apstraktnih pravila i jednostavnih zapovijedi — upravo je specifičnost etike odgovornosti u tome što se obraća svakome od nas pojedinačno, i tako nam ostavlja širom otvorena vrata da sami iznademo vlastite načine odgovorna djelovanja.

Ponovno se vraćamo korijenima koncepta odgovornosti koje smo potražili u nekoliko tisuća godina starom uvjerenju kako će jednog (sudnjeg) dana svaki čovjek osobno odgovarati za svoja djela. Strah od osude na vječni pakao trebao je biti jamstvo za odgovorno djelovanje. U međuvremenu je čovjekova razorna moć narasla do stupnja da je sam u stanju dokrajčiti svoj jedini planet Zemlju i bez čekanja posljednjeg suda, a ljudska nas je spoznaja naučila kako u svakome trenutku postoji netko tko u paklu živi već na ovome svijetu. Ako uzmognemo čuti i odgovoriti na zvog Drugog (bio on u nama, drugi čovjek, životinja ili biljka) i to ne iz straha, ne iz dužnosti, obveze ili čak navike, već iz *odluke* da se izbjegne svaka nepotrebna patnja, s takvim bi tipom odgovornosti autor ovih redaka bio poprilično zadovoljan.

Literatura:

- Arendt, Hannah (1978): *The Life of the Mind. Part II: Willing*, New York: Harcourt, Brace Jovanovich
- Arendt, Hannah (1994 [1963]): *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin
- Aristotel (1992): *Nikomahova etika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada
- Berlin, Isaiah (1999): *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, London: Pimlico
- Berman, Harold J. (1983): *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge/London: Harvard University Press
- Biblija* (1987), Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Bonhoeffer, Dietrich (1965): *Ethics*, New York: Macmillan
- Bowler, Peter J. (1992): *The Fontana History of the Environmental Sciences*, London: Fontana Press
- Bruckner, Pascal (1997): *Napast nedužnosti*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske
- Buber, Martin (1970): *I and Thou*, New York: Charles Scribner's Sons
- Burger, Hotimir (1993): *Filozofska antropologija*, Zagreb: Naprijed
- Capra, Fritjof (1986): *Vrijeme preokreta: Znanost, društvo i nastupajuća kultura*, Zagreb: Globus
- Cifric, Ivan (1989): *Socijalna ekologija: Prilozi zasnivanju discipline*, Zagreb: Globus
- Colletti, Lucio (1982): *Ideologija i društvo*, Zagreb: Školska knjiga
- Derrida, Jacques (1995 [1992]): *The Gift of Death*, Chicago & London: The University of Chicago Press
- Dirkem, Emil (1982): *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd: Prosveta
- Etzioni, Amitai (1993): *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society*, New York: A Touchstone Book
- Frankena, William (1963): *Ethics*, N. J.: Englewood Cliffs
- French, Peter A. (1992): *Responsibility Matters*, Lawrence: University Press of Kansas
- Gilligan, Carol (1993 [1982]): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge and London: Harvard UP
- Gottlieb, Roger S. (1994): "Ethics and Trauma: Levinas, Feminism and Deep Ecology", *Cross Currents Summer* 94, Vol. 44/2: 222—241
- Hannigan, John. A. (1995): *Environmental Sociology: A social constructionist perspective*, London and New York: Routledge
- Haralambos, Michael /Heald, Robin (1989): *Uvod u sociologiju*, Zagreb: Globus
- Harrison, Jane (1963): *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, London: Merlin Press
- Heraklit (1990): *Fragmenti*, Beograd: Moderna
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor (1989): *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*, Sarajevo: Veselin Masleša — Svetlost
- Hrvatski enciklopedijski rječnik* (2002), Zagreb: Novi liber
- Ivančević, Radovan (1985): *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber; Kršćanska sadašnjost
- Jonas, Hans (1990): *Princip odgovornosti: Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Sarajevo: Veselin Masleša
- Kalanj, Rade (1995): "Descartesova krivnja", *Socijalna ekologija*, 4(4): 319—330
- Kant, Immanuel (1981): *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: BIGZ
- Kant, Immanuel (1990): *Kritika praktičkog uma*, Zagreb: Naprijed
- Katunarić, Vjeran (1988): "Teorijski pluralizam u suvremenoj sociologiji", *Sociološki pregled*, 22(3): 297—317
- Katunarić, Vjeran (1990): *Teorija društva u frankfurtskoj školi*, Zagreb: Naprijed
- King, Ynestra (1996): "Feminism and the Revolt of Nature", *Thinking About the Environment: Readings on Politics, Property and the Physical World*, ur. Cahn, M. A./O'Brien, R., Armonk; New York: M. E. Sharpe, str. 179—184

- Kufrin, Krešimir (1997): "Stavovi o genetičkom inženjerstvu", *Socijalna ekologija*, 6(3): 235—251
- Leopold, Aldo (1966 [1949]): *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation from Round River*, New York: Ballantine Books
- Levinas, Emmanuel (1996): *Basic Philosophical Writings*, Bloomington and Indianapolis: Indiana UP
- Mansfield, Harvey C. (1994): "Responsibility and Its Perversions", *Individualism and Social Responsibility*, ur. Taitte, Lawson W., The University of Texas at Dallas: 77—99
- May, Larry (1996): *The Socially Responsive Self: Social Theory and Professional Ethics*, Chicago & London: The University of Chicago Press
- McKeon, Richard (1957): "The Development and the Significance of the Concept of Responsibility", *Revue internationale de Philosophie*, 39/1: 3—32
- Moran, Gabriel (1996): *A Grammar of Responsibility*, New York: A Crossroad Book
- Mouzelis, Nicos (2000): *Sociologijska teorija: Što je pošlo krivo?, Dijagnoza i pomoć*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo
- Niebuhr, H. Richard (1999 [1963]): *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, Louisville: Westminster John Knox Press
- Piaget, Jean (1965): *The Moral Judgement of the Child*, New York: Free Press
- Popper, Karl R. (1997): *U potrazi za boljim svijetom*, Zagreb: Kružak
- Rječnik hrvatskoga jezika, Svezak I. (1901): ur. dr. F. Iveković/dr. Ivan Broz, Zagreb
- Rječnik sociologije i socijalne psihologije (1977), ur. Bosanac, Milan/Mandić, Oleg/Petković, Stanko; Zagreb: Informator
- Smiley, Marion (1992): *Moral Responsibility and the Boundaries of Community: Power and Accountability from a Pragmatic Point of View*, Chicago and London: The University of Chicago Press
- Smith, Wilfred Cantwell (1983): "Responsibility", *Modernity and Responsibility: Essays for George Grant*, ur. Combs, Eugene; Toronto: University of Toronto Press, 74—84
- Weber, Max (1989): *Metodologija društvenih nauka*, Zagreb: Globus
- Weber, Max (1999): *Vlast i politika*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk/Hrvatsko sociološko društvo

SUMMARY

In Search for the Ethics of Responsibility (While Taking into Account Ecology, Too)

There are several interpretative traditions of understanding responsibility, both as an ethical concept and as a legal term. The text tries to critically compare and analyze different historical and contemporary definitions of responsible behavior, obligation to respond to Other and general "responsiveness" as path of both responsibility and special moral epistemology, probing contexts of philosophy, sociology and ethics. Yet the main emphasis is on the ecological and feminist readings of responsibility, connected via ethics of care and - just as much - ethics of human rights, indiscriminately and complementarily. The new notion of responsibility for whole biosocial environments that we participate in is here guided by the principle of the least harm.



Literatura:

- Arendt, Hannah (1978): *The Life of the Mind. Part II: Willing*, New York: Harcourt, Brace Jovanovich
- Arendt, Hannah (1994 [1963]): *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin
- Aristotel (1992): *Nikomahova etika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada
- Berlin, Isaiah (1999): *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, London: Pimlico
- Berman, Harold J. (1983): *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge/London: Harvard University Press
- Biblija (1987), Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Bonhoeffer, Dietrich (1965): *Ethics*, New York: Macmillan
- Bowler, Peter J. (1992): *The Fontana History of the Environmental Sciences*, London: Fontana Press
- Bruckner, Pascal (1997): *Napast nedužnosti*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske
- Buber, Martin (1970): *I and Thou*, New York: Charles Scribner's Sons
- Burger, Hotimir (1993): *Filozofska antropologija*, Zagreb: Naprijed
- Capra, Fritjof (1986): *Vrijeme preokreta: Znanost, društvo i nastupajuća kultura*, Zagreb: Globus
- Cifrić, Ivan (1989): *Socijalna ekologija: Prilozi zasnivanju discipline*, Zagreb: Globus
- Colletti, Lucio (1982): *Ideologija i društvo*, Zagreb: Školska knjiga
- Derrida, Jacques (1995 [1992]): *The Gift of Death*, Chicago & London: The University of Chicago Press
- Dirkem, Emil (1982): *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd: Prosveta
- Etzioni, Amitai (1993): *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society*, New York: A Touchstone Book
- Frankena, William (1963): *Ethics*, N. J.: Englewood Cliffs
- French, Peter A. (1992): *Responsibility Matters*, Lawrence: University Press of Kansas
- Gilligan, Carol (1993 [1982]): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge and London: Harvard UP
- Gottlieb, Roger S. (1994): "Ethics and Trauma: Levinas, Feminism and Deep Ecology", *Cross Currents Summer* 94, Vol. 44/2: 222—241
- Hannigan, John. A. (1995): *Environmental Sociology: A social constructionist perspective*, London and New York: Routledge
- Haralambos, Michael / Heald, Robin (1989): *Uvod u sociologiju*, Zagreb: Globus
- Harrison, Jane (1963): *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, London: Merlin Press
- Heraklit (1990): *Fragmenti*, Beograd: Moderna
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor (1989): *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*, Sarajevo: Veselin Masleša — Svjetlost
- Hrvatski enciklopedijski rječnik* (2002), Zagreb: Novi liber
- Ivančević, Radovan (1985): *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber: Kršćanska sadašnjost
- Jonas, Hans (1990): *Princip odgovornost: Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Sarajevo: Veselin Masleša
- Kalanj, Rade (1995): "Descartesova krivnja", *Socijalna ekologija*, 4(4): 319—330
- Kant, Immanuel (1981): *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: BIGZ
- Kant, Immanuel (1990): *Kritika praktičkog uma*, Zagreb: Naprijed
- Katunarić, Vjeran (1988): "Teorijski pluralizam u suvremenoj sociologiji", *Sociološki pregled*, 22(3): 297—317
- Katunarić, Vjeran (1990): *Teorija društva u frankfurtskoj školi*, Zagreb: Naprijed
- King, Ynestra (1996): "Feminism and the Revolt of Nature", *Thinking About the Environment: Readings on Politics, Property and the Physical World*, ur. Cahn, M. A./O'Brien, R., Armonk; New York: M. E. Sharpe, str. 179—184

- Kufrin, Krešimir (1997): "Stavovi o genetičkom inženjerstvu", *Socijalna ekologija*, 6(3): 235—251
- Leopold, Aldo (1966 [1949]): *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation from Round River*, New York: Ballantine Books
- Levinas, Emmanuel (1996): *Basic Philosophical Writings*, Bloomington and Indianapolis: Indiana UP
- Mansfield, Harvey C. (1994): "Responsibility and Its Perversions", *Individualism and Social Responsibility*, ur. Taitte, Lawson W., The University of Texas at Dallas: 77—99
- May, Larry (1996): *The Socially Responsive Self: Social Theory and Professional Ethics*, Chicago & London: The University of Chicago Press
- McKeon, Richard (1957): "The Development and the Significance of the Concept of Responsibility", *Revue internationale de Philosophie*, 39/1: 3—32
- Moran, Gabriel (1996): *A Grammar of Responsibility*, New York: A Crossroad Book
- Mouzelis, Nicos (2000): *Sociologijska teorija: Što je pošlo krivo?, Dijagnoza i pomoć*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo
- Niebuhr, H. Richard (1999 [1963]): *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, Louisville: Westminster John Knox Press
- Piaget, Jean (1965): *The Moral Judgement of the Child*, New York: Free Press
- Popper, Karl R. (1997): *U potrazi za boljim svijetom*, Zagreb: KruZak
- Rječnik hrvatskoga jezika, Svezak I. (1901): ur. dr. F. Iveković/dr. Ivan Broz, Zagreb
- Rječnik sociologije i socijalne psihologije (1977), ur. Bosanac, Milan/Mandić, Oleg/Petković, Stanko: Zagreb: Informator
- Smiley, Marion (1992): *Moral Responsibility and the Boundaries of Community: Power and Accountability from a Pragmatic Point of View*, Chicago and London: The University of Chicago Press
- Smith, Wilfred Cantwell (1983): "Responsibility", *Modernity and Responsibility: Essays for George Grant*, ur. Combs, Eugene: Toronto: University of Toronto Press, 74—84
- Weber, Max (1989): *Metodologija društvenih nauka*, Zagreb: Globus
- Weber, Max (1999): *Vlast i politika*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk/Hrvatsko sociološko društvo

SUMMARY

In Search for the Ethics of Responsibility (While Taking into Account Ecology, Too)

There are several interpretative traditions of understanding responsibility, both as an ethical concept and as a legal term. The text tries to critically compare and analyze different historical and contemporary definitions of responsible behavior, obligation to respond to Other and general "responsiveness" as path of both responsibility and special moral epistemology, probing contexts of philosophy, sociology and ethics. Yet the main emphasis is on the ecological and feminist readings of responsibility, connected via ethics of care and - just as much - ethics of human rights, indiscriminately and complementarily. The new notion of responsibility for *whole* biosocial environments that we participate in is here guided by the principle of the least harm.



RAĐANJE S PREDUMIŠLJAJEM ILI SJEĆAŠ LI SE LOUISE BROWN?

Hrvoje Jurić

Za Dolly (1996.—2003.)

Kraj godine pruža nam dobru priliku da se prisjetimo ne samo zbivanja koja su obilježila ovu godinu nego i nekih događaja čije smo obljetnice proslavili tijekom ove godine. Sjeća li se uopće još netko djevojčice Eve, "prve klonirane bebe", koja je rođena upravo u božićno vrijeme prije dvadeset godina? Potvrдно će odgovoriti tek oni sa slonovskim pamćenjem ili neki stručnjaci, ponajprije povjesničari znanosti. Podsjetimo se: 26. prosinca 2002. godine tvrtka Clonaid, koju je osnovala i vodila opskurna sekta raelijanaca, objavila je da je prvi put uspješno klonirano ljudsko biće, djevojčica nazvana Eva. Bilo je to vrijeme u kojem se smatralo da je kloniranje više od obične metode umjetne oplodnje, tehnika koja je, kako se tada govorilo, prijetila stvaranjem vojski novih hitlera i sličnih zločinaca.... Uglavnom nešto što je čovječanstvo, zbog različitih opasnosti o kojima se nagađalo, trebalo po svaku cijenu spriječiti već u samom začetku. Opskurna sekta raelijanaca već je odavno zaboravljena iako je upravo ona zaslužna za proboj u polju kloniranja, a zaboravljen je i znanstvenik Severino Antinori kojega se u to vrijeme nazivalo bogom kloniranja premda iz njegove "radionice" nikada nije izašlo nijedno klonirano dijete. No, usprkos buri koju su oni tada izazvali, kloniranje je ubrzo izgubilo auru nečeg tajnovitog i opasnog jer se prva klonirana djeca ni po čemu nisu razlikovala od djece koja su na svijet došla "prirodnim putem". Do danas je rođeno nekoliko desetaka tisuća klonirane djece i više ih doista nitko ne smatra "čudovištima bez duše", čak ni filozofi i teolozi, koji su bili najglasniji u halabuci oko kloniranja početkom 21. stoljeća. Kao što danas vidimo, kloniranje nikad nije postalo masovno prakticiranom metodom reprodukcije, nego krajnji izlaz za neplodne heteroseksualne parove i rijetke homoseksualne parove, naravno u onim zemljama u kojima im to zakonodavstvo dopušta. Uostalom, ni sama Eva, "prva klonirana beba", svoje potomstvo nije dobila zahvaljujući kloniranju. Za one mlađe ili za one starije, ali zaboravljive, mogli bismo na koncu navesti usporedbu: slične dvojbe kao prije dvadeset godina danas izazivaju navodno uspješni pokušaji proizvodnje umjetne maternice koja bi učinila izlišnom trudnoću kakvu smo poznavali do sada.

(Vjesnik, subota, 24. prosinca 2022.)



Neil Dorr. *Majka i dijete*, 1940.

Hoćemo li za dvadeset godina u dnevnim novinama ili u nekoj drugoj publikaciji doista pročitati vijest koja će po sadržaju i intonaciji biti slična ovoj kvazivizionarskoj simulaciji kojom sam počeo svoje razmatranje problema kloniranja? Također, moram li se ispričati dobronamjernim čitateljicama i čitateljima zbog tog neobaveznog, čak proizvoljnog nagađanja, koje nije tipično za znanstvene rasprave, pa tako ni za razmatranje ozbiljne teme kao što je kloniranje?

Kao prvo, ono drugo. Jesam li dužan ispričati se za svoju neozbiljnost? Takvu bih ispriku čitateljstvu mogao uputiti samo s velikom ogradom jer će se teško naći ijedan članak o kloniranju, bio on manje ili više ozbiljan, koji se ne temelji na *nesigurnom* predviđanju budućnosti ili, blaže, koji se u nekoj svojoj točki nije odsklizao u takvo predviđanje. Znanstvenici su i inače vizionari, pa su kao takvi osuđeni na predviđanja, na anticipacije zaključaka, što u slučaju aktualnog kloniranja čovjeka — svakako ne prvi put, ali ipak možda najjasnije do sada — dolazi do izražaja.

Kao drugo, ono prvo. Hoćemo li se jednoga dana smijati nama današnjima, preplašenima ili zabrinutima probojem u području najosjetljivijeg područja genetskih manipulacija? Uvodno iznesen scenarij jedan je od mogućih scenarija u nedavno otvorenom polju kloniranja čovjeka, trenutačno ništa manje relevantan od drugih. To što bi ga se moglo svrstati u red optimističnih scenarija — koje u igru uvode, doduše malobrojni, zagovornici istraživanja u sferi kloniranja — ne bi ga smjelo unaprijed diskvalificirati. Njime nadu u bolju budućnost kloniranja podgrijavaju današnji zagovornici kloniranja, koji smatraju da će za dvadeset, a možda i manje godina, kloniranje postati usavršenom metodom i doista biti prihvaćeno kao ravnopravna metoda umjetne oplodnje, koja je u nekim elementima, premda ne i u svojoj biti, drukčija od drugih metoda. A njihov optimizam i umirujući ton koji unose u zajapurene rasprave o kloniranju mogao bi lako pronaći opravdanje. Na pitanje "Sjeća li se još itko Eve, 'prve klonirane bebe'?", moglo bi se, s njihove strane, odgovoriti drugim pitanjem: "Sjeća li se još itko Louise, 'prve bebe iz epruvete'?" Jer uvodna futurološka šala svojevrsan je prijevod sličnih članaka koje smo prije nekoliko godina nalazili u novinama o dvadesetoj godišnjici rođenja Louise Brown, a ove, 2003. godine, pojavljuju se ponovno, o dvadeset petoj godišnjici njezina rođenja. Louise Brown je djevojčica koja je došla na svijet 1978. godine, zahvaljujući tada pionirskom pothvatu *in vitro* fertilizacije. Velike sumnje i glasna protivljenja otada su splasnuli, i to ne samo zato što je Louise Brown izrasla u "prosječnu", ni po čemu "drukčiju" osobu, nego i zato što je *in vitro* oplodnja postala relativno masovno prakticiranim i uspješnim načinom dolaska do potomstva. Praksa je, dakle, demantirala i pacificirala protivnike "stvaranja beba iz epruvete", tako da je ono ostalo nečim spornim samo još kod rijetkih dosljednih zagovornika "prirodnog" i/ili "bogomdanog". Hoće li se isto dogoditi i s kloniranjem ljudi?

Ostavimo sada, barem nakratko, po strani znanstvenolika nagađanja i njima pripadna optimistično-euforična i pesimistično-apokaliptična stajališta, te pokušajmo promotriti neke znanstvene činjenice i etičke dileme vezane uz kloniranje.

Kloniranje: što?

Kloniranje je, u najkraćem, oblik nespolnog razmnožavanja, zahvaljujući kojem, za razliku od spolnog razmnožavanja, nastaje genetski identična kopija (ili skupina takvih kopija) jednog "originala". Kloniranje je sve do naših dana bilo poznato samo u određenih biljnih i nižih životinjskih vrsta, koje se razmnožavaju isključivo tako. No, za razliku od toga "prirodnog" kloniranja, ono o čemu danas uglavnom raspravljamo govoreći o kloniranju jest znanstveni postupak kojim se klonira i kojim bi se kloniralo više organizme, odnosno sisavce, uključujući i čovjeka. U tom smislu, kloniranje je tehnika **aseksualne reprodukcije** unutar vrsta koje se inače ne razmnožavaju tako. Ono je, dakako, omogućeno sve ubrzanim napretkom genetike, kvantitativnim i kvalitativnim povećavanjem spoznaja o genetskoj strukturi živih bića i usavršavanjem metoda manipuliranja biološkim materijalom.

Logikom znanstvenog istraživanja, prvi rezultati na području kloniranja ostvareni su kod životinja. Manje-više neuspješni eksperimenti poduzeti su najprije kod žaba i miševa. A

znamenit je primjer prvoga uspješnog kloniranja sisavca ovca Dolly koja je na svijet došla 1996. godine, zahvaljujući škotskom znanstvenom timu s Instituta Roslin, predvođenom lanom Wilmutom. Što su oni zapravo učinili? Najprije su uzeli somatsku stanicu iz vimenaa odrasle ovce A te jajnu stanicu ovce B. Nakon što je iz jajne stanice ovce B uklonjena jezgra s DNK, DNK iz stanice ovce A "ugrađena" je u B-stanicu te su posebnom tehnikom natjerane da se ponašaju kao zigota, oplodena jajna stanica, odnosno prva stanica budućeg bića, te da se ona podijeli. Postupak se odvijao u laboratoriju sve dok embrij nije bio spreman da se usadi u maternicu zamjenske majke, ovce C, koja je ojanjila ovcu Dolly. Iako zvuči prilično jednostavno, ta se procedura doista može smatrati revolucionarnom, u prvom redu zato što je izvedena bez sudjelovanja sperme kao drugog nužnog čimbenika za razmnožavanje sisavaca.

No, Dolly nije bila posljednja riječ tehnike kloniranja. Štoviše! U sjeni zahuktalih rasprava o kloniranju, znanstvenih i etičkih, istraživanja su intenzivirana. Već 1998. godine američki znanstvenici James Robl i Steven Stice izvijestili su o prvom uspješnom kloniranju dvoje teladi, koje su nazvali George i Charlie. Nakon havajskog uspjeha u kloniranju miševa i drugih glodavaca, također 1998. godine, njemački su znanstvenici Eckehard Wolf i Valeri Zakhartchenko početkom 1999. godine kloniranjem stvorili Uschi, tele koje je ujedno bilo i prva klonirana životinja u Njemačkoj. Nedugo nakon toga i korejski su znanstvenici uspjeli klonirati tele, nazvano Jeanie, najavivši pritom i početak kloniranja u komercijalne svrhe (masovno kloniranje teladi ili, točnije, teletine). Japanci su potvrdili tu mogućnost objavom rezultata vlastitih eksperimenata kojima su klonirana dva teleta iz stanica kraljevlg mljeka. Kinezi su potom uspjeli klonirati, ali ne i dovesti do rođenja, pandu, a kratkotrajnu pozornost izazvalo je navodno australsko kloniranje koale, još jedne nacionalne maskote. Uspinjući se po ljestvici života svijeta, kloniranje je uskoro dospjelo nadomak čovjeku. U siječnju 2000. godine objavljena je vijest o dolasku na svijet prvoga kloniranog majmuna, odnosno majmunce nazvane Tetra. Prvi kloniran primat, iz porodice rezus-majmuna, bio je djelo skupine znanstvenika iz Centra za proučavanje primata u Beavertonu (Oregon, SAD), na čijem je čelu bio Anthony Chan. Ta je vijest bila popraćena najavama velika napretka u istraživanju i liječenju ljudskih bolesti jer bi klonirani majmuni, zbog svoje genetske sličnosti s čovjekom, mogli biti iskorišteni kao pokusni modeli, ponajprije u farmaceutskim istraživanjima i transplantacijskoj medicini, osobito ukoliko se uspije ostvariti križanje majmunskih i ljudskih gena u svrhu izbjegavanja rizika odbacivanja neljudskih organa. Isto vrijedi i za svinje, kojima se već koriste u postupcima ksenotransplantacije, a koje su prvi put uspješno klonirane u ožujku 2000. godine u Velikoj Britaniji ("rezultati" su nazvani Millie, Christa, Alexis, Carrel i Dotcom). Daljnje vijesti o uspješnim kloniranjima bilo je teško i pratiti. Diljem svijeta klonirane su različite životinje, Dolly je živjela svoj *celebrity*-život prilično mirno, ojanjila se pod svjetlima reflektora, ali bez problema, nekoliko puta, i samo je vijest o njezinoj preranoj smrti, u veljači 2003. godine, nadvila oblake nad vedru priču o znanstveničkom uspjehu kloniranja.

No, ono što je pratilo vijesti o uspješnim kloniranjima životinja od početka, a što se zaoštrilo kloniranjem majmuna, nije bila zabrinutost za klonirane životinje i njihovu dobrobit.

Moralna problematiziranja i moraliziranja vezana uz kloniranje polazila su, dakako, od informacija o kloniranju u životinjskom svijetu, ali u njima su klonirane žabe, miševi, ovce, goveda, svinje, majmuni i druge životinje zapravo bile nevažne. Ono što je odjekivalo u svim prosvjedima protiv kloniranja, pa i u optimističnim znanstvenim izvještajima, bilo je pitanje: "Tko je sljedeći?" A odgovor je bio sadržan već u samom pitanju jer mislilo se pritom intenzivno na bank kloniranja *čovjeka*. No, prošlo je još nekoliko godina prije nego što su se medijska napumpavanja i ozbiljne znanstvene rasprave mogli osloniti na nešto čvršće od običnog predviđanja i zamišljanja trenutka u kojem će kloniranje čovjeka pokucati na naša vrata.

A taj je trenutak, koliko god još bio sporan, došao potkraj prosinca 2002. godine, kada je tvrtka Clonaid — koju je osnovala i vodi je kontroverzna vjerska sekta na čelu koje je "Njegova Svetost" Raël (bivši francuski novinar, pravim imenom Claude Vorilhon) — objavila da je na nepoznatome mjestu, od nepoznate majke, rođeno prvo klonirano dijete, znakovita imena Eva. Clonaid i raelijanci preduhitrili su, dakle, u prvom kloniranju čovjeka talijanskog ginekologa Severina Antinorija koji je do tada u znanstvenim krugovima bio najglasnijim zagovornikom kloniranja, te je, osim toga, već nekoliko puta obavještavao svjetsku javnost da je na putu, iako još ne i rođeno, prvo klonirano dijete. Što god mislili o "prvom kloniranju čovjeka", uključujući i vrlo izvjesnu pretpostavku da je to bila u stvarnosti neutemeljena senzacija — jer Clonaid, usprkos sudskim prisilama, još odbija objaviti identitet majke i podvrgnuti navodno rođeno dijete genetskim provjerama — sada je posve jasno da se netko ne samo bavi mišlju o kloniranju čovjeka nego da se ustrajno i bavi njime. Rasprave o kloniranju tako dobivaju sve čvršće tlo, i to ne samo u području tzv. *terapeutskog* kloniranja ljudskih embrija u svrhu znanstvenih istraživanja¹ nego i tamo gdje je riječ o *reproduktivnom* kloniranju čovjeka, koje za cilj ima stvaranje "gotovih jedinki", odnosno rađanje (ili "stvaranje") djece.

Kloniranje: zašto?

Gotovo da ne treba napominjati kako kloniranje nije, niti će tako skoro biti, tek jedno u nizu novijih znanstvenih postignuća. Otuda sva sila raznolikih rasprava o kloniranju čovjeka koje su se pojavile mnogo prije trenutka u kojem bismo mogli sa sigurnošću ustvrditi kako se kloniranje uistinu dogodilo. Stoga za smirivanje strasti u raspravi o kloniranju nije dovoljno odgovoriti na pitanje "Što je to kloniranje?" iako ono mora biti osnovom svakog razmatranja tog problema.

Razumijevanje kloniranja, u njegovim znanstvenim činjenicama i etičko-socijalnim implikacijama, mora krenuti od pitanja "Zašto?", odnosno "Čemu uopće kloniranje?". Tu se pak još ne možemo osloniti samo na poznate činjenice, niti možemo čekati zbiljsku provjeru predviđanja vezanih uz (ne)uspješnost kloniranja i njegove (eventualne) individualne i kolektivne posljedice. Jer kod kloniranja — kao i kod većine novijih znanstveno-tehničkih, osobito genetičkih otkrića —

¹ Istraživanjima u području tzv. *terapeutskog* kloniranja namjerava se baviti i "Dolyn otac", Ian Wilmut, koji je od britanskih vlasti u studenom 2002. zatražio dozvolu za kloniranje ljudskih embrija koji bi bili upotrijebljeni za liječenje različitih bolesti, poput dijabetesa, Parkinsonove i Alzheimerove bolesti. Vidi *Cordis Focus*, 2002.



biološke i društvene posljedice nisu jednake onima koje su nam donosile moderna ("prepostmoderna") znanost i tehnika, koje su se razvijale ponajprije pod vodstvom fizike. Hans Jonas s pravom ističe da se u današnje vrijeme, u "znanstveno-tehnološkoj civilizaciji", ne može govoriti samo o širenju područja ljudske moći, odnosno ljudskog djelovanja, nego da je u pitanju "izmijenjena bit ljudskog djelovanja", koja proistječe iz novovrsne (a ne jednostavno "nove") moći koju je čovjeku ispostavila novovrsna tehnika u sprezi s novovrsnom znanošću.² Glavne karakteristike toga novog stanja — čiji je početak simbolično označila atomska bomba, a učvrstila ga je "genetička revolucija", od Watsonova i Crickova otkrića do *Human Genome Projecta* i kloniranja — mogu se sažeti u dvije točke, a to su: nepredvidljivost, odnosno nedoglednost posljedica primjene novih znanstveno-tehničkih otkrića, te ireverzibilnost učinaka njihove primjene. Te karakteristike čine nužnim novu vrstu opreza, kakvu dosadašnja primjena znanstveno-tehničkih otkrića nije niti poznavala, niti zahtijevala. Primjena, naime, zahvaljujući cjelokupnom znanstveno-socijalno-ekonomskom kontekstu, danas na određen način prethodi teoriji i/ili izumu, pa zato i njezina prosudba mora nestrpljivo gledati u budućnost. Taj nepouzdan, ali nužan pogled unaprijed potrebniji je to više što nam tradicionalni etički modeli više nisu dostatni za odgovaranje na pitanja s kojima se nikad prije nismo suočavali, a današnji znanstveno-tehnički pogon kao da izmiče postojećim i prihvaćenim mehanizmima društvene kontrole.

Pritom u igru ulaze i pojmovi koji su puno oštrij i relativno neutralnog "opreza". Spomenuti Hans Jonas u svojoj koncepciji jedne etike odgovornosti kao "pokušaja etike za tehnološku civilizaciju" poziva na stvaranje "znanosti hipotetičnih pretkazanja", čiju bi metodološku okosnicu činila "heuristika straha". Strah nam je, prema Jonasu, potreban zato što nam "tek ono unaprijed sagledano razaranje čovjeka (može) pomoći da dodemo do onog pojma čovjeka koji treba sačuvati od razaranja i potrebno nam je to *ugrožavanje* čovjekove slike — i svakako specifične vrste tog ugrožavanja — da bismo u strahu od toga sebi osigurali istinsku sliku čovjeka" (Jonas, 1990., 47).

Sve nam to govori da se moramo upustiti u, za znanstveni pristup atipična, predviđanja, stvaranje univerzalnih i partikularnih futurologija, pisanje povijesti budućnosti, bez obzira na to kakva ćemo očekivanja ugraditi u svoj pokušaj dolaska do odgovora. Drugim riječima, "znanstvena fantastika" postaje legitimnim, pa i nužnim pomagalom u promišljanju i prosudbi određenog problema. A to vrijedi — možda čak ponajprije — i za kloniranje, odnosno za pokušaj odgovaranja na pitanje "Zašto kloniranje?".

Dosad objavljene vijesti o raelijansko-clonaidovskom kloniranju samo potvrđuju manje ili više zastrašujuće, ali ipak vjerojatne scenarije budućnosti s kloniranjem. Naime, "prva klonirana beba" navodno je dijete američkoga heteroseksualnog para koji nije mogao dobiti dijete "prirodnim putem", "druga klonirana beba" navodno je dijete nizozemskoga lezbijskog para, dok je "treća klonirana beba" navodno replika umrlog djeteta jednoga japanskog para. Glavne "koristi" od kloniranja ljudi, koje su i prije "realizacije" kloniranja najavljivane i obećavane, oprimjerene su, dakle, već u prva tri navodna slučaja kloniranja: kloniranje kod neplodnih heteroseksualnih parova, kloniranje kod homoseksualnih, prije svega lezbijskih parova, te

² Vidi Jonas, 1990., osobito poglavlje "Izmijenjena suština ljudskog djelovanja", str. 13-44.

kloniranje umrlih, ponajviše prerano umrlih osoba. Iako se predstavnici Clonaida, koliko mi je poznato, o tom dramaturškom aspektu nisu izjašnjavali, moguće je da takav izbor nije bio slučajan. No, kako god bilo, nedostaje još samo kloniranje nekoga svjetski priznatog "izvršnika" ili njegove svjetski priznate suprotnosti³ da bi medijski popularizirani scenariji budućnosti kloniranja bili u potpunosti realizirani.

U navedenim navodnim slučajevima kloniranja čovjeka, kao i u obećanjima znanstvenika koja su im prethodila, nalaze se neki od odgovora na pitanje "Čemu uopće kloniranje?"⁴ Kloniranjem bi se, dakle, omogućile ponajprije tri stvari:

- stvaranje potomstva kod neplodnih heteroseksualnih parova koji nijednom metodom umjetne oplodnje ne mogu dobiti vlastito potomstvo, bilo zbog neplodnosti žene (koja ima problema s "prirodnim" začecem, ali bi mogla iznijeti trudnoću i roditi dijete) ili zbog neplodnosti muškarca (koji ne može sudjelovati u stvaranju potomstva spolnim, ali bi mogao somatskim stanicama);
- stvaranje potomstva kod homoseksualnih parova, pri čemu bi ženski homoseksualni (lezbijski) parovi doista mogli postati "samodostatnima", dok bi muški homoseksualni parovi i dalje trebali treću osobu, naime zamjensku majku, koja bi dijete tog para donijela na svijet;
- stvaranje potomstva kod parova koji su prerano izgubili vlastito dijete te se nadaju da bi kloniranjem mogli "ponoviti" egzistenciju umrlog djeteta, odnosno tako "nadoknaditi", ako ne i "poništit", gubitak djeteta.

Osim toga, zamjetna je i nada da bi se kloniranjem mnogim parovima omogućilo

³ Iako je svaki dosad iznesen izbor osoba koje bi bilo poželjno klonirati proizvoljan i ovisi o osobnom ukusu izbornika, primjetna je tendencija da se za kloniranje kandidira uglavnom uvažene znanstvenike (npr. Alberta Einsteina) ili sportaše (npr. Dražena Petrovića). Oni, kao neupitni i glorificirani autoriteti, uvelike statistički nadmašuju državnike, slikare, glumce, filozofe i druge eventualne "izvršnike". Što se pak tiče kloniranja "negativaca", kandidati od kojih se strepi ponajprije su Adolf Hitler i aktualni Saddam Hussein. Ne ulazeći u pominje razmatranje, napominjem da bi se te činjenice mogle podvrgnuti ozbiljnoj kulturolozijskoj analizi, koja bi zasigurno imala zanimljive rezultate. (Zanimljivo, ali nedovoljno razradenu analizu tog tipa ponudio je nedavno Miljenko Jergović. Vidi Jergović, 2003.)

⁴ Ostavit ću ovdje po strani kloniranje životinja. Ono, u skladu s uobičajenim i očito teško promjenjivim tretmanom životinja, ne pokazuje nikakav pomak u našem odnosu prema njima: životinje se klonira i želi klonirati ili zbog čistog znanstvenog larpurlartizma ili zbog ekonomske koristi koju bi to donijelo. Vrhunac su znanstveničke domišljatosti vijesti o tome kako pojedini neustrašivi znanstvenici rade na kloniranju davno izumrlih životinja, poput sibirskog mamuta ili tasmanijskog tigra, zasad bez objašnjenja o tome zašto ih i kako planiraju "ugraditi" u sasvim izmijenjen prirodni okoliš.

dobivanje ne samo "željenog" nego i "sigurnog" te "poželjnog" (zdravog, lijepog itd.) potomstva, pri čemu bi se kloniranje kombiniralo s drugim genetičkim tehnikama. Bez obzira na to kakve ćemo stavove zauzeti o iznesenim primjerima, jasno je da se u svima njima kloniranje promatra tek kao nova tehnika umjetne oplodnje, koja — na nov način, iako ne i suštinski različito — stare (roditeljske) ciljeve postiže novim metodama. No, svrhe i ciljevi kloniranja koji su ovdje pobrojeni, a koje zagovornici obično deklariraju kao vrlo plemenite, nalaze logičan završetak u ne tako poželjnim i sasvim neutemeljenim zahtjevima za kloniranjem, u kojima se postavljaju svrhe i ciljevi kakve do danas, zbog tehničke neizvedivosti, nije bilo moguće niti zamisliti, osim u naprednim znanstvenofantastičnim

projekcijama. Radi se ponajprije o nagađanjima (prije nego o provjerenim informacijama) kako su želju da budu klonirani već izrazili neki ekscentrični bogataši s ozbiljnim poremećajima ega te pojedini državnici (svojevrsni "očevi nacije") poput Husseina i Gaddafija. No, čak nije potrebna ni eksplicitno izražena želja nekog pojedinca za kloniranjem da bi, zbog njegove "nezamjenjivosti", obožavatelji i sljedbenici odlučili napraviti repliku njegove izvrsnosti i prikazati je kao nužnu za opstanak i prosperitet jednog naroda ili neke ideje. Jer što bi uopće Iračani bez Saddama, Libijci bez Gaddafija, Kubanci bez Fidela, sjeverni Korejci bez Kim Jong Ila...?! Kloniranje sad nudi siguran put u budućnost jer bi pravodobno kloniranje Vođe, kojem se svaka diktatura priklanja glorificirajući ga i predimenzionirajući kult njegove ličnosti, učinilo izlišnim stalno potiskivanje misli o njegovoj smrtnosti. Neki aktualni primjeri govore nam da takve težnje nisu tek dio političke povijesti, da kandidata za vječni zemaljski život uvijek ima, kao i onih koji će to podupirati sa strahom ili s iskrenim udivljenjem. Ono što se u procesu pronalaženja *malog Buddhe* rješava "prirodno", na temelju vjere u reinkarnaciju, sada bi, s vjerom u kloniranje, bilo dostupno svima koji smatraju nužnim oživljavanje ili preživljavanje nekog nezamjenjivog Vođe. Zato samo s kiselim smiješkom možemo gledati film *Sleeper* (kod nas preveden kao *Povampireni Miles*), staru satiru Woodyja Allena u kojoj se zabrinuti sljedbenici svjetskog diktatora, koji je nastradao u eksploziji bombe, odlučuju na njegovo kloniranje iz jedinoga sačuvanog dijela tijela — nosa.

No, fikcionalno kloniranje političkih veličina nije jedino zamislivo područje iskoristivosti te nove metode. Popis eventualnih "koristi" koje bi kloniranje moglo donijeti mnogo je širi. Još početkom sedamdesetih godina 20. stoljeća, kada je kloniranje smatrano "futurističkom metodom", Leon R. Kass u svome je članku "Novi počeci u životu" objavio šaljiv "popis mogućih primjena, koji stalno raste u očekivanju potpuno usavršene tehnike". Na pitanje "Čemu kloniranje?" tu se odgovara:

1. Stvaranje replika pojedinaca velike genijalnosti ili velike ljepote da bi se poboljšala vrsta ili da bi se život učinio veselijim. 2. Stvaranje replika zdravih pojedinaca da bi se izbjegao rizik nasljednih bolesti, prisutan u lutriji spolne rekombinacije. 3. Dobivanje velikih serija naslijedom istovjetnih subjekata za znanstvene studije o relativnom značenju urođene prirode i okoliša za različite aspekte ljudskog života. 4. Stvoriti dijete neplodnom bračnom paru. 5. Stvoriti nekome dijete s genotipom po njegovu izboru — s genotipom neke zadivljujuće znamenite osobe, nekog posebno vrijednog pojedinca, bračnog druga ili njega samoga. 6. Kontrola spola buduće djece: spol klona jednak je spolu osobe od koje potječe presađena stanična jezgra. 7. Stvaranje timova identičnih subjekata za posebne poslove u ratu i miru (špijunaža nije isključena). 8. Stvaranje embrionskih kopija svake osobe, koje bi bile zamrznute sve dok ih naslijedom jednak blizanac ne zatreba kao rezervu organa za transplantaciju. 9. Potući Ruse i Kineze, tako da ne postignu prodor u području kloniranja. (Kass, 1972., 44)

Hans Jonas, koji u svome članku "Smijemo li klonirati čovjeka" navodi Kassov popis, dodaje Kassovu posljednjoj točki još i "olimpijske igre te slična međunarodna natjecanja", a cijelom popisu pridodaje kao 10. "znatiželju — da vidimo kako će nešto ispasti" (Jonas, 1987., 185). Ono što je najzanimljivije u Kassovu popisu jest to što je približavanje kloniranja realnosti, on bio sve manje humoran, tj. svrhe i ciljevi kloniranja koje je Kass u šali zacrtao prije tridesetak godina u naše se vrijeme spominju sa sve manje humora. Ostavljajući po strani

Kassa, a vraćajući se na "stvarne" svrhe i ciljeve koji se danas spominju u vezi s kloniranjem, zasad samo bilježim to da ne vidim bitnu razliku između želje para, koji ni na koji trenutno uspješan način ne može dobiti dijete "prirodnim putem", da kloniranjem dođe do "vlastita djeteta" i želje nekog moćnika da kloniranjem dođe do "vlastite kopije" koja bi njegovu vrijednost pronijela u budućnost za duljinu barem još jednog života. No, o tome nešto više u onome što slijedi.

Protiv kloniranja? Protiv kloniranja!

Što — želimo li biti "nepristrani" — doista govori protiv kloniranja? Krenimo od onoga o čemu se zasad slažu manje-više svi koji se uključuju u raspravu o kloniranju čovjeka, čak i oni koji se danas vrlo aktivno bave kloniranjem životinja. Kloniranje je, prema tom općeprihvaćenom mišljenju, još uvijek vrlo nesigurna tehnika, pa bi kloniranje čovjeka tehnikom kojom se sada kloniraju životinje bilo iznimno rizično, a konačno i nemoralno. To ističu i pioniri kloniranja, lan Wilmut i njegovi suradnici s Instituta Roslin.⁵ Prigovori koji se upućuju priželjkivanu kloniranju čovjeka mogu se sažeti u nekoliko točaka, koje ću — bez namjere da pružim konačan popis — ukratko navesti.

— Postupak kloniranja uspio je dosad samo kod nekoliko životinjskih vrsta, ali ne kod svih kod kojih je to bilo pokušano (vidi Griffin, 2003., 24),⁶ tako da bi pokušaj kloniranja čovjeka prije etabliranja te metode kao sigurne za sve vrste bio krajnje neizvjesna ishoda.

— Uspješnim slučajevima kloniranja sisavaca prethodili su brojni neuspješni pokušaji. Sama Dolly bila je rezultat dugotrajna eksperimentiranja, u kojemu je upotrijebljeno 430 jajašaca (neuspješno oplođenih) i 277 kloniranih embrija (koji nisu rezultirali uspješnom trudnoćom). Teško će se naći netko tko bi u ovoj fazi istraživanja isti eksperiment ponovio s ljudskim bićima, a da barem načelno prihvaća etička ograničenja koja se tu nameću.

— Osim što velik broj "usadenih" embrija ne dospije do viših stupnjeva razvoja, klonirani su fetusi preveliki i veći je broj spontanih pobačaja nego što je to slučaj kod klasične trudnoće, a zabilježen je i velik broj mrtvorodene mladunčadi te ugibanja nedugo nakon rođenja.

— Sve i kada dođe do uspješna začeća, trudnoće i poroda, znatan broj kloniranih jedinki rađa se s teškim tjelesnim malformacijama.

— No, kada to na prvi pogled i nije vidljivo, pokazuje se da klonovi pate od različitih poremećaja čiji uzroci još nisu posve razjašnjeni, ali su povezani najvjerojatnije sa slabijim imunološkim sustavom. Rezultat je toga prebrzo starenje, odnosno ubolijevanje od "staračkih bolesti" u relativno niskoj životnoj dobi. Tako je Dolly već nakon nekoliko godina pobolijevala od artritisa, a eutanazirana

⁵ U tom smislu, vrlo je informativan - kako za sam postupak kloniranja, tako i za njegove znane i predvidljive posljedice kod životinja i čovjeka - nedavno objavljen intervju s genetičarom Harryjem Griffinom, stručnim direktorom Instituta Roslin. Vidi Griffin, 2003.

⁶ U navedenu intervju, Griffin - usprkos nekim drugim pouzdanim izvorima - navodi kako je kloniranje dosad uspjelo kod šest vrsta, a to su: ovce, goveda, miševi, koze, zečevi, svinje, štakori i mačke. Neuspješno je pak, prema njemu, bilo kloniranje pasa i majmuna.



je nakon što joj je dijagnosticirana progresivna bolest pluća u dobi od šest godina, koja tako brižno čuvanoj ovci obećava još dug život.

Iako bi vjerojatno bilo pretjerano reći da je smrt Dolly označila i "smrt kloniranja", sigurno je to da je ona potvrdila sumnje o neriješenim fundamentalnim problemima tehnike kloniranja. Za prerano starenje — prouzročeno kloniranjem "starih" stanica, u kojima su već zabilježene posljedice starenja donatora somatske stanice — još nema zadovoljavajućeg rješenja, još nije pronađen način da se riješe "cake" kojima bi se DNK reprogramirala tako da se klonirana stanica ponaša kao doista nova stanica. Znanstvenici se ni izbliza ne daju obeshrabiliti tom spoznajom. Škotski će znanstvenici tugu za Dolly utopiti u novim i još intenzivnijim istraživanjima na "beskorisnim" miševima kako bi otkrili ključ za uspješno kloniranje. Koje, ipak, i dalje ne smatraju nečim problematičnim. Naime, ono što se danas u većini slučajeva prigovara kloniranju, ostaje na razini "tehničkog" prigovora.

A što ako se te "sitnice" prevladaju? Hoće li se i tada moći nešto ozbiljno prigovoriti kloniranju, naravno — kloniranju čovjeka?

Iako ne smatram da se može i treba *a priori* odbaciti pojedine religijske, primjerice katoličkoteološke, argumente protiv kloniranja, koji se temelje u dogmi "svetosti" i "neponovljivosti" ljudskog života — u ovom ću ih razmatranju zaobići te pokušati prikazati drukčiji i jednako tako kritičan pristup problemu kloniranja, neovisan o navedenom, "tehničkom" argumentu. Njega nalazimo u već spomenutom tekstu Hansa Jonasa, "Smijemo li klonirati čovjeka", koji ću ovdje ukratko prikazati.

Na temelju Jonasove tvrdnje da cilj kloniranja "nije tek samovoljna izmjena nasljedne supstancije, već upravo njezino jednako tako samovoljno *fiksiranje* u opreci prema vladajućoj strategiji prirode" (Jonas, 1987., 179), moglo bi se zaključiti kako slijedi još jedna kritika kloniranja na temelju njegove *neprirodnosti*. No, Jonas ne zastaje kod takve karakterizacije koja bi ujedno značila i banalnu optužbu za "neprirodnost", "perverzност" i slično. Jonasova je kritika kloniranja *egzistencijalna* jer on ostavlja po strani pitanje hoće li kloniranje ikada ući u masovnu upotrebu te se posvećuje singularnom aspektu kloniranja, odnosno učinku koji bi kloniranje imalo za samu kloniranu jedinku, za njezinu egzistenciju. Pritom je polazište pitanje: "Što za sam određeni subjekt znači *biti klon*?", a preko tog pitanja on namjerava doći do "transempirijske izvjesnosti uvida" kako bi "nespecificiran slučaj X bio valjan u jednakoj mjeri u kojoj bi mogao biti valjan i bilo koji broj slučajeva svake specifikacije" (Jonas, 1987., 187). Jonas najprije upozorava na argument koji je čest u afirmativnim pristupima kloniranju: i jednojajčani blizanci svojevrsni su klonovi, pa ipak uspijevaju nesmetano odrastati i ostvariti svoju egzistenciju bez problema s identitetom. No, tu biološku i objektivnu činjenicu, koju svakako uvažava, Jonas dopunjuje onim što biolozijska znanost u pravilu isključuje, a to je ono egzistencijalno i subjektivno, koje u razvoju jednog života ima, u najmanju ruku, ravnopravnu ulogu kao i biološke danosti. Bitna razlika između "prirodnih" i "umjetnih" klonova sastojala bi se u ovome: blizanci kao "prirodni" klonovi strogo su *istovremeni*, nijedan od njih ne prethodi drugome, nijedan ne mora živjeti neki već življen život, nijednome nije unaprijed uskraćeno

traženje vlastita ja, ni njegove mogućnosti" (Jonas, 1987., 188), dok bi "umjetni" klon bio genetski identičan donatoru stanice, i u tom smislu njegova replika, ali bi ta dva subjekta bila *neistovremena*, tj. drugi bi subjekt bio određena biološka repriza života onoga prvog subjekta. Iako klon u biološkom i objektivnom smislu možda doista ne bi bio identična kopija donatora stanice — budući da o biološkoj determiniranosti još govorimo s nesigurnošću — egzistencijalno i subjektivno on bi, prema Jonasu, bio iznimno opterećen znanjem o "svojoj", u biološkom smislu već očitovanoj, "vlastitosti". To što se "svoje" i "vlastitost" ovdje stavlja u navodnike govori da je u slučaju klona vidljiva određena subjektivno-egzistencijalna zabuna, koja zadire u same temelje slobodnog razvoja, tj. slobode pojedinca. Ono što rođenjem pripada svakome od nas, a što je ujedno i egzistencijalni imperativ, jest to što nam je načelno omogućeno da "ne patimo od prvenstva nekog ranijeg, čiji je potencijal bitka već došao na vidjelo" (Jonas, 1987., 188). Na temelju toga, Jonas uvodi u igru nešto što je za filozofijsku i etičku teoriju dosad bilo neviđeno. Nasuprot cijeloj povijesti filozofije kao povijesti dolaska do *znania*, ponukan pitanjima koja se nameću kloniranjem, on sada, kao pozitivno načelo, uvodi — *neznanje*.

"Neznanje" je ovdje, u svakom slučaju, preduvjet slobode: bacanjem kocke, koje se događa samo jednom, mora se otkriti samoga sebe u nevedenu naporu da se svoj život živi prvi i jedini put, tj. da se "postane" ja u susretu sa svijetom, koji je za novopridošlicu nepripremljen jednako kao što je i on sam nepripremljen na sebe samoga. (Jonas, 1987., 188)

Pravo na neznanje

"Pravo na neznanje" Jonas nastoji inaugurirati neovisno o objektivnim činjenicama vezanim uz biološku determiniranost i o stvarnoj važnosti gena za koncipiranje osobe. Jer to je pravo, po njemu, "pravo subjektivne, a ne objektivne sfere" (Jonas, 1987., 190). Time se želi reći da nije važno koliko klon *doista* unaprijed zna o sebi, nego to što on *vjeruje* da zna o sebi, odnosno to što drugi *vjeruju* da znaju o njemu (vidi Jonas, 1987., 190). A to znanje, objektivno gledajući, možda i jest "tobožnje znanje", no u smislu egzistencije jednog subjekta (dakle, egzistencijalno i subjektivno) ono je relevantno jednako koliko i neko objektivno utvrdivo i utvrđeno znanje. Stoga, osigurati nekome "pravo na neznanje" u tom smislu znači osigurati mu slobodu, što je već samo po sebi etički imperativ, koji Jonas formuliра kao "čudorednu zapovijed": *Poštuj pravo svakog ljudskog života da pronade vlastiti put i da bude iznenađen samom sebi.* (Jonas,

1987., 194.)⁷

⁷ Jonasova kritika kloniranja ovdje je umetnuta ponajprije zato što je uvelike odredila daljnje (barem "kontinentalne", odnosno njemačke) rasprave o kloniranju. Daleko od toga da je ta kritika potpuno iščista dvojbenosti; u nekim njenim elementima moglo bi joj se uputiti određene, čak i ozbiljne prigovore, no u to ovdje neću moći ulaziti. - Za kritiku Jonasove kritike kloniranja vidi Steinworth, 1998.

Premda Jonasovu kritiku i njoj srodne kritike kloniranja smatram vrijednima iznimne pozornosti, dopuštam da ih se — u smislu ukorijenjenosti u tradiciju zapadnjačke kulture i filozofije te njihova očuvanja — može

okarakterizirati kao konzervativne. Ta bi pak karakterizacija implicirala pretpostavku da te i takve koncepcije ostaju slijepe za emancipacijski potencijal kloniranja i drugih recentnih tehnoloških postignuća, koji prepoznaju neke, danas još uvijek društveno diskriminirane skupine, poput žena ili homoseksualaca i homoseksualki, odnosno teorije koje podupiru njihovu borbu za ravnopravnost. To također znači da se koncentriranjem konzervativnih kritika kloniranja na ono singularno-egzistencijalno potpuno zapostavlja socijalna dimenzija problema, koja je bitna za prepoznavanje, razumijevanje i rješavanje problema (ne)ravnopravnosti žena ili istospolno orijentiranih osoba.

U opreci prema takvim teorijama, određene feminističke teoretičarke i teoretičari smatraju da se korist koju bi donijelo kloniranje, ali i recentna biotehnologija općenito, ne samo ne smije unaprijed odbaciti nego treba ozbiljno razmotriti njezin emancipacijski potencijal. Pritom su ipak malobrojni i često nezadovoljavajuće artikulirani oni stavovi koji razmatranju tih pitanja pristupaju imajući u vidu različite, ako već ne sve, aspekte tih problema.

Iako nam neke teoretičarke mogu za iščitavanje mogućeg feminističkog stava o kloniranju biti od velike koristi⁸ — npr. Shulamith Firestone (Firestone, 1970.) ili Carole Stabile (Stabile, 1994.) — a neke su, u tom smislu, postale već paradigmatičnima, poput Donne Haraway (Haraway, 1999.), članaka ili knjiga koje se eksplicitno bave temom kloniranja iznenađujuće je malo. Razlog se svakako može potražiti u činjenici da su se rasprave o kloniranju, iako su počele već sedamdesetih godina 20. stoljeća, intenzivirale tek prije nekoliko godina, no i u tom slučaju teško je naći opravdanje za relativno malen broj feminističkih radova o kloniranju, na što upozorava Celeste Newbrough u svom članku "Kloniranje, reproduktivna prava i rodna revolucija" (Newbrough, 1998.), apelirajući na ponovno otvaranje pitanja koja je pokrenuo drugi val feminizma, sada u kontekstu najnovijih znanstveno-tehničkih dostignuća.

Tragajući za feminističkim promišljanjima kloniranja, češće ćemo naći na kratkovidne poglede na razini zauzimanja "za ili protiv", što ni u kojem slučaju ne bi smjelo biti shvaćeno kao "službeni feministički stav" o kloniranju. No, ipak, što "takav feminizam" očekuje od kloniranja? Za ilustraciju ću navesti osvrt s jednog *Internet-chata*, koji je tipičan za feminističko zagovaranje kloniranja: "Sad postoji mogućnost kloniranja ljudskih bića. Kvala je u ovome — sperma više nije potrebna! Zamislite mogućnosti, žene! Muškarci će doživjeti da postanu nepotrebni..." Takvu reakciju nekih žena nije bilo teško predvidjeti, pa je to učinio i Jonas, koji je dvadesetak godina prije tog *chata*, ne bez ironije, spekulirao o mogućem razvoju kloniranja:

Muška uloga biološki bi potpuno isparila: budući da je u tom postupku zaobidena jedina biološka prisila za egzistenciju muškaraca — naime, oplodnja — muška bi prisutnost u zajednici koja bi se razmnožavala kloniranjem postala nepotrebna iako bi bila smatrana poželjnom za neke druge, nebiološke svrhe i užitke. Science-fiction i feminizam u tome mogu otkriti široko polje za zabavne spekulacije. (Jonas, 1987., 181—182) Bez obzira na zlurade seksističke prigovore — koji se mogu otprilike sažeti u uzvik: "Aha, eto što te feministice žele!" — treba ostaviti otvorenom mogućnost

⁸ To iščitavanje moguće je zato što se problem kloniranja doista treba promatrati u kontekstu feminističkog pogleda na znanost i tehniku, u kontekstu šire rasprave o reproduktivnim pravima, te u kontekstu rasprave o učincima pojedinih reproduktivnih tehnika na društveni položaj žena — o čemu ipak postoji velikobroj rasprava.



Bachrach&Kristol, 1993

da bi kloniranjem doista bila omogućena samoreprodukcija žena (bez obzira na to jesu li u lezbijskoj vezi ili nisu), čime zasigurno ne bi u praksi postala jedinim načinom reprodukcije, ali bi teorijski bila oružje za revidiranje postojećeg odnosa između spolova.

Što je situacija složenija, što ju je teže podnositi i što je neizglednije njezino rješavanje, nada u "čudesna" spasonosna sredstva je veća, ali i naivnija. Zato će se još više oduševljenja najavom kloniranja čovjeka pronaći u homoseksualnim krugovima nego među feministicama. No, tu je također, i to još više nego u feminističkoj teoriji, zamjetan deficit ozbiljnih rasprava o kloniranju, pri čemu lezbijska teorija još uvijek bolje stoji od teorije muških homoseksualaca. Zbog tog deficita — kao i zbog suficita euforičnih i površnih iskaza o kloniranju — homoseksualistički naponi, koji su već urodili plodom, u očima neinformiranih i predrasudama opterećenih ljudi s razlogom bi mogli biti ismijani. Randolfe Wicker, homoseksualac i utemeljitelj skupine *Clone Rights United Front*, smatra da je kloniranje "ključ za budućnost homoseksualne zajednice" jer će ono "učiniti zastarjelim heteroseksualni monopol na reprodukciju" (Doig, 2003.). U tome bi se još i moglo složiti s Wickerom, no ono gdje se njegova pozicija pokazuje u najmanju ruku upitnom jest proročanstvo da će zahvaljujući kloniranju, "izrasti nova religija" ili da će kloniranje izazvati razaranje nuklearne obitelji, čime će postati moguće i "odgajanje vlastita oca". Želim reći da smatram vrijednim pozornosti očekivanje kako bi kloniranje moglo postati korisno sredstvo za obesnaživanje patrijarhalne "nuklearne obitelji", odnosno sredstvo postizanja društvene ravnopravnosti homoseksualnih osoba, no ako netko izričući takav stav, zapostavlja druga, nimalo jednostavna pitanja, time diskvalificira samog sebe iz rasprave. To je očito dobro shvatila Ann Northrop, feministica, lezbijska aktivistica i zagovarateljica kloniranja: u jednom je intervjuu izjavila da će zbog kloniranja "muškarci doživjeti teška vremena za svoj opstanak na planetu" i da je kloniranje "neka vrsta zadnjeg čavla na muškom ljesu", što je u kasnijem intervjuu ublažila objašnjenjem da je bit u tome što će zahvaljujući kloniranju "žene postati manje ovisne o muškarcima" i da je "sve što uspostavlja ravnotežu moći dobra stvar" (Doig, 2003.). Moguće je da u temelju feminističkog i homoseksualističkog oduševljenja kloniranjem stoji i strah da bi se protivljenjem kloniranju svrstali na stranu svojih "prirodnih neprijatelja", koji se kloniranju protive s parolama "svetosti života" ili "obiteljskih vrijednosti", odnosno da bi se protivljenjem kloniranju, kao "progresivci", pridružili rigidnim "konzervativcima". No, s obzirom na to, valja istaknuti da ni zagovornici kloniranja, ni općenito bespogovorni zagovornici "znanstveno-tehničkog napretka", zapravo nisu revolucionari, niti su progresivni u smislu u kojem se obično upotrebljavaju ti izrazi. Upravo suprotno, oni se priklanjaju vladajućoj znanstveno-tehničkoj paradigmi u kojoj je kloniranje samo nov izraz stare bejkonovske formule "Znanje je moć". Otuda i paradoks, vidljiv u raspravama o ključnim bioetičkim problemima današnjice, da se oni koji u znanosti marširaju pod zastavom liberalnosti pokazuju kao ekstremni konzervativci, nespremni za propitivanje onog što nam je dano u smislu tekovina novovjekovne znanosti. Zato mi se, u većini slučajeva, čini naivnom nada da bi daljnje i potpuno oslobođeno scijentiziranje i tehnoziranje moglo prevladati, upravo preskočiti, "pogreške" koje su obilježile razvoj novovjekovijem scijentiziranog i tehnoziranog čovječanstva. Tu kao da više ne vrijedi Heideggerovo prizivanje Hölderlina: "Ali gdje postoji opasnost, raste također ono spasonosno" (Heidegger, 1972., 113). Maskulina, androcentrična, patrijarhalna,

seksistička i mizogina kultura — kao što je pokazao ponajviše ekofeminizam — oblikovana je zahvaljujući u velikoj mjeri bezgraničnom pouzdanju u tehniku, koja je imala povijesnu ulogu emancipacije čovjeka od prirode i otvorila put onome što nazivamo napretkom, ali nije pridonijela, jer se to nikada i nije poželjelo, a prilika je bilo na pretek, unutarljudskoj emancipaciji, uključujući i emancipaciju žena. S druge strane, ni svijetli ideal emancipacije čovjeka od prirode nije završio *happydom*. Emancipacijski potencijal tehnike — najkasnije "proglašavanjem" tzv. ekološke krize — otkrio je svoje diskriminatorno lice jer nova oslobođenja nisu samo prikrivala stara porobljavanja, nego je sada, prvi put u ljudskoj povijesti, "čovjek kao takav", tj. ljudski rod u cjelini, došao u opasnost da bude porobljen, i to od nečeg izvanljudskog, od tehnike, u smislu Heideggerova "po-stava" (*Ge-stell*).⁹ Tehnika, naime, jest čovjekov proizvod, ali će prije biti da je danas čovjek ispostavljen tehnici nego da raspolaze njom. Jest i još više čokolade kako bi se ugušilo depresiju izazvanu nezadovoljstvom vlastitom debljinom — tako i toliko nam moderna tehnika može pomoći da riješimo probleme koji su mnogo stariji od nje. Stoga bi problem društvene ravnopravnosti žena tek u nekoj utopijskoj verziji mogao biti riješen tako jednostavno, uz pomoć formule "No sperm needed".

Kloniranje na štetu žena

Celeste Newbrough stoga s pravom vraća raspravu o kloniranju u doba koje je mnogo starije od novovjekovlja, naime, na ranu povijest čovječanstva, uvid u koju nam može otkriti i neke skrivene mehanizme koji djeluju unutar napredovanja modernog znanstveno-tehničkog pogona. Newbrough kaže:

U zoru patrijarhalne revolucije, koja se dogodila na Bliskom istoku, u sjevernoj Africi i na Sredozemlju prije tri do dvije tisuće godina, mladi pastiri i lovci izokrenuli su matricentričnu strukturu moći poljoprivrednih sela svojih majki i sestara. Jedan od kulturnih mitova koji je slijedio tu pobunu bila je vjera (ili prethodeća namjera) da je žena materica tek posuda u koju muškarac sije sjeme... Drugim riječima, djeca su "klonovi" očeva, usađeni u maternicu majke, koja hrani i dovodi klonirano stvorenje do egzistencije (Newbrough, 1998.). Prema C. Newbrough, "kloniranjem prvog sisavca ta rana patrijarhalna fantazija poprima obrise realnosti" (Newbrough, 1998.). Nadalje, na tragu "drugovalno-feminističke" seksualne revolucije, koja bi se danas trebala nastaviti u revoluciji na polju reproduktivnih prava, Newbrough upozorava na to da je sasvim izvjesno kako bi "kloniranje kao tehnika u kapitalističkom patrijarhalnom društvu" imalo "potencijal da geometrijski uveća frekvenciju reproduktivne eksploatacije" žena (Newbrough, 1998.). Teško je, naime, očekivati da bi se kloniranje, kao reproduktivna tehnika, koristilo drukčije nego što je to danas slučaj s drugim reproduktivnim tehnikama — na štetu žena. Zato za Newbrough pitanje nije "hoće li se" kloniranje upotrebljavati na štetu žena, nego "kako, zašto i za koga" (Newbrough, 1998.). Stoga bi se feministička teorija, prije nego promicanjem kloniranja, trebala baviti promicanjem ideje da "reproduktivni rad

⁹ "Po-stav znači način raskrivanja koji vlada u biti moderne tehnike, a sam nije ništa tehničko" (Heidegger, 1972., 106).

žena (...) nije biološka slučajnost, nego važan rad prirode kojemu se daje ljudska dimenzija i vrijednost" (Newbrough, 1998.). Ako pokret za reproduktivna prava ne shvati taj zahtjev, "advent kloniranja i njegovo priključenje već opresivnim i nereguliranim reproduktivnim tehnikama i praksama stvara mogućnost za novu eru reproduktivne brutalnosti" jer "novi familizam" danas govori u osnovi istu stvar koju je govorio, vezano uz seks, pedesetih godina 20. stoljeća: *Ako je konačan proizvod djeteta koje se rađa u okviru patrijarhalne obitelji, sve je dopušteno.* (Newbrough, 1998.).

Zakoni i homoseksualna reproduktivna prava

Za homoseksualne osobe, odnosno homoseksualne parove, stvar je još pesimističnija. Sve i da se kloniranje inauguriра kao legalna metoda umjetne oplodnje, homoseksualci i homoseksualke neće pomaknuti niti probiti zid pred kojim i danas stoje. Umjetna se oplodnja još obavlja uglavnom u klinikama koje su, manje ili više, pod nadzorom državnih i društvenih institucija, odnosno zakona koji nisu naklonjeni homoseksualnom roditeljstvu. Ako bi se pak polagale nade u krajnju privatizaciju reproduktivne medicine — koja bi oslabila državnu i društvenu kontrolu u tom području — trebalo bi se, što je vrlo teško, pomiriti s rizikom nemogućnosti da se ta pitanja na bilo koji način društveno reguliraju. Sve i da se poduhvatimo precizne *cost-benefit* analize, odgovor na tu soluciju vjerojatno bi bio negativan. Ono što muški homoseksualni parovi često zaboravljaju jest da je zamjensko majčinstvo, na koje bi se i u slučaju kloniranja morali osloniti, ne samo egzotično većini zakonodavstava nego i nezamislivo većini žena na koje bi se u tom slučaju računalo. Stoga bi se osobe homoseksualne orijentacije trebale, prije negoli podupiranju i promoviranju kloniranja, posvetiti inzistiranju na zakonskom omogućavanju postojećih načina dolaska do potomstva (prije svega usvajanju napuštene djece),¹⁰ koje bi, dakako, za posljedicu imalo i destabilizaciju još uvijek čvrste dogme o nuklearnoj obitelji kao jedinom obliku partnerstva i obitelji koji može računati na društvenu punopravnost.

¹⁰ Iako je to opcija koja ima najviše šanse za uspjeh, u većini svjetskih zemalja pravo homoseksualaca na usvajanje djeteta nije još ni izbliza predmetom rasprave. U SAD-u stvar stoji ovako: "Usvajanje je reproduktivno pravo neplodnih roditelja, ali samo ako su heteroseksualni. Gay osoba ili par u većini država imaju velikih problema pri usvajanju djeteta. Prihvaćanje i potpisivanje Zakona o obrani braka ne samo da nijeće homoseksualcima pravo da uživaju jednake povlastice partnerstva kao heteroseksualci nego predviđa da ih vlada SAD-a može automatski poništiti budu li ikada dopuštene u nekoj od država." (Newbrough, 1998.)

Sve u svemu, i sa strane feminističke teorije i aktivizma, kao i sa strane homoseksualističke (ili *queer*) teorije i aktivizma, napore treba usmjeriti ponajprije na **izmjenu društvenih okolnosti i proširivanje društvenih okvira**. Dakako, slijedi, osobito u sredinama kakva je naša, duga i — nemojmo se zavaravati! — teška borba za **izjednačavanje u pravima** osoba istospolne orijentacije s drugim (heteroseksualno orijentiranim ili jednostavno seksualno nedeklariranim) građanima i građankama. No, to je — na žalost — borba koja će se istodobno voditi i na polju

ravnopravnosti žena, doduše, uz manje buke i manje žrtava, zahvaljujući tome što se vodi već desetljećima.

S obzirom na temu ovog rada te u skladu s navedenim dvojabama o kloniranju, smatram da treba, ako ništa drugo, ozbiljno razmotriti ideju da bi kloniranje kao nova *tehnika* moglo promijeniti duboko ukorijenjeno *mnijenje* o "nemoralnosti" ili, u boljem slučaju, nedopustivosti svakovrsne emancipacije žena, odnosno "legalnog roditeljstva" kod "samohranih" roditelja, tj. kod samaca, te kod homoseksualaca i homoseksualki. Ono što je dosad rečeno protiv kloniranja, a s obzirom na ženska i feministička te homoseksualna i homoseksualistička očekivanja — uz nešto drukčije obrazloženje vrijedi i za one društveno nediskriminirane, naime "normalne", heteroseksualne parove koji mnogo toga polažu u kloniranje.

"Heteroseksualni" klonovi

Što se, dakle, "normalnih" tiče — oko kojih se uglavnom i vodi rasprava o kloniranju — bilo bi nam mnogo lakše zauzeti stav o dopustivosti kloniranja kad bi to bio jedini način da neplodni parovi dođu do potomstva. No, nije tako. Njima su danas već na raspolaganju uspješne metode umjetne oplodnje, a ako ni na koji način umjetne oplodnje ne mogu doći do potomstva, postojí razrađen, iako ne savršen, sustav usvajanja napuštene djece, koji, uz ostvarenje osobne želje za djetetom, donosi i društvenu korist. Iako svi oni koji su prošli komplicirane postupke dolaska do djeteta (koji su komplicirani i biološki, i biomedicinski, i psihički, i s obzirom na sustav zdravstvene skrbi, i s obzirom na pravnu proceduru u slučaju usvajanja djeteta) znaju koliko je teško ostvariti svoju želju za potomstvom, gotovo je iluzorno očekivati da bi kloniranjem, sve i da postane tehnički uspješno, bili riješeni problemi od kojih pate postojeći postupci, a o bioetičkim dilemama vezanim uz umjetnu oplodnju da i ne govorimo.

Što onda još govori u prilog kloniranju kao novoj metodi humane reprodukcije? Iz ove perspektive — gotovo ništa. Kloniranjem bi se, kažu zagovornici, beznažno neplodnim parovima omogućilo da dođu do *vlastita* djeteta. Primjerice, žena X u stanju je začeti i roditi dijete, ali muškarac X, njezin partner, ne može sudjelovati u začeću jer ima "spore spermije" ili ih, zbog ovih ili onih razloga, jednostavno nema. Oni su učinili sve da do začeća dođe, ali rezultat je, na žalost bio neuspješan. Liječnici su im ponudili posljednju šansu da dođu do djeteta, naime AID, umjetnu oplodnju uz pomoć sperme nepoznata donatora, što su oni kategorično odbili jer žele imati *svoje* dijete. Zbog istog razloga odustali su i od usvajanja djeteta. I tu se sad pojavljuje spasonosno kloniranje, koje će tom paru omogućiti da dobije vlastito dijete jer će ono biti klon muškarca X, čiji će genetski materijal biti reproduciran uz pomoć žene X. Doista — *vlastito* dijete, štoviše, kopija ponosna oca. Koja će, *by the way*, vrlo vjerojatno naslijediti od oca i neugodnu neplodnost. Ali ipak — vlastito dijete, moja krv, dijete koje ću poznavati, čiji ću razvoj moći predviđati, koje ću moći usmjeravati, na vrijeme upozoravati na pogreške koje sam ja počinio... Toliko u prilog kloniranju kao sredstvu stvaranja *vlastite* obiteljske idile, nepomućene nepredvidljivostima. No, ono što nam kloniranje nutka, samo je iluzija vezana uz roditeljstvo, iluzija da će *vlastito* dijete moći biti i *vlasništvom*. Parovi koji se odluče za AID ili za usvajanje djeteta *stvarno* nisu u

podređenu položaju u odnosu prema parovima koji dobivaju "vlastito dijete"; oni se samo prije suočavaju s činjenicom da je dijete zasebna individua koja nije, ali i ne smije biti promatrana kao (pre)slika roditeljskog uzor(k)a. "Klasični" roditelji to bolno uviđaju prije ili kasnije, dok bi roditelji klonova — barem oni koji danas svoje nade polažu u kloniranje — tu iluziju mogli održavati mnogo dulje. Poznati britanski znanstvenik Richard Dawkins zapisao je u svom članku u obranu kloniranja:

No, šapućete li sebi tajno priznanje? Zar ne biste željeli biti klonirani? Ja to nikada prije nisam priznavao, ali ipak mislim da bih. To nema nikakve veze s taštinom, s razmišljanjem da bi svijet bio puno bolji ako bih nastavio postojati neki drugi ja nakon što umrem. Znam kako sam ispao rodivši se u četrdesetima, školovavši se u pedesetima, sazrevši u šezdesetima, i tako dalje. Smatram da je svakome bliska pomisao na to da bi mogao gledati malu kopiju sebe pedeset godina mlađu, s bejzbolskom kapom umjesto sjajnog tupea, koju će odgajati u prvim desetljećima dvadeset prvog stoljeća. Zar se tada ne biste osjećali gotovo kao da vraćate osobni sat za pedeset godina? I zar ne bi bilo predivno opomenuti svoju malu kopiju na sve one stvari u kojima ste pogriješili i savjetovati je kako to učiniti bolje? (Dawkins, 1997., 13).

Nije li to otrežnjujuće za sve one koji se ipak još nadaju da kloniranje ne bi bilo iskorišteno za samozaljubljeno sebekopiranje roditelja s težnjom da se razvoj djeteta kontrolira više negoli je to danas moguće i više negoli je to danas prihvatljivo i reći? Nije li želja za kloniranjem u Dawkinsovu iskrenu priznanju, koje sebi zasigurno šapuću i mnogi drugi budući roditelji, samo izraz krajnje *narcisoidnosti*? Smatram da jest. Ono što nekima "izleti", kod drugih je prešućena pretpostavka. Kloniranje, kako sada stvari stoje, maštarija je onih koji se teško mire s predodžbom da dijete nije puka kopija roditelja s kojom bi se moglo i smjelo postupati u skladu s tim, odnosno da će se dijete nedugo nakon dolaska na svijet početi odvajati, emancipirati od roditelja. To je nužnost, a u etičkom smislu, uvažavanje prava na fundamentalno slobodan razvoj i osamostaljenje mora biti imperativom. Stoga pitanje o kloniranju kao reprodukciji treba ponajprije promatrati kao pitanje namjere s kojom se neka osoba i neke osobe odlučuju za reprodukciju kao kloniranje. Možda bi kloniranje u tom smislu teoriji ispostavilo nov koncept, pa bi osim "ubojstva s predumišljajem" u upotrebu ušlo i "rađanje s predumišljajem", sankcioniranje kojega bi legalizacijom reproduktivnog kloniranja, dakako, izostalo.

Rađanje s predumišljajem

Izraz koji sam ovdje upotrijebio, "rađanje s predumišljajem", govori vrlo jednostavnu stvar: roditeljstvo postignuto kloniranjem ne bi bilo obično korištenje dvojbjenim sredstvima koja će biti opravdana plemenitim ciljem. U ovom slučaju dvojbjenim se sredstvima koristi za dostizanje jednako tako dvojbjenog cilja. Jer u srcu pozitivne ili barem vrijednosno neutralne želje za roditeljstvom ovdje raste vrijednosno upitna želja za stvaranjem "drugog, jednako dobrog ili još boljeg ja", nekoga tko bi produljio ili ponovio (možda čak bolje) vlastitu egzistenciju. Ta je želja drukčija od želje koju nalazimo u kontingentnom "klasičnom" roditeljstvu, koje se tek u ograničenju, i to samoregulirajućoj mjeri, može nadati proizvodnju malih kopija velikih roditelja.

Branitelji kloniranja često umiruju zabrinute protivnike tvrdnjom da se nitko ne mora bojati stvaranja klonova kao identičnih kopija određenih osoba jer u oblikovanju osobe važnu ulogu još imaju odgoj, okolnosti u kojima se odrasta itd. Dakle, smatrate li da su geni presudni za ono što će neka osoba biti, u zabludi ste i vaše su nade u stvaranje "drugog ja" ili "drugog Einsteina" uistinu puko samozavaravanje. No, ako smatrate da geni nisu najvažniji, da i odgoj ima veliku, možda čak i presudnu ulogu, postavlja se pitanje zašto biste onda uopće stvarali genetsku kopiju sebe ili Einsteina, znajući da to neće biti stvarna kopija originala? A svi zagovornici kloniranja, barem potih, barem iz prikrajka, sugeriraju nam baš takve divne nove mogućnosti, koje nas u isto vrijeme i nukaju na dokinsovska maštanja i govore nam da su ona nerealna. Iako je jasno da klon ne bi bio identična kopija donatora stanice jer u oblikovanju jedne osobe sudjeluju različiti biološki i socijalni čimbenici, kloniranje bi ipak bilo određeno kopiranjem uzora, tj. već realizirane egzistencije. Problemi poput "preslikavanja" dobrih i loših roditeljskih osobina u djeci i njemu primjerenih roditeljskih očekivanja od djece time bi nesumnjivo bili radikalizirani, što bi kod kloniranog djeteta psihološki, ako već ne i biološki, sužavalo prostor za slobodan razvoj osobe. Teško je, naime, očekivati da bi biotehnička revolucija u ljudskoj reprodukciji bila praćena revolucijom u shvaćanju roditeljstva. Drugim riječima, taj biološki "skok" dodatno bi potencirao nesporazume koji inače prate odnos između roditelja i djece, kao i sam razvoj osobe djeteta. Ujedno bi time geni utjecali na oblikovanje osobe dvostruko jače: neposredno, koliko je to u skladu s biološkim zadatostima i danas slučaj, ali osim toga i posredno, preko svega onoga što bi se moći gena, s pravom ili ne, pripisivalo, te preko svega onoga što bi se od nje očekivalo. Stoga se slažem s Jonasom koji u priču uvodi heretičko "pravo na neznanje", koje je fundamentalno i nužno za slobodan razvoj osobe, a koje bi se kloniranjem žrtvovalo za zadovoljenje hirorite, iz eksplicitnog sebeljublja izviruće, roditeljske želje za autoreprodukcijom.

S obzirom na spomenute "tehničke" i "egzistencijalne" argumente, moglo bi se ustvrditi: roditelji koji bi se odlučili za kloniranje djeteta, ne iskoristivši prije toga druge mogućnosti umjetne oplodnje te u krajnjem slučaju usvajanje djeteta — bili bi spremni jednu potencijalnu krizu identiteta djeteta ("Čije sam ja zapravo dijete?") zamijeniti drugom i opasnijom potencijalnom krizom identiteta ("Tko sam ja zapravo?"), odnosno jednu opasnost od nepoznatih nasljednih bolesti (tudih) zamijeniti drugom opasnošću od nasljednih bolesti (vlastitih), koju prati i dodatna opasnost od poremećaja prouzrokovanih kloniranjem kao tehnikom čije se posljedice još ne znaju ni u približnu opsegu. Jednom otvorena Pandorina kutija kloniranja prijeti prekoračivanjem granice prihvatljivog ne samo na individualnom nego i na ništa manje osjetljivom kolektivnom planu. To nam posvjedočuju primjeri u kojima se, karikaturalno, ali doista znakovito, kloniranje ponovno pokazuje kao draženje ili uvećavanje ljudske narcisoidnosti.

Želja koju je (navodno) u jednom intervjuu izrazio talijanski ginekolog, "bog kloniranja", Severino Antinori — "Klonirao bih samo Srbe" (Antinori, 2003.) — i odlučnost koja je naslovom jednog drugog intervjua pripisana glasnogovornici Clonaida, Brigitte Boisselier — "Odmah bismo klonirali Hrvate" (Boisselier, 2003.) — tek je balkanska horor-verzija priče o kloniranju, u kojoj bi bili klonirani ne samo istaknuti pojedinci (bili oni einsteini ili hitleri, teste ili

miloševići) nego i cijeli "istaknuti" narodi. Takvo kloniranje balkanske mitomanije pokazuje ponovno da (će) kloniranje nesumnjivo predstavlja(t)i tehnički napredak, ali ne i, patetično rečeno, napredak u svijesti. Kloniranje bi nam, govore ti primjeri, samo pomoglo umnožavanju i uvećavanju individualne ili kolektivne narcisoidnosti, umnožavanju i uvećavanju nas kakvi danas jesmo, nas koji se zapravo ne želimo promijeniti. Radi se o zabludi da možemo postati "bolji" prije nego što pronademo način da budemo dobri. A to, na žalost, nije svojstveno samo balkanskim klonolupcima, nego odlikuje sve fantazije o kloniranju. Sve takve fantazije, naime, pulsiraju pouzdanjem u moć tehnike koja će donijeti konačan spas čovječanstvu. U tome se pokazuje da se ono što smatramo napretkom ili jednostavno poboljšanjem ljudskog života, definitivno preselilo u sferu tehnike. Istodobno, u tome se jasno vidi nemoć etike, koja je tradicionalno imala monopol na govor o "dobrom životu". No, takvu raspravu, koja bi se morala voditi s osvrtnom na do danas najpregnantnije etičke teorije, poput Aristotelove i Kantove, ovdje ću morati zaustaviti.

Vratimo se sad, nakon "balkanskog ekskursa", na ono što jest, i mimo pretjeranih očekivanja, ostvarivo kloniranjem. Ponovit ću: novi oblik roditeljstva, koje bi se ostvarivalo kloniranjem, uistinu bi bio ekstreman oblik "rađanja s predumišljajem". Nagon za produženjem vrste — koji se u ovom slučaju preobražava u običnu želju za dobivanjem *vlastita* i *ne bilo kakva* potomstva, sa svim onim što "vlastito" donosi, a što može realno svršiti i u samoproglašenu neograničenu "pravu na raspolaganje vlastitom imovinom" — egoističan je nagon, koji jest nešto "Menschliches, Allzumenschliches", ali to ne znači da kao takav ne bi trebao biti osvjetljen iz perspektive etičkog opreza. Pritom se ne smije izgubiti iz vida staro, ali nimalo potrošeno upozorenje da svaka osoba jest i mora biti sama sebi svrhom, da ne smije biti iskorištena za ostvarenje (bilo kakvih) ciljeva drugih ljudi te da svatko ima pravo na slobodno i neponovljivo ostvarivanje vlastita životnog projekta u otvorenu polju budućnosti. Osim toga, govoreći o kloniranju, kao posebno pitanje postavlja se moguća masovna i dalekosežna zloupotreba kloniranja, koja se da naslutiti već danas, u njegovu začetku. Naime, već smo svjedoci činjenice da su i kloniranje, i općenito *biotech*-industrija većinom već dospjeli u ruke privatnih tvrtki koje su nerijetko vrlo sumnjiva *backgrounda* i vrlo ih je teško podvrgnuti ikakvoj kontroli. Ukoliko se taj trend nastavi, uskoro će sve etičke, sociologijske i druge rasprave o koristima i štetama kloniranja i drugih biotehničkih pitanja postati neučinkovite i konačno suvišne, odnosno nešto kao placebo za liječenje posljedica nečiste savjesti društva.

Stihijsko nadiranje novih znanstvenih otkrića, kojemu smo sve više izloženi, a sve mu se manje znamo suprotstaviti, moglo bi se protumačiti dvojako: ili u njegovu temelju ne postoji nikakva ideja koja bi ga mogla u cjelini obrazložiti i opravdati, ili pak, kao u klasičnim teorijama zavjere, neka temeljna ideja postoji, ali je pomno skrivena zbog svoje malignosti. No, u obje verzije stihija "napretka čovječanstva" prijeti otplavlivanjem samog čovječanstva jer za njegovo samopromišljanje i samorazumijevanje, koje mu uopće osigurava temelje, u stalnoj prisili za



"bržim, boljim i višim" nema mjesta. Tehničko "kako" minimalizira ono "što" i "zašto", a nakon "heureka" kojom rješavamo ono kratkoročno "kako", ubrzo se zaboravlja na ono što se time zapravo implicira, kao i na ono zbog čega se uopće krenulo u avanturu "napretka".

Da se ikako moglo klonirati životinje a da pritom uopće ne dođe u obzir i kloniranje čovjeka, kloniranje zasigurno nikad ne bi postalo značajnije razglabanim etičkim problemom. Jednom kad se ipak počelo govoriti i o kloniranju čovjeka, pojavio se nepregledan niz pitanja, no i tada su tek rijetki uočili da kloniranje i druga novija genetička dostignuća pogadaju samu srž onog što nas određuje kao živa bića, kao pripadnike jedne vrste, kao pojedince. Nespremnost da se ozbiljno pozabavi tim pitanjima rezultirala je pak ili nekritičnim prihvaćanjem mogućnosti kloniranja ili strogim, ali nereflektiranim "Ne kloniranju!". Nasuprot tome, pitanja i odgovori trebali bi biti suptilniji, slobodno se može reći i — dublji. Dok ne uspijemo osvijestiti i zadržavati u svijesti ono što je "čovjek", teško je očekivati da ćemo uspeti napraviti "boljeg čovjeka". A vjera u znanost, genetiku posebno, lebdi upravo oko takvog "boljeg čovjeka", pri čemu se kao sasvim efemerno prikazuje pitanje od koga ili čega, od kojeg ili kakva "čovjeka" bi taj "novi čovjek" trebao biti "bolji". Oslanjam se ovdje ponovno na Hansa Jonasa, koji je taj "spor oko čovjeka" sažeo u sljedećem odlomku:

Uzgajivač životinja uvijek "zna" što hoće od životinja. No, znamo li mi isto tako što želimo od ljudi? I tko smo to "mi" u slučaju takva "znanja", tj. svjesnog i riječju iskazanog htijenja? I tko takvo htijenje može imati baš za sebe i svoju skupinu (...); tko tu, dakle, zna što hoće i što se mjerodavno oko toga želi; zna li on također što se od čovjeka smije i treba željeti? I ako on "vjeruje" da "to" zna, kako onda može znati da to doista zna? (Jonas, 1987., 184). U tom smislu feministička teorija ima u rukama sredstva da u prijelomnim trenucima znanstveno-tehničke civilizacije promisli i premisli njezine temelje te da iz takve refleksije izvuče i praktične konzekvence. No, to će se moći dogoditi samo ako se feminizam ne preobrazi u nekritičan tehnofeminizam, čime se ne bi razlikovao mnogo od onih teorija i praksi na koje usmjerava svoju kritiku. Polazište takve promjene trebao bi biti uvid da je androcentrična, patrijarhalna i mizogina civilizacija izgrađena zahvaljujući podjednako moći znanosti i tehnike i "apstraktnom humanizmu" koji je uvijek bio krinka različitih, manje ili više suptilnih diskriminacija. Stoga dediskriminacijsko promišljanje apstraktnog humanizma mora biti praćeno i dekonstrukcijom vladajućeg znanstveno-tehničkog pogona, a ne šutljivim pristajanjem na njega i njegovim idealiziranjem. Idealizirana slika znanstveno-tehničkog napretka, slika nasmiješena radnika za pokretnom tvorničkom trakom ili rumena seljaka na kombajnu koji jezdi poljima pšenice, uglavnom ljudi koji su ostali ono što jesu, gdje i kako jesu, ali su na neki način ipak "oslobodeni" zahvaljujući napretku, smiješna mi je jednako kao što bi mi bila smiješna slika žene koja se posvećuje različitim kućanskim poslovima dok u pozadini umjetna maternica skrbi o budućem djetetu te emancipirane žene. Takva, pak, dvostrana dekonstrukcija ne znači radikalan prekid, odustajanje od onog što se još da izvući iz znanosti i tehnike, odnosno iz humanizma. Zato feminizam ne bi trebao napustiti pojam "čovjek" u korist nekog tehnopostivističkog posthumanizma, nego tom pojmu dati nov smisao. Feminizam bi trebao dekonstruirati znanstveno-tehničku građevinu, čiju armaturu čini apstraktnohumanistički san o boljem svijetu budućnosti, te pokazati kako znanost i tehnika ne služe ničemu ako ne služe

čovjeku. Ali, opet, ne nekom čovjeku na udaljenom horizontu budućnosti, nego svim ljudima, jednako koliko i svakom pojedinom konkretnom čovjeku, koji je dosad uvijek ispunjavao pojam "čovjek", ali i bivao samijeven od tog pojma.

Kloniranje je, kao novopostavljen problem, nešto bez čega bi čovječanstvo ne samo preživjelo nego bi i živjelo mirnije. Nijedan argument u korist kloniranja ne odgovara na pitanje "Čemu kloniranje?" a da pritom ima u vidu rješavanje nekih postojećih i ni na koji drugi način rješivih problema. Ono što nam kloniranje nudi nije ništa drugo nego planiranje turističkog putovanja u času kad nam gori kuća, tj. kad bismo je trebali ili gasiti ili napustiti. Kloniranje bi doista u znanstveno-tehničkom aspektu bilo revolucionarno i u tom smislu korisno. Ekonomski bi najvjerojatnije bilo isplativo i u tom smislu također korisno. U političkom aspektu kloniranje bi bilo potencijalno iskoristivo i učinkovito, pa i u tom smislu korisno. No, pritom još govorimo o iskoristivosti i učinkovitosti kloniranja u okviru postojećeg znanstveno-tehničko-ekonomsko-političkog pogona koji, najblaže rečeno, pokazuje određene nedostatke, a dalekosežno gledajući, dovodi u pitanje samu osnovu opstanka čovječanstva i planeta. Imperativ dubinskog promišljanja i barem reformističkog djelovanja u smjeru izmjene monolitnog znanstveno-tehničko-ekonomsko-političkog globalnog poretka nije samo permanentan nego i urgentan. Ako ćemo umjesto preispitivanja vrijednosti koje stoje u temelju tog poretka spas potražiti u vjeri u neki *deus ex machina* kao što je kloniranje, jedino što ćemo time učiniti bit će odgađanje suočavanja sa stvarnim problemima. Stoga rješenje dvojbi koje postavljaju znanost i tehnika ne možemo pronaći samo u znanosti i tehnici. Potreba za uključivanjem izvanjskog arbitra — upućenog savjetnika čija će se mišljenja uvažavati u odlučivanju i djelovanju — čini mi se nužnom, ukoliko nam je do nečega još uopće stalo. Takav arbitar mogla bi biti etika, odnosno bioetika; naravno, ako je se ne shvaća samo kao jednu u nizu akademskih disciplina koje su i namjerom i dosegom ograničena područja djelovanja te ukoliko tradicionalna etika znatno proširi svoje okvire i iznutra se revidira. Moderan znanstveno-tehnički pogon — koji danas, više nego ikada dosad, čini cjelinu s neoliberalističkim ekonomsko-političkim društvenim uređenjem — ostavlja po strani etičku komponentu jer bi inače sam sebi uzdrmao postojanje. A tu destabilizaciju može i mora provesti (bio)etika, uz sudjelovanje drugih društvenih, prije svega pravnih mehanizama. U tom smislu, mogli bismo krenuti od naših moralnih intuicija koje se danas izrazito protive kloniranju. Moralne intuicije, naravno, ne mogu biti zadnja riječ u etičkoj prosudbi, ali ih se nipošto ne smije zanemariti; štoviše, provjera valjanosti etičke refleksije trebala bi se uvijek osvrnati i na razinu neposredne moralne refleksije. Primjetan porast onoga što bismo mogli nazvati "bioetičkim senzibilitetom" pruža nadu da se čovječanstvo, usprkos današnjoj neograničenoj moći znanosti i tehnike, neće tako lako prepustiti manipulacijama koje su inherentne društvenom obliku života tehnouznanosti. Ubrzanje koje postižu znanost i njoj primjerena tehnika s kraja dvadesetog i početka dvadeset prvog stoljeća ubrzava i postavljanje novih pitanja. Izostanak pravodobnih odgovora na urgentna pitanja rezultira neodgovornošću u

neodlučnoj upitnosti. Stoga, iako odgovaranje na ta pitanja još ne uspijeva sustići ritam njihova pojavljivanja, morat ćemo se — koliko god to zvučalo heretično — opirati mnijenju da znanost i tehnika jednostavno moraju ići dalje, da moramo "napredovati", te da one probleme koji se pojavljuju kao neriješeni i nerješivi moramo zbog neumitnosti "napretka" prevladati pospremajući ih pod tepih. Morat ćemo, drugim riječima, osvijestiti činjenicu da je najveća opasnost za svakog čovjeka i za čovječanstvo u cjelini priklanjanje onom "mora se" djelovanju, privlačno upakiranoj "nužnosti", koja se, zahvaljujući urođenoj ljudskoj lijenosti i lagodnosti djelovanja u neodgovornosti, još uvijek, ali ne zadugo, može tako interpretirati.

U tom kontekstu treba promatrati i problem kloniranja, koji se ovih dana, kao prekrasno dizajniran i dobro reklamiran proizvod, nudi na prezasićenu tržištu raznoraznih ideja, te ga trebamo kupiti ne pitajući za cijenu. A cijena bi mogla biti prilično visoka, i to kako za klonirane pojedinačne egzistencije, tako i općenito za sliku čovjeka prema kojoj uopće jesmo i koju smijemo i moramo korigirati, ali ne i dovoditi u pitanje. Kloniranje kao tehnika koju se promovira u ime "dobrobiti čovječanstva", pri čemu se potpuno zanemaruje dobrobit pojedinca, ne može donijeti dobrobit ni "čovječanstvu", koje nije i nikada neće predstavljati nešto drugo nego pojedince i njihova "materijalna" i "duhovna" postignuća okupljena oko nečeg zajedničkog. No, ipak, od nas se nerijetko očekuje da zažmirimo pred ozbiljnim, štoviše, temeljnim pitanjima, odnosno da se kao ljudi žrtvujemo za apstraktum "ljudskog napretka". Način na koji je žrtvovana ovca Dolly — sretnica koja je barem imala ime i kakav-takav javni identitet — u očima znanosti namijenjen je svakome od nas. Stoga je točna, iako gorka, konstatacija u *Feral Tribuneu*, zapisana u povodu prerane smrti Dolly i prve australske klonirane ovce Mathilde:

Izražavamo duboku sućut široj znanstvenoj zajednici koja će, ne treba u to sumnjati, dati sve od sebe da čim prije nadoknadi ove teške gubitke. Mathilda i Dolly pale su za čovječanstvo. Slava im! I slava mu! (Lucić, 2003.).

Kakav bi, konačno, odgovor moglo dati uvodno poigravanje s "Evom"? Dovršavajući ga u nesigurnom futurološkom nagađanju — koje je krajnje neizvjesno, ali je za problem kloniranja, kako sam to nastojao pokazati, nužno — preostaje mi tek da se oslonim na očekivanje kako će "Eva" o dvadesetoj godišnjici svoga "rođenja" biti mnogo poznatija nego što je to danas Louise Brown, "prva beba iz epruvete", ali da će Louise i tada živjeti svoj život manje-više mirno kao i do sada, dok ćemo o "Evi, prvoj kloniranoj bebi" govoriti kao o izmišljenoj aferi s početka 21. stoljeća.

- Antinori, Severino (2003.), "Klonirao bih samo Srbe" (intervju), *Nin*, 3. 1. 2003., 28-29.
- Boisselier, Brigitte (2003.), "Odmah bismo klonirali Hrvate, po cijeni od 200 tisuća dolara" (intervju), *Globus*, 24. 1. 2003., 20-21.
- Cordis Focus* (2002.), "Dolly Scientist Wants Licence to Clone Humans", *Cordis Focus*, br. 210, 2. 12. 2002., 12.
- Dawkins, Richard (1997.), "Thinking Clearly About Clones. How Dogma and Ignorance Get in the Way", *Free Inquiry*, sv. 17, br. 3/1997., 13-14.
- Doig, Will (2003.), "Born Again: Is Cloning the Key to Gay Reproduction?", <http://www.metroweekly.com/feature/?ak=303>
- Firestone, Shulamith (1970.), *The Dialectic of Sex*, New York, Morrow.
- Griffin, Harry (2003.), "Kaj bi postal klon matere Tereze" (intervju), *Delo (Sobotna priloga)*, 22. 2. 2003., 24-26.
- Haraway, Donna J. (1999.), *Opice, kiborgi in ženske*, Ljubljana, ŠOU, Študentska založba.
- Heidegger, Martin (1972.), "Pitanje o tehnici", u knjizi Martin Heidegger, *Uvod u Heideggera*, Zagreb, Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH, 89-121.
- Jergović, Miljenko (2003.), "Najpoželjniji hrvatski klon", *Globus*, 10. 1. 2003, 32-35.
- Jonas, Hans (1987.), "Läßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie", u knjizi Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 162-203.
- Jonas, Hans (1990.), *Princip odgovornosti*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Kass, Leon R. (1972.), "New Beginnings in Life", u knjizi Michael P. Hamilton (ur.), *The New Genetics and the Future of Man*, Grand Rapids, Mich., Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 13-63.
- Lucić, Predrag (2003.), "Slava", *Feral Tribune*, 22. 2. 2003., 8.
- Newbrough, Celeste (1998.), "Cloning, Reproductive Rights and the Gender Revolution", <http://home.att.net/~celestn/clone.htm>
- Stabile, Carol (1994.): *Feminism and the Technological Fix*, Manchester — New York, Manchester University Press — St. Martin's Press.
- Steinworth, Ulrich (1998.): "Kritik der Kritik des Klonens", u knjizi Johann S. Ach — Gerd Brudermüller — Christa Runtenberg (ur.), *Hello Dolly? Über das Klonen*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 90-122.

SUMMARY

PREMEDITATED BIRTH

Or: Whatever Happened to Louise Brown?

The author of the paper discusses the issue of cloning in the light of latest developments regarding human cloning. He refers to both the scientific facts about cloning and the foreseeable individual and collective consequences of cloning, as well as the subsequent ethical dilemmas that arise from it. Based on diverse views of cloning - "conservative" and "liberal", scientific-technological, philosophical, feminist, and queer - the author is attempting to show that human cloning is, from a variety of standpoints, a highly dubious venture, and in the final analysis, ethically unacceptable.



ETIKA KRITIKE:

KRITERIJI ARGUMENTACIJSKE KOREKTNOSTI

Nataša Govedić

*Istina je znanosti, stoga, postignuće
argumentacije.*

Alan G. Gross (1996: 203)

Pravo na javnu riječ sa sobom donosi i obvezu javne odgovornosti za iznesene sudove: recenzenti i kritičari nemaju pravo pisati *pristrane* ili *neargumentirane* tekstove, nemaju pravo vrijeđati autora zanemarujući samo djelo, ne smiju zloupotrebljavati analitičku poziciju za samopromociju ili klanovske obračune, ne bi smjeli posezati za retorikom apriorističke političke, privatne ili strukovne stigmatizacije; još manje za klevetničkim pojmovnikom. Ti su kriteriji prepoznati i preuzeti iz hrvatskog Zakona o javnom priopćavanju, čl. 205., koji podjednako vrijedi za sve autore koji posežu za javnim iskazima. Odatle citiram: *Verbalnom iniuriom se izražava omalovažavanje drugih putem izgovorene ili napisane riječi (glup, kukavica, gramziv) te pogrdnim nazivima ili psovkama. (...) Lijek u vidu protuotrova za pamfletske objede i žute, uvredljive dezinformacije javnosti, ponekad s teškim i bolnim posljedicama, je jačanje pravne države i zakonom propisanih sredstava, kojima se građani pred stručnim i neovisnim sudom mogu zaštititi od medijskog otrova, kleveta i laži.* I dalje, na primjeru novinara: *Novinarska dužnost iznošenja istinite, uravnotežene i provjerene informacije, bila ona dobra ili loša, nije instalirana u hrvatski pravni sustav toliko zbog međunarodnih standarda, međunarodne javnosti ili međunarodnih obveza, već u prvom redu zbog vitalnih interesa hrvatske javnosti i građana.* Pritom isti zakon prepoznaje i "tanku granicu" između cenzure i zaštite od klevete ili javne objede: *Novinari trajno razjašnjavaju dvojbe koje generiraju suprotstavljeni postulati njihove profesije. Teško ostvariv, beskrajno višeslojan i samo novinaru tako dobro znan postulat prava na slobodu izražavanja, prikupljanja, priopćavanja, objavljivanja i širenja informacija i ideja, i postulat prirodnog prava svakog čovjeka na zaštitu njegovog dostojanstva, časti i ugleda, zaštitu obiteljskog prava i privatnosti.* Premda Zakon o javnom priopćavanju zvuči gordo, u novinarskoj praksi etika teksta ponajprije ovisi o političkoj orijentaciji publikacije te potom etičkom kodeksu pojedinačnog autora, zbog toga što je navedene zakonske parametre moguće rastezati i zlorabiti na najrazličitije načine, o čemu ponajbolje svjedoči rutinska industrija žutog tiska. Drugim riječima, pod egidom *slobode izražavanja* mogu se kriti i opresivni i emancipacijski tekstovi. Postojeće zakonske formulacije nisu dostatne da spriječe korištenje slobode tiska za propagandu ideologije neslobode. Etika zakonskih prava zasad ne uspijeva formulirati ili u sebe inkorporirati ni kriterije etike brige ili brizičnosti (*ethics of care*), ali ni uže strukovne etike vezane uz argumentacijske procedure jezične evaluacije, jer se zakon zaustavlja upravo na činjenici "potrebe", no ne i uspostave, utvrđivih parametara javne odgovornosti izgovorene riječi.

Govoreći pak o stručnim kritikama i recenzijama (humanističkim, prirodnoznanstvenim, društvenoznanstvenim, filozofskim itd.), o sudovima izrečenim pod okriljem znanstvene kompetencije, postulat slobode izražavanja susreće se i s postulatom imperativa iznošenja

educiranih i profesionalno kvalificiranih argumenata, među kojima je još teže razlikovati "subjektivan" od "objektivnog"¹ stava. Čak i u prirodnim znanostima, procjena "korisnosti" ili "uspješnosti" nekog istraživanja uvijek je stvar više ili manje pristrane individualne evaluacije među kolegama, među kojima međusobna konkurencija nerijetko dodatno komplicira (ako ne i kompromitira) evaluacijske standarde. Allan S. Gross (1996: 8):

Hoće li se nešto smatrati znanstvenom teorijom ovisi o tome tko o njoj izriče sud. Tijekom svoje karijere, Newton nije mijenjao teoriju svjetlosti, no ona je najprije bila odbačena — njezino kasnije prihvaćanje nije ovisilo ni o kakvim promjenama same teorije, nego o promjeni prosuđivača.

Osim različitih strukovnih preferencija, sudova ukusa i analitičkih "očekivanja" prosuđivača, Gross (1996: 15) otkriva da i *emocije* prosuđivača "imaju prominentnu ulogu u stručnim recenzijama". Emocije najviše dolaze do izražaja u recenzentskoj ili evaluacijskoj praksi poznatoj kao *peer review*, koja, doduše, nije namijenjena široj javnosti (već užoj strokovnoj zajednici), ali upravo ove recenzije kolega o kolegama odlučuju o objavljivanju znanstvenih tekstova te praktično nose velik socijalni utjecaj jer cirkuliraju među samim znanstvenicima, u procesu *anonimne* evaluacije teksta — kada uredništvo uzima u obzir pojedinu studiju za objavljivanje ili neobjavljivanje u stručnom časopisu. Negativne ili kompetitivne emocije koje često karakteriziraju *peer review* zapravo nastupaju kao podivljala podsvijest zajednice koja se pretvara kako je iz svojih redova do kraja izbrisala "ljudski faktor". Luce Irigaray (2002: 1–7), u sociolingvističkoj studiji *Izricanje nikada nije neutralno*, izjavljuje kako je već i sam idealizam znanosti kao diskurza koji *hini* kako je lišen i emocija i subjektivnosti naizmjenice navodi na bijes i smijeh, budući da nijedna diskurzivna reakcija nikada nije lišena hermeneutičkog interesa, ako ne i pristranosti. Osobni je interes istraživanja ili kritiziranja u tom smislu poštenije priznati nego prikrivati: naravno ne zlorabeći subjektivnost kao dozvolu za neargumentirani privatni obračun. Formulacijom filozofa Stanleyja Cavella (2000 [1976]: 94):

Problem kritičara, kao i problem umjetnika, nije u tome kako odbaciti subjektivnost, nego kako je uključiti; ne tako što je nadvladamo slaganjem, nego tako da njome vladamo na uzorit način.

Za mladu generaciju znanstvenika možda su u najvećoj mjeri zabrinjavajuće kvazineutralne, "birokratske" recenzije i formulacije, tobože napisane do kraja "distancirano", po mehaničkim narativnim obrascima, ali isto tako lišene i složenih analitičkih procedura koje nadilaze shematizacijske klišeje. U njima se projekti i studije tretiraju kao da je riječ o rutinski carinjenoj robi (treba samo formalno

¹ Paul Hernadi (1995: 30-31) pokazuje kako ni danas nije moguće do kraja raskinuti s razlikovanjem "objektivnog" (novijom retorikom: intersubjektivnog) i "subjektivnog" (solipsističkog) mišljenja, ali pod uvjetom da priznamo njihovu neprestanu socijalnu diseminaciju i međusobno zamjenjivu fikcionalnost: radikalni subjektivisti i radikalni intersubjektivisti, smatra Hernadi, u svakom slučaju prepoznaju se po tome što stvaraju *javne tekstove*, samim time čineći izglednom zajedničku zaokupljenost ili čak "objektivnost" širih reprezentacijskih zajednica.

ispuniti rubrike kao "ciljevi projekta", "rok trajanja" itsl.), premda svako jezično klasificiranje ima i te kako dalekosežne kognitivne, baš kao i financijske posljedice. Znanost koja sebe liši odgovornog subjekta izricanja u ime što veće objektivizacije i kvantifikacije istraživanja po mome mišljenju jasno prelazi u demagogiju. Statistika se, naime, može upotrijebiti u najrazličitije moguće svrhe, svaki put tvrdeći kako je ideologijska potka tumačenja "potkrijepljena" kvantitativnim podacima. Vratimo se još malo prethodnom problemu: prilično je neizvjesno postiže li uopće *peer review* namjeru radi koje je uposlen: posebno u malim znanstvenim zajednicama, konflikti interesa i velika prepoznatljivost autorskih rukopisa dovode do apriornih kvalifikacija i diskvalifikacija pojedinih tekstova, znači i do krajnje neetičnih evaluacija. Zanimljivo je da uređivačko iskustvo Alana G. Rossa (1996: 134), inače proučavatelja znanstvene retorike, iznosi na vidjelo i informaciju kako gotovo da ne postoje dva recenzenta koji bi na isti znanstveni tekst — dodajmo: svejedno radilo se o matematičkom, medicinskom, kemijskom ili književnom istraživanju — postavili barem *približno slična* pitanja i zahtjeve. Bez obzira na praktično bezgraničnu mogućnost manipulacije pozitivnog ili negativnog ocjenjivanja teksta, znanstvenik je "prisiljen" reagirati i odgovoriti (ne nužno i pristati) na upućene primjedbe. U etičnom sustavu objavljivanja, takva situacija otvara proces poželjnog dijaloga među znanstvenicima. U neetičnom sustavu, na kakav se žale brojni stručnjaci diljem objavlivačkog globusa², događa se posebna vrsta autorske konformizacije. Peggy Kamuf (1999: 261):

Konačno, i kao najvažnije, da li je glavna odgovornost "javnog intelektualca" u tome da se bezpogovorno potčini ovim ograničenjima [objavljivanja] kako bi time postigao da se štampa bar neka verzija, ma koliko bila skraćena ili preobraćena, spornog argumenta ili analize? Ne postoji li i druga, podjednako imperativna odgovornost, koja ne zahteva samo kritiku ovih struktura, nego i aktivne napore da se one transformišu kad god je to moguće?

Paradoks znanstvenih zajednica ostaje, stoga, vezan uz stvaranje evaluacijskog tržišta u kojem su "pravila igre" u najvećoj mjeri vezana uz individualnu profesionalnu ne/odgovornost svakog kritičara ili recenzenta, kao i uz individualnu te profesionalnu ne/odgovornost svakog istraživača ili autora. Izbjegavam koristiti sintagmu "profesionalne korektnosti" iz istoimene knjige Stanleyja Fisha³ zato što Fish pokušava osporiti političnost tekstova u ime pomnog iščitavanja njihove književnostilističke slojevitosti. Moje je stajalište, naprotiv, kako profesionalna odgovornost (ili korektnost) svakako uključuje

² Temi neadekvatnosti znanstvenih evaluacija posvećen je cijeli broj časopisa JAMA (June 5, 2002); vol. 287, No. 21.

³ Knjigom Stanleyja Fisha *Professional Correctness: Literary Studies and Political Change* (1995, Cambridge MA: Harvard UP) opširnije ću se pozabaviti u drugom dijelu ovoga teksta.

autorsku svijest o tehničkim, etičkim, estetičkim, ali i ideologijskim dimenzijama ma koje znanstvene struke. K tome, znanstvene zajednice nisu "idealne", njihove članice i članovi nisu iznad egzorciranja osobnih interesa, pokušaja uspostavljanja i zadržavanja reprezentacijskih monopola, ili, fukoovski

rečeno, bitke za moć nad diskurzom. U novije vrijeme, jedan od načina smanjivanja prusudbenih manipulacija među znanstvenicima postaje upravo praksa **poosobljavanja** i javnog preciziranja kolegijalnog konteksta, poznata kao izjašnjavanje znanstvenika o kategoriji nazvanoj *conflict of interest* (konflikt interesa)⁴, u kojoj su autori pozvani sami ispisati i uz tekst priložiti listu vlastitih recenzentskih "prijatelja" i "neprijatelja", a ta se lista objavljuje *zajedno* sa studijom, utječući izravno i na uredničke odluke o tome od koga će naručiti pojedinu recenziju. U prirodni znanostima, uz tekst istraživanja objavljuje se sve češće i tzv. *financial interest* (financijski interes) autora, odnosno traži se javno imenovanje njezine/njegove povezanosti s korporativnim ili uopće komercijalnim ulagačima u poduzeto istraživanje. Učinkovit način smanjivanja recenzentskih zloupotreba po mome je mišljenju i izdavačka politika *ukidanja anonimnosti* samih strukovnih recenzenata, odnosno njihovo javno potpisivanje uz svako istraživanje koje su odabrali za objavljivanje. Tako i sami recenzenti prolaze javnu provjeru (pa i potencijalnu kritiku) nepristranosti iznesene ocjene. Fiona Godlee (2002: 2762–2764) daje četiri razloga u prilog uvođenju "vidljivosti" recenzentskog imena. Prvo, etički razlog: budući da potpuna anonimnost teksta i njegova ocjenjivača dosad *nikada nije bila djelatna* (već samo deklarativna), puno je poštenije povećati recenzentsku odgovornost potpisivanjem imena. Drugo, autonomija recenzentskog potpisa tako postaje ravnopravna autonomiji autorskog potpisa. Treće, potpisani recenzenti pokazuju se u praksi konstruktivnijima po autore od onih anonimnih. Četvrto, recenzentski posao, tradicionalno tretiran kao "rad nevidljivih ruku" (u većini časopisa i neplaćen), stječe zaslužno javno priznanje pravom na potpis imena. Na žalost, nijedna od navedenih metoda povećanja recenzentske i autorske odgovornosti neće pomoći tekstu koji je završio u košu bez ikakva obrazloženja: za takve situacije rješenje možda treba potražiti u sustavnom *arhiviranju* odbijenih radova i angažiranju nezavisnih revizijskih znanstvenih komisija koje su u stanju svakih nekoliko godina proučiti i odbijeni materijal. Naravno da dio tekstova ne prolazi prag objavljivanja zbog toga što u samom istraživanju postoji neispravnost, nedosljednost, neinformiranost ili nepotpunost, ali i tada je urednički posao s autorom ili autoricom *najprije poradi* na kvaliteti teksta, pa tek onda, ako doista nije moguće dogovoriti ispravke ili dopune, obaviti suradnju⁵. Sve je jasnije da etika znanosti obuhvaća mnogo širu problematiku i mnogo širi strukovni angažman od provjere je li istraživanje "izvorno ili prepisano" (ponovno jednog od rijetkih kriterija znanstvene evaluacije reguliranih zakonom). Suradnja unutar trokuta urednik—autor—autorov recenzent izravno odlučuje o *kriterijima* ma koje znanstvene zajednice, zbog čega joj valja pristupiti maksimalno osvijesteno. Sveučilišna bi zajednica, primjerice, trebala pokrenuti inicijativu izrade vlastitih etičkih kodeksa, u

⁴ Čini mi se da bi korektniji termin trebao glasila *competing interest* ili "konkurentski interes", zato što znanstvenici ne moraju nužno biti u međusobnom "sukobu" (conflict), a pritom mogu imati izrazito kompetitivan odnos, postojanje kojeg je pošteno imenovati.

⁵ Prema mom autorskom iskustvu, pojedini kulturalni lobiji od autora će tražiti promjenu *stava* (estetičkog ili političkog), a ne promjenu argumentacije, što također smatram neetičnim. S druge strane, kao autorica ću rado i zahvalno pristati na sva *metodološka razjašnjenja* koja traži urednik. Uredničko mi pak iskustvo potvrđuje kako molba upućena autoricama i autorima u vezi s *dopunskom* ili *jasnijom* argumentacijom gotovo uvijek nailazi na pozitivan odgovor, motivirajući obje strane na nastavak suradnje.

kojima se jasno definiraju međusobne odgovornosti djelatnika znanstvenobjavlivačke i predavačke zajednice.

II.

Kritika i recenzija — kao žanrovi evaluacije⁶ — nužno su vezani uz cijeli set teorija, koje omogućuju uspostavu kontekstualnih orijentira razumijevanja. Zbog toga pitanje njihove etičnosti ostaje jedno od središnjih pitanja saznavanja: ako tehnicistička, komercijalizirana te mahom birokratizirana znanost zakazuje u *domeni etičkog*, što onda uopće možemo očekivati od kritike, kao discipline nužno izvedene iz analitičkog sustava znanstvenih teorija? Taj problem susrećemo podjednako u prirodnim, društvenim i humanističkim znanostima, ali i u masovnim medijima, kao širem forumu novinarskokritičke evaluacije znanstvenih studija i istraživanja. U prirodnim su znanostima kritički kriteriji procjene valjanosti istraživanja nerijetko "prilagođeni" korporativnim i komercijalnim kriterijima korisnosti istraživanja (usp. Cole, 1992: 70–76), dok su u humanističkim i društvenim znanostima uvelike određeni političkom "podobnošću" ili "nepodobnošću" istraživačke tematike. To znači da pojedine teorije ostaju *izvan* mogućnosti ulaska u žarište znanstvenog tržišta, uz paralelno forsiranje onih "podobnih". Prenesimo iskustvo Gadamera (2002: 27): *Da bih sada [1938. godine] izbjegao suradnju u filozofskom sektoru u kojem su iskrsavale lijepe teme kao što su "Židovi i filozofija" i "Njemačko u filozofiji", odselio sam u sektor klasične filologije*. U socijalističkom razdoblju hrvatske sociologije, Max Weber (sa razlikom od, deridijanski rečeno, "tate Marxa"), nije bio na listi "podobnih" društvenih znanstvenika, odnosno nije visoko kotirao na listama citatnosti u domaćim knjigama i časopisima, niti je činio značajniji dio sveučilišne literature. Isti je Weber (1989 [1919]: 258), inače tvorac pojma *vokacijske etike*, zapisao:

Sveučilišni život je, dakle, divlja igra slučaja. Kad mladi učenjak pita za savjet što se tiče habitacije, odgovornost za njegovo poticanje gotovo nitko ne snosi. Ako je Židov, kaže mu se, naravno, "lasciate ogni speranza". Ali svakog drugog mora se pitati o savjesti: vjerujete li da podnosite da se godinu za godinom iznad vas uzdiže mediokritetstvo bez unutarnjeg ogorčenja i oneraspoloženja.

I Weberov (ib., str. 271) je zaključak kako se svaki znanstvenik na koncu konca ipak "izlaže oštroj kritici pred sudom vlastite savjesti" — **ne postoji evaluacijski sustav koji bi spriječio intelektualnu nepravdu**. Gotovo stotinu godina poslije, javnosti nedostupna,

⁶ Autorica ovog teksta slaže se Terryjem Eagletonom (usp. *Literary Theory: An Introduction* (Oxford, 1983: 13) i Barbarom Herrnstein Smith (usp. *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*, Cambridge, Mass., 1988: 42), kao i sa čitavim nizom suvremenih teoretičara (njihovo je opširnije navođenje moguće provjeriti u tekstu Philippa Smallwooda "Criticism, Valuation, and Useful Purpose" objavljenom u *New Literary History* 28.4 (1997) 711-722), koji smatraju kako ne postoji kritika koja ne bi bila evaluacijska. Evaluacija, naravno, može biti implicitna ili eksplicitna, ali uvijek je prisutna, čak i na razini toga koliko je recenzija dugačka, kako je opremljena, na koje se vrijednosti poziva, kao što je evaluacijski argument već i sama činjenica da je neka knjiga izdana (prihvaćena za objavljivanje) ili da je neka predstava izvedena unutar određene institucije.



netransparentna hijerarhija unutarnjih vrijednosti znanstvene zajednice koja odlučuje o nizu istraživačkih procedura i preporuka, i dalje je u stanju obaviti selekciju nesposobnih novaka, prikrivati vlastitu neproduktivnost, zapriječiti istraživanje tema koje se iz bilo kojeg razloga smatraju "kontroverznima", odnosno opasnim po stabilnost financiranja katedre ili časopisa, ili pak opasnim po njihovu poslušničku reputaciju⁷. Autonomija znanosti⁸ u tom je smislu lažna: među ostalim, ona funkcionira kao dozvola izoliranim znanstvenim "kastama" da ne odgovaraju sudu javnosti, zaštićene retoričkim velom strukovne kvaziobjektivnosti. Već sam pisala o načinima na koji je u jugoslavenskoj recepciji ruske književnosti modernizma izostavljena ili pogrešno interpretirana disidentska i emigrantska književnost (usp. Govedić, 2002: 83, 97–187), upravo zbog svoje političke nepodobnosti. Isto tako ni socijalistička ni nacionalistička politologija, filozofija i humanistika u Hrvatskoj do danas nisu službeno otvorile vrata svojih katedri feminističkim znanstvenicama i znanstvenicima, premda se u tom smislu u neposrednoj budućnosti očekuju institucionalne promjene. Status "kontroverznog" ili ideologijski osporavateljskog teorijskog sustava prolazi kroz različite recepcijske promjene; dostatno je sjetiti se inkvizicijskih procjena fizikalnih opusa renesansnih znanstvenika i njihove kasnije revalorizacije. Ono što, međutim, želim naglasiti primjerima hijerarhijskog, ekskluzivnog, pa i elitističkog odnosa koji vlada među teorijama saznavanja, tiče se **kastinskog**, gotovo **feudalnog kodeksa** institucionaliziranih znanosti prema "poželjnim" teorijama (pa onda i prema iz njih izvedenim kritikama i recenzijama), u kojem klanovske grupe sličnomišljenika okupljenih na pojedinoj katedri ili oko pojedinog časopisa diktiraju ne toliko **standarde stručnosti**, koliko standarde dostatno konformističke znanstvene retorike, kao i standarde ideologijski **poželjnih i nepoželjnih** istraživačkih fokusa. Njegovanje strukovne nepristranosti u tom je smislu kudikamo vjerojatnije u situaciji **nezavisnog** znanstvenog rada, ali nezavisan rad kod nas znači financijsku marginalizaciju, dakle njime se sasvim sigurno neće moći dugoročno baviti takozvani empirijski istraživači, čiji laboratorijski pokusi, primjerice, zahtijevaju institucionalnu infrastrukturu. Kao teorijska znanstvenica s područja *humanistike*, rekla bih da nezavisna pozicija znači i otežan pristup nužno potrebnog referencijalnoj građi, mahom financiranoj iz vlastita džepa. Sve nas to vodi zaključku da nezavisno mišljenje nitko ne može "zabraniti", ali postoje učinkoviti načini ekonomskog obeshhrabivanja mladih ljudi da ga se sustavno prihvate. U performansu Xaviera Le Royja, naslovljenom *Produkt okolnosti* (1999) te prikazanom na zagrebačkom Tjednu plesa 2002. godine, doktor znanosti i umjetnik Le Roy pripovijeda autobiografsko iskustvo odustajanja od

⁷ Skandali koji su obilježili kraj devedesetih na hrvatskim sveučilištima, vezani uz nekoliko stotina sveučilišnih predavača koji ne zadovoljavaju ni hrvatske, a nemoli međunarodne kriterije za stjecanje znanstvenih zvanja, unatoč tome ipak nastavljajući raditi i primati plaće, samo su jedan od živih primjera selekcijskih kriterija domaće visokoškolske sredine.

⁸ Iz studije Begera i Luchmanna (1992: 145): *U takvoj tradiciji, monopolističku tradiciju i stručnjake koji je propisuju podržava jedinstvena struktura vlasti. Oni koji zauzimaju odlučujuće pozicije vlasti (power) spremni su upotrijebiti svoju moć (power) za nametanje tradicionalnih određenja zbilje stanovništvu pod svojom vlašću (authority). Konceptualizacije univerzuma koje bi mogle konkurirati likvidiraju se čim se pojave – bilo fizičkim uništavanjem ("svatko tko ne poštuje bogove mora umrijeti"), bilo integriranjem u samu tradiciju [...].*

bavljenja molekularnom biologijom na uglednom švicarskom institutu. Razloge napuštanja prirodnih znanosti nalazi u profesionalnim ucjenama starijih kolega i političkoj manipulaciji ne samo (ponovimo: nikada neutralnom) *statistikom* nego i kvalitativnim te hermeneutičkim sadržajem znanstvenog istraživanja, kao i demagoškim recenzentskim procesima evaluacije projekata. Budući da Le Royja zanimaju konceptualizacije tijela, njegovo je zanimanje "neugodno" upiralo u biopolitičku manipulaciju znanjem o tijelu, odnosno upozoravalo je na **neegzaktnost**, kao i na ideologiziranost prirodnih znanosti. Iluzija "egzaktnosti", kao plod naivnoprosvjetiteljskog XIX. stoljeća, dovedena je, dakako, u pitanje cijelom sociologijom i antropologijom znanja, njihovom "socijalnom konstrukcijom" (usp. Berger i Luckmann, 1992), otkrivajući kulturalnu uvjetovanost svakog mjerenja, svakog postavljanja tehničkih parametara istraživanja, svake kvantitativne ili statističke analize. Gross (1996: 203): *Činjenice su po svojoj prirodi lingvističke: gdje nema jezika, nema ni činjenica*. Ne postoji brojka dobivena u istraživačkim procesima koja izmiče jezičnoj elaboraciji, otvorenoj praktično neiscrpnim ideolojskim te uopće interpretativnim manipulacijama. Problem o kojem govori Le Roy odmah će prepoznati i znanstvenici drukčijih teorijskih disciplina: riječ je ponovno o izvanznanstvenom normiranju znanja, popraćenom i pomanjkanjem znanstvene etike, podlegle političkoj i ekonomskoj utilitarnosti istraživanja. Etička je pozicija, naime, moguća samo ako znanstvenik ima **mogućnost izbora** predmeta i načina vođenja svog istraživanja te ako mu akademska sredina dopušta da rezultate objavi i protumači bez obzira na njihovu komercijalnu ili političku *oportunist*. Etičnost je vjerojatnija i ako šira javnost ima priliku dobiti informaciju i također odlučivati o planiranim ili poduzetim istraživanjima (posebno onim ekološkim ili medicinskim), što se događa u iznimno rijetkim okolnostima: predrasuda o *tehnicizmu znanja* sprječava da o važnim pitanjima odlučuju **iskustveno** ili moralno *kompetentni pojedinci*⁹; građani. Komunikacijska izoliranost ("autoreferencijalnost") znanstvenih zajednica, vrlo slična komunikacijskoj izoliranosti vojske, uz njihov već spominjan kastinski mentalitet, onemogućava primjenu demokratskih parametara javnosti i "otvorenog društva" na mehanizme odlučivanja u znanstvenim institucijama. Kako su pokazale feminističke epistemologinje (Lloyd, 1984; Keller, 1985; Bordo, 1987), tobožnji "objektivizam" kartezijanski koncipiranih znanosti stoljećima je služio kao obrambeni zid, socijalno verificirana maskulina fikcija, ali i institucionalna tvrdava tobože savršene kontrole nad "racionalnim znanjem", koje nije smjelo biti narušeno ni tražkom sumnje u subjektivnu utjelovljenost ili političku kontekstualiziranost istraživača. Feminističke teoretičarke (Haraway, 1991; Code, 1993; Longino, 1990) još su jednom potvrdile da poželjna težnja nepristranosti u svakom slučaju zahtijeva uzimanje u obzir subjektivnih, ali i društvenih (kulturalnih) vrijednosti koje određuju znanstveni angažman, kao i uključivanje *komunalnog znanja* (iskustva kao znanja!) u procese istraživanja. Rušenje autoritarnih hijerarhija znanosti obilježava i aktualna postkolonijalna istraživanja, ponovno zaokupljena **politikom interpretacije** (usp. Said, 1994; Spivak, 1988). U devedesetima postaje jasno da se nijedan znanstveni rad više ne može ozbiljno pozivati

⁹ Suvremena pedagogija upućuje, međutim, na Činjenicu da su i djeca nadasve kompetentna za sudjelovanje u složenim mehanizmima socijalnog odlučivanja; usp. Juul (2001).

na vlastitu "objektivnost". Umjesto toga, nepristranost se retorički postiže **otvorenim priznavanjem vlastitih ideologijskih pozicija**, dok se prosudba djela prepušta duljoj vremenskoj provjeri unutar **što heterogenijeg recenzentskog konteksta**. Donald T. Campbell (1993: 99) upozorava na još jednu iluziju objektivnosti: *Kad god je postignuta "objektivnost", ona se temelji na zajedničkom socijalnom osjećaju uvjerljivosti sudova, a ne na dokazima*. Socijalni osjećaj, taj krajnje eluzivan pojam, uvelike je proizveden u **medijskim sredstvima**, čime se još jednom dotiču teorija i kritika. Kao što je najsustavnije prikazao Niklas Luhmann (2000: 78–118), mediji vladaju mnogim načinima na koje urednici i novinari — kao važni oblikovatelji epistemološke kulture — zaobilaze standarde vlastite, mahom normative ili zakonom određene etike. Razlikovanje informacije od dezinformacije čini se načelno jednostavnim, no ista informacija u različitim političkim kontekstima ima sasvim drukčije političke konotacije, a samim time informaciju postaje nemoguće razdijeliti od interpretacije. Mediji, kako veli Luhmann, obožavaju apriorističke "moralne osude", ali ne i etičko prikazivanje obiju strana zavađenih argumenata. Gdje god mogu, pružit će kvantitativne podatke, ali ne i njihovu kudikamo složeniju kvalitativnu analizu (po tome su slični devetnaestostoljetnom "kvantitativnom ludilu" znanstvenog tržišta). Mediji, nastavlja Luhmann, u pravilu svraćaju pozornost gledatelja na **skandalozan sadržaj**, samim time proizvodeći "kulturu ekscesa i katastrofe", a ne razumijevanja problema. Jedina mogućnost korekcije pojedinog medija po Luhmannu dolazi od **drugih medija**, dok etičnost svakog autorskog teksta na poslijetku ovisi o profesionalnosti novinara ili novinarkе koja ga potpisuje. Čini mi se da isti zaključak vrijedi i za autorstvo *znanstvenog teksta*, kao i za autorstvo *kritike ili recenzije*: bez obzira na "nevidljiva" ideologijska očekivanja sredine koja naručuje ili objavljuje tekst, bez obzira na emocionalne prioritete ili osobne sudove ukusa, autorska etika podrazumijeva da **zbog vlastite savjesti** nećemo zlorabiti poziciju javne riječi. Čini se kao da se taj postulat ne može regulirati ni najsofisticiranijim zakonima: znanstvena teorija i stručna kritika ostaju discipline koje u prvom redu podliježu autorskom poštenju ili nepoštenju, pa tek onda zajednički utvrdim kriterijima struke ili slova zakona. U slučaju institucionalne ili medijske ucjene (katkad izvedene biranim sredstvima "očekivanja" urednika ili "sugestije" koje dijelove teksta ipak valja "prešutjeti"), autor naposljetku ostaje posljednja odgovorna instanca koja pristaje ili ne pristaje na manipulaciju, odnosno aktivno je proizvodi ili otklanja. U formuliranju autorske autonomije, ne pozivam se toliko na Kantovu etiku kategoričkog imperativa, koliko na etiku *moгуćег izbora* (usp. Govedić, 2002). Iz autorske, kritičarske i uredničke prakse znam da mjere socijalnog pritiska mnogo puta dolaze u formi "blage" preporuke takozvanog *netalasanja*, tim usrdnije proklamiranog što je tema koju kritički obrađujemo bliža moćnom kulturalnom ili političkom autoritetu. No to još uvijek ne znači da se pritisku "mora" i podleći. Znatno je teže govoriti o "slobodi mišljenja" koju regulira postojeći pravni sustav RH. Domaća javnost, primjerice, poznaje slućajeve kada su pod izlikom "romana s ključem" tiskane knjige prepune prepoznatljivo osobnih uvreda i govora mržnje (usp. Ivan Aralica, *Ambra*, 2001¹⁰) za koje autor nije snosio zakonske konzekvence, kao što

¹⁰ Aralčinu knjigu izdala je zagrebaćka Naklada Pavićić.

znamo i za slučajeve kada je *Feral Tribune* bio zakonski prisiljen platiti visoku odštetu za tekst koji nije sadržavao dezinformacije, ali je "povrijedio osjećaje" prozване Meštrovićeve nasljednice. Ako je Ivan Aralica¹¹ model hrvatskog akademika, znači da u nas postojeće metodologije evaluacije najviših znanstvenih počasti učinkovito izmiču i profesionalnim i etičkim kriterijima, za koje se čak i najhrabrije novinarstvo (makar i udruženo s politički nekompromitiranim akademikima tipa Ivana Supeka) zalaže s ponešto donkihотовskim rezultatima. Utoliko se važnijim čini osmisliti prosudbene principe teorije i kritike koje, za promjenu, ne bi vodile daljnjem kompromitiranju struke. Instruktivna su razmišljanja o *nedjeljivosti* etike i politike iz pera Slavoj Žižeka (2001: 156–157):

Dakle, etičnost je poledina neodlučnosti, dok je političnost domena odluka, domena preuzimanja punog rizika prelaska praznog mjesta neodlučnosti i prevođenja nemogućeg etičkog zadatka za mesijanskom pravdom u konkretnu intervenciju koja, naravno, nikada ne ispunjava svoje očekivanje, odnosno uvijek ostaje nepravedna prema (nekim) drugima. [...] Ovu krhku, privremenu ujedinjenost etičkog naloga i pragmatične političke intervencije najbolje ćemo izraziti parafrazom čuvene Kantove maksime o odnosu razuma i iskustva: "Ako je etika bez politike prazna, onda je politika bez etike slijeпа."

Nastavljajući objašnjavati identičnost etike i politike preko Lacanovog čitanja *Antigone*, Žižek nas *de facto* upozorava kako jezik znanja, jezik teorije, baš kao i jezik kritike (svakako i jezik umjetnosti), neprestano realizira *političke figure i političke vrijednosti*, ma koliko ih autori nastojali kamuflirati. Tradicionalan oblik kamuflaže zasigurno predstavlja i strukturiranje znanja u međusobno "nespojive", superspecijalističke niše, paranoično izolirane od srodnih disciplina. Kolaps spomenute epistemološke kulture u drugoj su polovici XX. stoljeća uvelike izazvali

¹¹ Na internetskim stranicama HAZU moguće je provjeriti i Aralčinu stručnu biografiju, koju u cijelosti citiram: *Književnik, rođen u Pločini 30. 09 1930. godine. Nakon školovanja na učiteljskoj školi u Kninu 1953. godine, učiteljivao je u selima Dalmatinske zagore. Diplomirao na Filozofskom fakultetu u Zadru 1961. godine te radio kao upravitelj, ravnatelj i od 1971. godine kao profesor srednjih škola u Zadru. Politički angažiran potkraj 60-ih i početkom 70-ih godina u ostvarenju hrvatskog proljeća: uključuje se u višestranački politički život Hrvatske početkom 90-ih. Godine 1993. zastupnik i potpredsjednik Županijskog doma Sabora. Redovni član HAZU. U ranom razdoblju književnog djelovanja piše socijalno angažiranu prozu u kojoj analizira društvene promjene u poslijeratnom razdoblju. Kako vidimo, njegove su akademske kvalifikacije u kudikamo većoj mjeri političke no znanstvene ili umjetničke.*

otvoreno politički pokreti poput ekologije i feminizma, kao što je i sama epoha postmoderne (svejedno pripisujemo li joj kapitalistički komercijalizam i političku impotenciju u smislu Fredrica Jamesona ili ironijsku moć prevrednovanja kompletnog dotadašnjeg ideologijskoestetskog pojmovnika u smislu Linde Hutcheon i Susan Rubin Suleiman) učinila zamislivom, katkad i ostvarivom, etiku disciplinarne heteronomije. To ne znači da je danas interdisciplinarnost svagdje jednako (ili ilalo) dobrodošla gošća, ali znači da se njezino postojanje uzima u obzir s manjim predrasudama.

III.

K interdisciplinarnosti, dakle. Književna kritika i književna teorija najuže su *povezane* discipline: da bismo mogli kritički ocijeniti neko djelo, moramo vladati analitičkim vokabularom, teorijom, a ne samo jezikom "doživljaja" umjetničkog djela. Već T. S. Eliot u manifestno naslovljenom eseju *Savršeni kritičar* (1920) zastupa stajalište kako kritičar ne treba "ozakoniti" (*to legislate*) književnost, već je "istraživati" (*to inquire*), sa što manje emocija i što više kombiniranja znanstvenog i kreativnog mišljenja. Kao teoretičar kritike¹², Northrop Frye također brani stajalište kako umjetničko djelo ne može govoriti samo o sebi, premda govori samo za sebe. Metanarativni postupci, međutim, obilježavaju dobar dio postmodernističke književnosti (usp. Currie, 1995), dodatno zamućujući granicu između kritike, fikcije i znanosti o književnosti. Frye (1979: 15) želi vjerovati u odjelitost kritike i umjetničkog teksta, ali ne i u odjelitost kritike i teorije: *Braniti pravo kritike na postojanje znači, stoga, pretpostaviti da je kritika samostalna struktura mišljenja i znanja, sa stanovitim neovisnošću o umjetnosti kojoj se bavi*. Premda se užasava "izvanknjiževnih" metodologija proučavanja književnosti (usp. Frye, 1979: 17), samim time zagovarajući elitistički ekskluzivnu kritiku književnosti zasnovanu isključivo na književnosti, odnosno na kombinaciji biografije i tropike te na iznošenju, citiram: "vrijednosnih sudova dobro obaviještena ukusa" (ib., str. 39), tradicionalan Frye u svakom slučaju ističe potrebnu *znanstvenost*, odnosno teorijsku potkovanost kritike. Citiram: *Nazočnost znanosti u nekom predmetu mijenja mu karakter od neobvezatna u kauzalan, od nasumična i intuitivna u sustavan, te štiti integritet toga predmeta pred izvanjskim invazijama*. No bojim se da ne postoji kritičar (osim eventualno Aristotela, s čijim smo nastavljajući u dvomilenijski kroničnoj oskudici) kojemu bi bilo moguće uspostavljati kategorije "kauzalnosti i sustavnosti" na način na koji to priželjkuje Frye. Umjesto stvaranja *jednog velikog sustava* s pretenzijama "objektivne znanosti", suvremeni kritičari prilikom tumačenja radije se služe "alatima" različitih preskačući književnosti, ali težeći *pluralnosti*, a ne shematizmu konačne, dakle samim time i autoritarne klasifikacije. Čini mi se da bi u toj otvorenosti teorijskim argumentima i njihovim *hermeneutičkim razlikama*, kao i rodnoj razlici te uopće priznavanju prava kritičara na uvažavanje brojnih, makar i kontradiktornih specifičnosti teorijskih optika, ujedno trebalo potražiti i premise suvremene etičke evaluacije. Još jedan paradoks suvremenog proučavanja književnosti zaslužuje spomen: *razlike* ne brišu *analogije* među disciplinama i epistemološkim kulturama, štoviše: uočavanje razlika zbiva se unutar komparativnih mreža fenomenoloških presijecanja. Ne vidim kako danas tumačiti bilo koji tekstualni fenomen bez uvažavanja intermedijalne i interdisciplinarne mreže značenja u kojoj i *kroz* koju pristupamo tekstovima kulture. S pluralnošću se ponovno približavamo i feminističkoj etici. Luce Irigaray (2002: 231):

Što ako su žene oduvijek bile "najmanje dvostruke", bez opozicije između dvojnoga, bez redukcije drugosti na prvobitnost, bez ikakve mogućnosti podvođenja pod logiku jednosti, bez autologičkog zatvaranja u krug istoga? (...) Što ako su uvijek govorile kao

¹² Ne nužno i kao kritičar.

njih nekoliko u isto vrijeme i što ako se tih nekoliko ne da reducirati na multiplicitet jedne?

Premda često optuživano za "dogmatičnost", područje feminističkog istraživanja prepuno je disakordnih glasova, različitih političkih preferencija, sukobljenih estetika. S feminizmom ili, točnije rečeno, *feminizmima*, epistemološka razlika postaje strateško sredstvo razobličavanja esencijalističkih kulturalnih paradigmi. Chris Weedon (2000: 83):

Koristeći postmoderne teorije, feministkinje provjeravaju svoju materijalnu učinkovitost u borbi za promjene. Zalažu se za stajalište prema kojem feminizmi ne trebaju jedinstven metanarativni okvir kako bi razvili i upotrebljavali teoriju na politički učinkovit način. Kao postmodernistice, u društvenim i kulturalnim analizama možemo upotrebljavati kategorije poput "roda", "rase" i "klase", ali samo ako pretpostavimo historijsku i socijalno specifičnu pluralnost tih pojmova.

Vratimo se promišljanju književnosti, uzevši Jacquesa Derridu kao modelnog autora suvremenosti, na stilističkoj granici između teorije, kritike i umjetničkog teksta (usp. Govedić, 2002: 41–66; Edmundson, 1995; Attridge, 1992). Za Derridu bismo mogli postaviti, zajedno s Luce Irigaray (2002: 5), i ovakvo pitanje: *Tko pozdravlja pjesnika... u Aristotelu, Hegelu, Einsteinu?* Prelazeći disciplinarna omeđenja, uspostavljajući sinkretičan oblik jezične kompetencije, Derrida sustavno osporava koncept "objektivnosti znanosti" ili objektivnosti bilo kojeg pisma. Takva je gesta, dakako, rizična: kastinski mentalitet u Derridi će vidjeti opasnog relativizatora teško stečenih epistemoloških posjeda i privilegija (usp. Kamuf, 1999: 234–284). Ali koristeći se poetskom, intimističkom retorikom uposlenom radi filozofske kritike "arhiva" pismenosti, Derrida nipošto nije "proizvoljan", još manje neargumentiran. Čak i u smislu odgovornog poštovanja novinarskih kriterija prikazivanja određenog djela ili autora (nužnosti odgovora na pitanja kao što su *tko, što, gdje, kada, zašto* itd.), kao narativnog temelja komunikacijske jasnoće i etičnosti svakog pisanja, Derrida u pravilu ne propušta dati temeljne informacije o temi svog proučavanja. Poetska organizacija teksta nipošto ne znači da kritičar ili znanstvenik "ima pravo" odustati od pružanja *točnih podataka* o sadržaju koji prikazuje, *no načini* da to učini (posebno u društvenim i humanističkim znanostima) retorički su neiscrpn. *Jezično bogatstvo i nejasnost* nisu iste komunikacijske okolnosti: prva je dobrodošla i u znanosti i u kritičkom promišljanju; druga je doista primjer neetičnosti, odnosno hotimičnog neuvažavanja potencijalnog čitatelja. Promišljanje bez obrazlaganja ostaje vježbom iz zamornog solipsizma: etika kritike i etika teorije zahtijevaju **pomnu argumentacijsku proceduru**. Sigurno je da isti stupanj složenosti teksta ne susrećemo u dnevnim novinama i znanstvenoj publikaciji, ali moje je iskustvo (utemeljeno autorskim i uredničkim radom u obje vrste publikacija) da za nejasnim, hotimice zakučastim i logički konfuznim jezikom obično posežu nesigurni, nerijetko i nekompetentni autori, skrivajući nedomišljenost ili neznanje iza elaboriranih, no spoznajno (informativno) najčešće ispraznih tirada. U svim svojim knjigama, znanstvenik i filozof

epistemologije Karl Popper upozorava kako su najveći znanstvenici svih vremena mahom bili u stanju govoriti *jasno i razložno* (nikako ne i suhoparno), smatrajući to dijelom duga prema javnosti, dok je upravo institucionalna birokratizacija znanja dovela do tekstova koji, izbjegavajući logičnost izlaganja, izbjegavaju i mogućnost uspostave strukovnih dijaloga.

Kako je tema ovog teksta etika kritike i etika teorije, zanimljivo je svrnuti pozornost na Derridino (1997: 79–154) osporavanje Levinasove etičnosti. Umjesto Levinasova religioznog idealiziranja "neposredne", žive prisutnosti Drugoga te tekstualno neposredovanog susreta s Njegovim metafizičkim licem, Derrida nas uporno vraća *hiperposredovanoj, svjetovnoj etici teksta*. Derrida (1997: 114): *Ako mislimo, kao što misli Levinas, da pozitivna Beskonačnost tolerira, ili čak zahtijeva, beskonačnu drugost, u tom slučaju moramo odbaciti čitav jezik, a prije svega riječi poput "beskonačnost" i "drugi".* Jezik, međutim, u svojoj svojoj intersubjektivnoj tjelesnosti, ostaje preduvjet ne samo filozofije, etike, književnosti i postojećih znanstvenih disciplina, nego i same religije. Različito i od Marthe Nussbaum (usp. Nussbaum, 1997), koja u književnosti prepoznaje "poetsku pravdu" nadređenu i samome pravosuđu, Derrida etiku književnosti (svekoliko neomeđene, tj. prostrte kroz žanrovska i stilska prožimanja) pronalazi u njezinu **bezakonju**:

Možda je na književnosti da zauzme, u povijesnim okolnostima koje nisu samo lingvističke, poziciju koja je uvijek otvorena nekoj vrsti subverzivnog pravosuđa. [...] Subverzivno pravosuđe zahtijeva da književnost nikada ne uspostavi samoidentifikaciju, ni samoobjašnjenje; ono pretpostavlja moć performativnog stvaranja zakonskih mjera, književnih zakona, a ne zakona kojima se književnost pokorava. Književnost sama po sebi stvara zakon, nastajući na mjestima na kojima nastaje i zakon. [...] U tim okolnostima književnost može glumiti zakon, ponavljajući ga i nadmudrujući (Derrida, 1992: 215–216).

Kritičar/ka je, dakle, osoba koja se bavi istim tim procesom "zakonske histrionizacije": kako vrednovati *događanje značenja*, dinamički uprizoreno na **susretištu** znanstvenog i umjetničkog teksta¹³.

Krucijalan tekst o po/etici kritike po mome je mišljenju napisao Roland Barthes, naslovivši ga *Criticism and Truth* (1998 [1966]). Tekst je nastao kao odgovor na opsežnu i dugotrajnu polemičku hajku koju je protiv Barthesa i posebno njegove knjige *Sur Racine* u brojnim francuskim medijima predvodio kritičar Raymond Picard, za kojim su se povelili mnogi drugi strukovni kolege. Barthesova je knjiga (usp. Barthes, 1998: 35) u medijima nazivana "prevarom", "pretencioznom drskošću", tekstom prepunim "izjava koje su netočne, diskutabilne ili smiješne", "patološkom", "apsurdnom", "intelektualnim varanjem", "banalnom", "smiješnom i lišenom inteligencije", "samo-zadovoljnom nedosljednošću", "bizarnom" itd. Drugim riječima, korišten je zapjenjeni

¹³ Ta histrionizacija dakako nije na djelu kada znanstvenik ili kritičar ne vlada materijom o kojoj piše: u tom slučaju govorimo jednostavno o njezinoj ili njegovoj nestručnosti.

vokabular stigmatizacije teksta, a ne njegova elementarnog opsivanja, razlaganja i samim time uvažavanja, koje kritičar u svakom slučaju duguje čak i onim djelima koja smatra "potpuno promašena". Ne vjerujem da nešto kao *potpuno promašeno djelo* uopće postoji: etički odgovor vjerojatno glasi kako nema tako loše knjige da u njoj ne bi bilo nešto vrijedno čitanja. Kako sam i sama nedavno iskusiła što znači kada knjigu koju napišete kritičar¹⁴ odbije ocijeniti stručnim kriterijima, umjesto toga posegnuvši za apriorističkim osobnim uvredama autorice (priopćeno mi je da "ne znam misliti", "ne razumijem što sam pročitala", ni "što pišem"; moj se tekst samo "prodaje" pod znanstveni, dok je zapravo njegova *istinska* kvalifikacija "besmislenost" te "traćenje vremena, varanje čitatelja", "prelivanje iz retorički šupljega u logički prazno", praćeno "agresivnom promocijom" i "prodavanjem znanstvene magle" itsl.), pritom propustivši podastrijeti bilo kakva teorijska ili analitički potkrijepljena *objašnjenja* svojih ekstremno negativnih ocjena, došla sam do zaključka kako bombardiranje uvredama u medijima na žalost još uvijek prolazi pod imenom "iznošenja kritike"¹⁵, što nadalje znači da se osnovna etičnost kritike, kao ni etičnost teorije koja bi je trebala pratiti, u nas nije uspjela konstituirati do dana današnjih. Roland Barthes sa svoje je strane ponudio nekoliko objašnjenja za

¹⁴ usp. tekstove Tomislava Brieka objavljene u *Jutarnjem listu* od 13. srpnja i 3. kolovoza 2002. g., posvećene napadima na moju knjigu *Varanje vremena: Shakespeareaova retorička i medijska sadašnjica*, Zagreb: Sveučilišna naklada (2001/2002).

¹⁵ Manjak kulture kritike i kulture polemike u nas se često opravdava "matoševskom tradicijom" prava na "pljuvanje" sugovornika (usp. intervju Zlatka Viteza u *Vjesnikovu* prilogu "Vjesnik Café" od 29. svibnja 2002. godine s novinarkom Brankom Valentić), no moje je stajalište kako se time i Matošu i njegovim nasljednicima nanosi interpretacijska krivda. Čini mi se da je u pravu Krešimir Bagić kada zaključuje (1999: 149): *Boreći se perom protiv svih, Matoš se morao prilagođavati "argumentima" i "stilu" pojedinih svojih protivnika. Dok je protiv Marjanovića posezao za estetičkim argumentima, protiv Dalskoga za pravopisom i gramatikom, protiv Kamova za moralom, protiv Ujevića za svojim literarnim autoritetom, u sukobu s Plutom svoju je polemičku superiornost morao dokazivati šakama. Matoš je polemiku išlavo težine – čak su i njegovi najsuruvjiviji udarci doslovice usporedivi s klaunskim udarcima po stražnjici protivnika (Milana Pluta) te "ukrašeni" klaunskim osmijehom ironizatora. Kada, pak, Zlatko Vitez u spomenutom intervju *Vjesniku* sve kritičare (pozivajući se pritom na Matošev polemički stil) eksplicitno uspoređuje sa štakorima, u tome nema ni estetizacije ni duhovitosti. Na djelu je, štoviše, poredba kojom se služila i nacistička propaganda zagovarajući "istrebjenje" židova (također filmski portretiranih kao "štakora"). Zastupnica sam, dakle, teze kako se govor mržnje i polemička klaudivjaja uvelike razlikuju.*

recenzentsku neetičnost. Prvo nalazi u konformizmu institucija koje žele ne samo sustavom sveučilišne legalizacije znanja, nego i kontrolom te ispisivanjem javne kritike, kontrolirati proizvodnju znanja, posebno *izvaninstitucionalnog znanja*. Iz osobnog bih se iskustva složila s Barthesovom prvom pretpostavkom o neetičnosti kao posljedici permanentnog institucionalnog progona nezavisnog istraživanja. Čujmo francuskog mislioca (Barthes, 1998: 33):

Diskurz koji reflektira diskurz objekt je osobita nadzora institucija, koje ga obično nastoje zadržati unutar granica striktnog koda: u književnoj Državi, kritika se mora kontrolirati kao i policijske snage: osloboditi jednu bilo bi isto kao i demokratizirati ove druge; to bi prijetilo moći same moći, jeziku jezika.

Represivna kritika mora se, deridijanski rečeno, pretvarati kako postoji Univerzalni i Objektivni Zakon Književnosti koji je ona *dosegla* i koji upravo *egzorci*a. Za to joj, tvrdi Barthes (1998:

35–36), ne trebaju nikakvi "argumenti": *Uobičajenim procesom konfuzne logike [...], razlike u mišljenju* [autora i kritičara] *postaju neslaganja, neslaganja postaju greške, greške postaju grijesi, grijesi postaju bolesti, bolesti postaju monstruoznosti*. Dekontekstualizirane primjedbe u neetičnoj kritici imaju zadatak zaobići pomno čitanje teksta. Na taj je način, kako izvršno formuliira Jacques Derrida (1995: 7) "kapitalizirana elipsa", odnosno ispuštanje temeljnih informacija o knjizi. Apriorni osporavatelj, kao u nas veoma popularna i vrlo česta varijanta neetičnog kritičara, često će otvoreno priznati da mu uopće *nije jasno* o čemu je u knjizi riječ, niti u tekstu vidi *ikakve smislenosti*, što nas navodi na sljedeće pitanje: zašto pokušava *osobnim* vrijedanjima diskvalificirati tekst koji mu je deklarirano netransparentan; zašto ga radije ne pokuša protumačiti — ili osporiti — ma kojima od postojećih teorijskih i uopće deskriptivskih metoda, namijenjenih tekstualnoj analizi? *Načelno odbijanje dijaloga* s "objektom" teksta, pogotovo kada je popraćeno vrijedanjem autorice ili autora, svakako bih okarakterizirala ne samo kao neetično nego i zakonski kažnjivo: za takvu vrstu teksta nisu odgovorni samo autori, nego i urednici koji dopuštaju degradaciju stručne rasprave na razinu osobnog obračuna. Barthes nas nadalje upozorava kako jezik vrlo često ima kontradiktorna i pluralna značenja, zbog čega u jeziku jednostavno nije moguća "objektivna istina"; istina "svevažne" interpretacije. Barthes (1998: 39):

Ove "evidentne istine" stoga su samo izbori. Shvaćene doslovno, "evidentne istine" posve su trivijalne ili, ako želite, nikako se ne mogu smatrati relevantnima; nitko nikada nije poricao niti će poricati da jezik teksta ima doslovno značenje, o kojem će nas, ako je potrebno, informirati filologija; ali ono što moramo znati tiče se imamo li ili nemamo pravo u tom doslovnom jeziku čitati i druga značenja koja mu ne protuslove. Na ovo nam pitanje neće odgovoriti rječnik, nego odluka o općoj simboličkoj prirodi jezika. Tako je i s drugim "evidentnim istinama": one su već interpretacije [...].

Čitati tekst bez evociranja konotativnih značenja, baš kao i raspravljati o napisanom tekstu kao o isključivo denotativnom korpusu, za Barthesa (1998: 40–41) je ogoljen princip birokratizacije, ali i politizacije književnosti. Ono što pak kritičari nazivaju "dobrim ukusom" po pitanju propisanog stila pisanja, Roland Barthes jednostavno naziva "sustavom zabrana" jezične mnoštvenosti. Barthes (1998: 48): *jezični tabui dlo su malih ratova između intelektualnih kasti*. Značajno je za paradigmatički lik apriornog osporavatelja da također običava tvrditi kako je knjiga (ili predstava, izložba, koncertna izvedba itd.) koju prikazuje nevaljala upravo stoga što žargonski narušava "jezični teritorij" njegovih interpretacijskih prioriteta. Barthes (1998: 49): *Čim se koristi jezik koji nije dio naše zajednice, sudimo ga kao beskoristan, prazan, kao buncanje [...]*. Kao i Jacques Derrida, Barthes predlaže etiku književnog tumačenja kao *etiku pluralnosti*, ali razlikuje teoriju (kao znanost o književnosti) od kritike. Barthes (1998: 79): *Kritika nije znanost. Znanost se bavi značenjima, kritika ih stvara*. I dalje: *[K]ritika je dubinsko čitanje... kritičar jedino može nastaviti metafore djela, a ne reducirati ih... U kritici, pravedan prikaz moguć je samo ako se odgovornost "interpretatora" prema djelu izjednači s odgovornošću*



kritičara prema vlastitu djelu. (ib., str. 86, 87, 89). Za Barthesa, kao uostalom i za Northropa Fryea i Eliota, kritičar je umjetnički "nastavljač" teksta, dakle umjetničko djelo i njegova kritička interpretacija čine *ravnopravan* dijalog. Derrida, međutim, do kraja probija sva stilističkodiskurzivna ograničenja, stvarajući tekstove koji se ludički opiru klasifikaciji ili diobi na znanost, umjetnost i kritiku; svakom "nasilju arhiva", pritom zadržavajući, nerijetko i produbljujući te svakako demonstrirajući argumentacijske procedure njih nekoliko. Svaka osoba koja se ikad prihvatila pisanja kritike zna koliko je teško *odgovoriti* toliko otvoreno na sadržaj teksta koji prikazujemo, pogotovo odgovoriti s poštovanjem, ma koliko naklonost ili negodovanje osjećali prema sugovorniku. Odgovornost koju zahtijevaju Barthes i Derrida poništava kategorije "pozitivne" i "negativne" kritike: kritički dijalog s djelom nije *ni zagovor ni odbacivanje*, već educirano sudioništvo u nalaženju i produbljivanju značenja. Modernistička kritika, recimo Matoševa ili Wildeova, od samog je djela rado uzimala u ironiju, katkad i u osobni ton "duhovitog omlaovažavanja" ili u surovi cinizam (tek će novija istraživanja, potaknuta američkom raspravom o političkoj korektnosti, progovoriti o nasilnosti i šovinizmu koji se uspješno skriva pod egidom "humora"), no njezine prave — mahom umjetnike ili humanističke znanstvenike — teško da možemo uspoređivati sa suvremenim, znatno slabije obrazovanim i senzacionalistički vrijeđalačkim novinskim kritičarima, zbog kojih je i nastala tipična predrasuda domaće javnosti kako kritičara ne pokreću motivi *promišljanja* djela, već zajedljivo "neprijateljstvo" prema umjetnosti, ako ne i stvaralačka impotencija. Sustavno osporavanje te predrasude ponovno nalazimo kod niza pisaca (ili umjetnika) i kritičara "pomiješanih" u istoj osobi: od Eliota do Eca, od Mandeljštama do Brodskog, od Borgesa do Rushdieja, od Marinkovića do Zvonimira Mrkonjića ili Krešimira Bagića. U svim spomenutim slučajevima, etika kritičarske profesije zahtijevala je ili umjetničko iskustvo ili/teorijsku ili znanstvenu erudiciju kritičara, a ne samo novinarsku "priručnost" struci ili neosvijesteno umjetničko iskustvo. Erotika i etika kritike tako se konačno stapaju u zajedničko tijelo: dijalog zahtijeva međusobno poznavanje i usredotočenost; zanos i kompetenciju; osluškivanje i uzvraćanje. Kako veli Barthes (1998: 93, 94): *Jedino čitanje ljubi djelo, ulazi s njime u odnos žudnje. Čitati znači žudjeti djelo... Sav diskurz cirkulira oko knjige: čitanje, pisanje — sva se književnost kreće od jedne žudnje k drugoj*. Kritičnost, kao uostalom i ljubav, ostaje, međutim, vezana i uz etiku skepticizma (usp. Govedić, 2002: 373 — 395): kao što je apriorno osporavanje neetično, tako nijedan sugovornik ne zaslužuje "slijepo" povjerenje ili propagandističko zagovaranje. U apsolutnom prihvatanju postoji nešto uvredljivo lažno, u biti veoma slično odbijanju istinskog dijaloga i objektivizaciji djela karakterističnima za negatorsku kritiku. Načela skepticizma, kao sumnje u dovršenost spoznavanja i konačnu usustavljenost znanja, simetrična su erosu stvaralaštva Barthesa ili Derride: uvijek se može nadići "očito", priča nikada nije "dovršena", žudnja za susretom ostaje neiscrpiva (a neiscrpivima se, dakako, pokazuju i mogućnosti plodnih nespazuma na relaciji pisac/čitatelj). Etiku skepticizma formulirao je Grk Sekst Empirik u 1. stoljeću, a već do 3. stoljeća njegovo djelo iza sebe ima niz polemika s kršćanskim misliocima, nesklonima njegovoj filozofiji "suzpenzije predrasuda i dogmi". S velikom ga naklonošću ponovno "otkriva" tek renesansa 1562. godine, u latinskom prijevodu Henrija Etiennea. Seksta ću citirati prema izdanju biblioteke *Cambridge Texts in History of*

Philosophy (2000: 3): *Oni koji se zovu dogmaticima, smatraju da su otkrili istinu. Skeptici je, međutim, još uvijek traže.* Kratko ću rezimirati načela tog filozofa saznavanja, po čijem mišljenju najbliže povezana s etikom kritike i etikom teorije:

- * skeptička se metoda zove "istraživačka" jer sve želi istražiti i ničemu unaprijed ne vjeruje;
- * skepticizam je sposobnost da u stvarima i stavovima (vlastitim i tuđim) pronađemo kontradikcije, odnosno shvatimo konfliktnu dinamiku mišljenja: o istoj stvari uvijek postoje konfliktni dokazi (dodajmo: posebno unutar različitih, ne uvijek eksplicitno deklariranih ideologijskih okvira);
- * ne postoji ni "objektivna" ni "neutralna" slika stvarnosti. Sekst (2000: 15): *Zrcala, ovisno o svojoj konstrukciji, katkad smanjuju ono što se u njima ogleda (ako su konkavna), a katkad izdužuju i sužavaju (ako su konveksna);*
- * s obzirom na to da našim odlukama upravljaju naše trenutačne sklonosti i prioriteti, koji se mijenjaju, *moгуća je sloboda izbora: čim jedni iz istog događaja izvlače ovakve zaključke, a drugi onakve, stvari nisu unaprijed determinirane;*
- * Sekst (2000: 25): *Svatko tko tvrdi kako se moramo prilagoditi mišljenju većine, predlaže nešto opasno i pogrešno. Što je, naime, "mišljenje većine"? Postoji li itko tko bi mogao okupiti kompletno čovječanstvo i utvrditi njegovo mišljenje? Zapitajmo se radije što mislimo kao pojedinac. Ne postoje, dakle, "općeprihvaćeni standardi" mišljenja; na razini "općenitog" susrećemo se s klisheima, kojima se ne moramo i prikloniti.*
- * Nikoga ne treba "osuđivati", već treba istražiti njegove ili njezine "motive"; *pokušati razumjeti.* Među različitim kulturama vrijede različiti običaji, koje skeptik odbija dogmatski osuđiti. Skeptici su "filantropi" i žele *liječiti argumentima*, a ne prevarom i iluzijom dogmatika (Sekst, 2000: 40).
- * Govoreći o javnom utjecaju pojedinog diskurza, skepticizam drži da je mit, s pretenzijama na sveobuhvatnu istinu, paradigmatički politička konstrukcija, podložna promjenama. Ili, kako obrazlaže Sekst (2000: 39): *Mit kaže kako je Kron pojeo svoju djecu, dok se mi za svoju djecu brinemo.* Skeptici, dakle, podsjećaju kako mit nije vječan i uspoređuju ga s običajima.

Čini mi se važnim naglasiti kako skeptička svijest ne želi propisati "zakonitosti" kritike ili teorije, ostajući prijateljska svim onim sustavima koji njeguju demitologizaciju, toleranciju, samostalnost mišljenja, *propitivanje i samopropitivanje*. U tom bih kontekstu naglasila kako raspravljanje *nedostataka* kao i *vrline* pojedinog djela, ma koliko ono bilo iscrpno i gorljivo, nije primjer *neuvažavanja djela*; baš naprotiv: pronalaženje jasnih kritičkih argumenata i predlaganje okvira tumačenja sasvim je sigurno oblik najdubljeg poštovanja prema djelu.

Ako smo ovaj tekst počeli primjerima potrebe zakonskog ograničavanja zloupotrebe javne riječi, što proizlazi iz demokratskog prava svakoga građanina da dobije nepristranu i točnu informaciju, ako smo zatim razmišljali o praktično neograničenim moćima pogrešne

interpretacije u znanosti i kritici (od međustrukovnih i klanovskih obračuna do manipulacije nejasnoćom izlaganja), trenutak je da predložimo kritičku teoriju koju smatramo *najmanje* opresivom. Čini mi se da bi njezino obilježje mogla biti ne samo strukovna educiranost, teorijska pluralnost argumentacije i otvoreno priznavanje vlastite političke platforme, nego i svjesno njegovanje Sekstove ispitivačke *tolerancije*. Tolerancija, naime, ujedno zahtijeva i bartovsko *udubljivanje* u predmet istraživanja, dijalog s tekstom kao "nastavljanje teksta", što je nesumnjivo jedan od najtežih i najvrednijih interpretacijskih izbora. O njemu je 1787. godine Immanuel Kant (cit. prema Kant, 1990: 30) zapisao:

Svako filozofsko delo može se u pojedinim mestima napadati (jer ono ne može nikada istupiti u takvom oklopu kao matematičko delo), međutim, time se ipak organski sklop sistema, posmatran kao celina, ne izlaže nikakvoj opasnosti, jer zaista malo je njih koji imaju dovoljno okretnosti duha da izvrše opšti pregled celine, a još manje je onih koji za to imaju volje, jer su im sva novačenja neprijatna. Isto tako mogu se u svakom spisu, naročito u spisu u kome izlaganje teče u obliku slobodnoga govora, iščepkati prividne protivrečnosti, ako se samo pojedina mesta istrgnu iz celine i usporede među sobom nezavisno od nje. Takve protivrečnosti pokazuju jedan spis u ružnoj svetlosti u očima onoga koji se oslanja na ocenu drugih, a za onoga koji je shvatio ideju u celini one se vrlo lako rešavaju. Međutim, ako jedna teorija ima u sebi životne snage, to će ipak dejstvo i protivdejstvo koji joj u početku groze velikom opasnošću poslužiti sa vremenom samo tome da izgladnja njene neravnine, i da joj se u kratkom vremenu pribavi i potrebna elegancija, ako se njome budu bavili ljudi nepristrasni, ljudi od uvidavnosti i istinske popularnosti.

Etika kritike i etika teorije realiziraju se, stoga, **izvan** sadomazohističkog protokola *napada i obrane*: dijalog dopušta bješnjenje, dopušta i divljenje, ali prekida se u trenutku apriornog. Kritičkoteorijsku etiku stoga bismo mogli definirati kao *umijeće heurističkog dijaloga*. Suprotnost dijalogu nije samo šutnja, nego i diskvalificirajućim, osobnim uvredama "začinjena" polemika¹⁶. Krešimir Bagić (1999: 38) točno upozorava kako u polemikama "stvarni dijalog zamjenjuje dijaloška gesta", pretvarajući sugovornika u "neprijatelja" (Bagić, 1999: 48); objektivizirajući ga i demonizirajući. Dijalog ni u kojem slučaju nije puko sučeljavanje dvaju monologa, niti je njegov nastanak "prirodan" već samom

¹⁶ Premda sam u više navrata odgovorila na polemičke napade, pokušavajući ih pretvoriti u diskusiju ili jednostavno ispraviti dezinformacije (to je još jedno od "zakonskih prava" koje hrvatska novinarska praksa ne uspijeva uvijek realizirati), ne smatram da me ikada ijedna polemika – upravo zbog svoje nepremostive monologičnosti – bilo intelektualno, bilo emocionalno oplemenila, niti je bitno pridonijela razumijevanju nekog profesionalnog problema. Čini mi se da je problem s polemikama na hrvatskoj kulturnoj sceni u tome što ih većina čitatelja, ali i sudionika, uplihuje u "osobne obračune", očekujući od obiju strana paljbu međusobnih pakosti, a ne stručnu raspravu. Takvu situaciju smatram još jednim dokazom kronična nedostatka debatan kulture u Hrvatskoj.

činjenicom međusobnog obraćanja većeg broja sugovornika. U svojoj nezaobilaznoj studiji o zakonitostima argumentacije, Perelman i Olbrechts-Tyteca (1971: 37) poentiraju:

Dijalog, u našem shvaćanju, ne bi trebao biti "debata" u kojoj predstavnici oprečnih i unaprijed zacrtanih mišljenja brane vlastita uvjerenja, nego bi trebao biti diskusija, u kojoj interlokutori iskreno i nepristrano preispituju svoja uvjerenja i traže najbolje rješenje kontroverznog problema.

Kao što sam već isticala, dijalog uključuje složene argumentacijske mehanizme *uvažavanja* tuđeg mišljenja. Ako pak pristanemo na kompetitivnu paradigmu znanosti ili kritike, dijalog jednostavno prestaje biti moguć: natjecanje poništava suradnju. No kako postupiti u situacijama kada nečija polemička gesta, dakle gesta "apriornog osporavanja", nastoji degradirati ne samo sugovornika, nego i ukinuti diskurz etičke diskusije? Moje je mišljenje da ni tada, osobito tada, ne treba ponavljati verbalno nasilje "napadača"; posebno ne onda kada je nasilnost začinjena "kozerijom" uvreda i ciničnih razmetanja. U tom nam je smislu nadasve korisno Gadamerovo (2002: 34) inzistiranje na "pronalaženju zajedničkog jezika" kao istinskoj etici komunikacije: *Tamo se hermeneutička zadaća, štoviše, postavlja u svojoj punoj ozbiljnosti, naime kao zadaća da se zajednički jezik nađe. [...] On je jezik koji se igra između onih koji govore, koji se mora uigrati tako da sporazumijevanje može početi i to čak ondje gdje se nepomirljivo suprotstavljaju različiti nazor.* Mogućnost sporazumijevanja među umnim bićima nikad se ne može nijekati. I dalje: *Ne postoji nikakav viši princip nego držati sebe otvorenim za razgovor* (Gadamer, 2002: 43). Hermeneutičar je u pravu kad je riječ o još jednom postulatu spo/razumijevanja: dijalog drukčije *obvezuje* negoli je to slučaj s polemikom ili svađom. Polemika razmišlja u kategorijama "pobjednika" i "gubitnika", beskrajno se iscrpljujući u ratničkim strategijama nadmetanja. Dijalog, tome nasuprot, nije ratište, već mjesto ravnopravnog kontakta. Problem, međutim, nastaje kada pojedini znanstvenici ili kritičari odbijaju uvažavanje različitih škola mišljenja unutar vlastite struke. U tom kontekstu spomenimo još jednom kritički teoretičara književnosti Stanleyja Fisha i njegovu knjigu *Profesionalna korektnost: književni studiji i politička promjena* (1995). Fish polemički¹⁷ proklamira otpor prema učenju književnosti unutar kulturalnih studija, ženskih studija i postkolonijalnih studija, paralelno oglašavajući vlastitu želju da se književnost bavi *samom sobom* (ta retorika podrazumijeva nepostojeće jedinstvenu metafizičku definiranost književnosti) unutar disciplinarno strože omeđenog, poželjno čak i izoliranog studija književnosti. Fish ne samo da iziskuje disciplinarnu autonomiju književnosti, nego je i izrazio protiv interdisciplinarnosti kao "prevelike inkluzivnosti" (usp. Fish, 1995: 24). Nadalje, ne smatra realnim socijalnopolitički utjecaj književnosti (dostupne samo izabranima ili "pozvanima" da se njom bave), a ne vjeruje ni u ulogu "javnih intelektualaca" i njihovu političku odgovornost. U zadnjem poglavlju, parafrazirajući Aristotela, zaključuje kako je bavljenje književnošću, kao i prakticiranje vrline, *samome sebi nagrada* (usp. Fish, 1995: 110). Rekla bih da je takva argumentacija

¹⁷ Edward Said, primjerice, kod Fisha je opisan kao "član PLO-ove vlade u sjeni" (usp. Fish, 1995: 87), što možda jest "zabavna" uvreda, ali ne i točna informacija.

izgrađena na slijedu neetičnih premisa. Najprije stoga jer joj je ponovno cilj *diskvalificirati*, a ne *uvažiti* ili stupiti u *pomnu citatnu raspravu* s teorijskim školama s kojima je manifestno "zaračena". Zatim i zato što moralizira o monološki definiranoj "vrlini" akademskog bavljenja književnošću, ne nudeći etički izbor kod možebitnog različitog definiranja bilo vrline, bilo struke. Na kraju i zato što ne vjeruje da književnost ikada može izaći iz "kule bjelokosne" malobrojne elite koja je propovijeda po sveučilišnim učionicama, što je jednostavno netočno: književnost se uči na različitim edukativnim razinama i njezino prakticiranje (teorijsko i/ili praktično) nikada nije bilo rezervirano ni za jednu dob, ni za jednu vokaciju, ni za jednu nacionalnu tradiciju, čak ni za posredništvo jednog medija — usmena i narodna književnost postoje paralelno uz pisanu (institucionaliziranu i neinstitucionaliziranu) književnost, kao što književni tekst funkcionira ne samo u mediju knjige nego i unutar filmskog medija ili cyber-mreže. Fish je, uostalom, potpuno svjestan uzaludnog truda konačnog definiranja bilo književnosti, bilo književne teorije: *Ono što se danas smatra "književnim" nije se takvim smatralo prije četrdeset godina, a atribucija "književnog" kako je ispisuje stil oko 1995. godine uopće nije opisiva vokabularima prošlih epoha* [...]. Svjestan je također da polje književnosti u aktualnom trenutku znači "izvođenje istih poteza unutar iste [hermeneutički dogovorene] 'igre'" (usp. Fish, 1995: 32), na što priznaje i da je svaka disciplina uvijek *transzitorna* (ib. str. 74), u stalnoj mijeni. No na tu činjenicu Fish odgovara dječjim protupitanjem: *Pa što onda?* (ib.), nastavljajući usrdno, ali bez racionalnih protuargumenata, apelirati za *jedinstvo i autonomiju* upravo profesije književnog tumača. Fish se, dakle, ne služi logikom (ona je odbačena konstrukcijom "pa što onda?" kao reakcijom na epistemološke zakonitosti koje potvrđuju tranzitivnost te inkluzivnost doslovce svih disciplinarnih polja), već poseže za ispovijedanjem iracionalnih, akoprem i pasioniranih uvjerenja. Stanley Fish pritom nije znanstveni anonimus ni ekstremima sklon mislilac od kojeg bismo još možda i očekivali agresivno izbjegavanje dijaloga. Ne govori li njegova knjiga, objavljena kod uglednog izdavača, to intenzivnije o *uvriježenosti* međusobne hostilnosti cijele književnoznanstvene zajednice, i to metodologijom koju Tobin Siebers (1988: 15) naziva *nasiljem kritičkog čina*? Mora li znanstvenik i kritičar uistinu posezati za pojmovnikom omalovažavanja, brutalnog cinizma, obezvređivanja tuđih stavova? Naravno da od najranijih početaka kritičkoteorijskog mišljenja postoje sasvim drukčiji pristupi evaluaciji. Cijela Ciceronova retorika (usp. Govedić, 2001/2002) inzistira da *dobar govornik mora biti i dobar čovjek*. Još i Plutarh u tekstu *De malignantate Herodoti* (usp. *Moralia*, 854 e ff) eksplicitno kudi Herodota zbog zlonamjernosti:

Pisac je nepošten kada upotrebljava teške riječi i izraze ondje gdje su dostupni i umjereniji [...]. To se čini radi uzbuđenja koje činjenicama dodaje živahniji opis. Isto je i u situaciji kada se iznose pojedine nepovoljne činjenice, nebitne za samu povijest, ali prisutne zato jer ih pisac nastoji ugurati u kontekst kojemu nisu potrebne, proširujući i komplicirajući priču kako bi u nju uključio nečiju nesreću, ekscentrično ili zlo djelo. Ovdje također nailazimo na užitak ocrnjivanja.

Plutarh upozorava i na srodne postupke ispuštanja pozitivnih činjenica u hotimice zacrnjenom svjetlu prikazivanja događaja kao i na biranje manje pouzdanih svjedočanstava samo zato da bi se dobilo na spektakularnosti. U djelu *De conscribenda historia* (34–64), Lukijan će idealnim povjesničarom i piscem proglasiti onoga tko posjeduje političko razumijevanje, snagu i preciznost jezičnog izraza, nezavisnost, nepodlijezanje ucjeni ili prijetnji. Kriteriji etičnog pisanja znanstvenog teksta, baš kao i kritike, očito postoje već tisućljećima, ali svako vrijeme iznova podliježe "užitku ocrnjivanja" ili gladijatorskim erupcijama svađalačkih pristranosti. Jednako mi se tako čini da etika uvažavanja teorijskokritičkog sugovornika nesumnjivo proizlazi, kao što ga i njeguje, iz glasa *autorskog samopoštovanja* – upravo stvaralačka samosvijest teži što većem razumijevanju, a ne navijačkom vrijeđanju među znanstvenicima ili kritičarima. Šira svijest o potrebi dosljednijeg i sustavnijeg formuliranja interdisciplinarne znanstvenokritičke etike nastaje, međutim, tek s prvim dekadama dvadeset i prvog stoljeća, u trenutku kada civilizacijski prvi put shvaćamo do koje je mjere istraživački i evaluacijski diskurz asimiliran ekonomskopolitičkim procesima, kulturalnim imperijalizmom, profesionalnim lobiranjima, različitim rodnim, klasnim, nacionalnim, lingvističkim, dobnim itd. diskriminacijama. U studiji "Šest područja istraživačke etike: heuristički okvir za provođenje odgovornog istraživanja", Kenneth D. Pimle (2002: 191–205) predlaže da prirodnoznanstvenici prihvate svoj dio javne ili opće odgovornosti za specijalizirana istraživanja koja provode. Pimle smatra kako svako istraživanje mora poštovati ova područja etičkog: *znanstveni integritet* (točnost podataka, tehnička kompetencija, nepristranost itd.); *kolegijalnost* među znanstvenicima (točnost referenci, poštovanje autorstva srodnih studija, poštivanje mentorstva itd.); *zaštitu ljudskih subjekata* istraživanja od bilo kakve povrede, bilo da je riječ o povredi autonomije ili povredi privatnosti; *zaštitu životinja* od ozljede i patnje; *institucionalni integritet* ili izbjegavanje konflikta interesa ili financijske zloupotrebe podataka, te *socijalnu odgovornost* ili bavljenje *značenjima* – što jest slučaj u teoriji književnosti i njezinoj kritici – doista može posegnuti za različitim oblicima simboličkog nasilja koje je teško ili gotovo nemoguće "izmjeriti" ili pravno referirati u konvencionalnom smislu jezičnih zakona. Ipak, vjerujem da bi to više, na razini svih poslova javne riječi, trebalo inzistirati na kriteriju *argumentacijske korektnosti* znanstvenih i kritičkih tekstova, kojoj se sasvim sigurno može ući u trag. Ne postoji grana književne analize, od retorike i stilistike do psihoanalitičke kritike ili teorija dekonstrukcije, koja ne bi predlagala i provodila utvrdivu argumentacijsku proceduru. Koliko se god možemo slagati s Barthesom o potrebi gotovo ljubavničke strasti prema ravnopravno postavljenoj umjetnosti i znanosti ili umjetnosti i kritici ili kritici i znanosti, budući da se njihovi putevi (sladostrasti čitanja kao pisanja i pisanja kao čitanja) neprestano isprepleću, toliko je važno reći da emocionalna očaranost spomenutim disciplinama nipošto nije dovoljna za pisanje ne samo kvalitetnog i razložnog, nego i etičnog teksta. Ni sam Roland Barthes ne ispisuje tek naivnu kardiografiju književnosti, već strogo poštuje i istražuje retoričke te uopće semiološke premise mišljenja (o

književnosti. To veličanstvenije ako mu pri tom polazi za rukom tekst koji katkad klasificiramo kao znanstveni, a katkad kao umjetnički, odnosno kao "nešto između" proze i kritike. Kao što je heuristički dijalog vještina koju kulturološki učimo i svladavamo od Sokratovih vremena, tako je i argumentacijska korektnost, posebno ona koja lukijanovski teži političkom razumijevanju i nezavisnosti mišljenja, ali i ona koja bartovski poziva na erotiku stvaralačke interdisciplinarnosti, u prvom redu posljedica *edukacije*, a ne samo osobne senzibilnosti. Jezik nije bilo kakva "kuća bitka"; jezik je oblik komunikacijskog *zajedništva*, u čijim bibliotekama boravimo i onda kada nam se čini da konačno formuliramo sasvim "vlastiti" tekst. Iz istog je razloga moguća i znanstvenokritička etičnost — etičnost je, naime, također oblik *interpretacijskog zajedništva* (usp. Booth, 1988: 72); već spominjanog *dijaloga*. I u etici Alaina Badioua (2001: 42–49), sačuvan je proces dijalogičnosti etičkog: kada iskazujemo vjernost traumatičnom, transformacijskom Događaju Značenja, događaju koji nas je svojom singularnošću potresao do samih temelja, naša reakcija *nije pasivna*: odgovaramo mu emocionalno, racionalno, užeprofesionalno, estetički itd. Svaka je od tih **komunikacijskih** aktivnosti u isti mah i **komunalna**. Ne postoji solipsistička ljubav, kao što ne postoji ni solipsistička umjetnost, ni solipsistička etika. Slažem se s Robertom Gibbom (2000: 156–177) koji, slijedeći Habermasa, Luhmanna i Rosenzweiga, kaže kako pravednost od nas zahtijeva odgovaranje i odgovornost ne samo za one koji su prisutni među nama nego i za one koji nisu prisutni, upućujući nas na etičnost kao svijest o djelovanju unutar simbolički konstruiranih društvenih sustava; svijest "nadosobne" suodgovornosti za bližnje. Argumentacijska korektnost također ne traga za jezičnim pobjeđivanjem, pripitomljavanjem ili prisvajanjem Drugoga; umjesto ratovanja (*polemos*), njezina je metodologija u svladavanju umijeća međusobnog razumijevanja i dopunjavanja, posebno onda kada posežemo za razumijevanjem kroz stručnim primjedbama potkrijepljeno kritičko *osporavanje* pojedinih aspekata djela. Znanstvenokritička etika, ne kao etika konsenzusa! — nego kao etika najintenzivnijeg mogućeg dijaloga, neprestano potvrđuje kako *znanje jedne osobe* nikada, ni u jednom slučaju, ne ugrožava *znanje druge osobe*, dapače: otvorenost znanju i saznavanju (pa i osporavanju i samoosporavanju) stalno nas obogaćuje, već i time što je dijametralno suprotna njegovanju predrasuda, koje nam, naprotiv, nanose velike osobne i kolektivne štete. Zaključila bih da etičnost (kao poštovanje Drugih) u znanosti i kritici nema veze s jednom uspostavljenim "zakonitostima"; ona se *uči*; ona znači pristanak na trajno samokorigiranje; na nedovršivost projekta razumijevanja. U teoriji i kritici propisana je tek primarna razina *nužne* argumentativne edukacije. Etičnost znanosti i kritike, baš kao i odluka hoćemo li u nekoj situaciji svakodnevnog života postupiti konstruktivno ili destruktivno, ostaje, dakle, individualnim izborom, doduše trajno otvorenim komunalnom sudu. Uistinu, ništa nije *singularnije* od odluke da postupimo prema najvišim standardima njegovanja međusobnog dijaloga, kao što ne postoji išta što bi nadmašilo značaj individualne etičnosti u stvaranju pravednije i plodotvornije javne komunikacije.

- Attridge, Derek i Derrida, Jacques (1992): *Acts of Literature*, New York: Routledge
- Badiou, Alain (2001): *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, London i New York: Verso
- Bagić, Krešimir (1999): *Umijeće osporavanja: polemički stilovi* A. G. Matoša i M. Krlježe, Zagreb: Naklada MD
- Barthes, Roland (1998): *Criticism and Truth*, London: The Athlone Press
- Berger, P. L. i Luckmann, T. (1992): *Socijalna konstrukcija zbilje*, Zagreb: Naprijed
- Booth, Wayne C. (1988): *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, Berkley: Un. of California Press
- Bordo, Susan (1987): *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany: State Un. of New York Press
- Campbell, Donald T. (1993): "Plausible Consequence of Belief by Referent: All the 'Objectivity' that is Possible", *Perspectives on Science* 1: 88-108
- Cavell, Stanley (2000 [1976]): *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge: Cambridge Un. Press
- Code, Lorraine (1993): "Taking Subjectivity into Account", *Feminist Epistemologies*, ur. A. Megill, Durham NC: Duke Un. Press
- Cole, Stephen (1992): *Making Science, Between Nature and Society*, Cambridge MA: Harvard Un. Press
- Currie, Mark (1995): *Metafiction*, London: Longman
- Derrida, Jacques (1995): *Archive Fever: A Freudian Impression*, Chicago: The Un. of Chicago Press
- Derrida, Jacques (1997): *Writing and Difference*, London: Routledge
- Eagleton, Terry (1983) *Literary Theory: An Introduction*, Oxford: Blackwell
- Edmundson, Mark (1995): *Literature Against Philosophy, Plato to Derrida*, Cambridge: Cambridge UP
- Eliot, T. S. (1997 [1920]): *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, London: Faber and Faber
- Fish, Stanley (1995): *Professional Correctness: Literary Studies and Political Change*, Cambridge MA: Harvard UP
- Frye, Northrop (1979): *Anatomija kritike*, Zagreb: Naprijed
- Gadamer, Hans-Georg (2002): *Čitanje*, Zagreb: Matica hrvatska
- Gibbs, Robert (2000): *Why Ethics: Signs of Responsibilities*, Princeton: Princeton Un. Press
- Godlee, Fiona (2002): "Making Reviewers Visible: Openness, Accountability, and Credit", *JAMA*, June 5, 2002, vol. 287, No. 21, str. 2762-2764
- Govedić, Nataša (2001/2002): *Varanje vremena: Shakespeareova retorička i medijska sadašnjica*, Zagreb: Sveučilišna naklada
- Govedić, Nataša (2002): *Izbor uloge, pomak granice*, Zagreb: Centar za ženske studije
- Gross, Alan G. (1996): *The Rhetoric of Science*, Cambridge MA: Harvard UP
- Haraway, Donna (1991): *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge
- Hermstein Smith, Barbara (1988): *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*, Cambridge: Cambridge UP
- Hutcheon, Linda (1988): *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, London: Routledge
- Irigaray, Luce (2002): *To Speak is Never Neutral*, London: Continuum
- Juul, Jesper (2001): *Your Competent Child*, New York: Farrar, Straus and Giroux
- Kant, Immanuel (1990): *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ

- Kamuf, Peggy (1999): *Univerzitet u dekonstrukciji ili podela književnosti*, Beograd: Biblioteka Circulus
- Keller, E. Fox (1985): *Reflections on Gender and Science*, New York: W. H. Freeman & Co.
- Lloyd, Genevieve (1984): *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Minneapolis: Un. of Minnesota Press
- Longino, Helen (1990): *Science as Social Knowledge: Values of Objectivity in Scientific Inquiry*, NJ: Princeton UP
- Luhmann, Niklas (2000): *The Reality of Mass Media*, Cambridge: Polity Press
- Nussbaum, Martha (1997): *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston: Beacon Press
- Perelman, Ch. i Olbrechts-Tyteca, L. (1971): *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, Notre Dame, Indiana: Un. of Notre Dame Press
- Pimple, Kenneth D. (2002): "Six Domains of Research Ethics: A Heuristic Framework for the Responsible Conduct of Research", *Science and Engineering Ethics*, 2002: 8, str. 191-205
- Said, Edward (1994): *Culture and Imperialism*, London: Vintage
- Sextus Empiricus (2000): *Outlines of Scepticism*, ur. Julia Annas i Jonahan Barnes, Cambridge: Cambridge Un. Press
- Siebers, Tobin (1988): *The Ethics of Criticism*, Ithaca NY: Cornell Un. Press
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, London i New York: Routledge
- Suleiman, Susan Rubin (1990): *Subversive Intent: Gender, Politics, and the Avant-Garde*, Cambridge MA: Harvard UP
- Weber, Max (1989): *Metodologija društvenih nauka*, Zagreb: Globus
- Weedon, Chris (2000): "Postmodernism", *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford: Blackwell
- Zakon o javnom priopćavanju (2000), Zagreb: VIV-inženjering
- Žižek, Slavoj (2001): *Did Somebody Say Totalitarianism?*, London i New York: Verso

SUMMARY

Ethics, Criticism and Theoretical Knowledge(s): Asking for Argumentative Correctness

In comparing several evaluative procedures, those of journalistic and scholarly criticism, peer review and theoretical framing of knowledge, the paper suggests new standards of ethical evaluation. Theory and criticism (or research methodology and critical methodology) are seen as closely related in both evaluative fallacies and need for ethical rethinking. Against false claims of scientific "objectivity", efficiently dismantled in feminist and postcolonial epistemology, this paper suggests making peer review more personal, with general openness in admitting competing and financial interests between scholars. In all the media that transfer and hermeneutically transform information, in all the media where critics and scholars evaluate the work of others, the need for *argumentative correctness* is becoming crucial. Argumentative correctness is not some kind of "prescriptive morals": quite the contrary, it is open to endless stylistic and ideological positions, but at the same time it demands discourse of respectful, personal yet unbiased, and certainly skeptical presentation of data, as well as the effort of accepting heuristic dialogues with one's reading and writing community. The opposite of ethical evaluation, especially in Croatian critical and theoretical community, is polemical praxis of double monologues, hardly ever reaching the point of mutual understanding. Larger part of the paper focuses on literary criticism and its ethics, again modelled by classical school of skeptical tolerance in texts of Sextus Empirius, Lucian's claim for political independence of critics and scholars, as well as Roland Barthes', Hans-Georg Gadamer's, Jacques Derrida's and Luce Irigaray's philosophy of criticism.



ETIKA DRUŠTVENIH ISTRAŽIVANJA U SVIJETU KOMERCIJALNE EKSPLOATACIJE

Leonarda Kovačić

Neki su nam stariji Siouxi rekli da su svi bijelci koje su sreli bili "poput bistre ili pametne djece" jer su, s jedne strane, "posjedovali iznimno tehničko znanje, no s druge, nisu znali kako se ispravno ponašati prema drugim ljudima."

(Wax, 1986: 149)

Na pragu 21. stoljeća, svijet se neminovno suočava s novim izazovima ili, možda, sa starim izazovima za koja se traže nova (bolja) rješenja. U procesu globalizacije i korištenja novih tehnologija, etika vidljivo zauzima posebno mjesto: vodeće svjetske kompanije, sveučilišta i profesionalna udruženja razrađuju pravilnike i zacrtaavaju smjernice svog budućeg razvoja vodeći računa o primijenjenoj etici. Sve je veći broj pojedinaca i organizacija koji zagovaraju etički pristup raznim područjima ljudske djelatnosti. Sveopća zabrinutost vjerojatnošću negativnih rezultata globalnih političkih i tehnoloških trendova urodila je aktivističkim pristupom klasičnim humanističkim i prirodoslovnim disciplinama. Vandana Shiva, na primjer, vrlo glasno progovara o opasnostima globalizacije za biološku i kulturnu raznovrsnost (Shiva, 2000). Dok Kheel inzistira na feminističkoj, "holističkoj etici" u spoznajnom i interaktivnom procesu (Kheel, 2000), Gloria Feman Orenstein pak upozorava na razlike u poimanju svijeta i stvarnosti raznih naroda te o potrebi za fleksibilnošću i pomicanjem granica našeg identiteta kada se, kao zapadnjaci, bavimo ezoterijskim učenjima nezapadnjačkih naroda; njen je pristup prepoznatljiv kao "ekofeministička etika" (Orenstein, 2000). O etici se govori i piše i unutar religije; duhovno-politički vođa tibetskog naroda Njegova Svetost XIV. Dalaj-lama naglašava etičku dimenziju suživota svih ljudskih bića bez obzira na vjersku pripadnost (Dalaj-lama, 2001), dok povjesničari religije i teolozi razmatraju sličnosti i razlike u etikama postojećih religija (Runzo i Martin, 2001). Očito je da ubrzan razvoj tehnologije i društvenih istraživanja nameće i pojačanu dozu odgovornosti — za vlastito djelovanje, za međuljudsku i međukulturalnu interakciju, za političke odluke koje se više ne tiču samo nekolicine država, nego "globalnog sela" na planetu Zemlji, dakle, odgovornost za budućnost čovječanstva.

Unutar suvremene etike društvenih istraživanja mogu se uočiti četiri dominantne struje: biomedicinska etika, etika informatičkih znanosti/informacijskih tehnologija, ekološka etika te etika kulturno-antropoloških istraživanja. Ja ću se, s obzirom na svoje profesionalno usmjerenje, u ovom članku baviti prije svega etikom kulturno-antropoloških istraživanja. No, kako

globalizacija zadire i u to područje i kako je interdisciplinarnost postala osnovna paradigma društvenih istraživanja, nemoguće je zaobići neke aspekte biomedicinske etike, etike informatičkih znanosti te ekološke etike u sklopu etike kulturno-antropoloških istraživanja.

Prije nego što zađem u problematiku same teme, želim objasniti svoju poziciju u odnosu na etiku društveno-kulturnih istraživanja. Moje zanimanje za tu disciplinu izraslo je tijekom višegodišnjeg boravka u Australiji, gdje sam, u sklopu doktorata na Sveučilištu u Melbourneu, provodila istraživanje o povijesnim izvorima, materijalnoj kulturi i usmenoj tradiciji aboridžinske skupine Gamaroi iz sjevernog New South Walesa (Kovačić, 2001). Tu sam se, od samoga početka, suočila s brojnim izazovima s kojima se neminovno susreće svatko tko se bavi Aboridžinskim studijima.¹ Aboridžinski su studiji, naime, najčešće interdisciplinarni studij povijesti, antropologije, lingvistike, muzeologije, ekologije, itd. Sama interdisciplinarnost tog studija proizašla je iz nemoći klasične antropologije da koncizno definira "predmet" svoga istraživanja, što je, dakako, odraz složenosti čovjeka i njegova razvoja. Upravo na toj složenosti suvremena antropologija trijumfira, ujedinjujući više disciplina kako bi stvorila što kompleksniju i točniju sliku onoga što istražuje. Mnoge stvari koje su se poslije iskristalizirale i postale dio mojeg "paketa" znanja i stručnih vještina otkrila sam po principu pokušaja i pogreške. Za to je postojalo više razloga, uključujući i moje nepoznavanje australskog konteksta istraživanja (osobito kad se radi o aboridžinskoj kulturi i povijesti) te relativnu neupućenost mojih mentorica povjesničarki u problematiku Aboridžinskih studija i moguće pristupe razrješavanju problema na koje sam nailazila. No, smatram da su rezultati mog istraživanja, kao i moja osobna transformacija, utoliko opsežniji i značajniji; iskustvo je nešto što se nižim ne može zamijeniti. Stoga ću se na stranicama koje slijede voditi ponajprije osobnim iskustvom i rezultatima vlastita istraživanja, a oni koje možda više zanimaju knjige, neka posegnu za literaturom navedenom na kraju teksta.

Tekst sam podijelila u četiri cjeline s obzirom na konglomeraciju sadržaja koji će postupno razotkriti i moj metodološki pristup samom istraživanju. Prva cjelina, "Zloupotreba znanja", opisuje istraživačke prakse u ranom kolonijalnom razdoblju te navodi nekoliko najočitijih primjera neetičnog korištenja "drugih", s posebnim osvrtom na današnji, komercijalnu, eksploataciju autohtonih kultura i znanja, kao i u pokretima *new agea*. Druga cjelina, "Produkcija znanja", upozorava na neke od ključnih momenata u formaciji znanja (zapadnjačkih o nezapadnjačkim kulturama te nezapadnjačkih o njima samima), s težištem na zapadni "doprinos" tom sociološkom fenomenu. U trećem dijelu, "Distribucija znanja", razmatram načine na koje se znanje autohtonih naroda prenosi u širu zajednicu gdje se najčešće pratinira do gotovo neprepoznatljivog oblika. U posljednjem dijelu, "Zaštita znanja", bavim se mehanizmima zaštite znanja autohtonih naroda, upozoravajući istodobno i na neke od njihovih slabosti, no i na pozitivne primjere suradnje istraživača i aboridžinskih naroda. Taj, u osnovi provizoran, raspored i redoslijed sadržajnih cjelina odgovara povijesnom slijedu kojim su se

¹ U užem smislu, Aboridžinski studiji (*Aboriginal/Indigenous Studies*) podrazumijevaju australske starosjediлаčke narode, no u širem smislu koriste se za autohtone narode diljem svijeta. Ja upotrebljavam termin "aboridžinski" kad mislim na australske, a termin "autohtoni" ili "starosjediлаčki" kad mislim na ostale prvobitne narode.

Aboridžinski studiji razvijali od prvobitne beskrupulozne pljačke znanja u 18. i 19. stoljeću do etički utemeljenih (iako ne uvijek posve učinkovitih) pristupa danas.

Zloupotreba znanja

Možda ne postoji sociološki fenomen koji je sveobuhvatnije obilježen zloupotrebom znanja od situacije koja je snažila brojne autohtone narode diljem svijeta od početka europske imperijalističke ekspanzije u srednjem vijeku do danas: preko fizičkog do kulturnog i ekološkog genocida (Kovačič, 2002: 85), od banalne krađe ljudi za prisilan rad u ropstvu do perfidne, profinjene verzije suvremenog pljačkanja poput invertiranih prava na intelektualno vlasništvo koja se dodjeljuju multinacionalnim tvrtkama (Shiva, 2000: 113), umjesto da ih se prepoznaje kao neotuđivo pravo autohtonih naroda.

Povijest i antropologija u Australiji, kao i u drugim kolonizacijskim društvima, obiluju primjerima zloupotrebe tijela, materijalne kulture, ekonomskih resursa, jezika, običaja i duha starosjedilaca. Za to su odgovorni (no nisu i *odgovarali*) brojni pojedinci i institucije. Današnji izdanci arhaičnih "znanstvenih" disciplina nastoje raščistiti s bolnim sjećanjima koja su, međutim, i mnogo više od toga. Upisani u svaku knjigu i studiju, ostaci imperijalističke misli i danas nastavaju (poput *ghosts in the cupboards*) police (školskih) knjižnica, depoe muzeja, kataloge suvremenih informacijskih sustava... I, poput pravih duhova, pokatkad se ukazuju, uglavnom onima koji ih žele vidjeti, a takvih je, kao i onih koji obilaze drevne dvorce ili zaviruju u paučinom presvučene škrinje na tavanima, relativno malo. Istraživati povijest i kulturu jednog autohtonog naroda znači kopati duboko i sve dublje, ne samo po knjigama i muzejskim depovima, nego i po vlastitoj savjesti. I, ako uđemo ispod površine, to kopanje nikada ne prestaje. A ne prestati kopati znači mijenjati se, biti svjestan i željeti promjene nabolje — znači biti na neprekidnim radnim akcijama, i održavati entuzijazam i avanturistički duh i u najtežim situacijama. Ako se uzme u obzir krajnji cilj takvih akcija (odnosno aktivnog i aktivističkog stava i djelovanja): ponovno oblikovanje društvene svijesti, onda je to kopanje doživotan poziv.

U 19. stoljeću u jugoistočnoj Australiji kopanjem po ostacima aboridžinske prošlosti bavili su se mnogi: farmeri, misionari, povjesničari, arheolozi, etnolozi i lingvisti amateri — sinovi i kćeri kako bogate engleske elite, tako i eksportiranih kažnjnika i sirotinje europske "civilizacije". Jedna od tih kćeri bila je i Catherine (Katie) Langloh Parker (1855?—1940), koja je većinu djetinjstva provela na očevim imanjima u Queenslandu, a potom s mužem na posjedu Bangate Station u sjevernom New South Walesu. Tu je, od 1879., zabilježila niz zanimljivosti iz života lokalne podskupine Yularoi naroda: njihove običaje, jezik, priče-sanje, opis njihove društvene organizacije, događaje iz svakodnevnog života te ezoterijska znanja i prakse. Premda su iz povijesno-antropološke perspektive njezini zapisi danas vrijedan (ako ne i najvredniji) doprinos količini i kvaliteti informacija o narodu Yularoi, njezin pristup i korištenje toga znanja (kao i većine autora tog vremena) vrlo su problematični. Kao tipična (zapadna) osoba onoga doba, ona je jednostavno ignorirala važnost aboridžinskih protokola i pravila pristojna ponašanja te time izgradila dugo izgrađivano povjerenje ljudi koji su joj neke od tih informacija pružili podrazumijevajući njezinu apsolutnu diskreciju. Jedno od pravila aboridžinske

komunikacije je poštovanje osobnog odnosa s drugom osobom te nerazotkrivanje određenih znanja i spoznaja trećoj strani. Kao što je meni jednom rekla Auntie Rose Fernando s kojom sam blisko surađivala: "Ovo što mi pričamo, tiče se samo nas dvije, a ne nekih pedeset ili sto stranih ljudi. Što oni imaju s nama?" Upravo se o taj sveti odnos povjerenja ogriješila Katie Langloh Parker. Dok su njezine knjige dobivale na popularnosti u zapadnom dijelu svijeta, stari ljudi iz dotične aboridžinske zajednice ogorčeno su odbijali i sam spomen osobe i knjige koja im je nanijela neopisivu štetu:

Njihova interpretacija povijesti bila je da je gđa Parker nepošteno "nagovorila" Nhunggabarre koje su živjele na [imanju] Bangate da joj kažu neke stvari koje nisu smjele. Ezoterijsko znanje bilo je zapisano u knjigu koja je svakome bila dostupna. Time su Nhunggabarre prekršile Božji zakon, i zbog toga su izumrle. (Sim i Giacón, 1998: xi).

Noviji primjer neetičnog korištenja aboridžinskog znanja star je manje od deset godina. Jedna od žena s kojom sam željela razgovarati (uz izvrsne "preporuke" njezina brata), odbila je bilo kakvu suradnju jer je bila vrlo razočarana jednim prijašnjim negativnim iskustvom. Nekoliko godina prije mene, dala je jednoj postdiplomantici s vodećeg australskog sveučilišta obilje podataka o povijesti svoje obitelji, uz izričitu molbu da neke od tih informacija ne budu objavljene. No, studentica se potpuno oglušila na taj zahtjev i objavila te osobne informacije u svojem magistarskom radu. No stvari tu nisu stale: prema iskazu te stare žene, ista je studentica nastavila tu neetičnu praksu, pa je iste podatke objavila još jednom, na nekom drugom mjestu. Jasno je da bi svatko u sličnoj situaciji bio ogorčen takvim postupcima i počeo ozbiljno razmišljati o poduzimanju zakonskih koraka za njihov prestanak, kao što se ta starica i spremala učiniti. U međuvremenu (a ponavljajući aboridžinski način razmišljanja, sigurna sam i zauvijek), i svim drugim istraživačima zatvorena su vrata bogate riznice znanja jedne od najstarijih osoba u toj zajednici.

U akademskom svijetu nepoštovanje autohtonih naroda prisutno je na razne načine: malen je broj aboridžinskih istraživača i predavača (što upozorava na opću nezavidnu situaciju aboridžinskog obrazovanja), akademske birokratske strukture ne nastoje ili čak sprečavaju da aboridžinski akademici mentoriraju studente koji rade na aboridžinskoj kulturi i povijesti, a unatoč novim zakonima i službenoj politici antidiskriminacije, i dalje postoji neravnopravnost pojedinaca/zajednica u istraživanju i prezentaciji vlastite kulture i povijesti. Potonju situaciju dobro je opisala finska romska aktivistica Saga Weckman u kontekstu istraživanja romske kulture. U prošlosti, *bilo je dovoljno staviti na papir predrasude istraživača i drugih ljudi, a komentari subjekata imali su tek podređenu ulogu* (Weckman, 1989: 5). Identičnu situaciju nalazimo i u Australiji, gdje doseljenici i, u većini slučajeva, amaterski etnolozi i drugi "stručnjaci" revno zapisuju svoje moralističke osude "barbara" i "divljaka", dok se na doprinose Aboridžina obraća pozornost tek kad ne postoji nikakav drugi način prikupljanja podataka (no i tu, naravno, postoji problem njihove interpretacije). Kao i kod Roma, takav degradirajući položaj Aboridžina traje sve do 1970-ih godina: *Tek u 1970-ima ciganski su istraživači počeli*

koristiti prave stručnjake za cigansku kulturu, Cigane same, u svom istraživanju. (ibid: 6; "ciganski/Cigani" doslovan je prijevod originalnog termina *Gypsy/Gypsies*). No prethodna su stoljeća već ucrtala u povijest čovječanstva razmrvljenu i iskrivljenu sliku autohtonih naroda: "istraživači su stvorili 'cigansku kulturu' koja nije odgovarala stvarnosti" (ibid.; kurziv autorice).

Tek kada se razni zapisi i razne vrste podataka (npr. povijesni dokumenti, ostaci materijalne kulture, usmena predaja) kao djelići tog mozaika spoje i suprotstave jedni drugima, moguće je doći do aproksimacije stvarnosti (Kovačić, 2001: 3). Stoga višeglasje danas postaje glavno oruđe u antropološkim istraživanjima. Takvim postupkom sintetiziranja moguće je ogoljeti uredno upakiranu prošlost i asistirati pri porodu nove povijesti. U tom procesu izlazi na vidjelo malo priznata činjenica ne o preživljavanju autohtonih naroda, nego o njihovom nadživljavanju genocida i o punom, nezavisnom životu koji su vodili i dalje vode iza kulisa raznih političkih promjena:

Bogatstvo i složenost Gamaroi kulture odolijeva svim pokušajima imperijalističke metodologije da je potpuno liši njene prave prirode. Moj rad pokazuje kako opća kolonijalna paradigma usredotočena na seciranje "drugih" abortira plodove vlastitih porođajnih muka zahvaljujući intrinzično holističkoj prirodi jedne autohtone kulture. (ibid.: 445)

Jedan je od problema i malen broj priručnika namijenjenih neaboridžinskim istraživačima u aboridžinskim zajednicama. Ja sam naišla tek na jedan (Crawford, 1989), a o svakom problemu spomenutom u tom priručniku može se napisati zasebna knjiga. Obrazovnim projektima u tom smjeru izbjegle bi se situacije poput onih prethodno navedenih.

Primjeri su zloupotrebe znanja "drugih", dakle, brojni. No, paradoks je da, unatoč prepoznavanju neetičnih postupaka pojedinaca, nacija i kulturno-ekonomskih blokova u prošlosti, većina ljudi u svom svakodnevnom životu uopće ne primjenjuje nikakva etička načela prema tim istim, već tisuću puta porobljenim narodima. Čovječanstvo vrlo malo i polako uči na vlastitim greškama.

Uzmimo, na primjer, multinacionalnog proizvođača čokolade Cadbury čiji se proizvodi s užitkom konzumiraju diljem (industrijski razvijenog) svijeta. Vjerujem da nitko nije svjestan kako konzumiranjem njihovih proizvoda nanosi izravnu štetu, kako financijsku tako i duhovnu, aboridžinskim narodima New South Walesa. Cadbury je 1997. godine na tržište lansirao čokoladne figurice pod nazivom "Yowie". Taj je naziv izravno preuzet iz jezika naroda Gamaroi i Yularoi (u fonetskoj ortografiji *yaawh*), i čini mi se upravo nevjerovatnom koincidencijom da je taj proizvod lansirao u vrijeme mog istraživanja kultura tih naroda. Sama riječ odnosi se na vrlo svet, ezoterijski entitet koji se nikako ne bi smio povlačiti po svjetovnim smetištima Zapada (što se neminovno događa kad čokoladicu pojedete i odbacite papirić u koji je bila umotana), a preuzeta je najvjerovatnije iz površna čitanja ranog antropološkog klasika Katie Langloh Parker *The Euahlayi Tribe: A Study of Aboriginal Life in Australia* (1905), kakvim obiluju popularni australski napisi o zagonetnim stvorenjima *busha* (australskog zaleda). O tome da većinu



Aboridžina nikada ne biste mogli prisiliti da pojedu sadržaj takve ambalaže na kojoj je, možda, nacrtano njihovo meso ("totem", npr. kljunaš ili klokan), ne valja ni diskutirati. Kao ni o tome da je prikaz onoga što bi trebalo predstavljati "Yowieja" potpuno iskrivljen i groteskan, te time izravno vrijeđa kulturni i duhovni identitet naroda Gamaroi i Yularoi. No, ono što nama zapadnjacima jest (ili bi trebalo biti) potpuno prihvatljivo jest činjenica da su ti autohtoni narodi materijalno oštećeni jer umjesto da *oni* patentiraju taj naziv i neki proizvod pod tim nazivom te ubiru novac od njegove prodaje, to čine neki beskrupulozni i njima potpuno nepoznati ljudi u oblakoderskim uredima Zapada. Naravno, aboridžinsko nepatentiranje takvih naziva govori samo po sebi o posebnu odnosu koji oni imaju prema entitetu koji se tim nazivom označava, odnosno — u širem smislu — o njihovu odbijanju eksploatacije vlastite kulture za materijalnu dobit (to odbijanje, zapravo, nije svjesno; većini takva mogućnost uopće ne pada na pamet).

Sličan je primjer i naziv servera elektronske pošte (e-maila) *Yahoo*, što je i opet izvedenica, odnosno iskrivljen anglicizam, iste Gamaroi/Yularoi riječi *yaawi*. Zahvaljujući zvučnosti i lakoj pamtljivosti te riječi, spomenute multinacionalne tvrtke ostvaruju multimilijunske profite, vrijeđajući pritom društveni i duhovni integritet drugih naroda.

Farmaceutska industrija, s druge strane, ne eksploatira autohtoni vokabular, već supstancije čiju su upotrebu u medicinske i druge svrhe prije mnogo stoljeća ispitili i "patentirali" brojni autohtoni narodi diljem svijeta. Eukaliptus i čajevac (*tea tree*) tek su najpoznatiji primjeri australskih sirovina, a mnoge druge biljne vrste trenutno se ispituju u zapadnim laboratorijima u prije svega zapadne svrhe, tj. kao lijekovi za bolesti koje su izravan proizvod zapadne "civilizacije", poput raka, dijabetesa i AIDS-a. Nakon testova, te će sirovine biti patentirane kao originalni proizvodi nekog zapadnog "proizvođača", stavljeni u skupe bočice i prodavani po astronomskim cijenama, a "mit o otkriću" učinit će nevidljivim doprinos tisuća generacija aboridžinskih eksperimentatora i njihove kulture (Shiva, 2000: 114). Kao što ističe Shiva:

*Postupci za prava na intelektualno vlasništvo u sferi
bioraznovrsnosti obojeni su bahatošću i predrasudama prema
drugim vrstama, kulturama i rasama. Oni predstavljaju moralni,
ekološki i kulturni zločin, koji ukazuje na nedostatak poštovanja i
obzira prema drugim vrstama i kulturama. Prava na intelektualno
vlasništvo profinjena su verzija suvremenog pljačkanja. (ibid.: 113)*

Istodobno se na račun autohtonih naroda bogate i mnogi drugi: dizajneri odjeće, posuda i interijera; pisci jeftinih *newageovskih* romana i skladatelji visokokotirajuće ambijentalne glazbe... Potonjima je kao *licentia poetica* dopušteno svašta, pa oni to dobro i iskorištavaju. Tako se sveti aboridžinski simboli već nalaze na francuskim šalicama za kavu, engleskim kravatama, australskim haljinama, a u najnovije vrijeme i kao dekoracija na hrvatskim izlozima. Muški instrument *didgeridoo*, za koji u autentičnom aboridžinskom kontekstu postoji strogi tabu isključivosti prema spolu, na Zapadu sviraju i podučavaju i žene. Mi zapadnjaci ionako smo najpametniji i znamo kako nešto iskoristiti u najkraćem mogućem vremenu. I za to nam ne treba

ničije dopuštenje jer mi vladamo svijetom ili smo u to barem uspjeli uvjeriti pola svijeta. A ona druga polovica dovoljno je bespomoćna da to stanje potraje bar dok nam naš najnoviji hir ne bude financijski iskoristiv.

To su očiti primjeri suvremene krađe znanja, odnosno neokolonijalizma koji je zahvatio sva područja ljudskoga života na Zapadu. Infiltracija neetičnih pristupa i neetičnog načina života ostavila je dalekosežne i teško iskorjenjive posljedice na zapadno društvo. To je dovedeno do te mjere da se vrlo spremno osuđuju postupci kolonijalnih aparata prošlosti, a zanemaruje se potreba za redefiniranjem znanoga i oživotvorenjem etičnijeg pristupa znanostima o prirodi i čovjeku. Etičnost ne znači pohađanje tečaja iz filozofije, čitanje knjiga o toj temi ili ograničenu primjenu bontona zapadnog društva; etika, kao i svaka društvena disciplina, zahtijeva svestranu primjenu u svakodnevnom životu. Dakle, zastanimo malo i razmislimo kad idući put posegnemo za čokoladicom marke Cadbury.

Produkcija znanja

Osnovno pitanje koje se nameće kad raspravljamo o znanju jest kako znanje nastaje, tko i kako određuje nešto kao znanje koje treba zabilježiti i koje time postaje prepoznatljivo kao znanje? Kad se radi o pojedinim kulturama, odgovor je relativno jednostavan: dotične kulture stvaraju i reproduciraju znanje o samima sebi. No, situacija je drastično drukčija kad dolazi do razmjene tog znanja između različitih kultura.

Svi smo svjesni teškoća pri prenošenju informacija osobi iz druge pokrajine/zemlje/kulture, osobito ako ne dijelimo zajednički (ne samo verbalni, nego i neverbalni) jezik, kao i cijeli sklop sociolingvističkih i kulturalnih značenja. Koliko li je to samo potencirano kad se susreću kontinenti! Moja adaptacija i uživanje u ulogu "druge" u Australiji zanimljiv su primjer višestrukosti i adaptibilnosti identiteta. Kao strankinja na tom kontinentu bila sam od početka neka "druga". Kao studentica Aboridžinskih studija, bila sam dvostruko "druga", s obzirom na to da *mainstream* australskog društva percipira Aboridžine i sve što s njima ima veze kao "druge". Zgodan zaokret zbio se za mog terenskog istraživanja u aboridžinskim zajednicama; tu sam i opet postala neka druga "druga", no ne više u degradirajućem smislu "dotepenke" iz neanglosaksonskog dijela svijeta, već s pozitivnijim konotacijama nekoga tko se iskreno zanima i zauzima za aboridžinsku kulturu. Tako sam iz pozicije "treće" gotovo neprimjetno skliznula u ulogu integrirane "prve". Sve ovo opisujem zbog toga što način na koji pojedinac ili skupina ljudi percipira nekoga/neke koji na bilo koji način odskakuju od općeprihvaćenih standarda uvelike određuje način na koji će se o njima misliti, govoriti, pisati... A uvriježeno je da se o autohtonim narodima misli, govori i piše imajući na umu isključivo *razlike*, od fizičkih do psiholoških, kulturnih i duhovnih. Nije mi poznata nijedna knjiga koja bi se nekim autohtonim narodom bavila iz pozicije *sličnosti*. A nije moguće da, kao ljudska bića, nemamo baš ništa zajedničko. Naravno, sličnosti su manje zanimljive (većini ljudi i nezanimljive), i takva bi se knjiga sasvim sigurno loše prodavala. No, vjerujem da bi takav pokušaj razbio mnoge predrasude i mitove zapadnog čovjeka.

Jedan od najokorjelijih mitova Zapada jest onaj o inferiornosti takozvanih primitivnih naroda. Širenje tog mita obogatilo je brojne muzeje svijeta primjercima lubanja, kostiju i uporabnih predmeta te tako stvorilo (a ne rekonstruiralo, kako se obično misli) neautohtone autohtone kulture na temelju njihovih fizičkih ostataka. Mentalitet zapadnog čovjeka — lovca na trofeje zahtijeva staklene vitrine kroz koje će, na ugodnu odstojanju, moći promatrati svoj ulov. S obzirom na broj takvih izložaka diljem svijeta, pokušaj jednog kanadskog muzeja da posjetioca stavi u vitrinu, a autohtoni ljudski "ekspонат" ispred nje, doista je skroman doprinos političkoj korektnosti.

Dakle, postojeće (zapadno) znanje o autohtonim narodima ima malo veze sa stvarnošću (bilo prošlom, bilo sadašnjom). Tek odnedavno začuo se dugo ušutkivan glas samih Aboridžina. A ono što oni imaju reći prilično se razlikuje od svega što je o njima napisano u prethodnim stoljećima. Problem zapadnog čovjeka je nedostatak poštovanja i strah od drukčijih iskustava: *Mislim da mi na Zapadu ne možemo istinski komunicirati s ljudima starosjedićakih i plemenskih kultura sve dok se ne otvorimo opravdanosti njihova opisa stvarnosti.* (Orenstein, 2000: 35)

U svom radu imala sam prilike vidjeti kako "aboridžinsko" znanje (u zapadnom smislu i u zapadnom mediju) nastaje. Lingvisti su posebno tvrdokorni kad se radi o proširivanju njihovih uskih disciplinarnih vidika. Aboridžinski jezici dandanas trpe od imperijalističkog nametanja engleske ortografije i izgovora, a to se opravdava dosljednošću u odnosu na prve doseljeničke zapise iz 19. stoljeća (!), koji su aboridžinske jezike toliko iskrivili da ih ne prepoznaju ni izvorni aboridžinski govornici. Samo ime naroda Gamaroi ima tridesetak ortografskih verzija, a općeprihvaćena verzija (čak i među mladim pripadnicima tog naroda) zapravo je anglicizam s kraja 19. stoljeća. Stari ljudi odbijaju upotrebljavati to ime jer u njemu prepoznaju rasističke konotacije kojih mlade generacije ne mogu biti svjesne. Osim toga, "Kamilaroi" nikako ne može biti ispravan naziv s obzirom na to da se i lingvisti slažu da narodi jugoistočne Australije prije kolonizacije nisu poznavali glas [k]. Poznat mi je i slučaj jednog lingvista koji je, unatoč zahtjevu aboridžinskih starješina, odbio ispraviti riječ koju je pogrešno naveo u svom rječniku jednog aboridžinskog jezika. U drugom slučaju bila sam prisutna i morala sam intervenirati pri bilježenju jedne Gamaroi/Yuloroi riječi jer je dotična studentica lingvistike zamalo u svoju kompjutorsku bazu podataka unijela dvije riječi kao sinonime koji to nisu bili. Problem je nastao zbog njezina nepoznavanja šireg kulturnog konteksta tih riječi. Unatoč prosvjetiteljskim idealima nekih znanstvenih radnika,² i današnji akademici olako shvaćaju svoju ulogu očuvanja tradicije bilježenjem preživjelih riječi/jezika/kultura. Posljedice takva stava dalekosežne su i nesagledive. Ne samo da će buduće generacije neaboridžina imati pogrešnu informaciju, nego će i sami Aboridžini usvojiti pogrešne riječi/izgovor i jednoga dana govoriti neki, njihovim precima potpuno nerazumljiv jezik. To će utjecati ne samo na njihov osobni, nego i na identitet njihove zajednice. A gubitak jezika kao gubitak identiteta lako je prepoznatljiva formula kulturnog genocida, pa bio on i rezultat nemarno obavljena posla.

² Diana Eades, na primjer, prepoznaje opasnost koja leži u izoliranu razumijevanju jezika: "Etnografski studij društva nužan je preduvjet za razumijevanje jezika. Trebamo razumjeti sociokulturne kontekste govornika i situacija, i gledati preko izoliranih primjera upotrebe jezika prema upotrebi jezika u sklopu interakcija." (Eades in Keen, 1988: 97)

Navest ću i primjer zapadne proizvodnje "autohtonog" znanja u području aboridžinskih priča-sanja (*Dreamings*). Već spomenuta Katie L. Parker objavila je između 1898. i 1954. niz knjiga-zbirki Yularoi i Gamaroi priča-sanja: *Australian Legendary Tales: Folk-lore of the Noongahburrahs as Told to the Piccaninnies* (1898), *More Australian Legendary Tales* (1898), *The Walkabouts of Wur-run-nah* (1918), *Woggheeguy: Australian Aboriginal Legends* (1930), i ponovno (posthumno) *Australian Legendary Tales* (1953, 1954). Neke od tih priča-sanja reciklirane su u psihoanalitičkom kontekstu *new agea* i nove (feminističke) duhovnosti, pod naslovom *Wise Women of the Dreamtime: Aboriginal Tales of the Ancestral Powers* (1993); nakon svake priče-sanje preuzete od Katie L. Parker, slijedi psihoanalitička analiza urednice Johanne Lambert. Ono što upada u oči u svim ovim naslovima jest inzistiranje na *legendama* (*legends*) i *pripovijetkama/pričama* (*tales*).³ Potonji izraz također može značiti i *bajke*, pa čak i *izmišljotine*. Sami Aboridžini nikada se ne odnose na taj način prema tradiciji svoje (ili tuđe) usmene predaje, koja, iako tisuće godina stara, nipošto ne znači odsutnost stvarnosti. Kao što primjećuje Orenstein:

Ozbiljna pogreška koju činimo je to što mislimo da narodne priče i predaje nisu istinite. Učili su nas da ne vjerujemo u natprirodno, no jedan vid etičkog pristupa oblikovanju odnosa sa šamanskom kulturom bio bi razumijevanje da folklor određene kulture nije nužno samo "narodna mudrost", nego da su te priče često vezane uz stvarne događaje te da ako posjetite određeno područje, isto se može dogoditi i vama, čak i ako ne vjerujete u te stvari.

(Orenstein, 2000: 30)

Dakle, omalovažavanje aboridžinskih priča-sanja inherentno u načinu njihova skupljanja i objavljivanja/prezentiranja tipičan je primjer zapadne patrijarhalne superiornosti prema svemu što se zapravo ne razumije. Kao dodatnu poentu tog argumenta, navest ću i činjenicu da je Parkeričina zbirka *Australian Legendary Tales*, objavljena 1953. s uvodom Henriette Drake-Brockman i s ilustracijama Elizabeth Durack, osvojila nagradu za najbolju dječju (!) knjigu (*Children's Book of the Year Award*) za 1954. godinu.

Prethodni su primjeri tek neki od načina na koje zapadni "stručnjaci" i amateri proizvode znanje nezapadnih kultura ne samo za svoje potrebe, nego i za potrebe kultura od kojih je to znanje poteklo (npr. u revitalizacijsko-obrazovne svrhe). Potreba za odgovornošću u

toj domeni istraživanja to je veća što više starih ljudi od znanja umire, a mladi gube inicijativu za održavanje autentičnih znanja i praksi. Tim ću se problemom pozabaviti u idućem poglavlju.

³ Taj trend postoji i u drugim zbirkama aboridžinskih priča-sanja, od 19. stoljeća do danas, a često se nalazi i u "stručnim" antropološkim tekstovima.

Distribucija znanja

Kako bi znanje zaživjelo, potrebno ga je na neki način reproducirati i distribuirati. U pretkolonizacijskom razdoblju osnovni medij za prenošenje aboridžinskog znanja bila je usmena predaja. Znanje se učilo, odnosno zasluživalo prema ustaljenim društvenim pravilima, od kojih u principu nije bilo odstupanja. Pojedine vrste znanja prenosile su se samo određenim osobama koje su, bilo po prirodi stvari (npr. starosnoj dobi ili spolu), bilo po društvenoj ulozi (npr. rodnoj, ekonomskoj ili političkoj), bilo po već stečenom znanju/predispozicijama (npr. neprekinutoj obiteljskoj tradiciji prakticiranja izlječenja ezoterijskim putem ili nakon potpune inicijacije), bile njegovi jedini mogući recipijenti. Imati znanje značilo je imati moć, no oboje je trebalo znati ispravno koristiti. U suprotnom, kao što se vidi iz primjera transmisije ezoterijskog znanja za to nezrelim ili neodgovornim osobama poput Katie L. Parker, cijela je zajednica mogla biti strašno kažnjena.

Dolaskom Europljana i infiltracijom zapadnih vrijednosti u aboridžinske zajednice poremetio se cijeli sustav prenošenja znanja. Sada su neke, prethodno dobro čuvane tajne, postale predmetom sklapanja prijateljstava ili su razmjenjivane za europske artikle poput duhana. I tako je ono što se iz ondašnje perspektive svima činilo kao nedužna (i nužna) razmjena informacija i materijalnih dobara, u retrospektivi postalo dio velikog plana genocida. Naravno, neki profesionalni etnolozi, muzeolozi, lingvisti, misionari i kolekcionari od početka su skupljali aboridžinsko znanje kako bi ga iskoristili u vlastite svrhe: za društveni ugled, promociju na profesionalnoj ljestvici i/ili osiguranje



Gertrud Arndt. Autoportret s velom 1930

materijalne egzistencije (mnoga istraživanja velikodušno su potpomagali kolonijalna vlada i profesionalna udruženja). Status tog prikupljenog znanja u njegovu autentičnom kontekstu nije predstavljao nikakvu točku interesa, osim kad je bilo potrebno istaknuti kako je do tog znanja bilo teško doći. Pokradeno znanje ili znanje dobiveno u raznoraznim sumnjivim okolnostima konstituira velik dio postojećeg zapadnog kanona ("stručne") literature o aboridžinskim kulturama. Distribucija takva znanja bez promišljanja i upozoravanja na povijesni (ili aktualni) kontekst u kojem je ono skupljeno zločin je našeg doba.

Unatoč neetičkim metodama prikupljanja aboridžinskog znanja u prošlosti, i same aboridžinske zajednice danas prepoznaju važnost očuvanja tog znanja tamo gdje je ono jedini (ili veći) izvor informacija o njihovoj tradiciji. Dakle, valja istaknuti ambivalentnu ulogu ranih istraživača: s jedne strane, oni su sudionici i aktivni provoditelji genocida, dok s druge često (bilo svjesno, bilo nesvjesno) pridonose očuvanju aboridžinskog znanja (Kovačić, 2001: 445). Upravo je takva, vanjska intervencija ili čak potpun prekid u aboridžinskom transmijskom lancu jedan od razloga zašto aboridžinske zajednice inzistiraju na povratu i ponovnom oživljavanju svoje kulture putem nadzora i kontrole povijesne dokumentacije (Michael Frankel et al., i Terri Janke 1998, 1. poglavlje: 7).

Glavni su akteri u suvremenoj distribuciji aboridžinskog znanja obrazovani "stručnjaci" i obrazovno-kulturne ustanove, komercijalni distributeri, umjetnici, amateri, i sami Aboridžini (pojedinci i zajednice). Iz prethodnih se poglavlja vidi kako neki od tih aktera distribuiraju aboridžinsko znanje, zloupotrebljavajući samu njegovu suštinu. Sada bih se osvrnula na umjetničko-komercijalno-amaterski aspekt tog distribucijskog lanca u zapadnom društvu, koji također podrazumijeva i izravnu produkciju znanja koje se "prenosi".

Kao sveobuhvatan primjer poslužiti će mi knjiga Marlo Morgan *Mutant Message Downunder* (1991), kod nas prevedena pod naslovom *Tihl zov Australije* (1999). Ovdje moram zahvaliti svojoj publici na javnim predavanjima u Zagrebu koja mi uvijek postavi poneko pitanje o toj knjizi, koja me tako prati kao sjena koju ću u analizi koja slijedi nastojati bar malo osvijetliti. O potrebi da osvijetljavanjem govori i opskurna profesionalno-amaterska legitimacija autorice: po struci liječnica, tim (i sličnim) literarnim pothvatima postala je preko noći ne samo književnica nego, u očima mnogih, i "ekspert" za aboridžinsku kulturu. U Hrvatskoj je *Tihl zov Australije*, uz samo nekoliko primjeraka zastarjele antropološke literature, zasad jedina knjiga o aboridžinskoj kulturi. Pisana je za širok krug čitalaca. S obzirom na to da će malo koja osoba posegnuti za "stručnom" literaturom, a još je manje onih koji će se odvažiti na put do tog, nama vrlo dalekog, kontinenta, popularnost Morganičine knjige ne začuđuje. Za nju su, kako u Hrvatskoj, tako i na sjevernoj hemisferi općenito, zaslužni prije svega *new age* trendovi. Potonji, osim popularizacije dosad malo cijenjenih znanja i praksi, na žalost imaju i negativnu ulogu prostituiranja i degradiranja autentičnih sustava spoznavanja.

O tome da se radi o knjizi izrasloj upravo iz potreba i za potrebe *new age* publike svjedoči i činjenica da je knjigu nemoguće smjestiti u bilo koji žanr. Knjiga nije ni fikcija, ni putopis, ni znanstveni ogled (iako ima pretenzije na svaki od tih žanrova), već *newageovsko* pakiranje u kojem ima svega i svačega, no ničega u znatnoj količini, izuzev ateističkog moraliziranja kojem je Morgan vrlo sklona. Knjiga počiva na idealizaciji skupine Aboridžina,

utemeljenoj, navodno, na nekoliko mjeseci boravka među njima. Morganičini opisi tih ljudi pokazuju njezino nepoznavanje kako povijesnog, tako i suvremenog konteksta Aboridžinskih studija. Ideja "plemenitih divljaka" u potpunosti je diskreditirana još prije tridesetak godina, a danas se spominje isključivo u sklopu ozbiljnih povijesno-antropoloških analiza sustava vrijednosti 19. stoljeća. No, upravo na tom konceptu Morgan kapitalizira. Naravno, u doba AIDS-a, bedrenice, globalnog zagrijavanja, genetički promijenjene hrane i neprekidnih ratova, ljudima je i potreban neki drukčiji impuls, nešto što će im vratiti vjeru u čovjeka i raj na zemlji. No, je li vam ikada palo na pamet pitanje: Kako to da Aboridžini ne putuju svijetom skupljajući "dokaze" o vlastitim negativnostima i glupostima reflektiranim u suočavanju s "Drugim"? Ako sumnjate u ispravnost svoga odgovora, možda možete posegnuti za nekim oblikom psihoterapije jer tu se radi upravo o toj čudnoj kombinaciji zapadnog trajnog kompleksa inferiornosti i superiornosti, koji se u prošlosti izražavao u genocidnim politikama prema starosjedilačkim narodima, a danas u nezasiťnu prostiťuiranju i komercijaliziranju njihovih kultura, odnosno onoga što je od njih još ostalo. Svojom knjigom Marlo Morgan dokazala je da u potpunosti zasluđuje nadimak *Mutant Message* koji su joj navodno dali Aboridžini. Počevši od prikaza puta u Australiju, od svoje "početne" mutantnosti do povratka u svijet "mutanata" (SAD), Morgan u taj svijet donosi samo jednu poruku: Zapadna civilizacija, stidi se što postoji! Činjenicu da je ona sama potekla upravo iz te omrznute civilizacije te da nikada ne bi ni ugledala australski kontinent da te civilizacije nije bilo, olako previda. (Ta omrznutost, podsjetimo se, traje tek nekoliko mjeseci, za njezina hodanja po *bushu*, i čudesno nestaje kod prve mogućnosti da prijateljima i javnosti priopći kakav je instantni duhovni preporod doživjela, i na temelju toga ostvari poprilićne autorske honorare.)

O diletantskoj prirodi mnogo čega u toj knjizi govori i (ne)kvaliteta ilustracija koje je izradio član autoritićne obitelji, kao i činjenica da je knjiga izdana u vlastitoj nakladi, dakle bez uobićajene recenzije, lekture i odobrenja urednika i izdavaća. Neprikosnovenost autoriteta Morgan postiže na dva, podjednako problematićna naćina: prvo, navodeći kao prednost ćitanja knjige nepotrebnost odlaska u Australiju (gdje bi ćitatelji osobno mogli provjeriti stanje stvari); drugo, istićući kako su sve vaćne "povijesne ćinjenice" u knjizi dane (ćime, naravno, dokida potrebu da se posegne za nekim, uistinu povijesnim izvorom informacija).

Anonimnost likova svoje knjige (u ćiju nas istinitost uporno uvjerava), Morgan opravdava u samoj uvodnoj bilješci: slobodu da imena i druge pojedinosti o dotićnoj aboridžinskoj skupini izostavi uzela si je iz dva razloga. Prvo, kako bi iskazala "ćast" prijateljima koji *ne ųele biti identificirani*; drugo, da bi *zaštitila* od eksploatacije malu skupinu Aboridžina o kojima se radi (kurziv autorice). Ova je deklaracija ironićana kad imamo na umu da je Morgan na samoj knjizi zaradila poveliku svotu novca (gotovo pola milijuna dolara samo u SAD-u), od kojih njezini aboridžinski "prijatelji" nisu vidjeli ni centa. Morgan je "svojim" Aboridžinima nadjenula i neka ćudna imena, koja kao da su sišla s omota *new age* beletristike: *Spirit Woman*, *Bearer of Happiness*, *Sewing Woman* (Master), *Great Stone Hunter*, *Female Healer*, *Medicine Man*, *Tool Maker*, *Story Teller*, *Secret Keeper*, *Big Music*...Svatko tko je imao ikakva posla s Aboridžinima, zna da oni imaju ili sasvim obićna (engleska) imena ili nadimke koje su "zaradili" u djetinjstvu, a koji izraćavaju neku njihovu osobitost (npr. ćelavi) ili podsjećaju na neki



neubičajan (često šaljiv) događaj. Ni u jednom slučaju aboridžinska imena nemaju prizvuk grandioznosti i arhetipskih kvaliteta kakve im pridaje Morgan; dapače, koji put ta imena nisu nimalo laskava. O zapadnjačkom nametanju arhetipa autohtonim narodima, Orenstein kaže:

Oni koji slijede arhetip i tako vlastite uobrazilje projiciraju na živu kulturu, na taj način stvarne živote i mudrost ljudi čine neautentičnima. Pretvaraju ih u Disneyland i ponavljanju [sic] stereotipe koji su pogubni za opstanak kulture. (Orenstein, 2000: 33).

Reprezentacija "drugih", u ovom slučaju aboridžinskih zajednica i pojedinaca, u 1990-ima bila je predmet čestih sporova radikalne aboridžinske inteligencije s jedne, i neaboridžinskih istraživača s druge strane. Tko i kako može istraživati aboridžinsku kulturu i prezentirati rezultate toga rada, pitanje je koje je i danas u pozadini bilo kakvog dijaloga između Aboridžina i neaboridžina. Rješenje za većinu leži u legitimnosti istraživanja aboridžinske kulture od neaboridžina tako dugo dok se poštuju opći etički te dodatni aboridžinski protokoli. U to spada: osiguravanje dopuštenja za istraživanje, konzultiranje predstavnika dotične aboridžinske zajednice (osobito ako se radi o kulturno osjetljivom materijalu) te način prezentacije rezultata istraživanja unutar aboridžinske, odnosno šire zajednice.

Razmotrimo li slučaj Marlo Morgan, vidimo da je riječ o samoživioj, nemoralnoj i beskrupuloznoj osobi, koja je (ako je uopće bila gdje tvrdi da je bila) iskoristila povjerenje aboridžinske zajednice u osobne (materijalne) svrhe, bez ikakva konzultiranja pravih autoriteta o upotrebi i distribuciji njihova znanja, i bez ikakve kompenzacije za dobiveno. Zbog tih je razloga njezina knjiga u Australiji zabranjena, a izaslanstvo sastavljeno od predstavnika aboridžinske zajednice iz Zapadne Australije putovalo je svojedobno u Sjedinjene Države kako bi prisililo Marlo Morgan da javno opovrgne utemeljenost knjige na istinitim događajima.

Situacija je, međutim, mnogo složenija kada do zloupotrebe u distribuciji znanja dolazi od pripadnika dotične kulture. Danas, u doba globalizacije, autoritet starijeh i strah od "natprirodnih" kazni, koji su u prošlosti osiguravali ispravno prenošenje znanja te transmissijske kanale održavali čistima, postupno nestaju. Čak i zajednice koje su najdulje odoljevale naletima "civilizacijskih" tekovina Zapada suočavaju se s istim problemom kao i one u kojima se drevne prakse ne prakticiraju već desetljećima: krađom i profanacijom autohtonih znanja od vlastitih potomaka. Danas diljem svijeta postoje (uglavnom mladi) ljudi koji su ili izopćeni iz svoje zajednice ili su se samoinicijativno izdvojili iz zajednice. Neki od njih izgradili su novu egzistenciju koja počiva na iskorištavanju vrednota vlastita naroda: vode tečajeve iz takozvanih tradicionalnih znanja, umijeća i umjetnosti za turiste i sljedbenike *new age* pokreta, i tako zarađuju za život. Mogli bismo reći: pa u čemu je problem, od nečega valja živjeti, a ako netko potječe iz takve sredine/tradicije, zašto da to ne iskoristi? Samo po sebi to ne bi bilo problematično kad neka od tih znanja, poput sviranja *didgeridoo* ili vođenja šamanističkih radionica, ne bi bila opasna, i u izvornu se kontekstu ne bi ni pod kojim uvjetima odvijala bez prisutnosti i dopuštenja iskusnih starijeha dotične zajednice. Opasnost je to veća što se na

Zapadu vjeruje u *instant*-znanje, tako da nerijetko ti isti turisti nakon jednog tečaja to, već samim prijenosom izmijenjeno "znanje", prenose dalje diljem sjeverne hemisfere gdje još ne postoji zakonska kontrola distribucije autohtonih znanja. Na taj problem "seminarske duhovnosti", odnosno zapadnog trivijaliziranja autohtonih kultura i duhovnog svijeta, upozorila je i Gloria F. Orenstein:

Kad se zapadnjaci okupe u krug da izvedu neki obred koji su preuzeli ili od starosjedilaca ili iz literature koju su čitali o njihovim obredima, vjeruju li oni uistinu da izvode nešto tako stvarno kao što je kirurška operacija? Jesmo li ikada vidjeli kirurge koji se okupljaju u krug i dodaju noževe i skalpele strancima i traže od njih da jedan drugom tim oruđem istražuju mozak te da se vrate i "razmijene iskustvo"? Šamanizam je jednako stvaran i opasan kao kirurgija. On vrši operaciju na vašim psihama. (Orenstein, 2000: 33)

Ovom raspravom nisam željela reći kako je bilo kakva upotreba autohtonih znanja zabranjena ili bi to trebala biti, već da moraju postojati etički standardi koji će osiguravati točnost prenesenih informacija s jedne, i zaštitu autohtonih zajednica od njihove zloupotrebe s druge strane. Kao što Orenstein zaključuje:

Umjesto da lišavamo stranu kulturu njenih materijalnih i duhovnih dobara, trebali bismo pridonositi njenom opstanku. Moramo početi postavljati standarde za prakticiranje šamanizma da bismo zaštitili ljude od šarlatana i new age diletanata koji ništa ne znaju o duhovnom svijetu, a još manje o ljudskoj svijesti i psihologiji. (ibid.: 40)

Jedan od najjednostavnijih mehanizama zaštite prava autohtonih naroda na njihovo intelektualno vlasništvo jest otvoreno priznavanje i navođenje izvora iz kojih smo određenu informaciju ili spoznaju dobili (*acknowledgement*). Takva transparentnost omogućava nam da čiste savjesti govorimo ili pišemo o nečemu što ne spada u našu domenu autoriteta, a istovremeno je i izraz naše zahvalnosti pojedincima ili zajednicama koji su nam to znanje prenijeli. Sve to, naravno, uz pretpostavku da su odnosi između nas i tih osoba "čisti" i ravnopravni te da, ako je potrebno (a to gotovo uvijek jest), imamo njihovo dopuštenje za daljnji prijenos tog znanja. Drugi, mnogo kompleksniji mehanizmi zaštite bit će opisani u idućem poglavlju.

Zaštita znanja

Politika zaštite autohtonih znanja i praksi relativno je nov trend, koji se razvio kao posljedica prepoznavanja genocidnih politika prošlosti te priznavanja prava autohtonih naroda na samoodređenje ili, barem, na njihovo pravo da kažu "ne" daljnjoj eksploataciji svojih kulturnih tekovina. Danas svi muzeji, sveučilišne i istraživačke knjižnice, vladini uredi i ostale institucije (u postkolonijalnim društvima) koje pohranjuju materijal autohtonih naroda imaju razradene pravilnike o postupanju s predmetima, osteološkim materijalom, audio i videozapisima, znanstvenim studijama, značajnim ("svetim") mjestima i svim ostalim vrijednostima starosjedilačkih naroda. U Australiji su, na primjer, u 1990-ima objavljeni brojni profesionalni tekstovi koji daju konkretne prijedloge sustavne zaštite intelektualnih i materijalnih stečevina aboridžinskih i naroda Torresova tjesnaca (Birkhead et al., 1992; Davidson, 1991; Parrott, 1990; Stanton et al., 1990; Veth, 1991). Na temelju zalaganja tih profesionalnih udruženja i pojedinaca, između 1970. i 1993. donesene su važne odredbe i zakoni na razini pojedinih institucija, saveznih država te na federalnoj razini. Postojeći mehanizmi zaštite autohtonih znanja mogu se iščitati iz legalne definicije prava autohtonih naroda na kulturno i intelektualno vlasništvo, a njihovi nedostaci iz pregleda vrsta znanja i praksi koje autohtoni narodi žele zaštititi od zloupotrebe.

U brojnim pregovorima i dogovorima predstavnika vladinih institucija s aboridžinskim zajednicama o pravnom statusu njihove kulturne baštine, pojavile su se dileme već oko same terminologije. Među terminima "prava na autohtone izvore (resurse)" (*Indigenous Resource Rights*), "prava na autohtonu baštinu" (*Indigenous Heritage Rights*), i "prava na autohtono kulturno vlasništvo" (*Indigenous Cultural Property Rights*), prihvaćen je termin "prava na autohtono kulturno i intelektualno vlasništvo" (*Indigenous Cultural and Intellectual Property Rights*). I sama definicija pretrpjela je nužne promjene i dopune, i sada je ovakva (premda ne i potpuna): "Autohtono kulturno i intelektualno vlasništvo" (*Indigenous Cultural and Intellectual Property*) odnosi se na prava autohtonih Australaca na njihovu baštinu. Ta prava poznata su i kao Prava na autohtonu baštinu:

"Baština se sastoji od neopipljivih i opipljivih aspekata cijelog tijela kulturnih praksi, resursa i sustava znanja koje su razvili, njegovali i usavršili (i koje i dalje razvijaju, njeguju i usavršavaju) autohtoni narodi i koje prenose kao dio izražavanja svog kulturnog identiteta, uključujući:

- * književna, scenska i umjetnička djela (uključujući glazbu, ples, pjesmu, ceremonije, simbole i dizajn/stilove, tekstove i poeziju) te jezike;
- * znanstveno, poljoprivredno, tehničko i ekološko znanje (uključujući kultigene, lijekove i iskoristivu upotrebu flore i faune);
- * sve predmete pokretne kulturne imovine, uključujući pogrebne artefakte;
- * ostatke predaka i ljudski genetski materijal (uključujući DNK i tkiva);
- * kulturne resurse okoliša (uključujući minerale i vrste);
- * nepokretnu kulturnu imovinu (uključujući važna autohtona mjesta, sveta mjesta i groblja);
- * dokumentaciju baštine autohtonih naroda u svim oblicima (uključujući znanstvene, etnografske istraživačke zapise, rasprave i knjige, filmove i audiozapise).

Baština autohtonog naroda živi i uključuje stvari koje će biti stvorene u budućnosti, zasnovane na toj baštini." (Michael Frankel et al, i Terri Janke, 1998; 1. poglavlje: 8). Aboridžinske zajednice osobito su zabrinute zbog određenih prijestupa, koji nisu uvijek (odgovarajuće) pravno definirani i zakonski kažnjivi:

- * prisvajanje umjetničkog i kulturnog izraza (npr. prisvajanje riječi, stilova, motiva, simbola, umjetničkih djela, pjesama, priča i plesova);
- * prisvajanje jezika (npr. pojedinih riječi kao zaštitnih znakova u industriji);
- * neovlaštena upotreba "svetog/tajnog" materijala (uključujući njegovu reprodukciju u komercijalne svrhe i dostupnost onima koji za to nisu ovlašteni);
- * prisvajanje i patentiranje znanja (medicinskog i nutricionističkog);
- * prisvajanje kulturnog materijala (artefakata u muzejima, sveučilištima i kulturnim institucijama; ostataka predaka; ljudskog genetskog materijala);
- * pristup i upravljanje zemljom i tradicionalno značajnim mjestima;
- * dokumentacija kulturne baštine (kad to čine neaboridžini, npr. filmski, audio i glazbeni zapisi reproducirani izvan autentičnog konteksta);
- * upotreba novih tehnologija (npr. Internet i CD-ROM koji omogućavaju globalnu distribuciju kulturnog materijala);
- * stvaranje baza podataka (bez aboridžinske kontrole njihova stvaranja, primjene i distribucije);
- * problemi autentičnosti i kulturnog integriteta: upotreba aboridžinskih uzoraka i stilova kada to čine neaboridžinski umjetnici; upotreba umjetničkih stilova, priča i tema kada to čine drugi aboridžinski umjetnici; upotreba aboridžinskih riječi i imena kada to čine neaboridžinske tvrtke; obmanjujuće etiketiranje proizvoda; promicanje uvezene robe kao autentične (npr. tekstila, bumeranga i *didjeridooa* proizvedenih izvan Australije i prodanih u Australiji kao autentičnih predmeta); visoka preprodajna cijena umjetničkih djela te pogrešno predstavljanje umjetničkih djela (ibid.; 1. dio , pogl. 1—9).

Ovaj popis upozorava na sveobuhvatnost, složenost i delikatnost problema s kojima se susreću aboridžinske zajednice. Kako bi se "spriječila daljnja neovlaštena eksploatacija i erozija autohtonih kultura" (ibid., 4. poglavlje: 1), aboridžinske zajednice izradile su zahtjev za unos dodatnih prava koja žele da im se priznaju unutar australskog zakonodavnog sustava: pravo na posjedovanje i kontrolu autohtonog kulturnog i intelektualnog vlasništva; pravo na definiranje onoga što konstituira autohtono kulturno i intelektualno vlasništvo i/ili autohtonu baštinu; pravo na osiguranje da su bilo kakva sredstva zaštite autohtonog kulturnog i intelektualnog vlasništva zasnovana na principu samoodređenja, što uključuje pravo i dužnost autohtonih naroda da održavaju i razvijaju vlastite kulture i sustave znanja i oblike društvene organizacije; pravo da budu priznati kao primarni čuvari i tumači svojih kultura, umjetnosti i znanosti, bilo da su stvorene u prošlosti ili će biti razvijene u budućnosti; pravo na zahtjev za zaštitu prava na autohtono kulturno i intelektualno vlasništvo koja, gdje su kolektivna, trebaju biti odobrena u ime relevantne autohtone zajednice; pravo na autorizaciju ili odbijanje autorizacije komercijalne upotrebe autohtonog kulturnog i intelektualnog vlasništva u skladu s autohtonim običajnim zakonom; pravo na prethodnu informiranu suglasnost za pristup, upotrebu i primjenu autohtonog kulturnog i intelektualnog vlasništva, uključujući autohtono kulturno znanje i

kulturne resurse okoliša; pravo na zadržavanje tajnosti autohtonog znanja i drugih kulturnih praksi; pravo na komercijalnu korist od ovlaštene upotrebe autohtonog kulturnog i intelektualnog vlasništva, uključujući pravo pregovaranja o uvjetima takve upotrebe; pravo na potpunu i ispravnu atribuciju; pravo na zaštitu autohtonih mjesta, uključujući sveta mjesta; pravo na vlasništvo i kontrolu upravljanja zemljom i morem, sačuvanih u potpunosti ili djelomično zbog njihovih autohtonih kulturnih vrijednosti; pravo na sprečavanje ponižavajuće, kulturno uvredljive i neovlaštene upotrebe autohtonog kulturnog i intelektualnog vlasništva u svim medijima; pravo na sprečavanje iskrivljavanja i unakaženja autohtonog kulturnog i intelektualnog vlasništva; pravo na očuvanje i brigu, zaštitu, upravljanje i kontrolu autohtonih kulturnih predmeta, ostataka predaka, autohtonih kulturnih resursa poput hranidbenih resursa, okera, kamenja, biljaka i životinja, i autohtonih kulturnih izričaja poput plesova, priča i stilova; pravo na kontrolu odavanja, distribucije, reprodukcije i bilježenja autohtonog znanja, ideja i inovacija u pogledu medicinskih biljaka, bioraznolikosti i upravljanja okolišem; pravo na kontrolu bilježenja kulturnih običaja i izričaja, čiji je jezik bitan za kulturni identitet, znanje, vještinu i podučavanje kulture (ibid.: 4).

Unatoč postojećim zakonima na razini australskih saveznih država i federacije, kao i međunarodnim deklaracijama o zaštiti prava autohtonih naroda,⁴ u praksi dolazi do mnogih nesuglasica i dilema. Stoga je nužno da se (re)definiranje, upotpunjavanje i primjena aboridžinskih prava nastave. To se posebno odnosi na domenu komercijalnog iskorištavanja aboridžinskog kulturnog i intelektualnog vlasništva koja je dosad bila relativno zanemarivana. Unatoč malom postotku (2,6%) koji Aboridžini čine unutar cjelokupne populacije Australije, komercijalna upotreba njihove kulture multimilijunska je industrija od koje aboridžinske zajednice i pojedinci tek katkad vide zanemariv postotak⁵, dok su prihodi od neovlaštene, sekundarne trgovine aboridžinskim kulturnim vlasništvom u inozemstvu — nepoznati. Unatoč zakonskim rješenjima koja nisu u potpunosti zadovoljavajuća, radi se o velikom pomaku u osviještenosti pojedinaca i institucija (što nije proces koji se može zbiti preko noći). To se lako može vidjeti iz činjenice da u prošlosti nije postojao nikakav sustav upozorenja ili zaštite kad se radilo o kulturno osjetljivom znanju poput opisa inicijacijskih obreda i predmeta. I dandanas se u zapadnim muzejima nekolonijalnih društava "sveti" — i u autentičnom kontekstu tajni — predmeti mogu vidjeti u otvorenim izložbenim prostorima, bez ikakve naznake da su to predmeti vezani uz ezoterijske prakse. Većina starosjedilaca te predmete uopće ne želi vidjeti, a kamoli u potpuno zapadnjačkom kontekstu, gdje te predmete mogu vidjeti djeca i druge kategorije osoba kojima to nikada ne bi bilo dopušteno u izvornu kontekstu. Nerijetko je dopušteno i fotografiranje (bez ikakvih mehanizama zaštite takvih fotografija u distribucijskom lancu). Antropološka literatura

⁴ Na primjer, *Mataatua Declaration* (1993), *Julayinbul Statement on Indigenous Intellectual Property Rights* (1993) i *Suva Declaration* (1995).

⁵ Procjenjuje se da je još prije Olimpijskih igara u Sydneyju 2000. godine, samo aboridžinska (primijenjena) umjetnost donosila zaradu od gotovo 200 milijuna dolara godišnje, dok je financijska dobit aboridžinskih umjetnika iznosila tek nešto više od 7 milijuna. Iako se u međuvremenu potonja brojka povećala na oko 50 milijuna dolara godišnje, veći dio od prodaje umjetnina i dalje odlazi preprodavačima, a ne umjetnicima (ibid.: 2. poglavlje:1-2).

objavljivana do prije nekoliko desetljeća vrvi vizualnim materijalom i opisima praksi koji se danas klasificiraju kao "sveti/tajni" (*secret/sacred*) i koji više nisu dostupni bez posebna dopuštenja zajednice iz koje potječu. Stoga je postojanje takva materijala u već objavljenim radovima velik problem, osobito ako se on koristi bez analize izvorna konteksta iz kojeg je preuzet. Jedini etički način da se o takvu materijalu govori ili piše jest uz suglasnost i preporuke dotične zajednice o načinima na koje se to može činiti.

Na kraju želim istaknuti da pozitivni primjeri suradnje između pojedinaca/lokalnog stanovništva i (pripadnika) autohtonih zajednica ipak postoje. U području izdavaštva oni se ogledaju u priznavanju aboridžinskog intelektualnog vlasništva, pa se aboridžinski sudionici u projektu (ako se radi o knjizi usmene predaje) navode kao autori, a neaboridžinski zapisivači kao urednici zbirke. Čuvanje važnih povijesnih dokumenata katkad je povjereno ne vladinim institucijama, nego lokalnim lingvistima i povjesničarima amaterima koji su izgradili dugogodišnji odnos povjerenja s aboridžinskim zajednicama. Takvim je osobama često dopušteno i da posjećuju "sveta" mjesta uz suglasnost aboridžinskih starijšina te da općenito sudjeluju u kulturnim aktivnostima dotične aboridžinske zajednice.

U mom slučaju, moj osobni odnos poštovanja prema aboridžinskoj tradiciji prenio se i na "profesionalne" aspekte mog rada: pružanje novčane kompenzacije za intervjuiranje i obilazak značajnih mjesta; povrat rezultata istraživanja natrag u zajednicu (starijšinama su poslani besplatni primjerci moje disertacije, audiokasete, pismeni transkripti audiozapisa te fotografije s njihovim likom); poštivanje aboridžinskih protokola uz službene (npr. dopuštenje aboridžinskih zajednica za objavljivanje kulturno osjetljivog materijala, izrada i prihvaćanje dokumenata kojima se regulira upotreba informacija nakon smrti dotične osobe); zajednički copyright (uz ekskluzivno pravo aboridžinskih sudionika u projektu na njihovo intelektualno vlasništvo te obavezno pismeno dopuštenje od mene, a gdje je potrebno i od aboridžinskih pojedinaca/zajednica, za citiranje i/ili reproduciranje bilo kojeg dijela disertacije); mehanizme zaštite kulturno osjetljivog znanja (npr. signaliziranje spomena preminule osobe zatamnjanim tiskom, stvaranje sklopivih umetaka koji sadrže kulturno osjetljive priloge, kao što su prizori muških/ženskih praksi koje su tradicionalno tabu za suprotni spol); održavanje veze s pojedinim starijšinama i poslije završetka projekta (telefonom, poštom ili osobnim posjetima), kao i kontinuiranih pregovora o daljnjoj upotrebi materijala.

Svi ti pozitivni odnosi počivaju prije svega na ljudskim kvalitetama, a ne na hijerarhijskim pozicijama moći, a "[a]ko se prethodne preporuke čine pristranim u pristupu aboridžinskim pitanjima, to je zato što su potonji bili tako dugo zanemarivani" (Gostin, 1995: 110). Stoga želim naglasiti dimenziju humanosti koju bi trebalo imati svako društveno istraživanje, i potrebu da se, kao (zapadni) istraživači svojevoljno odrekemo pozicije moći koja nam je pripisivana već stoljećima. Samo tako čovječanstvo će se zajedničkim snagama moći održati u predstojećem razdoblju velikih ekoloških i društvenih obrata, i obraniti status "čuvara svijeta", koji čovjeku dodjeljuju autohtone kulture diljem svijeta.

Literatura:

- Birckhead, J., DeLacy, T. & Smith, L. (ur.) (1992): *Aboriginal Involvement in Parks and Protected Areas*, Canberra: Aboriginal Studies Press
- Crawford, Fran (1989): *Jalinardi Ways: Whitefellas Working in Aboriginal Communities*. A Joint Publication of the Centre for Aboriginal Studies and the School of Social Work, Curtin University of Technology, WA
- Dalaj-lama (2001): *Etika za novi milenij*, Zagreb: CID — Nova
- Davidson, I. (1991): "Notes for a Code of Ethics for Australian Archaeologists Working with Aboriginal and Torres Strait Islander Heritage". *Australian Archaeology* 32: 61—3
- Eades, Diana (1988): "They Don't Speak an Aboriginal Language, Or Do They?", *Being Black: Aboriginal Cultures in "Settled" Australia*, ur. Keen, Ian, Canberra: Aboriginal Studies Press
- Gostin, Olga (1995): *Accessing the Dreaming: Heritage, Conservation and Tourism at Mungo National Park*, Underdale, SA: University of South Australia
- Kheel, Marti (2000): "Od herojske prema holističkoj etici: Ekofeministički prigovor", *Treća* 2/2: 65—80
- Kovačić, Leonarda (2001): "Cataloguing Culture: In Search of the Origins of Written Records, Material Culture and Oral Histories of the Gamaroi, Northern New South Wales", Unpublished PhD thesis, University of Melbourne
- (2002): "Vrijednosti starosjedilačkih naroda", *Kontura* 70: 84—88, travanj/svibanj
- Michael Frankel & Company and Terri Janke (1998): *Our Culture, Our Future: Indigenous Cultural & Intellectual Property Rights*, <http://cip.lawnet.com.au>, 17. 7. 2002.
- Morgan, Marlo (1991): *Mutant Message Downunder*, MM Co. Lees Summit, Mo
- *Tih zov Australije* (1999): Čakovec: Dvostruka duga
- Orenstein, Gloria Feman (2000): "Prema ekofeminističkoj etici šamanizma i svetog", *Treća* 2/2: 29-41
- Parker, Katie Langloh (1905): *The Euahlayi Tribe: A Study of Aboriginal Life in Australia*, London: Archibald Constable & Co. Ltd.
- Parker, Katie Langloh (coll.) & Lambert, Johanna (ur.) (1993): *Wise Women of the Dreamtime: Aboriginal Tales of the Ancestral Powers*, Rochester, Vermont: Inner Traditions International
- Parrott (1990): "Legislating to Protect Australia's Material Cultural Heritage — Guidelines for Cultural Resources Professionals", *Australian Archaeology* 31: 75—82
- Runzo, Joseph & Martin, Nancy M. (ur.) (2001): *Ethics in the World Religions*, Oxford: Oneworld Publications
- Shiva, Vandana (2000): "Prijetnja biološkoj i kulturnoj raznovrsnosti", *Treća* 2/2: 105—115
- Sim, Ian et al. & Giacom, John (ur.) (1998): *Yuwaalaayay: The Language of the Narran River*, Walgett, NSW: Privately published
- Stanton, J., Meehan, B., Attenbrow, V., Mian, A. H., Reynolds, B., Robins, R., Wishart, E., Anderson, C., Clark, J. & Watt, R. J. (1990): "Positions and Policies of Museums in Australia on Human Skeletal Remains", *Australian Archaeology* 31: 52—60
- Veth, P. "Archaeological Ethics in WA: The Formalisation of Aboriginal Consultation" (1991): *Australian Aboriginal Studies* 1: 63—5
- Wax, Rosalie H. (1986): "Gender and Age in Fieldwork and Fieldwork Education: 'Not Any Good Thing Is Done by One Man Alone'", *Self, Sex, and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, ur. Tony Larry Whitehead & Mary Ellen Conaway, Urbana & Chicago: University of Illinois Press
- Weckman, Saga (1998): "Researching Finnish Gypsies: Advice from a Gypsy (1983)", *Gypsies: An Interdisciplinary Reader*, ur. Diane Tong, New York & London: Garland Publishing

SUMMARY

SOCIAL RESEARCH ETHICS IN THE WORLD OF COMMERCIAL EXPLOITATION

Social research ethics has perhaps never been more important than in the global community of today. The world-wide dissemination of indigenous knowledges poses new threats to indigenous identity and cultural integrity. By providing examples of Australian Aboriginal postcolonial experience, the article defines, explores and juxtaposes indigenous demands for fairer cultural policies to the existing social practices characterized by abuse of indigenous cultural and intellectual property. The notions of knowledge production, distribution and protection are vital for the (proper) preservation and continuation of indigenous traditions. Examples are given of abusive research practices of the past and present, as well as of some aspects of commercial exploitation of ancient Aboriginal lore. The existing cultural heritage legislation does not incorporate indigenous beliefs and notions of what and how should be protected. Finally, recommendations are made for an ethical approach to indigenous (and general social research) matters, as this is the only way towards a truly human — and humane — society.



FEMINISTIČKA EPISTEMOLOGIJA KAO IZAZOV

Kristina Zaborski-Čunović

U provokativnom članku "Gender and Science", Evelyn F. Keller opisuje proces *maskulinizacije znanosti i znanstvenog promišljanja*¹. Ne bi li što bolje opisala razvoj znanstvene misli, koristi se distinkcijom subjektivno – objektivno, koja predstavlja znanstvenu osnovu te sociološko-psihološko-analitičku perspektivu.

Zahtjevi za *ispravnim prosuđivanjem i objektivnošću* u teorijskoj spoznaji pripadaju, u svom prvobitnom obliku, čovječanstvu općenito, ali u svom sadašnjem obliku, formiranom dugim povijesnim razvojem, oni u cijelosti pripadaju muškarcima. Pretpostavljajući da te zahtjeve (gledajući ih kao čiste ideje) opisujemo jednom riječju, "objektivni", lako ćemo uočiti u povijesti ljudskog roda znak jednakosti između objektivnog i muškog (*objektivno = muško*)². U artikuliranju tog svakidašnjeg izraza, George Simmel je iskoračio izvan konvencija akademskog diskurza. Naime, povijesno prožeta veza između muškog i objektivnog ili, još određenije, između muškog i znanstvenog jest tema koju akademska kritika ne uzima kao ozbiljnu. Zbog čega se to događa? Kako to da formalna kritika u filozofiji i sociologiji znanja nije uvidjela da taj problem zahtijeva analizu? Nije li neobično da je ta povezanost, toliko poznata i ustaljena, tema samo za neformalan diskurz, literarnu iluziju ili "pop-kriticizam"? Ta šutnja, barem nefeminističke akademske zajednice, upućuje na to da povezanost "muškog" i znanstvene misli ima *status mita* koji se "ne bi trebao" ili smio istraživati. Postoji i stajalište, izgovoreno od neznanstvenika/ca, prema kojem bi i sama znanost, da je u njoj više žena, bila drukčija. Takav se stav otvoreno sukobljava s formalnim pogledom na znanost jer je određen svojom osobitom logikom i empirijskom metodologijom.

Opstanak mitskih objašnjenja u našem promišljanju o znanosti trebao bi, čini se, izazvati našu znatiželju i potrebu za istraživanjem. Naime, neistraženi mitovi, gdje god preživjeli, imaju "podrivački" potencijal; oni utječu na naše mišljenje načinom kojeg nismo svjesni, a o stupnju naše (ne)svijesti ovisit će mogućnost našeg otpora spomenutom

¹ Fox Keller, 1990:41-57

² George Simmel citiran u Horney, 1967:54-70

utjecaju. Prisutnost mitskog u znanosti čini se neprikladnom! Što uopće rade mitovi u znanosti; otkud dolaze i kako utječu na našu viziju znanja, objektivnosti i na kraju (ili početku) na *rodno u znanosti*? Prije odgovora na ta pitanja nužno je razjasniti sustav vjerovanja. Znanstvenicima, kao i njihovoj publici, znanstveno je mišljenje ujedno muško mišljenje. Simmel primjećuje da je objektivnost kao takva ideal koji ima dugu povijest identifikacije s muškim. *Činjenica da je znanstvena populacija, čak i danas, populacija prevladavajuće muška prije je posljedica nego uzrok pripisane maskulinizacije znanstvene misli.* Ono što zahtijeva diskusiju društveni su procesi stvaranja uvjerenja (vjerovanja, stavova), a ne toliko gotova stvarnost.

Kako se ta uvjerenja manifestiraju? Uobičajeno je čuti termine *znanstvenik, profesor* (muški rod), kao što je uobičajeno i da roditelji (prenosioci uvjerenja i ideja procesom socijalizacije) često tvrde da žene ne mogu i ne bi trebale biti znanstvenice, a u tome ih navodno onemogućava "manjak snage i oštroumnosti" za profesiju koja zapravo pripada muškarcima. Nakon što je ženski pokret te "sirove" tvrdnje proglasio uvredljivima, ta su uvjerenja o "intrinzičnoj muškosti znanstvene misli" postala manje pomodna. Ali nastavila su utjecati na nas kroz jezične oblike, u svakodnevnom jezičnom izričaju (i metaforama) kada se nastoji opisati znanost. Kad *objektivnu* znanost nazivamo "tvrdom", naspram "mekših" (tj. subjektivnih) područja spoznaje, implicitno mislimo na seksualnu metaforu, po kojoj se "tvrd" odnosi na muškarca, a "meko" na ženu. Općenito govoreći, činjenice su tvrde, a osjećaji meki. Kada žena razmišlja znanstveno ili objektivno, ona zapravo razmišlja *kao muškarac*, i

obrnuto, kada muškarac upotrebljava neracionalne, neznanstvene argumente, on razmišlja *kao žena*. Feminizacija je postala sinonim za sentimentalizaciju.

Lingvistički korijen tog stereotipa može se pronaći i kod djece, koja su ipak u kategoriji najotvorenijih. Od ranih godina, čak i u vrijeme astereotipnog učenja po modelu, djeca uče identificirati matematiku i znanost kao mušku. Identifikacija znanstvene misli i muškog toliko je duboko ukorijenjena u kulturu da djeca nemaju velike teškoće internalizirati je. Ona ne samo da odrastanjem nauče očekivati da je znanstvenik muškarac nego same znanstvenike percipiraju drukčije ("muškije") od drugih muških profesija (npr. umjetnost). Mnogobrojne su studije o muškom i ženskom u profesijama (tj. o *tvrdim i mekim* znanostima), a poznatija je i Hudsonova, koji primjećuje da su znanstvenici percipirani kao "muškiji" nego npr. umjetnici te istodobno manje seksualni. On piše: *Umjetnost je povezana sa seksualnim užitkom, znanost pak sa seksualnom suzdržanošću. Ipak, znanstvenika se percipira kao pravog muškarca, a umjetnika pomalo ženskastim*³. Tom i drugim studijama potvrđuje se "orodavanje" znanosti, videći je također kao antitezu Erosu.

Jedan je, dakle, razlog zašto nas nema u znanosti *socijalizacijski proces*, proces koji reproducira tradicionalne rodne uloge, a rezultira time da žene same izbjegavaju znanstvenu karijeru. Nadalje, postoje pretpostavke da "muški imidž" znanosti odbija žene od znanstvene orijentacije, s jedne strane, te smanjuje povjerenje u njihov znanstveni potencijal, s druge strane. Žene su često nesigurnije, za razliku od muškaraca, kad se radi o izboru profesije, a ta

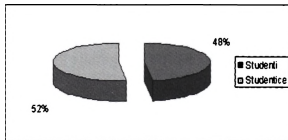
³ Fox Keller:ibid.

se nesigurnost povećava s obzirom na mišljenje o mogućem napredovanju i karijeri. Žene, kao i muškarci, smatraju sigurnost i kreativnost najvažnijim čimbenicima u izboru profesije, ali "znanstvenu darovitost" ocjenjuju manje važnom, za razliku od muškaraca⁴. Znanstvenice, pak, ne evaluiraju svoje osobne kvalifikacije i sposobnost teoretiziranja visoko kao što to čine njihove kolege muškarci. One su mišljenja da "niži status žena u znanosti proizlazi iz njihova manjeg povjerenja u same sebe". Najpostojanije je opće uvjerenje i žena i muškaraca da su zahtjevi znanstvene karijere inkompatibilni s društveno prihvaćenom ulogom supruge i majke. Teza o "inkompatibilnosti uloga" nije pronašla potporu u većini zapadnih zemalja — npr. u Finskoj je većina znanstvenica udana, iako ih je nešto više neudano nego što je muškaraca neoženjeno (za Hrvatsku nemamo takav podatak u statističkom ljetopisu). Većina je znanstvenica udana i ima djecu u vrijeme primanja doktorske titule⁵. Iz tog je jasno zašto su znanstvenice starije od muških kolega na gotovo svim hijerarhijskim razinama. Rodiljski dopust također može negativno utjecati na istraživačke projekte u progresu, stoga znanstvenice često ne iskoriste sve pogodnosti koje im nudi rodiljski dopust. S druge strane, mnogima od njih obitelj je važan kompenzacijski izvor potpore i emocionalnog

smirenja nakon stresnog profesionalnog okružja.

Zanimljiva je činjenica da su žene i te kako prisutne u institucijama visokog obrazovanja, ali samo do fakultetske razine. Naime, u Hrvatskoj je 1997. na visokim učilištima diplomiralo ukupno 11.460 studenata, od toga 52% žena:

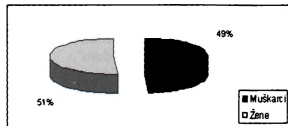
Prikaz 1: Ukupna zastupljenost diplomiranih studentica i studenata na visokim učilištima



Statistička izvješća, br. 1062/1999., Državni zavod za statistiku, Zagreb, 1999

Usporedimo Prikaz 1. s posljednjim popisom stanovništva Republike Hrvatske iz 1991. godine:

Prikaz 2: Stanovništvo Republike Hrvatske prema posljednjem popisu (iz 1991. g.)



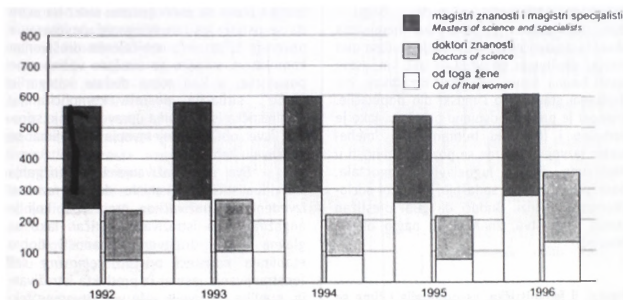
Kao što uočavate, nerazmjera nema, gotovo je jednaka zastupljenost žena u institucijama visokog obrazovanja kao i u ukupnoj populaciji Hrvatske. No pogledaj-

⁴ Stolte-Heiskanen, 1991:237-248

⁵ Ibid., str. 238

mo znanstvenoistraživačku razinu i postotak znanstvenica promoviranih magistrica i doktorica znanosti:

Prikaz 3: Magistri/ce znanosti, magistri/ce specijalisti i doktori znanosti od 1992. do 1996.



Godina	1992	1993	1994	1995	1996
Promovirani magistri znanosti	567	580	596	535	605
Od toga žene	242	270	291	257	278
Promovirani doktori znanosti	234	267	217	213	352
Od toga žene	76	103	86	74	128

Postotak promoviranih magistrica znanosti od 1992. do 1996. u blagom je porastu: 43% žena prema 57% muškaraca, a 1996. dosegle su izniman postotak od 46% (!). Najvišu sveučilišnu titulu, doktorat, ženski dio populacije dostiže u 32% slučajeva 1992., dok je 1996. taj broj nešto povećan, na 36%.

Položaj žena u znanosti s jedne je strane rezultat položaja žena u danom društvu, kao i položaja same znanosti, s druge strane⁶. Iza te, naoko jednostavne tvrdnje, postoje mnogostruke veze između rodova, društvenog statusa, društvene promocije, otvorenosti društvene strukture, obrazovanja, razvoja društva općenito i razvoja same znanosti (njenih kognitivnih, teorijskih, metodoloških i organizacijskih

⁶ Blažević, 1991:75-95

aspekata), obiteljskog života i njegovih karakteristika. Žene u Hrvatskoj još uvijek su marginalna društvena skupina, ispunjavajući time osnovne ideološke i ekonomske funkcije. Ekonomske... jer osiguravaju jeftinu, biološki reproduktivnu radnu snagu te besplatno održavanje kućanstva i brigu o djeci. Ideološku... jer žene kao marginalna skupina omogućavaju održavanje statusa quo unutar društvene strukture⁷. Iako im Ustav jamči brojna prava, one ipak ne uživaju isti društveni status kao i muški dio populacije. Znanost je pak u podvojenu položaju. Iako je verbalno i ideološki tretirana kao "mehanizam razvoja", stvarna se pozicija znanosti u društvima bivše Jugoslavije pogoršala, dosežući vrhunac u sadašnjoj dubokoj socio-ekonomskoj krizi. Budući da gubi prestižan status u društvu, znanost se naglo otvara ženama!

Postoji li feministička metodologija i čime se uopće bave feminističke istraživačice?

Brojne su kritike stigle na račun same ideje o distinktivnoj "feminističkoj metodologiji", a to su najčešće prigovori da se radi o esencijalizmu, individualizmu i subjektivnosti, kojima se nećemo baviti u ovom radu, već dajemo odgovore Liz Stanley na kritike⁸.

Autorica prepoznaje razlike unutar kategorije "žene" na osnovama seksualnosti, dobi, tjelesne sposobnosti, klase i rase, ali je uvjerena da postoji zajednički realitet s kojim se suočavaju sve žene. Taj materijalni prostor karakteriziraju nejednakost, eksploatacija i ugnjetavanje, a egzistira upravo zato što smo žene, a ne muškarci. Sve žene nisu na jednak način ugnjetavane, ali se

⁷ Ibid., str. 76

⁸ Stanley, 1991:

zapravo mogu prepoznati *oblici ugnjetavanja* koji su uvjetovani upravo rasom/etničitetom, godinama, seksualnošću i dr., zajedno tvoreći *common structure* (zajedničku strukturu) ugnjetavanja, internalizirajući se u društveni kontekst. Temelji li se izvorno crnački Pokret za ljudska prava na esencijalizmu rase? Naravno da se osnova za razumijevanje ugnjetavanja povezuje s "rasom", uobičajenim društvenim kontekstom s kojim se suočava većina crne populacije, a kad tome dodate kategoriju "žene", situacija postaje kompliciranija. Feministička istraživanja upravo nastoje spoznati sve oblike ugnjetavanja s kojima se suočavaju žene.

Sva su istraživanja i teoretiziranja individualistička, u smislu da su rezultati izvedeni iz istraživačkog procesa u koji je angažiran sam istraživač/teoretičar. Iako se glavna struja društvenih znanosti dobro etablirala koristeći pristup *removing self* (odstranjivanje jastva) iz produkta istraživanja, publika još uvijek više voli otvorene tekstove u kojima se objašnjava izvođenje zaključaka, početne pretpostavke i općeniti pogledi na društveni kontekst ne bi li se lakše uključila i uživila u sam tekst.

Ljudi teoretiziraju svoja iskustva — različito, ali i predvidljivo, tako da se istraživači suočavaju s "prvim redom" teoretiziranja društvenih pojavnosti. Feminističkoj se metodologiji, međutim, zamjera da je *spekulativna* jer se bavi iskustvima koja su izvedena iz posve pogrešnog shvaćanja pojma "iskustvo". No iskustvo o kojem govore feministkinje nije zbrka neoblikovanih dojmova: iskustvo nas navodi na promatranje, kategoriziranje, analiziranje, izvođenje zaključaka — što čini upravo ono što zovemo "teorijom".

Zaključimo, dakle, da *feminističku metodologiju* čini skup istraživačke prakse:



feministička se teorija izvodi iz **prakse** bilo da se provodi anketa, intervju, etnografski istraživački projekt ili analiza povijesnih i suvremenih dokumenata. Feministički se istraživač/ce lociraju na (istu) kritičku razinu žena čijim se iskustvom i "teorijom" bave. Na kraju, kao što odbacuje znanstveno odvajanje istraživač/ica od ljudi koje promatra ili ispituje, feministička epistemologija odbacuje i dihotomiju objektivno/subjektivno. Ono što te premise označavaju bolje opisuje termin *feministička epistemologija*. Odnosno, kritika svoje zamjerke temelji na tome da to što se predlaže kao *metoda* bolje opisuje osobita *feministička teorija spoznaje* (fem. epistemologija). Spoznajni su akteri prije svega žene i drugo, žene koje se javno i kroz svoje radove identificiraju kao feministice.

Povijesni pristupi koji razlikuju feminističku spoznaju od drugih su redom⁹:

"Otkrivanje" rodnog i njegovih posljedica. Proučavanje žene i ženskog novost je feminističkih istraživanja. Iстина je da su Engels, Darwin, Freud i drugi istraživači zapravo istraživali ženu i žensko, ali to nije oblik feminističkog istraživanja. Ideja sustavne društvene konstrukcije muškog i ženskog produkt je novijeg doba. Možemo reći da je suvremeni feminizam "otkrio" rod u smislu da ga sad vidimo gotovo svagdje, u vjerovanjima i ponašanjima za koja smo mislili da su rodno neutralna, odnosno rod se pojavio kao varijabla u povijesti, kulturi, ekonomiji itd. Dakle, feminističko se istraživanje razlikuje na osnovi svog fokusa na rodno kao varijable, anali-

tičke kategorije i u svom kritičkom stavu prema rodnom.

Iskustva žena kao znanstveni izvor. Spoznaja rodnog vodi do promatranja u kojem je rod — bilo muški ili ženski — problem koji iziskuje objašnjenje ponajprije iz perspektive ženskog iskustva. Feminističko istraživanje koristi iskustvo kao značajan indikator realnosti prema kojoj se onda testiraju hipoteze.

Rodno osjetljiva praksa. Treći doprinos feminističkog istraživanja jest, već navedena, pojava prakse koja inzistira da se istraživač/ica postavi na (istu) kritičku razinu ljudi kojima se bavi (intervjuira, anketira) i pritom pomno ispita i iznese rezultat cijelog istraživačkog procesa (uključivši npr. emocije i promišljanja sebe kao istraživača).

Paradigma u feminističkom istraživanju

U suvremenoj sociologiji postoji nekoliko uglavnom dobro definiranih metateorija od kojih sve uključuju formalno ili neformalno proučavanje sociološke teorije. Prva i nesumnjivo najšira cjelina radova derivirana je iz filozofije znanosti Thomasa Kuhna¹⁰, koja teži identificirati osnovnu paradigmu/e u sociologiji. Sociolozi koji rade u okviru Kuhnove tradicije, *paradigmu* katkad izjednačavaju s teorijama, katkad sa skupinama teorija; s varijantama kognitivnih komponenta koje uključuju teorije i metode; s metateorijama, a ponekad sa shemama. Na nesreću, Kuhn prilično nejasno objašnjava što misli pod pojmom

⁹ Harding, 1989: 17-33

¹⁰ Kuhn, 1974: 166-194

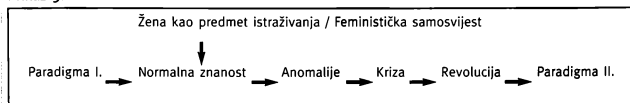
paradigme, stoga je Ritzer ponudio definiciju za koju vjeruje da je vjerodostojna osnovnom smislu Kuhnova rada: *Paradigma je fundamentalna slika predmeta unutar znanosti. Ona služi da se definira što treba proučavati, određuje koja pitanja treba postavljati, na koji ih način treba postavljati. Ona supsumira, definira i međusobno povezuje primjere, teorije, metode i instrumente koji unutar nje postoje.*¹¹ Podsjetimo se kratko Kuhnova pristupa: po mišljenju većine znanstvenika, znanost se razvija kumulativno, nastavljajući se na otkrića koja su joj prethodila. Međutim, Kuhn takvu koncepciju kumulativnog znanstvenog razvoja smatra mitom i nastoji je oboriti. Kuhn priznaje da akumulacija znanja ima određenu ulogu u napredovanju znanosti, no bitna promjena dolazi kao rezultat *revolucija*. *Normalna znanost* po njemu predstavlja razdoblje akumulacije znanja u kojem znanstvenici rade da bi proširili i učvrstili vladajuću paradigmu. Takav znanstveni rad neminovno proizvodi *anomalije* koje se mogu objasniti pomoću vladajuće paradigme. *Krizno stanje* nastupa kada se količina tih anomalija nagomila i ona može na koncu završiti u znanstvenoj revoluciji. Vladajuća paradigma se ruši i nova paradigma zauzima njeno mjesto u središtu znanosti. U tom smislu, Kuhnova se teorija može dijagramski prikazati ovako:

Prikaz 4.

Paradigma I. → Normalna znanost → Anomalije → Kriza → Revolucija → Paradigma II.

Joyce McCarl Nielsen u uvodniku zbornika radova *Feminist Research Methods* posebno se osvrće na rad Thomasa Kuhna i objašnjava koncept *paradigmske smjene* unutar feminističkog istraživanja. Ona svoj koncept *paradigmske promjene ili smjene* dijagramski prikazuje ovako¹²:

Prikaz 5.



Prema autorici, interes za žene i žensko proizvodi anomalije. Ženski studiji, kao tijelo naobrazbe i akademske discipline, dobar su test za koncept paradigmske promjene. Ono što proizlazi iz feminističke naobrazbe, kao uzrok anomalija i na kraju paradigmske promjene, jest fokusiranje na različito iskustvo žena, tj. postavljanje žene u središte djelokruga. Naime, *feministička je perspektiva prouzročila studije fenomena koje još nisu istražili društveni znanstvenici — npr. silovanje, zlostavljanje žena u obitelji, heteroseksualnost, rađanje, (neplaćen) rad u kućanstvu, incest, seksualno uznemiravanje, pornografija i prostitucija, status žena u strukturama moći...* Ono što je nekad bilo nevidljivo (čak bez pripadajućeg naziva), postaje vidljivo.

¹¹ Ritzer, 1997: 411-412

¹² Nielsen, 1990: 1-37

Svjesno prihvatiti žensku perspektivu znači vidjeti stvari koje prije niste i vidjeti "slično", a ne "različito". Dakle, očit, ali važan smjer kojim feminističko istraživanje konstruira paradigmatiku smjenu čine mnoge reinterpretacije, rekonstrukcije i ponovne analize postojećih podataka iz nove perspektive. Feminističko je istraživanje također uspješno generiralo anomalije — podatke ili promatranja koja se nisu uklopila u postojeću teoriju. Najbolji je primjer povijesni rad Joan Kelly-Gadol koja ističe da renesansa nije posve renesansa, barem ne za žene. Kada je anomalija jednom realizirana, ostala "standardna" povijesna razdoblja mogu biti izazvana i ispitana na isti način, tj. povjesničarke su počele postavljati pitanje "Reflektiraju li obilježja pojedinog razdoblja adekvatno iskustva ženskog dijela populacije?" Općenito, znanstvenica se može upitati za bilo koju teoriju u psihologiji, povijesti, sociologiji itd. vrijedi (funkcionira) li ona za žene? Takvo pitanje postaje izazov (anomalija) za teoriju koja ne odgovara iskustvu žena. Teorija prihvaća "u sebe" anomalije, a rezultat je rast i razvoj cijele discipline (npr. prihvaćanje iskustva crne ženske populacije unutar feminističke naobrazbe i šire).

Druge dvije pojave kod Kuhnova modela paradigmatike promjene, *otpor* i *adaptacija*, mogu se pronaći i u feminističkom istraživanju. Otpor feminističkom stvaralačkom djelu kako u formalnoj, tako i u neformalnoj svakodnevnoj interakciji odgovara Kuhnovu opisu znanstvenika i njihove tendencije da ignoriraju anomalije i zadrže postojeću paradigmatiku što je dulje moguće. Sljedeća je paralela između Kuhnove deskripcije i pojave ženskih studija kao discipline pretpostavka da će se paradigmatika promjena pojaviti najprije na marginama društva ili discipline. Kuhn napominje da će neki

istraživači, najčešće mladi ljudi i oni čije se područje djelovanja kreće između dviju disciplina, prije od drugih formulirati i prihvatiti novu paradigmatiku. Taj se princip uočava na ženskim studijama, disciplini kojom se uglavnom bave žene mlade dobi, interdisciplinarne znanstvenice.

Zaključak ili nastojanja Europske unije da se rodna ravnopravnost integrira u glavne tokove znanstvene politike i prakse — *Mainstreaming Gender Equality*

Nedavno objavljen izvještaj "Unaprijediti izvrsnost uvođenjem rodne ravnopravnosti u glavne tokove znanosti" prvi je sustavan pokušaj ujedinjavanja statističkih podataka o položaju europskih žena u znanosti i iskorištavanja spomenutog kao preporuka aktualnoj politici. U izvještaju koji su sastavili članovi *The European Technology Assessment Network* (ETAN), navodi se da je broj žena u EU na seniorskim znanstvenim pozicijama znatno manji, unatoč različitim kulturama i istraživačkim sustavima¹³. U prosjeku, muškarci brojčano nadmašuju žene u znanosti 20 prema 1; također žene su rijetko u odborima gdje se stvara znanstvena politika. U uvodnom dijelu izvještaja Philippe Busquin, povjerenik za istraživanja pri Europskoj komisiji, naglašava da će posebnu pozornost posvetiti upravo znanstvenicama u istraživačkim projektima, smatrajući da toj temi treba pridati posebnu važnost u raspravama o budućnosti i razvoju znanstvene politike. Jača prisutnost žena u istraživanjima poboljšat će iskorištavanje

¹³ Osborn, Mary i dr.: 10-174

ljudskih potencijala, obogaćujući znanstvenu djelatnost novim temama i perspektivom. U tom smjeru ide i spomenuti izvještaj koji navodi sve aspekte podzastupljenosti znanstvenika/istraživačica kao i moguće akcije da se situacija promijeni na regionalnoj, nacionalnoj i europskoj razini. Statistički podaci o položaju žena u znanosti upozoravaju na problem koji je značajan za cijelu Europu pa autorica članka navodi samo preporuke za promociju izvrsnosti u znanosti — jednak tretman, pozitivne akcije i *mainstreaming*.

I. Preporuke za legislativne promjene

- a) Osigurati na nacionalnoj razini monitoriranje rodne ravnopravnosti sustavnim prikupljanjem i objavljivanjem statističkih podataka rod/pozicija u organizaciji u standardiziranom formatu kako bi se olakšala usporedba zemalja članica EU.
- b) Zakoni bi trebali osigurati rodnu ravnotežu u državnim tijelima, uključujući područje znanosti, na europskoj razini (tamo gdje oni ne postoje). Amandman na Zakon o rodnoj ravnopravnosti u Finskoj, prihvaćen 1995. godine, zahtijeva da nacionalne odbore mora činiti minimum 40% obaju spolova (uključujući Nacionalno istraživačko vijeće). Za takvim i sličnim primjerima treba se povoditi.
- c) Zakoni koji podupiru javni pristup državnim dokumentima korisna su zaštita od diskriminacije i nepotizma.
- d) Ukloniti postojeće zakone i regulative koji priječe napredovanje žena (primjeri upozoravaju na zakone vezane uz rođiljski dopust).

II. Preporuke za prikupljanje statističkih podataka o rodnom neskladu

Obveza državnih statističkih ureda u državama članicama kao i Eurostata da će prikupljati i objavljivati podatke o rodnom neskladu u znanosti. Prijedlozi su da se prihvate standardizirani obrasci koji će uključivati: akademski položaj, disciplinu i plaću za sveučilišta i istraživačke institute s obzirom na rod i menadžerske pozicije (donji, srednji, viši) i plaće u industriji; uz redovit nadzor određenih tijela, nevladinih udruga i drugih.

III. Preporuke za *mainstreaming* jednakosti

- a) Osigurati rodnu ravnotežu u tijelima koja donose odluke vezane za znanost — uključiti više žena u odbore koji oblikuju znanstvenu politiku; odbijati financirati sastanke i seminare na kojima ne sudjeluje dovoljan broj žena (minimum 30% žena).
- b) Osigurati financijsku potporu istraživanjima koja sadrže rodnu dimenziju — projekti koji se provode na jednom spolu ne bi smjeli biti financirani bez adekvatnog opravdanja; studije roda su poželjne za financiranje.
- c) Osigurati stručnu ekspertizu na projektima.

IV. Preporuke zemljama članicama EU i njihovim institucijama

Razvijati "najbolju praksu" u angažiranju i zapošljavanju znanstvenika, što uključuje otvoren i transparentan sustav zapošljavanja (reklamiranje svih vrsta poslova); javni i privatni sektor trebali bi osigurati takvu novčanu potporu projektima da znanstvenici mogu izdvajati za zdravstveno osiguranje i rođiljski dopust; ohrabrivati poslodavce da razvijaju ravnotežu između posla i obiteljskog života kao što bi trebali razvijati politiku zapošljavanja onih koji se žele vratiti na posao nakon dulje stanke (rođiljski dopust, briga o starijima i nemoćnima i dr.).

Literatura

- Blagojević, Marina (1991): "Double-Faced Marginalisation. Women in Science in Yugoslavia", *Women in Science: Token Women or Gender Equality?*, ur. V. Stolte-Heiskanen i dr., Oxford, New York: Distributed by St Martin's Press
- Harding, Sandra (1989): "Is There a Feminist Method?", *Feminism & Science*, ur. Nancy Tuana, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- Horney, Karen (1967): "The Flight from Womanhood", *Feminine Psychology*, New York: W. W. Norton
- Keller, Evelyn Fox (1990): "Gender and Science", *Feminist Research Methods*, ur. Joyce McCarl Nielsen, San Francisco and London: Westview Press
- Kuhn, Thomas (1974): *Struktura naučnih revolucija*, Beograd: Nolit
- Nielsen, McCarl Joyce (1990): "Introduction", *Feminist Research Methods*, ur. Joyce McCarl Nielsen, San Francisco and London: Westview Press
- Osborn, Mary i dr. članovi ETAN-a (European Technology Assessment Network) (2000): *Science Policies in the European Union: Promoting excellence through mainstreaming gender equality*. A report prepared for the European Commission by the independent ETAN Expert Working Group on women and science. Brussels: European Commission — Research Directorate-General
- Ritzer, George (1997): *Suvremena sociološkijska teorija*, Zagreb: Nakladni zavod Globus
- Stanley, Liz (1991): "Feminist Auto/Biography and Feminist Epistemology", *Out of the Margins: Women's Studies in the Nineties*, ur. Jane Aaron & Sylvia Walby, London and New York: The Falmer Press
- Stolte-Heiskanen, Veronica (1991): "Handmaidens of the 'Knowledge Class': Women in Science in Finland", *Women in Science: Token Women or Gender Equality?*, ur. V. Stolte-Heiskanen i dr., Oxford, New York: Distributed by St Martin's Press

SUMMARY

FEMINIST EPISTEMOLOGY AS A CHALLENGE

This work has been designed as a theoretical basis for the pilot-research *Women at University*, conducted at the Centre for Women's Studies in 1998. The article argues that if there were more women in science, science itself would be different. However, the idea clashes with the formal view of science as being determined by its unique and empirical methodology. Namely, the historically imbued relationship between the terms masculine and objective or masculine and scientific, presents a topic that the academic critics do not take seriously. A result of the close correlation between these two terms is the *status of myth*, which was neglected for a long period of time. Among the crucial issues the feminist epistemologies deal with is the objectivity of science. Is there a place for myths in science, where do they come from, and how do they influence our perception of science and *gender in science*? Further on, the author analyses what happens with science when a researcher concentrates upon the experience of women, making them a focal point of his/her work.





OD PASIVNE ŽENSKÉ ULOGE DO KONSTRUKTIVISTIČKE STRATEGIJE SPOZNAVANJA: *Vodnozeleno* Marise Madieri

Jasna Gržinić

Potkraj osamdesetih godina 20. stoljeća Marisa Madieri, dotada malo poznata po svom književnom radu, objavila je kraći roman *Vodnozeleno*. Jednostavnim i jezgrovitim stilom, ona nas vodi u prošlost obitelji čiji je život obilježen promjenama što su ih donijeli događaji nakon Drugog svjetskog rata te se pridružila već etabliranoj esulskoj književnosti. Kritika je isticala jednostavno iznošenje sudbonosnih događaja, naglašavalo se kako je djelo lišeno svih idejnih i političkih konotacija, a kao *žensko pismo* oslobođeno svakog sentimentalizma. Njegova poruka dobiva nove dimenzije u kontekstu teškoća s kojima se Europa, a posebno Balkan, susreće na kraju devedesetih i danas.

Stoga je namjera ovoga rada pružiti jedan od mogućih razloga osobite vrijednosti ovoga djela. Odgovor smo pokušali pronaći u okviru ženskih studija i problematike roda i spola koja sedamdesetih godina dobiva nove spoznaje i teorijsku podlogu. U knjizi *Ženski načini spoznavanja*, četiri autorice (Belenky, McVicker Clinchy, Rule Goldberger, Mattuck Tarule) donose rezultate višegodišnjeg istraživanja koje su provodile među različitim skupinama žena, unutar različitih socijalnih i društvenih kategorija u namjeri da zabilježe, klasificiraju i opišu ženske načine spoznavanja. Temeljeći se na njihovom radu, a uzimajući u obzir i recentne radove iz područja povijesti književnosti, teorije književnosti i književne kritike, pokušat ćemo analizirati djelo Marise Madieri u kontekstu geneze triju generacija — od pasivne uloge žene do konstruktivističke strategije spoznavanja.

Autobiografija i žensko pitanje

Književni su autori, osobito biografske literature, sve češće žene. Književnu kritiku i filozofiju ženskog pitanja zanima osobit način umjetničkog stvaranja žene. Djelomice se odgovor može naslutiti u iskazu glasovite francuske književnice i članice Francuske akademije Margaret Yourcenar: *Ja sam žena, ja volim svoje male lare i penate, volim trivijalne stvari i smatram da u roman mogu unijeti više života, možda ne tako intenzivnog života, no svakako više iz života i tako sam postala veoma zainteresirana za roman, pisanje je rezultat*. Rukopis Madierijeve je dnevnik, datiran od 24. studenoga 1981. do 27. studenoga 1984. Zapisivanjem u intimni dnevnik javlja se

¹ Zlatar, Andrea: "Oblici autobiografsko-pripovijedanja u suvremenoj hrvatskoj književnosti", *Republika*, 3-4, 1996, str. 5.

osjetljivost koja je, obogaćivana vanjskim i unutarnjim podražajima, čekala pravi trenutak da se ostvari kao pisano djelo. Već prve stranice upućuju na autobiografsku formu "Ja" pripovijedanja¹ s retrospektivnim pripovjedačem u prvome licu koji "zna"



Nan Goldin, *Kristy i Miles u Bowery Baru, NYC 1996.*

svoju prošlost. Trenuci prisjećanja podcrtni su kao čin pisanja, dok se vrijeme događaja koji se priziva u sjećanje pokatkad uspostavlja samostalno, a pokatkad uklapa u vrijeme pripovijedanja. Radi se (prema ženeovskoj homodijelektičkoj fikciji) o dvostrukoj ekspoziciji glavnog lika, pripovjedača i autora, u jednom koji pripovijeda s pozicije sadašnjeg (navedeni datumi dnevnika) i prošlog vremena.²

Vrijeme autoričina odrastanja i mladosti te vrijeme stvaranja vlastite obitelji tek su prethodnice njezinu stvaralaštvu. Literarni pogled unatrag ili autobiografija nastaje tek nakon niza godina ispunjenih svakodnevnim obvezama zaposlene žene i majke. Specifičan položaj žene ne ostavlja prostora za ranije bavljenje književnošću. Ono se otvara u kasnijem razdoblju "rasterećenja" i ispunjenih obveza. Još uvijek je uloga majke i kućanice vrlo značajna uloga žene. Suvremeni položaj žene zahtijeva umijeće svladavanja pluraliteta uloga: majka, kućanica, supruga, zaposlena uspješna žena. Ernst Bloch u svojim je djelima najavljivao da će žena u jednom besklasnom društvu moći doći do izražaja u pluralitetu svojih uloga, a u tradicionalnom položaju uvijek se morala opredjeljivati. Ako je točna teza da temelji svake umjetničke inspiracije leže u svemu što okružuje umjetnika, onda će ženin inspirativni svijet biti izgrađen od upravo takve prošlosti: događaja, osoba, osobnih relacija, emocija i svih njegovih malih i velikih pojedinosti.³

Situacija u kojoj nisu prevladana tradicionalna očekivanja, a suvremeno doba nameće još teža opterećenja, od žene nužno zahtijeva specifičan ritam života, osobit pristup rješavanju problema i nadasve specifičnu partikularnost,

² A. Zlatar, *ibid.*

³ Slične zaključke donosi Anne Phillips kada govori o ženskom političkom angažmanu u djelu *(O) radanje demokracije*. "Iako su dokazi neujednačeni, to ukazuje na znatnu žensku prisutnost – u područjima politike koja se bave stanovanjem, skrbi o djeci, javnim prijevozom ili okolišem, sve naravno, pitanja od izravne važnosti za obitelj i dom." (str. 103)

smisao za pojedinačno (v. iduće poglavlje) i individualiziran pristup problemima, osobnim relacijama itd. U ženskom pristupu *principi* nisu nužnost. Ona će svaki problem razmotriti s nekoliko aspekata, ona će kroz dijalog i razmjenu mišljenja shvatiti pojedinca onako kakav on ili ona jest te nastojati doći, a da pritom ne poništava moralne postavke, do najprihvatljivijeg rješenja. Polazeći, dakle, od pojedinačnog, i njezino pisanje počinje "pukim zapisivanjem trivijalnih, svakodnevnih stvari" koje ima posebnu funkciju osvježavanja vlastitosti.

Iz retrospektivnog sagledavanja vlastita života žena autor pokušava dati odgovore. Takvo je djelo, osobito roman, rezultat potrage za vlastitim identitetom oblikovane na literarni način — stoga najčešće u obliku autobiografije. Takav je fenomen sve prisutniji u suvremenoj književnosti, a žena pisac oblikuje sve izraženije buđenje svijesti i potragu za vlastitim identitetom.⁴

No, ono što valja naglasiti u Madierčinu djelu jest svijest da je takav postupak njezin *vlastiti izbor*, da njezin život, koji

tako osobito literarno predložava, nije splet isključivo zadanih nužnosti (i dužnosti). Ona osjeća duboko ljudsko zadovoljstvo osobnim životom (uza sva nužna nezadovoljstva koja nosi svaki život), čije korijene otkriva u mogućnosti slobode izbora, premda i ona ima svoju težinu. Svjesna takve njegove vrijednosti, predložujući vremensku skalu života vlastite obitelji, oblikujući široku galeriju likova, autorica otkriva puteve do ostvarenja osobnosti ženskog bića.

Specifičnosti djela *Vodnozeleno*

Komplicirano rodoslovno stablo, razgranato po očevoj (Madieri) i majčinoj (Quarantotto) liniji, nudi višeslojnu sliku prijelomnih događaja nakon Drugog svjetskog rata.⁵ Polazeći od autoričnih tvrdnji da u svakoj danoj i dobivenoj riječi, u svakom pokretu i svakoj misli, u svakom djeliću, koliko god bio kratak i slučajna, našega ili nečijeg drugog postojanja, ima nečeg privremenog i nečeg neizbježnog, prolaznog i neuništivog, shvaćamo da je *Vodnozeleno* dokument unutarnjeg svijeta. Književno djelo ujedno nudi i jedno od ženskih motrišta spoznaje, koja proizlazi iz literarne (samo)analize života u svoj njegovoj dramatičnosti.

U 20. stoljeću samo je jedan od dvanaest objavljenih i priznatih autora žena. Ženski je glas u literaturi još uvijek nečujan. Potkraj sedamdesetih feminističke, sociologinje i povjesničarke počele su opisivati i privatni i kućni glas žena i uspoređivati ga s javnim glasom muškaraca te iskazane razlike povezivati sa socijalizacijom spolnih uloga. I Carol Gilligan počela je pisati o tome kako

⁴ Zuppa, Jelena: "Žena pisac i suočenje s vlastitim položajem žene", *Kruh i ruže*, br. 10. Časopis ženske infoteke

⁵ Dramatični prijevori oko Trsta i masovno optiranje talijanskog stanovništva Rijeke, Istre i otoka uvlače pojedinca i obitelji u nove, teške i neočekivane situacije. Autorica je rođena u Rijeci, gdje je počela ići u jugoslavensku školu, 1949. godine. Zbog obiteljske opcije za Italiju našla se u Trstu, najprije sama s majkom. Talijanski su emigranti u početku bili smješteni u glasoviti Silos, čekajući tu mjesecima, a neki i godinama (obitelj Madieri) rješenje vlastite egzistencije. Te godine siromaštvo i neizvjesnosti donose teškoće odrastanja i sazrijevanja praćene osjećajem otrotnosti, iskorijenjenosti i uskraćenja

čuje "drukčiji glas" kad žene govore o svojim moralnim krizama i osobnim moralnim odlukama.⁶

Prozna knjižica *Vodnozeleno* pripada književnosti o Rijeci. Djelo je i odraz šire problematike egzodusa talijanskog stanovništva. U tom kontekstu razlikujemo: *egzilno pismo*, *iseleničko pismo*, *esulsko pismo* i *pograničnu "književnost s granice"*. U strukturi ovog djela, u načinu i metodologiji njegova nastanka, možemo opaziti prisutnost svih navedenih odrednica, dodajući podjednako važnu odrednicu: žensko pismo.⁷ Literarnim oblikovanjem jednostavnog jezičnog izričaja (v. M. Yourcenar), autorica postiže prepoznatljivu jezgrovitost ženskog pisma kojom istovremeno izriče najdublje životne spoznaje. Malobrojni književni kritičari koji su pisali o ovom djelu (Tomasović, Maroević) upravo su te stilske značajke navodili kao njegove najveće književne kvalitete.⁸ Osobitosti ženskog pisma nadaju se i u sudbinama ženskih likova. Osamljena, u neljudskim životnim uvjetima trčanskog Silosa, bez ozbiljnije potpore razočaranog supruga koji neuspješno traži dostojniji posao, suočena s potpunom odgovornošću i svim kompleksima koje donosi odgajanje djece i specifični odnosi u obitelji, žena postaje psihološki podređena u stavu prema sebi, a zatim prema drugima (suprugu, svecrvi, majci, djeci). Ključni su čimbenici koji određuju podređen položaj žene prije svega socijalne prirode. Takve će slike imati značajnu ulogu u spoznajnom procesu autoričine osobnosti i poslužiti kao dio odgovora na pitanja o načinu specifičnog ženskog spoznavanja: *Koje probleme pokušava riješiti ova žena? Za što možemo reći da je adaptivno u načinu na koji pokušava sebe smjestiti u svijet kako ga ona poznaje? Koje determinante — psihološke, društvene — proširuju ili sužuju njezin obzor? Kakvim se metaforama služi da bi opisala kako je doživjela svoj rast i svoje promjene?*⁹ Djetinjstvo u fiumanskoj ulici Angheben (danas Zagrebačka ulica), u okrilju nonne paterne Miletić, otvara prvo spoznanje: tu su osobe i događaji koji su (pre)usmjerili sudbine, doživljaji koji bitno utječu na autoričine stavove i emocije.¹⁰ Vanjski dijalozi nužno prethode unutarnjem govoru i stvaranju svijesti o vlastitim mentalnim procesima.¹¹

⁶ Tako Rada Iveković (u radu "Spol materijalnog jezika, seksualna gramatika", *Kruh i ruže*, br. 5/6, 1995/1996, ženska infoteka, Zagreb) navodi kako je jezik cjelokupno ljudsko iskustvo pa su u njemu zapisani i društveni odnosi (spolova kao specifičnost). Štunje, besmisao i nesvjesno nekog jezika također pripadaju njemu samome.

⁷ Za ovo objašnjenje osobitu zahvalnost dugujem prof. dr. Danijeli Bačić-Marković.

⁸ M. Madieri, *ibid.*, pogovor Mirka Tomasovića: "Časomice njezina proza podsjeća na epistolarne tektove Madame de Sevigne, kako po sihtskoj čuvstvenoj jezgrovitosti, tako i po pozornosti da iz doživljaja bira ono što je za nju bitno i što će istodobno biti dostupno senzibilitetu obiteljskog prijatelja, a da ga ne preoptereći vlastitom konfesionalnošću."

⁹ Belenky, McKiver Clinchy, Rufe Goldberger, Mattuck Tarule: *Ženski način spoznavanja (razvoj sebstva, svojeg glasa i svojeg duha)*, Zagreb, 1998, ženska infoteka.

¹⁰ M. Madieri: *Vodnozeleno*, *ibid.*, pogovor Mirka Tomasovića: "U sjećanju Marise Madieri jake podržaje posjeduju ne samo ljudi, pojave, dogodovštine nego i predmeti, što ih kadšto proživljava s proustovom predanošću, mirisi kuhinje, kućne naprave, davno iznošena odjeća, relikti nekadašnjega društvena statusa."

¹¹ Madieri, M., *ibid.*: *I poslije, kad se moji roditelji nastanije u ulici Angheben, gdje ostan do svoje jedanaeste godine, redovito se vraćah kod te čudne i zagonetne bake, koja me neizmerno voljela. (...) Legenda kaže da je jednog dana djed Đuro (Madierich), izgubivši u kockarnici kuću, kočiju i konje, zackockao i ženu koja je, izbezumljena i noseća s posljednjim sinom, Luigiem, mojim ocem, napustila obitelj, i uputila se na Rijeku. (...) Držim, dakle, prihvatljivom onu mitsku verziju, to jest da je baka u jednom određenom času rekla ne. Sa svojim nedokučivim licem, skrivajući pod uskim poprsm i širokom suknjom početak trudnoće, hladnokrvno je prihvatila težak i ponižavajući posao za jednu gospodu njezina društvena položaja. Djeda Đuru je izbrisala iz svojega života. (str. 8 i 9)*

Sudbina bake Madieri determinanta je koja proširuje autoričin ženski obzor. Ako smo prethodno naveli da je roman otkrivanje putova do samobitnosti i osobnosti žene, onda je upravo taj događaj, i formalno na početku romana, ona klika iz koje će poslije izniknuti spoznaja o pravu na izbor i sve posljedice koje on nosi. Odlučno bakino ne svemu što pobija univerzalne ljudske vrijednosti, što ne uključuje poštovanje čovjeka prema čovjeku, u kontekstu ženske spoznaje, najvrjednije je njezino naslijeđe.¹²

Začeci takve spoznaje leže u autoričinu doživljaju bakine sobe za goste koja je uglavnom bila zaključana i otvarana samo za goste. Ključne su metafore ukrasno voće, bojeno staklo, svjetlo koje može prodrijeti, neistražena zemlja, Atlantida. Traženje sebe i svojeg glasa presudni su za preobrazbe ženskih načina spoznavanja: otkrića prirode života, vlastita izbora, uz prevladavanje prepreka što je ostvarivo samo najhrabrijima.¹³

Stoga je početak romana implicitna tema ove biografske proze: (pro)nalaženje slobodnog i pravog sebstva. Fabularni tijek čini genealoški put (triju generacija ženskog dijela obitelji), razvoj do konstruktivističkog stava gdje se sve znanje vidi kao kontekstualno¹⁴, gdje žene sebe doživljavaju kao stvarateljice znanja, te cijene i objektivne i subjektivne strategije spoznavanja i ostvaruju pluralitet svojih uloga. U usporedbi s ostalim pozicijama (koje navodimo u nastavku), pozicija konstruiranog znanja (u literaturi susrećemo pojam konstruktiviste) omogućuje pozornost prema drugoj osobi i osjećaj veze s tom osobom bez obzira na razlike koje mogu biti i znatne. Da bi se stiglo do refleksije, mora postojati komunikacija između osoba koje bi uzajamno podijelile doživljeno, nadgrađivale ga i promišljale. To vodi spoznavanju koje će pojedinca osposobiti da uđe u društveni i intelektualni život svoje zajednice. Bez razmjene pojedinac ostaje odvojen od ostalih, a bez sredstva kojim bi predočio svoj doživljaj ostaje odvojen od sebstosti.¹⁵

¹² Kako to kaže Perry, u takvoj poziciji "stav se ne povezuje apsolutno ni s čime: ni s dokazima, argumentima, stručnim sudom, kontekstom, načelima, svrhom, ničim osim s osobom čiji taj stav jest". (Belenky etc., str. 72) ili A. Phillips: "Svaki pojedinac ili pojedinaka mora biti istinski – ne samo formalno – slobodan promijeniti vlastiti životni položaj, i tek s takvom znatnom poslovnom pokretljivošću možemo razgovorati o jednakim građanima." (O) *rađanje demokracije*, str. 102)

¹³ Kroz otvor na ključnici znatljivo sam nastojala spoznati tajne te sobe. UKRASNO VOĆE U BOJANOM STAKLU, OSKUDNO SVJETLO, ŠTO JE MOGLA PRODRIJETI S PROZORA, SOBA KAO TAJNOVITA I NEISTRAŽENA ZEMLJA. ATLANTIDA MOJEG DIJETINSTVA. (str. 13, ist. J. G.)

¹⁴ Prema Perryjevoj shemi načina spoznavanja, op. a.

¹⁵ Ovdje se možda najbolje vidi veza između konstruktivizma i književnog djela. V. Belenky etc., str. 35.

Ženska motrišta u odnosu prema spoznaji

Četiri su spomenute američke autorice, nakon niza godina istraživanja među različitim skupinama žena, klasificirale i opisale ženske načine spoznavanja. Polazeći od Perryjeve sheme, ženska su motrišta u odnosu prema spoznaji grupirale u pet glavnih epistemoloških kategorija ili načina spoznavanja¹⁶: 1) **šutnja**, stav gdje žene sebe doživljavaju kao bića bez vlastite pameti i glasa te izložene hiru izvanjskog autoriteta; 2) **primljeno znanje** ili perspektiva u kojoj žene sebe vide sposobnima za primanje i reproduciranje znanja koje dolazi od sveznajućeg vanjskog autoriteta, ali nesposobnima da same stvaraju znanje; 3) **subjektivno znanje** ili perspektiva u kojoj se istina i znanje poimaju kao osobno i privatno, subjektivno znano ili intuuirano; 4) **proceduralno znanje** ili pozicija u kojoj se žene posvećuju procesu učenja i primjeni objektivnih procedura u stjecanju i prenošenju znanja. Tome dodajmo i 5) **konstruktivističko znanje**, dakle stav gdje se sve znanje vidi kao kontekstualno, gdje žene sebe doživljavaju kao stvarateljice znanja te cijene i objektivne i subjektivne strategije spoznavanja. Autorice naglašavaju kako je svijest o sebi, ili spoznavanje sebe, u čvrstoj vezi sa socijalnim i psihološkim okruženjem. Ističu obiteljski spoznajni kontekst. Povijest i događaji u obiteljskom životu mijenjaju se zato što se roditelji i djeca razvijaju zajednički — potičući i navodeći jedni druge da kroz zajednički život razviju složenije načine spoznavanja. Djeca potiču razvoj roditelja u jednakoj mjeri kao što i roditelji potiču razvoj djece (v. npr. Galinsky, 1981; Gutmann, 1975; Rossi, 1980). Iste će autorice precizirati i odnos žene prema općim pojavama ljudske povijesti, ali i prema drugima. Žene ne zanima rat bogova, već način kako će se probiti kroz život koji teče iz minute u minutu. One su svjesne kako i najmanji događaj u djetinjstvu može utjecati na sve što čine u životu; one vide stvari neposredno, na dohvat, i više se brinu o pojedinostima. Štoviše, zauzimaju se za to da treba razumjeti kontekst svakog moralnog izbora jer se potrebe pojedinca ne mogu uvijek izvesti iz općih pravila i načela, a o moralnom izboru valja razmišljati i induktivno.¹⁷

Meduljudski odnosi i nadalje su važan dio ženskog života: odnos s djecom, prijateljima u kojima mogu naći potporu i osloniti se na njih, s novim skupinama i društvima koji "shvaćaju" njihove motive i ciljeve. Tako je Marisa Madieri članica skupine koja podupire prava nerođena djeteta, ali nikako u značenju borbe protiv prava žene na slobodu izbora. Odlučivanje o pobačaju, konstruktivistički gledano, nije izdvojen problem nevezan uza sve druge odlike, već dramatičan i ozbiljan slučaj izbora koji ljudi moraju napraviti tijekom života, a kojim izražavaju uvjerenja o vrijednosti života i značenju smrti. Pobačaj uništava intrinzičnu vrijednost-svetost, nedodirljivost ljudskog života. On je uvijek moralno pogrešan, osim u situacijama u kojima je intrinzična vrijednost drugih ljudskih života ugrožena odlukom protiv pobačaja.¹⁸

Konstruktiviste su artikulirane i refleksivne žene. Intenzivno su samosvjesne u najboljem smislu — svjesne svojih misli, svojih presudbi,

¹⁶ Belenky etc., op. cit.

¹⁷ Belenky etc., ibid.

¹⁸ Takav je moralni stav o pobačaju zastupljen u djelu Ronald Dworkina, "Moralnost pobačaja", u knjizi *Pobačaj za i protiv*, Zbornik tekstova, Hrvatski kulturni dom, Rijeka, 1995, prevela Snježana Prijić, 101.

svojih raspoloženja i svojih želja. Govoreći o svojem životu, one pokazuju moralno uvjerenje da se za ideje i vrednote, baš kao i za djecu, treba brinuti, njegovati ih i okružiti ih pažnjom u kojoj mogu napredovati.¹⁹ Briga o djeci razvija majčinsko razmišljanje i posebno odnošenje prema svijetu (Ruddick, 1980.). Svaki će govornik poštovati slušatelja koji će stišati vlastiti glas i postavljati dobra pitanja odrednica dobre recepcije djela. U takvu se stilu osjeća potreba da se poštuje i čitatelj. Nenametljivim načinom autorica je svjesna da je pored nje i onog o čemu govori, još netko – čitatelj kojeg ne opterećuje uvjerljivošću i zato je tako vjerodostojna.²⁰

U konstruktivistica nema tragova mišljenja *ili/ili* koje je tako često u ranijim epistemo-loškim pozicijama. Shvaćaju da su konflikt i stres neizbježni i premda se nadaju nekom olakšanju, isto su tako spremne živjeti s tim (spominjem epizode sukoba s časnom sestrom u internatu, trenutaka majčine bolesti, suočavanja s vlastitom bolešću). Radi se o svojevrsnu "žongliranju" komadićima vlastita života koje ne ostvaruje "superžena", već sasvim obična žena

koja razmišlja o običnim "ženskim zadaćama" (uređivanju vrta, brigu o cvijeću, kuhinjskim poslovima...). One mogu biti i nesvladive kad treba uskladiti sve svoje obaveze – posao, dječji raspored, kupnju, političku aktivnost, vrijeme koje treba posvetiti mužu, potrebe prijatelja i roditelja, čitanje, učenje, boravak u prirodi (Snježnik, Miholašćica na Cresu) i tek na poslijetku pisanje romana. Ideal je, a istodobno i glavni problem, uključiti ("moći sve"), a ne isključiti ("okrenuti svijetu leđa"). Prisutna je jaka tendencija zahvaćanja cjelokupnog života bez razdvajanja (u mnogih muškaraca to smatraju slabošću) misli i osjećaja, doma i posla, sebe i drugoga.²¹ Čovjeku mora biti stalo i on mora osjetiti naklonost prema svijetu i ljudima koji u njemu žive, što vodi do formiranja obveza, a na poslijetku i djelovanju.

Pozicija konstruiranog znanja omogućuje pozornost prema drugoj osobi i osjećaj veze s tom osobom bez obzira na razlike koje mogu biti znatne. Weil to zove "pozornom ljubavlju" (1951), a Sara Ruddick poistovjećuje s "majčinskim mišljenjem" (1980). Pozornost i briga važni su za razumijevanje ne samo ljudi nego i pisane riječi, ideje, čak i neosobnih predmeta. *Unutarnje*

¹⁹ Maderi, M., *ibid.*: *Promašila sam nešto u odnosu prema djeci, tako da su ostali povrijeđeni navalom nestrpljive i nasilne gluposti. Nisam sakrivala svoju griznju savjesti i već mi je bilo oprošteno. Djeca često mogu više razumjeti i biti zrelija od njihovih roditelja. Katkad se osjećam nezgodno u ulozi majke, čini mi se kao da sam naprimjerena tome, da nesmotreno odgovam, da govorim malo, da dopuštam da mi uzalud bježe ove dragocjene godine i dani zajedničkog življenja s djecom koji su već tako veliki. Gledam ih i nalazim da su ljupki i lijepi i mislim na prazninu što će ostaviti u mojoj kući kad iz nje jednom otiđu. Gledam ih, pa mi se čine još nezaštićeni i željela bih, da je to moguće, na sebe primiti teret bola što ga život sprema za njih, kao i za sve. Na neki se način ćutim odgovornom za njihovu sreću i pitam se jesu li pripremili oružje i alate potrebne da bi napravili svjesne izbore, da bi bili pripravnici na iskušenja, jaki u razočaranju, velikodušni u uspjehu, da bi voljeli živjeti sa smislom.*

²⁰ T. Maroević, *ibid.*: "Svježja jednostavnost i neposrednost govora upravo iznenađuje. Takva starinska iskrenost, bez ideoloških ili psihoanalitičkih konotacija bila bi u talijanskom kontekstu pretekljog desetljeća sasvim nezamisliva. Danas je nedvojbeno prihvatljiva kao margina koja kazuje na izgubljeno središte."; str. 250.

²¹ Maderi, M., *ibid.*: *...i mog velikog oca (često pomalo užurbanog, uistinu, prema svojoj obitelji kojoj bi posvećivao samo ostatke svog vremena, unatoč tome što joj je bio silno privržen). I kasnije: Moj otac je uvijek uspijevaio sretno prepraviti u sjećanju vlastitu prošlost i preobraziti svoj život, koji je imao i bliskih prevratila i zadovoljstva, bijede i oporavaka, kao u viteškom romanu, bogatom pustolovnim događajima i slavnim pthvatima, u koje bi na kraju i povjerovao. (str. 24)*



puštate van, a vanjsko unutra.²² Sara Ruddick je otkrivši vlastiti glas i pronašavši u feminističkoj filozofiji pravo područje za svoje životno djelo, uvidjela da njezin intelektualni život može zadovoljavati i duboko intimnu potrebu i biti intelektualno poticajan i značiti nešto nekom nepoznatom tko to prati sa strane. (1948: 148). Ona još ističe: *Danas mi je stalo do mogeg mišljenja i mislim o onome do čega mi je stalo — o životima i opasnostima koje im prijete.* (1948: 151.) Ovakvo to "izgovara" i Madierijeva (ib.):

Ali ja ne osjećam tugu, samo zahvalnost... Ako sam se vratila na Itaku, ako su u dugim tišinama mog života za koji čas odzvanjale note valcera što ga planeti i zvijezde, tako blještavi ove noći, plešu u odisejadi prostora, osjećam da moram zahvaliti mnoštvu osoba, i onih zaboravljenih, koje su mi, voleći me, ili jednostavno stojeći uz mene sa svojom bratskom nazočnošću, ne samo pomogle živjeti već su možda i sam moj život.

Za psihologiju ljubavi osobito je važno proučavanje uloge majke (prema Gilliganovoj) jer sadrži u sebi obećanje ljubavi koja ujedinjuje u sebi snagu i mudrost, ljubav koja nije ni isključiva ni konačna, nego je istodobno postojana i promjenjiva.²³ Proučavanje žena može psihologiji ponuditi jezik ljubavi koji obuhvaća i znanje i osjećaj, jezik što omogućuje iskazivanje drukčije doživljenog sebstva u odnosu prema drugima. Taj zahtjev kod žena ne polazi od istog životnog iskustva kao kod pisaca muškaraca, već polazi od bitno drukčijeg i višestruko okultiranog povijesnog iskustva specifične isključenosti po spolu, koji ih stavlja u položaj gotovo prirodnih, a svakako potencijalno dubokih, pobunjenika jezika. Pisci to znaju, muškarci koji su se stoljećima u mašti poistovjećivali sa "ženskim principom" kako bi izrazili svoju diferenciranost, sve do danas, kada plejada suvremenih (muških, dakako) filozofa u raznovrsnoj terminologiji pledira za *postajanje ženom* (Deleuze), za *gineizaciju filozofije* (Sloterdijk) itd. Moglo bi se, dakle, reći i da je nesvjesno muškaraca — strukturirano kao govor žene.²⁴

Gilliganova i suradnici navode da pojedinac koji poimlje sebstvo kao temeljnu povezanost s drugima, shvaća spone što povezuju ljudske odnose kao spone privrženosti. Tako spominju metaforu paučine i mreže. Paučina i mreža prizivaju u duhu dvostruka svojstva: hvatanje u zamku i kočenje, spas i sigurnost. Radi se o složenosti odnosa i međuovisnosti, pa se napetosti i gibanja na jednoj strani sustava osjećaju na svim dijelovima cijelog sustava. U mreži nijedan dio ne prevladava, svaka osoba posjeduje neki potencijal snaga, svaka je subjekt radnje drugih. *Teško je zamisliti bilo koji drugi način sagledavanja svijeta koji bi raspolagao tolikim mogućnostima zaštite nezrelih*

²² Belenky etc., *ibid.*, str. 25.

²³ Madieri, M.: *Željela sam, najprije, normalan život, dom kao i svi ostali, gdje bi mama mogla zaboraviti na teškoće i brige. Poželjela sam njezine ruke obasuti poljupcima, kada bih je vidjela, za vrijeme mog učenja, izmorenu i strpljivu, kako tiho radi oko električnog kuhala, na kojem voda nikako da zakipi, ostavljena u mračnom kutu naše pregrade, na nekom klimavu stolčiću pokriven voštanim platnom.* (str. 141)

²⁴ R. Iveković: *Spol materinjeg jezika, seksualna gramatika*, *ibid.*

*i nemoćnih.*²⁵ U zajedništvu će majke i kćeri prije uvidjeti mogućnosti ostvaraja svojih interesa, a da se pritom jedna ne treba žrtvovati za drugu — shvaćanje je većina konstruktivistica i njihovih majki. Citiram: *Ne samo da su te žene nastojale negovati svoj odnos prema majkama u želji da on bude što tješnji i prijateljskiji, nego su ti odnosi poslužili i kao obrazac zasnivanja i oblikovanja odnosa s drugim osobama.*²⁶

Lik autoričine majke u djelu dobiva aureolu istinskog majčinstva, tihe svetosti i samoponištenja u ime sreće vlastitih dviju kćeri. Dnevnik završava njezinom smrću kao okvirom obiteljskih polova i spolova, unutar kojeg su se splele mnoge sudbine i sveze. S pozicija subjektivističkog stava, majka je svojom brigom o školovanju i emotivnom potporom ostvarila čvrstu osnovu autoričinu konstruktivizmu. Iz osobitog ljudskog odnosa majke i kćeri stvoreni su uvjeti za osobni rast autorice. Uz autoritarnu baku te bivajući u sjeni supruga, majka ne ostvaruje vlastiti rast, ali nepovoljan osobni položaj postaje smjerokazom u osiguranju dostojanstvena života vlastite kćeri. Osobitu težinu majčine sudbine otkrivamo u odnosu s vlastitom majkom, bakom Quarantotto, koja je imala specifičan odnos prema pojedinim članovima svoje obitelji. Ona nije trpjela žene, dvije mlađe unuke držala je za *zanemariv dodatak* jer su bile ženskog roda. Zbog takve predodžbe vlastita spola i njegovih zadaća ženu je nazivala "kloaka". Takvo je shvaćanje zapravo odraz svojevrsne *šutnje*, stava gdje žene sebe doživljavaju kao bića bez vlastite pameti i glasa te izložene hiru izvanjskog autoriteta. Takva je osoba najčešće odrastala u okruženju koje je zanemarivalo njezinu osobnost i koje ju je, uz traumatične posljedice, najčešće lišavalo svakog oblika ljubavi. Iz perspektive poniženosti, baka će svojim ponašanjem tražiti pažnju i podređenost od svih slabijih i nemoćnijih, tražiti od vlastite kćeri da je u svemu služi, često se ljutiti i svadati, mrziti svoja dva zeta, a u Silosu je u kratko vrijeme uspjela da je svi upoznaju i da se istakne među bezimenim mnoštvom izbjeglica. Stoga će autoričina majka poduzeti sve kako bi prekinula nit ugnjetavanja i ponižavanja slabijih i nemoćnijih i podarila svojim kćerima bolji život.²⁷ Ona će u specifičnu položaju podređenosti (koji proizlazi iz subjektivističkog stava razumijevanja drugog) negovati baku. Svi njezini napori

²⁵ Belenky etc., *ibid.*, str. 185.

²⁶ Belenky etc., *ibid.*, str. 192.

²⁷ Madieri, M., *ibid.*: *Ruke su joj zimi uvijek bile crvene, hrapave i malo natečene. Unatoč naporu, što je zahtijevao taj posao (pranje rublja, op. J. G.) s obzirom na njezinu gradnju, nije dopuštala ni meni ni sestri da joj pomognemo, zadovoljno nas je gledala ukoliko nismo napuštale naše knjige. Željela je da mi, zahvaljujući učenju, budemo pošteđene njezina naporna postojanja. Najviše je patila u tim godinama zbog sestričnih školskih poteškoća uzrokovanih nedostatnim učenjem. Kada je Lucina pala drugi razred niže srednje, mama je očajavala, kad nije bila primljena u realnu gimnaziju, razboljela se. Vidjela je svoju kćer osuđenu da ostane zauvijek u glibu siromaštja, bez mogućnosti isкупljenja.* (str. 128)

za zadovoljavanje bakinih potreba posljedica su uodnošene koncepcije sebstva. Povezano sebstvo odnose doživljava kao odgovor drugoga na sebi svojstven način. Ponašanje drugog, ma kako bilo neprihvatljivo, podređeni će najčešće objasniti da je on takav/takva sam po sebi: ne može zamisliti situaciju toliko moralno *iznad* ili daleko od nekoga. Povezano znanje ne mjeri riječi nijedne osobe nadosobnim mjerilima. Nije nji-

hovo da sude, nego da razumiju. Idealno je stajalište da njima ništa ljudsko nije strano²⁸. U sličnu kontekstu upoznajemo i posljednju suprugu autoričina oca — baku Anku koja nikada nijedne suze nije protila zbog vlastitih nedaća ili zbog samoće u kojoj se našla *nakon suprugove smrti*. Toj galeriji likova pripada i baka Pia (suprugova majka) koja je *svojom pravednošću, svojom jakošću, svojom skromnošću, matrijarha obitelji, naručuje kojem se svi obraćaju za savjete i utjehu*. (ib., str. 82). U djelu *Ljepša polovica književnosti*, Dunja Detoni-Dujmić navodi da su žene stoljećima, najčešće iz sjene, pripravlale sreću i nesreću narodima.²⁹ Čuvarice doma postaju čuvarice duha, zanose se i nadahnjuju, razvivši se u samouvjerene čitateljice koje ne žele dovjeka biti samo objekti i primatelji umjetničkih uradaka nego i njihovi tvorci.³⁰ U svjetlu ženskog načina spoznavanja lik autoričine majke smještamo u okvir subjektivističkog znanja, u kojem se istina i znanje poimaju kao osobno i privatno, subjektivno znano ili intuirano. Govoreći o sebi i drugima, autorica nasljeđuje glas onih žena koje su u njezinu životu zauzele bitno mjesto. *I na kraju smo, domišljajući kako bismo predstavile taj običan glas, shvatile da je to glas koji nas je odgojio*.³¹

Duboka svijest autoričine majke o vlastitu položaju te jaka želja da se bar sudbina kćeri izmijeni, potiče tu nesebičnu osobu na aktivnosti u ostvarivanju takvih ciljeva, a da se istodobno ne zanemare sva očekivanja okoline. Tako u liku autoričine majke prepoznajemo i *skrivenu konstruktivisticu* čije je djelovanje najdublje i najviše obilježilo autoričin život. *Vodnozeleno* je ključ koji otvara bit odnosa majke i kćeri, odnosa koji zovemo ljubav u pravom smislu riječi. Ključan dio teksta donosimo u nastavku (str. 152):

Mama me pročitla do dna srca. Odnijela je u zalagaonicu, kao što je to već nekoliko puta učinila, svoju narukvicu iz bijelog i žutog metala, nakon što ju je dobro protrljala s mekom krpom da bi se sjajila, te svoje krzneni istrošeni kaput, vjerojatno od kuničevine. Time mi je mogla kupti zvono-

28 Belenky etc.: "Ta vrsta pasivnosti nije nesvesna, vegetativna pasivnost. To je kontrolirano stanje u kojem se suzdržavam od kontroliranja situacijom." (str. 163)

29 Dunja Detoni-Dujmić: *Ljepša polovica književnosti*, MH, Biblioteka Pleter, Zagreb, 1998.

30 Madieri, M., ibid.: "...mama zabrinuta i zaplašena da nije na visini nečega; sa svojom majkom tirankom, sa željom da što prije ostari kako bi mogla "čitati knjige". (str. 15)

31 Belenky etc., ibid., str. 29.

liku suknu i komplet od veste i majice uz vrat, sve iz orlona zelene boje Nila. Taj kompletić sam čuvala godinama ljubomorno, iako nažalost tkanina od sintetičkog vlakna pranjem postaje šira i dulja, sve dok konačno ne izgubi oblik: nazivali su te preljeve boje i vodnozelenim, što je za mene još i danas boja ljubavi.

U poglavlju o konstruktivističkoj spoznaji osvrnuli smo se na odnos majke i kćeri koji je uzajaman i koji rezultira zajedničkim ostvarajem vlastite potpunosti. Majka je središnji lik u sadržajnom i formalnom smislu romana, ona je ishodište i oslonac autoričina života. Literarno putovanje kroz život ujedno je i spoznaja izvora osobnog ostvarenja. Putujući kroz vrijeme, autorica donosi etape puta koje očitavamo kao slojeve razvoja do sretno i ispunjene sebe. Bitne su točke, povezane različitim tipovima odnosa, žene: baka Miletić, baka Quarantaotot, baka Pia, autoričina majka, autorica. I nije to samo putovanje već i geneza: od prvih naznaka prepoznavanja sebe (baka koja napušta djeda), preko glasna otpora emotivnoj redukciji i nasilju (baka koja će zato i sama postati nemilosrdan tiranin), sve do spoznaje što valja mijenjati, što stvarati i nesebično davati drugome (majka). Autoričin konstruktivistički pogled na sebe, druge i život u pozadini krije dugi lanac isprepletenih odnosa privlačenja i odbijanja, razumijevanja i odsutnosti, prihvatanja i odbijanja, odnosa koje su u fizičkoj ili duhovnoj odsutnosti muškaraca, stvarale žene. Shvatiti taj put, iznijeti tijek života u kojem nitko nije isključen, a svaka je ljudska sudbina umrežena u raster života kao njegova bit, čisti je konstruktivizam: književno svjedočanstvo ljudske dobrote.

Iz obiteljskih odnosa brojnih članova, osoba različitih biografija, karaktera, osjećaja, u djelu *Vodnozeleno* dana je slika izjednačavanja životopisa i autobiografije; ja i drugi, svijet i ne-svijet. Dubravka Detoni-Dujmić u tom smislu zagovara pojam *patch-work*, sastavljenog od riječi kojima se poništava oštra crta unutarnjeg života od izvanjskog životopisa.

Marisa Madieri pronašla je svoj put, a u svom djelu iskazuje obilježja istančane samoispovijesti, postupku bliske suvremenoj senzibilnosti. Ono je samoanaliza vlastite obitelji i kao takvo genealoški put ženskog načina spoznavanja od pasivnosti, šutnje, preko subjektivnosti i skrivenog multiplicizma do konstruktivističke spoznaje vlastita kompleksnog ja. Takva spoznaja koja se temelji na povezanosti i razumijevanju drugog, shvaćajući razlike kao elemente zajedništva pod uvjetom da se te razlike razumiju i protumače, temelj je autoričina djela *Vodnozeleno*. Ona tako pristupa okolini s konstruktivističkog stajališta i pokazuje njegovu genezu. Madierijeva se ne opterećuje žalom za ostavljenim, ne osjeća se gubitnicom u novom podneblju, ona traži poveznice sa svijetom i ljudima, nalazi svoje mjesto u prostanstvu svijeta iako je to traženje katkad bolno i zahtijeva snagu vlastitosti. Ističemo dvije perspektive pripovijedanja: one u kojoj autorica retrospektivno iznosi događaje (geneza do spoznaje), nasuprot poziciji "sadašnjosti" (konstruktivistička spoznaja vlastita svijeta). Zahvaljujući takvoj životnoj filozofiji, ponudila je sasvim novo djelo u etabliranoj "književnosti s granice". Takvo žensko pismo donijelo je potpuno nov pristup i esulskom, iseljeničkom te egzilnom pismu. Marisa Madieri od svih je pisaca podrijetlom iz Rijeke i Istre najjednostavnije iskupila svoju dvojnost, gajeći prema i jednoj i drugoj sudbinskoj domovini podjednaku ljudsku afekciju,

pročišćenu od dogmatizma politizacije ili ideologizacije. Roman *Vodnozeleno* stoga ostaje primjer književnosti bez granica. Citiram (str. 149):

Jednoga dana, dok sam se vraćala kući s plaže ranije no obično, zbog kratka i snažna ljetnjog nevremena, i dok sam se kretala duž obale na zadnjoj stanici linije broj 6, preskačući jednu pa drugu lokvu, da ne namočim sandale, iznenada zastadoh i nada mnom vidjeh široko nebo, po kojim su se kretali veliki oblaci što ih je vjetar na rubovima izvlačio u plavičaste, dugačke niti, slične onim šarama na mramornu bakinom stolu, i nosio prema obzorju što bijaše prozirno poput kristala, tamo u dnu, na kraju zaljeva, uzdizali su se jasni i blizi obrisi kuća i piranskog zvonika. Još malo dalje, preko Istre, pomislih, tamo je moj grad nad koji će uskoro naići ovi tmasti oblaci. Ne osjetih žaljenje. Ovdje su bili isti valovi, isto nebo, isti vjetar. Odjednom se oćutjeh kod kuće. Nanovo potrčah, poskakujući, sa srcem punim veselja.

Literatura

Belenky, Mary Field; McVicker Clinchy, Blythe; Rule Goldberger, Nancy; Tarule, Jill Mattuck (1998): *Ženski načini spoznavanja: razvoj sebstva, svojeg glasa i svojeg duha*. Zagreb: Ženska infoteka. Druga

Detoni-Dujmić, Dunja (1998): *Ljepša polovica književnosti*. Zagreb: MH. Biblioteka Pleter

Iveković, Rada (1995/96): "Spol materinjeg jezika, seksualna gramatika". *Kruh i ruže*, br. 6/6, jesen — proljeće, časopis Ženske infoteke

Madieri, Marisa (1990): *Vodnozeleno (Verde acqua)*. Zagreb: GZH, prijevod Ljiljana Avirović, pogovor Mirka Tomasovića

Maroević, Tonko (1989): *Zrcalo adrijansko*. Rijeka: Biblioteka Dometi, ICR (poglavlje "Preko Rijeke pa u Silos"). Phillips, Anne (2001): *(O) rađanje demokracije*. Zagreb: Ženska infoteka

Zlatar, Andrea (1996): "Oblici autobiografskoga pripovijedanja u suvremenoj hrvatskoj književnosti (s posebnim osvrtom na prozu Irene Vrkljan i Slavenke Drakulić)". *Republika*, 3—4, str. 5—17

Zuppa, Jelena (1998/99): "Žena pisac i suočenje s vlastitim položajem žene". *Kruh i ruže*, br. 10, zima 1998/99, časopis Ženske infoteke

SUMMARY

**From the Passive Female Role to the Epistemological Constructivism:
Aquamarine by Marisa Maderi**

The author of this paper follows epistemological work of Mary Field Belenky, Blythe McVicker Clinchy, Nancy Rule Goldberger and Jill Mattuck Tarule, published in their study *Women's Ways of Knowing* (1986). In this literary analysis, constructivism is justified because postmodernist biographical fiction by Marisa Maderi reaches the deep understanding of her own selfhood, both socially constructed and intimately unique. Another important aspect of Maderi's work is pluricultural identity, belonging at the same time to several cultural environments and therefore exploring the poetics of (feminist) boundary crossings.



Mr. John (John) and Mrs. John (John) and Mrs. John (John)



KONOBARICA:

kazališna epistemologija subjekta između stvarnog i imaginarnog



Sanja Đurin

Uspoređujući kafić s kazalištem, u ovom bih tekstu željela pokazati kako je konobarica, poput *komičnog lika* iz neke predstave, socijalno konstruirana kao degradirana profesija, često korištena za ismijavanje i vrijeđanje. Objašnjavajući zaseban univerzum simbola, skidajući semantičke slojeve s lika *konobarice* i *gosta*, pokazat ćemo sasvim jednostavnu činjenicu: (ne)simboličnu degradaciju subjekta i njezinih znanja. Neugodna iskustva konobarica izložena ovdje možda ne bi trebalo shvaćati kao neka opća iskustva konobarice kao univerzalnog lika. Iako i sama sumnjam da postoje konobarice koje nisu doživjele psihičko ili fizičko vrijeđanje i(li) zlostavljanje na svom radnom mjestu, voljela bih ovdje napomenuti da su ovo konkretni primjeri, oni nisu statistički podatak, niti je moja intencija bila otkriti statistike o tome koliko je osoba doživjelo nešto neugodno na tom radnom mjestu. Mogli bismo reći da bi ovi primjeri u jednom statističkom iskazu pripadali onoj strani koja je afirmativno odgovorila na pitanje: Jeste li se osjećali zlostavljano na svom radnom mjestu?

Za sociologe, antropologe ili etnologe mnoga se druga zanimanja čine zanimljivija i o njima je mnogo pisano, ali o poslu konobarice našla sam vrlo malo literature. Zato je to za mene na neki način neotkriveno blago i drugi razlog zašto bih voljela i iz vlastita iskustva, kako promatrača, tako i promatranog, i gledano kroz prizmu socioloških, antropoloških i semiotičkih teorija, nešto reći o toj temi.

Prije svega, ovaj bi tekst imao za cilj osvijestiti naše stereotipe o konobaricama i njihovu poslu, o kojem nitko osim njih samih ne zna niti želi znati mnogo. Razmišljamo li ikada o svom odnosu prema ljudima koji nam poslužuju jutarnju kavu, koji nam toče piće dugo u noć, gledamo li ikada na njih kao na ljude sa zanimljivim i sasvim sigurno ne jednostranim životnim pričama? Mislim da bi se mnogi iznenadili da čuju jednu "običnu" konobaricu govoriti o tome kako prakticira jogu, kako je baš pročitala zanimljivu kritiku suvremenog društva, kako stručno i znalački komentira najnoviji filmski hit koji je pogledala u kinu... Od nje to ne očekujemo. Očekujemo da nas uljudno posluži, zahvalimo joj za uslugu (to, zapravo, učine rijetki) i negdje duboko u nama zatitra osjećaj zahvalnosti samima sebi što ne pripadamo njezinu svijetu.

¹ To su restauracija "Barbara" u Oplujskoj ulici i restauracija-pivnica "Raj" u središtu grada, u Ulici I. Gundulića.

Za sugovornice i suradnice odabrala sam konobarice, a ne i konobare, jer su me u ovom slučaju zanimalo samo ženske "žrtve". Neke od njih (dvije) rade u restauracijama¹, gdje se uz piće poslužuje i hrana, a druge

(njih šest) rade ili su radile u kafićima.² U jednom kafiću radili su suprug i supruga, jer su oni privremeni vlasnici objekta, pa sam razgovarala s oboje. Od devetero ispitanih, samo su tri gospođe kvalificirane konobarice: obje koje rade u restauracijama i jedna koja radi u kafiću. One su i cijeli radni vijek radile u svojoj struci. Ostale ispitanice nisu po struci konobarice, već: administrativna tajnica, računovotkinja, geološka tehničarka, hotelijersko-turistička tehničarka, studentica, a ispitanici su gospodin bivši financijski direktor. Posao konobarice odabrale su uglavnom iz jednog razloga: jer se raditi mora, a drugih poslova nema. Starosna je dob ispitanica između 21 i 56 godina.

Metoda kojom sam se služila za prikupljanje podataka bio je uglavnom razgovor, odnosno intervju, razgovore (osim dva) snimala sam diktafonom, a zatim transkribirala. Jedan sam razgovor zapisivala i jedan dobila u pisanu obliku. Razgovori su vođeni po upitniku (prilog 1) koji sam prema potrebi modificirala. Prije intervjua svaku sam osobu uputila u njezina prava (prilog 2) i zajamčila joj povjerljivost podataka. Ispitanice su same odabrale ime pod kojim će se citirati njihovi iskazi. Četiri su osobe odbile suradnju, s čime nisam računala, a dogodilo se i da neke od osoba koje su surađivale, nisu bile spremne davati konkretne primjere, što mi je razumljivo jer je tema dosta osjetljiva, a neka pitanja prilično osobna ili neugodna za osobu koja na njih može odgovoriti potvrdno.

Na kraju ovog dijela možda samo još da napomenem kako su riječi poput "šank" ili

"konobarica" namjerno upotrijebljene jer se uglavnom one upotrebljavaju u svakodnevnoj komunikaciji, odnosno zato što imaju konotacije koje nastojim ismijati, ironizirati i po mogućnosti izmijeniti i jer bi bilo krajnje hipokritično upotrebljavati na tome mjestu neku drugu, "blažu" varijantu poput "poslužiteljica", "ugostiteljica" ili "osoba koja poslužuje piće".

Simboli

Ulaskom u kafić stupamo u nov univerzum, *imaginarium*, prostor izdvojen iz stvarnosti, u jedno *kazalište*. Svaki prostor koji može funkcionirati kao svijet za sebe, ima i svoj sustav simbola. Ti nam simboli omogućuju da se bolje orijentiramo u danom univerzumu i informiraju nas o njemu. Simboli su konstitutivni elementi semantike kafića koji kreiraju svaki kafić kao poseban prostor javnoga, oni su kulise tog kazališta i oni nam sami velikim dijelom nagovještavaju kakvu bismo predstavu ulaskom u kafić mogli gledati. To su znakovi koje obično ne percipiramo kao prenosioce neke poruke, rijetko smo ih uopće svjesni, ali oni sudjeluju u stvaranju imidža i pozornice kafića. Među te simbole možemo ubrojiti vrstu glazbe koja se sluša, osobe koje rade u kafiću, osobe koje posjećuju kafić, lokaciju na kojoj je smješten kafić, njegov

naziv i interijer, ponudu i cijene pića, radno vrijeme, razne natpise itd. Ako ih pojedinačno objasnimo, uočiti ćemo da oni, osim svoje primarne uloge, imaju još jednu, sekundarnu ulogu koja nas informira o tom

² Pri odabiru kafića pazila sam da nisu svi kafići iz istog dijela grada i da ne pripadaju istoj kategoriji po svom ugledu. Blíže samom gradskom središtu su bistro "Vuget" u Ulici K. Filića i bistro "Galerija 18" u Križanićevoj ulici. Malo dalje od samog središta, u Optujskoj ulici, su bistroi "Saloon" i "Casablanca", a u sklopu SRC-a Graberje je bistro "Graberje".

zasebnom univerzumu i u konačnoj interpretaciji stvara imidž kafića:

* *Vrsta glazbe* kao primarnu ulogu ima stvaranje ne-tišine: da gosti mogu slobodno razgovarati, a da ih svi okolo ne čuju, da se stvori poželjna dinamika i atmosfera. Sekundarna uloga je semantička: vrsta glazbe utjecat će na prosječnu dob gostiju, na to koje će supkulturne ili alternativne skupine posjećivati kafić (ako se vrti glazba iz 60-ih ili 70-ih, možda će to biti povod okupljanju *rockera* ili *bikera*), ako svira "živa muzika", kafić će posjećivati veće skupine kad žele nešto proslaviti i sl. Intenzitet glazbe govori radi li se o agresivnijem ili mirnijem prostoru: *Pijanca se rješavam tak da stišam muziku.*

* *Zaposleni u kafiću* također mogu utjecati na sastav gostiju. Pogotovo posljednjih nekoliko godina u Varaždinu, gdje sam prikupljala materijal, sve je veća tendencija zapošljavanja muškog kadra u središtu grada. Jedan je razlog što poslodavci vjeruju da time stvaraju *cool* imidž kafića, tako da *cool* konobari privlače sve one koji isto žele biti *cool* i dok se prije posluga na neki način prilagođavala gostima, mogli bismo reći da u današnjim slučajevima gosti grade svoj stil u skladu sa stilom konobara i kafića koji posjećuju (to je pogotovo slučaj u manjim mjestima). Kafići u kojima rade konobari posluju gotovo isključivo s mladima.

* *Gosti kafića* također su obuhvaćeni tim zasebnim univerzumom simbola, ali dok su neki simboli fiksni, a neki fleksibilniji, gosti su najdinamičniji simboli i oni gube funkciju simbola samim izlaskom iz univerzuma kafića. Na primjer, ako bi gostovanje neke estradne zvijezde u nekom kafiću trebalo dati tom kafiću poseban ugled, obično će se ona pokušati zadržati fotografijama s potpisom i posvetom, plakatom ili nekim drugim sim-

bolom koji bi trebao nadomjestiti odsutnost te (estradne) zvijezde. Gostima smatramo i posjetitelje kafića. Sljedeći spontani primjer govori kakvi posjetitelji nisu poželjni, nisu "super": *Ja sam radila u kafiću di su gosti stvarno super, nisu pijanci.*

* *Lokacija kafića*: ako isključimo veće gradove i metropole, ni u jednom mjestu nije omiljen kafić koji se nalazi uz autobusni ili željeznički kolodvor. Obično su to jedni od rijetkih kafića koji rade cijelu noć, pa su omiljeno mjesto skupljanja beskućnika i onih koje su kao zadnje goste izbacili iz nekog drugog kafića. Različitost lokacija podrazumijeva i opoziciju između sela i grada: *E to je sad drugo kad se tam v nekim selskim objektima natežeju.*

* Ako u opis *interijera kafića* uključimo glazbu, namještaj, osvjetljenje, estetske detalje i sl., možemo pretpostaviti da će oni svojom sekundarnom funkcijom privući posebnu vrstu publike. Primjer poznat diljem svijeta je Hard Rock Cafe koji je nekada bio okupljalište "rockera", a danas privlači uglavnom "šminkere". *Interijer kafića* često će biti u skladu s njegovim nazivom.

* Dobar način da kafić stvori imidž mjesta gdje nema pijanaca, pa i manje neugodnih predstava, jest viša cijena alkoholnih pića nego u ostalim kafićima u okolini. Cijene osim toga odbijaju ili privlače određene socijalno-ekonomske staleže, pa su tako pretjerano skupi kafići obično okupljalište snobova i malograđana, koji pak semantički sadržaj određenog prostora žele aplicirati na svoj imidž.

* *Ponuda pića* bezuvjetno će dovesti određenu klijentelu: u vinoteku ćemo otići ako smo veliki ljubitelj vina ili ako želimo ostaviti dojam da to jesmo.

* *Radno vrijeme* također nam govori nešto o imidžu kafića — npr. ako je otvoren od pet ili

šest sati ujutro, vjerojatno privlači radničku klasu koja dođe prije posla "popiti kavicu" ili "jednog kratkog s nogu" i ako se ne identifikiramo s tom društvenom skupinom, nećemo ulaziti u njen prostor.

* *Natpisi* kao što su "Mladima od 18 godina ne poslužujemo alkoholna pića", "Osobe pod utjecajem alkohola ne poslužujemo", "Imate li račun?" osim svoje primarne informativne funkcije, upozoravaju da smo na mjestu gdje se nastoji održati red i mir u kafiću.

Vidimo da su granice među značenjima simbola porozne, da se njihova značenja protežu jedna preko drugih i da svaki od tih simbola pruža cijeli skup informacija. Oni se također isprepleću i više njih može nam dati istu informaciju.

Imaginarno i stvarno

Dakle, svaki je kafić *kazalište* sastavljeno od simbola koji čine njegove kulise: šank je pozornica tog kazališta, a svaki kafić ima i svoje glumce (konobarica ili više njih) i publiku (goste). U kafiću publika stvara predstavu koju će gledati, a prema želji publike glumac, zapravo u najviše slučajeva glumica, pretvara se u igrачku, striptizetu, prostitutku, manekenku, ovisno kakvim je očima tko od promatrača gleda. Za neke, doduše rijetke, ona ipak ostaje samo konobarica, osoba od koje se malo očekuje, koja posluhuje piće i naplaćuje.

U kazalištu za koje smo platili ulaznicu, čiji program i naslov predstave unaprijed znamo, postoji fiktivan zid između publike i glumaca. Prazan prostor između sjedala u prvom redu i kazališnih dasaka je vakuum, nevidljiv zid koji distancira i determinira članove glumačke ekipe i gledatelje. U

kafiću postoji stvaran zid, šank koji predstavlja granicu između *stagea* i *backstagea*, javnog i "privatnog" (obično su baš iza šanka ona vrata s naljepnicom *private*, iza kojih bismo tako rado zavirili, iza šanka se pokušava "skruti" konobarica kada joj prijeti opasnost, možda zato što je tamo telefon, pa će nekoga pozvati u pomoć, a možda zato što vjeruje da u taj prostor neće doći "nepozvani gost"), istovremeno jedno obično radno mjesto i središte zbivanja, pozornica. Šank, za razliku od distance kao imaginarnog zida u kazalištu, jest tu da se destruiira, glumci su tu da se raskrinkaju, da im se uloge nameću i da publika ismijava njihovo nesnalaženje u zadanim ulogama. U tom kazalištu glumica može prihvatiti igru izmišljanja uloga (i čini to ako prihvaća komentare, uvrede, poniženja, "komplimente", provokacije na svoj račun), što je zapravo najmudriji, iako najbolniji izbor. Ona može i odbiti sudjelovanje u igri (ako se od njih brani), ali u tom slučaju publika si uzima za pravo gađati je trulim rajčicama, jajima i svime ostalim čime se protestira lošim predstavama, onako kako to vidimo u nekim starim filmovima koji prikazuju kako se formirao teatar i gledalište među "poganima". U slučaju šankerice, rajčice i trula jaja zamjenjuju, naravno, grube, vulgarne, nebrinane riječi, koje publika istrese iz rukava i ode, a Ona ostane sama i ponižena, kriveći za to što se dogodilo sebe. Kafić je zamišljen kao kazalište u kojem *nema distance* između gledališta i glumaca, a protagonist je uglavnom konobarica.

Kako subjekt postaje glumac?

Gledatelj je gost, subjekt koji je iz svijeta realnog prešao u imaginarno **destrukcijom**

materijalnih i nematerijalnih granica koje odvajaju ta dva svijeta. Svijet realnog nije samo svijet u kojem se kafić nalazi, on može biti i u kafiću kada nije narušen uobičajen poredak stvari, kada uloge nisu pomiješane. Imaginarno se konstituira iz realnog mijenjanjem tog uobičajenog poretka. Imaginarno možda nije i najbolji izraz, ali je odabran jer se novi svijet stvara upravo imaginacijom, iluzijama kojima jedan subjekt pretvara drugi u nešto što on sam po sebi nije. Time kafić postaje za pojedine subjekte sfera imaginarnog, kao što je to u realnom svijetu kazalište. Kazalište se ne događa samo u kafiću: s raznim predstavama i teatrima susrećemo se uvijek i svagdje, ali nas ovdje zanima samo jedan između mogućih teatar, zajedno sa svojim poretkom, sustavom simbola, fizionomijom. U takav je svijet smještena i konobarica kao pasivan objekt kada joj drugi nameću uloge. Ona je onakva kakom je vide drugi i u tom smislu ne ulazi u ulogu gledatelja, aktivnog člana, već ostaje objekt promatranja. Djelomično je konobarica *a priori* determinirana kao glumac: šank je njezino radno mjesto, ona je tu stalno, a gosti dolaze k njoj; ona se mora ponašati normativno, dok se gosti ponašaju kako žele; kad gosti nisu zadovoljni, odu, a konobarica mora ostati i kad joj nije do toga; konobarica ne može destruirati granicu između gosta i posluge jer gost u kafić ne donosi sa sobom svoj privatni prostor, dok je unutrašnjost šanka, uvjetno rečeno, njezin privatni prostor u koji može ući svatko. Kada je izdvojimo iz imaginarnog,

naravno da i ona može sama birati svoju ulogu.

Destrukcija

Više puta u ovom tekstu spominje se riječ "igra". Što je igra i kada možemo govoriti o igri? Jesu li interakcije u kafiću igra? Huizinga³ smješta igru u sve domene čovjekova života i definira čovjeka, uz odrednice *homo sapiens* i *homo faber*, i kao *homo ludens*. Jedna od osobina *homo ludens* jest da definira pravila po kojima će se igra odvijati i da u njoj sudjeluje dobrovoljno. Ako to vrijedi za ostatak ovog našeg europocentrističkog svijeta⁴ i ako se Huizingina teorija može aplicirati u taj svijet, mislim da ona u kafiću vrijedi tek djelomično, a jedan je od razloga destruktivnost. Destruktivnost nije dio igre, ona igru pretvara u kaos: uobičajene uloge gosta i posluge zamjenjuju uloge publike i glumca, koje također nisu stalne i tako unedogled; odnosi i komunikacije među ljudima ne odvijaju se po normama na koje smo navikli, miješaju se stvaran i imaginarni svijet.

Konobarice su navikle slušati ljude, većina ih voli slušati ljude i upravo zbog brojnih kontakata s ljudima vole svoj posao i najčešće to smatraju jedinom ili jednom od prednosti svoga posla. Ali uvijek im je bitno da postoji granica. Ako nje nema, gosti postaju dosadni, antipatični, naporni, a uloge se raspadaju i nastupa destrukcija: Citiram:

... Ima ih često ... obično su to pijani ljudi, ... svakakvih ljudi ima, on je dosadan, e sad bi on pričao o svojem poslu, o svojoj familiji, o plaći, ... glupa pitanja jednostavno. ... sad se ti njega ne možeš riješiti. A on u stvari nije toliko bezobrazan da ti njega izbaciš, ... on je jednostavno dosadan riječi-

³ Huizinga, 1992: 9-31.

⁴ Cf. R. Barthes, 1989.

ma. Jer ništa ne radi, nego je jednostavno dosadan.

... Ima jedan tu, od kad radim tu u roku od 5 minuta se je zaljubio i cijelo vrijeme je zaljubljen u mene i samo o tome priča i to se ne da podnesti jer je to glupost. I kad je pijan i kad je trijezan? U svakom slučaju.

... Dosadan je neko kad se zaljubi, pa se mora naći lijepi način da ga se odvrti od toga, da se baš ne pošalje u rodno mesto ... pozove osobu na kavu, pa uvjeravaš da nema smisla, da se može i tu popiti kavu, ak zovu na telefon, isto, pa se čovek s vremenom ohladi.

Je li ti netko bio dosadan ili naporan? Da. Možeš li se sjetiti jedne situacije, o čemu je pričao? O čemu? O mojem tijelu. Kako si se osjećala? Neugodno, izbjegavala sam ga. Je li bio pijan ili trijezan? Bil je trijezan.

Jedanput je jedan počeo tak da me je hvalio kak je to lepo da se cura sama uzdržava i zarađuje si, a završilo je da me je pozivao da idem s njim van, makar sam mu rekla da neću. To me je malo vredalo... Dosadni su mi pijanci, vulgarni budale i tak... Oni govore uglavnom nerazumljivo ili prosto.

Kada nestane distanca između gosta i posluge, igra prelazi u destrukciju. To je gradacijski proces, u kojem gost, ne svaki, naravno, oslabljuje materijalne i nematerijalne granice, zidove, distance, s intencijom da ih potpuno uništi. Gradacijski proces razvikan je u sljedećim primjerima:

... Pa to je klasičan način: Vi ste tu novi?, svi počinu sa vi, malo tko sa ti ... kak to da ste došli sim, gdje ste prije radili... umjesto koga radite, kaj je tu bolje neg je tam gdi ste prije radili...

... Ko i svaka druga osoba: prvo kak se zoveš, normalno, pa od kud si, to je isto bitno, drugo je kaj si buš popila i tak... Onda

počne sam od sebe pričati o ne znam čemu, svačemu...

Pa, kad nekud dođeš raditi, onda ti obično stari gosti vele da su oni tu domači, predstave se, neki ti ponude pijaču.

... pogotovo gosti za šankom, ima ih koji razgovaraju normalno, od onoga: kak ti je ime, od kud si i tak, do onih koji sam razgovor započinju vulgarno, ali s njima obično ne komuniciram.

... komplimenti kreću od onih na račun izgleda, do onih na račun usluge. Ne znam, nekome natočiš pivo, pa to pohvali, nekom drugome je to normalno ... kompliment je uvijek drago čuti, dok ne prijede u onu krajnost ... dok su u granici normale ... je lakše i ljepše komunicirati s čovjekom koji na bilo koji način ipak pokazuje nekakvo poštovanje prema tebi i nekakvu sklonost.

... napije se, neko mu nekaj krivo veli, pa onda misli da si recimo ti pa ti počne bacati za šank pepeljare i takve gluposti. To je meni užasno neugodno.

Pokušavaju uspostaviti i fizički kontakt. Jedanput je jedan tip bio na pol pijani, i kad sam k stol gdi je on bio sa svojim društvom donesla pijaču, dotaknuo mi je s prstom bok. Ja sam mu rekla nek pazi kaj radi i on je na to poludeo, došao je za šank, lupao s pepeljarom, rekao da me bude razbio. Umrta sam od straha...

Dakle, prvi je pristup uglavnom "normalan", onakav na kakav smo navikli uvijek i svagdje kad nam se netko obraća. Ali strogo služben odnos u kafiću s vremenom slabiji, a s njime slabiji i kontrola nad riječima i postupcima kod gosta, što dovodi do destrukcije uloga i pravila igre. Bitno je napomenuti da to nije slučaj sa svakim gostom i da ne prolazi svaki slučaj iste faze tog procesa. S druge strane, iako su ti primjeri uzeti svaki iz svojeg



Anne Noggle, Shirley Condit de Gonzales, iz knjige
"For God, Country And The Hell Of It", 1986.

konteksta, događa se prilično često da oni pripadaju jednom slučaju. Sve dok je razgovor konvencionalan, nisu narušene uloge gosta i konobarice, oni još ne postaju gledatelj i glumac. Uloge se destruiraju **verbalno**: vulgarnost, provokacije, optužbe, komentari, kao i **neverbalno**: promatranje, fizički kontakt, geste. Posljednji navedeni primjer eksplicitno prikazuje destruiranje granice koja postoji kao distanca između dvije međusobno nepoznate osobe, a koja nestaje:

a) fizičkim kontaktom, dodirnom koji je i ispitnica doživjela tako i upravo je zato upozorila gosta;
b) time što je gost došao do šanka, lupao po njemu, izazvao strah i osjećaj nezaštićenosti. Tako je šank u svojoj funkciji granice između privatnog i javnog nestao. Granica nestaje i izgovaranjem prijetnji, izazivanjem straha ili drugih negativnih osjećaja kod osobe koja pokušava ispravno obavljati svoj posao.

Imaginacija

Na relaciji između gosta i konobarice rekli smo da je gost gledatelj, a konobarica glumica. Gost postaje gledatelj samim ulaskom u kafić, kad sjedajući za šank, promatra i komentira, ako druga strana to doživljava kao narušavanje distance:

... komentiraju i kad je to vulgarno, onda me vređa.

... nekad radi zajebrancije, onda znaju ono: Joj, pazi kak točiš, pazi ovo, ali to je više na bazi zezancije ...

... normalno, za šankom ko sedi, svak ima posla s gledanjem u nešto, većina ih gleda, pogotovo kad se toči žestoko, kak se toči ... komentiraju. Zadnji put je jedan od gostiju navečer komentirao da čim se okrenem

od šanka, recimo tu točit vino, da mi nestane osmijeh sa lica. Pa reko: neću se i bačvi smijati, moram malo opustiti mišiće ...

... pa, komentiraju ... zakaj to točiš ovak, zakaj s rukom ideš ovak, kak mogu držati 2 šalice ili 3 čaše u ruci.

... žestinu smo gore inače imali, za šankom, onda kad se rastežem, ma gluposti ... u većini slučajeva sam ja njima vraćala...

Komentari su zanimljivi zato što čine evidentnim da gost promatra konobaricu, a time što je promatra, postavlja je u ulogu *glumice*. Goffman⁵ govori da svaki čovjek promatra situaciju oko sebe i nastoji je procijeniti kako bi znao u kakvu se svjetlu u nekom trenutku pokazati. Zapravo, u svakom kontaktu s ljudima odabiremo način na koji ćemo se predstaviti, ovisno o dojmovima koje želimo postići. Stoga bi se drugim riječima moglo reći da uvijek netko nekoga promatra i da to nije karakteristika po kojoj bi se konobarice razlikovale od ostalih ljudi. Ali prema onome što Goffman kaže u nastavku, mogli bismo očekivati da gledatelj neće komentirati riječi ili ponašanje glumca u danom trenutku, već da će ga prihvatiti s povjerenjem onako kako se on predstavlja. Upravo se u tome razlikuje konobarica, a vjerojatno i ostali stigmatizirani i marginalizirani dio svakog društva, od svoje okoline. U komunikaciji s drugima, osim u iznimnim situacijama, pokazujemo zanimanje za osobu i temu o kojoj ona priča, bar se pravimo da vjerujemo u nečiji iskaz i time čuvamo pravila lijepa ponašanja i ponos sugovornika te pokazujemo poštovanje prema njemu, no u slučaju komunikacije s konobaricom to ne vrijedi. Navest ćemo razloge zbog kojih to ne vrijedi, a zatim i situacije u kojima se to pravilo "normalnog" ili uobičajenog odnosa s ljudima u kafiću destruirala. Glavni je razlog u mišljenju koje

vlada o konobaricama i zbog kojeg im mnogi gosti, a i drugi ljudi *a priori* prilaze bez poštovanja koje inače imaju prema ljudima oko sebe. Jedno od pitanja koje sam uputila svojim sugovornicama bilo je *Što misliš, što ljudi misle o konobaricama?* Njihovi su odgovori većini nas poznati — ili zato što se i naše mišljenje nalazi u okviru navedenih stereotipa, ili zato što smo od drugih čuli takav način razmišljanja:

... misle da sve mogu ... Radila sam u Njemačkoj, tam cijene konobaricu više nego — ne znam, za razliku od tu ...

... rekla sam na početku da sam seosko dijete, i onda kad sam ja išla za konobaricu, to je bilo nešto loše. ... to nije posao za ženske, to je nešto pokvareno, jednostavno nije dobro ...

... laka ženska, ona je za sve u krčmi... to je strašno podcjenjujuće i vrijedajuće, a to nije točno. U krajnjem slučaju, ako idemo do kraja, najmanje se s konobaricom može doći do svega u krčmi, lakše bi bilo u kancelariji ... jedino se može lakše dogovoriti ...

... čim rećete da ste konobar, oni znaju kakva je to klasa. ... između sto, jedna osoba, dal je to muška ili ženska, pogreši, svih sto plati, i to bude, to je u narodu, ... taj konobar je žigosan, s tim da... ima i opravdanja za to.

... konobarica je već ono kad kažeš "konobar" kao neki čovek drugog reda... konobar, kao da je sa malo znanja...

... još uvijek su one lake ženske, a procjenjuje ih se i prema lokalu u kojem rade. Misle da su sve iste, da su sve kurve — to je

⁵ Goffman, 1990: 13–18.

danas ko nekad i nikad ne bude drukčije, uvijek smo manje vrijedne. Za mene je to fini posel, čisti si, na suhom si, samo ljudi — radi toga jer je to nekad bilo na lošem glasu. Na selu, gdi ja živim, ljudi imaju puno predrasuda o tom poslu, čude se kaj to radim, za njih su sve konobarice iste.

... da ih je lako odvući u krevet.

... isto što i prije. Da žena koja stane za šank nema drugačiji način za pronaći muškarca nego tak ...

Kažu: "Gdje 'očeš laku žensku naći, buš konobaricu našel, ona je pregledana ..."

Dakle, radi se o vrlo stigmatiziranom zanimanju. Mogli bismo reći da su odgovori konobarica subjektivni i da oni uopće nisu realan odraz percepcije konobarice u našem društvu. Ali, njihova eventualno subjektivna mišljenja nisu zbog subjektivnosti irelevantna. Naime, ona su nastala iz njihova iskustva, refleksija su svakodnevnih doživljaja iz stvarnosti koja je ispunjena stereotipima i koja nikada ne funkcionira bez njih. Ako pažljivo pročitamo navedene primjere, uočit ćemo da su stereotipi vezani uz konobarice prilično stari i dok se društvo, odnosi među članovima društva i sami članovi društva kroz vrijeme mijenjaju, ti su stereotipi ostali nepromijenjeni. Iz pričanja mojih starijih sugovornika vidimo da je taj stereotip konobarice kao osobe nižeg morala postojao još u njihovoj mladosti, dakle prije dvadeset do trideset godina. U to je vrijeme društvena dinamika bila znatno drukčija — kafiće, tadašnje krčme, posjećivali su samo muški gosti, za žene je taj prostor bio mistificiran i vjerojatno su stereotipi djelomice nastali već zbog te rodne isključivosti. Osim toga, posao konobarice prihvaćale su djelomično djevojke koje, iz subjektivnih ili objektivnih razloga, nisu uspjele upisati neku drugu školu. Sama

škola za konobare smatrala se, a i danas se smatra, školom za intelektualno manje sposobne učenike. To je drugi izvor stereotipa o konobaricama koji danas više nema oslonca u stvarnosti. Naime, osim što je obrazovanje za zanimanje konobara postalo zahtjevnije razvojem turizma i gastronomije, podizanjem standarda života, kvalitete prehrane i mnogih drugih čimbenika na višu razinu, mnoge osobe koje su se odlučile za posao konobarice, nisu se školovale za to zanimanje. Među današnjim konobaricama ima osoba s raznovrsnom srednjom, pa čak i visokom stručnom spremom, što smo već spomenuli u uvodu. Unatoč svemu tome, stereotipi su ostali nepromijenjeni; jednom stvorene predodžbe čvrsto se ukorjenjuju u društvu. To se vidi i u mišljenju koje među ljudima vlada o samom poslu koji obavljaju konobari, odnosno konobarice:

... doneše, odnese, zapamti, zapiše, kasa: plati, naplati i dovidjenja. To je posel jedan plus jedan, to nije inteligentan posel ... ali svaka mora imati pristup prema ljudima, ali si i stvoriti svoj imidž nekakav da ju ne bude sad svaki ko bude došiel tu ovo i ono ...

... još uvijek, na žalost, se podcjenjuje taj posao i to jako podcjenjuje, pogotovo ako mlada ženska radi po nekim malim kafićima ... koliko čujem, pa gdje si dozvoljava gazda i gosti da se dira, da se ne znam šta sve dobacuje, ne znam, svašta se čuje ...

Ja mislim da je to normalan posel ko svaki drugi. Ljudi ga gledaju ko manje vrijedan, to je sigurno, a za konobarice misle da su za njihovu zabavu, da mogu od njih raditi kaj hoće. To je bez veze.

... da, gledaju ga ko manje vrijedan posao ...

Ovdje nam posebno zanimljiv može biti prvi navedeni primjer. Naime, taj odgovor



na pitanje *Što mislite o poslu konobarice?* dobila sam od jedine muške osobe koju sam intervjuirala. Prije svega, taj nam odgovor potvrđuje da navedena mišljenja konobarica nisu baš subjektivna i on je ujedno uporište hipotezi da o poslu konobarice prevladavaju pogrešni stereotipi. Gospodin je u intervjuu spomenuo da nije konobar po zanimanju i ja sam ga zatekla na radnom mjestu koje inače obavlja njegov sin. Zbog toga ga možemo uzeti kao primjer osobe koja, s jedne strane, nema previše pravog iskustva u tom poslu da bi mogla ispravno procijeniti težinu i zahtjevnost posla konobara, a s druge je strane tipičan predstavnik mišljenja većine ljudi. Po njegovu mišljenju, to je jednostavan fizički posao, za koji je potrebna samo dobro uvježbana motorika pokreta, kao na tekućoj vrpici (na to asocira već sama izjava intervjuiranoga: kratko nabranje poslova konobarice). Konobarica *ne treba razmišljati* jer "ima olovku i papir da zapiše narudžbu", ne treba računati jer to umjesto nje radi blagajna, dovoljna je samo njezina fizička prisutnost. Vjerojatno se upravo zbog tog svodenja na *čisto fizičko*, na predodžbu konobarice kao *hodajuće lutke bez razuma i osjećaja, tabule rase*, objekta neispunjenog značenja, konobarici u krajnjoj konzekvenciji arbitrarno pripisuju značenja ili uloge glumice, striptizete, prostitutke (iako nam u tom slučaju uloga priručne psihologinje ostaje "visjeti u zraku"). Za razliku od takva simplifikiranja jednog zanimanja, oni koji rade u ugostiteljstvu znaju stvarnu kompleksnost i zahtjevnost svog posla i o njemu govore sljedeće:

... to je meni normalni posel, nije toliko teški, ali nije svako za to jer moraš imati puno živaca za taj posel i za te goste jer ipak se srećeš s različitim ljudima i moraš biti

spreman na sve, na svakakve ljude, na svakakve komentare ...

... pa baš i nije jednostavan posel ...

... to je jedan jako, jako teški posao.

To je posao u kojem ti moraš biti i tijelom i duhom skoncentrirani, iako to neki ne misle tak, to je, kao, lagan posao, ne, nije lagan, jako je teški. Već smo rekli, tu ljudi dolaze i zbog zabave, i zbog utjehe, i zbog svojeg jadanja, ti njega moraš procijeniti dal' on opće hoće da ti njemu bilo što drugo kažeš osim: Dobar dan, izvolite ... jedan težak, težak posao, ali jako loše plaćen, strašno loše ...

... jedan lijepi posao jer ti si stalno s ljudima, stalno nešto novo. ...nekom je to zadovoljstvo da ti njih utješiš, nahraniš ih, napiješ je ...

... inače, moje osobno mišljenje je da je svaki posao vrijedan, znači ne podcjenjujem ovaj posao, samo smatram ... premalo ga drugi cijene.

... jako težak posao, ne fizički, nego psihički i s obzirom na kafic.

... dobar je to posel za onoga ko to može raditi,

... ne znam, za mene je to normalan posel kak i svaki drugi, a puno ljudi tu kod nas gledaju to tak ...

Iz ovih izjava mojih sugovornika vidljivo je kako su one *sposobne* procijeniti svoj posao vrlo realno te da su svjesne da taj posao, kao i svaki drugi, ima svoje dobre i loše strane. A mi, gosti iz njihovih kafica, trebali bismo njihova mišljenja o njihovom poslu prihvatiti, umjesto da ostajemo slijepo ulovljeni u mrežu društvenih stereotipa i (p)održavamo ih.

(Ne)verbalno svlačenje

Kad gost dođe u kafić, brzo, lako i jednostavno je procijeniti svakom promatraču sa strane, a pogotovo samoj konobarici, koliko se navedena mišljenja mogu implicirati na njega. Nakon procjene, konobarica više nije osoba koja posluhuje gosta, već je objekt od kojega gost može napraviti nešto drugo: glumicu, striptizetu, prostitutku, igračku, lopova, ali i rame za plakanje. On to može učiniti na dva načina — **posredno**: pogledima, dvosmislenim riječima, gestama, pokretima i drugim neverbalnim oblicima iskaza ili **neposredno**: jasnim iskazom. Kako konobarica postaje glumica, to smo već rekli: eliminacijom uobičajenog odnosa prema njoj kao nepoznatoj (ili još gore, poznatoj) osobi, što u kontaktu s ljudima u svakodnevnom životu rijetko tko čini.

Možemo se praviti blesavi, ili do kraja licemjerni, i reći da odmjeriti osobu od glave do pete, buljiti hipnotizirano u jedan dio njezina tijela ili čekati priliku da se sagne, pa da vidimo što skriva dekolte, ne znači ništa, da je bilo slučajno. Gledatelj, na kraju krajeva, može reći što želi, ali mi mu ne moramo vjerovati; konobarica, koja se u tom slučaju osjeća kao besplatna striptizeta, neće ga niti pitati što je bila njegova namjera:

... Kaj se tiče promatranja, meni se čini da me gosti dosta promatraju, pogotovo kad sam za šankom. To me jako smeta i neugodno mi je, najradije bi se nekud skrila da me ne vide. Nekad to i napravim.

... to bi bilo smiješno da ljudi ne gledaju ... više puta se nađe pogled da vidiš da čovjek iza stola još se malo nalukne kad prođe. Osobno ja mislim da je to dobro, s tim da se to koristiti ne sme. Gost se dobro osjeća ... u suštini to je dobro. Jer da te niko ne

pogleda, nema smisla posao niti da radiš. Nešto mora u tom zanimanju biti u granicama normale ... Da te niko ne gleda, što ćeš hodati oko stola, s tim da moraš biti, zna se — do neke granice. A muški ko muški, vi dobro znate da gledaju, ne?

Uvrede i komentari na račun izgleda nisu uvijek neverbalni:

Dobacuje ti: "Kakve noge", "Kraći šos treba", "Dobra bi bila", pa prođeš, pa čuješ da se to komentira, "Ta bi bila dobra", pa te možda pita: "Jeste li za izaći?" Obično se to mladima, mladima se to konobaricama često događa.

... obično imaju neke glupe spike ili neke šale na tvoj račun ...

Evo kako se konobarica u tom trenutku verbalnih ili neverbalnih uvreda može osjećati:

... ako sam to uspjela ja brzo riješiti, da ja njega zašutim, ili da napravim tu neku ogradu između nas, dobro, ali ako je bio dosadan ... nekad i neugodno.

... uvrede su povezane s čistim prostaklukom ... niko se u takvoj situaciji dobro ne osjeća, nastojim to ignorirati.

Osjećala sam se grozno, poniženo, obezvrijeđeno i nikad više nisam razgovarala s njima kad su došli u kafić. Taj mi se nikad nije ispričao.

Iako je dobar dio onih koji vrijeđaju konobarice verbalno u tom trenu pod utjecajem alkohola, to nimalo ne ublažuje situaciju niti umanjuje uvredu i osjećaj poniženosti, to više što tu uvredu često čuju i drugi gosti, što kod ponižene strane dodatno pojačava osjećaj postidjenosti. Katkad se gost dođe ispričati, što nakon dan do dva osjećaja

ogorčenja i boli konačno može donekle umiriti povrijeđenu stranu:

... on će doći drugi dan trijezan i pitati: "Da li sam bio jako bezobrazan?" ... i reći: "Oprosti, bio sam pijan." Jako često.

... stalni gosti su rjeđe bezobrazni i ako se već dogodi, oni se i ispričaju jer im je neugodno ... jer je to njihov stalni objekt, pa vjerojatno se i oni loše osjećaju kad nema više prijaznog pozdrava, a obično je to naša reakcija jer s takvim ljudima se onda komunicira strogo službeno, po dužnosti mu moraš reći: "Dobar dan" i pitati ga: "Kaj buš pil?", ali sve dalje od toga ne.

... ne ispričaju se, ali znam čuti od drugih da im je žao, a sve to radi alkohol — dok je trezan, sigurno se ne bi tak ponašao.

Dakle, kao primjere "verbalnog svlačenja", posrednog nametanja uloga, najčešće imamo situacije glasna izricanja komentara na račun pojedinca, čime se postiže osjećaj eksponiranosti kod tog pojedinca i to eksponiranosti cijele osobe ili nekih njezinih, komentiranih, dijelova tijela. Izaziva se i želja kod promatranog da komentirano prikrije, skriva, izaziva se postidenost i osjećaj krivnje koji katkad ostaje dugo nakon što su izgovoreni komentari.

Fizičko zlostavljanje?

Isto što vrijedi za "striptizetu", može se reći i za "prostitutku". Vjerujem da je jasno kako se kada upotrebljavamo te riječi, radi o riječima sa semantičkim pomakom, da to nije striptizeta ili prostitutka u smislu u kojem inače susrećemo te pojmove, već se osobi zbog konteksta u koji se stavlja, zbog vokabulara kojim joj se obraća, uvjetno pripisuju te uloge. Ovdje dolazimo u opasnost da,

pokušavajući zaštititi i opravdati jedno zanimanje — zanimanje konobarice, povrijeđimo osobe s kojima ga (zanimanje) ovdje ne želimo izjednačiti. Intencija nije povrijediti niti omalovažavati nikoga, ni glumce, ni prostitutke, ni striptizete, ni psihologe, već determinirati granice između posla konobarice i drugih zanimanja te upozoriti na poroznost tih granica.

Kad kažemo da publika, gosti, konobaricu pretvaraju u prostitutku, možda je to i preblag izraz. Jer prostitutka je svoj posao u najviše slučajeva odabrala sama, to je posao u kojem ona zarađuje. Konobarica za razne fizičke kontakte, dodirivanja, napadanja, u nekim slučajevima silovanja, neće dobiti nikakvu naknadu. Može vratiti na isti ili sličan način:

... Kad je gospođa Ana već deset godina radila ko konobarica, jednog dana je od njezinog sadašnjeg muža brat došao u restoran (koji je znao da će se ona udati za njegovog brata), a ona se baš spuštala po stepenicama iz kuhinje i on ju je "zgrabio za sisu". Stala je, iz jedne ruke odložila čaše na stol i opalila mu takvu šamarčinu da se je zaljepio za vrata i sreća da su vrata bila zaključana jer su to bila vrata koja su vodila u podrum i da je pao kroz njih, vjerojatno bi se ubio po stepenicama ...

Došao mi je u tam i lupio me je po guzici. No, to inače tam ne rade di sam ja radila, onda sam ja njega za jaja primila ...

Ako konobarica "vraća" gostu, pritom se može dobro osjećati (*...pobijedeno, kad mu vratim.*), ali pitanje je kako će to protumačiti drugi gosti i kakav će imidž konobarica time dobiti. Moje sugovornice ispričale su mi sljedeće slučajeve raznih neugodnih, fizičkih kontakata:

... kad je gužva, ono, prolazim i kad te neko primi, ne vidiš i kaj buš sad. Dobro, kad vidim, onda normalno, velim da to nije lepo i da nije pristojno...

... ima jedan u gradu ... nije živ da ne dođe i da on tebe, ne, ne znam kak, ali recimo prek ramena baci ruku ili ono: "O, bok, mala, kak si?", a to ti smeta. Recimo, to me je čitav život smetalo, ne sme me niko dotaknuti, baš nitko.

... u tom su slučaju najčešće pijani... jednom prilikom je jedan od samog početka kad je ušao, jedino ga je zanimalo s kim ja spavam, zakaj neću s njim, a završilo je pokazivanjem "onog" dijela tijela s kojim on raspolaže, s kojim se cijelo vrijeme hvali.

... najčešće stanu tu ovak sa strane za šank jer tu smo im na dohvatu, i onda kad prođe mimo, nađe se ruka oko vrata, ajde, to se još tolerira, s jednim čovjekom se nije vrijedno svadati ... ruka oko vrata, pusa u obraz, te stvari toleriramo ... sad već, ruku na guzici, to ne. Obično onda, ovisno o temperamentu, ili se nastojiš izmaknuti, zna poetjeti pljuska, do gužve dojde i tak.

... hteli su ići u krevet.

Kako se konobarice osjećaju u tom trenutku, rekle su same:

... ja to obavezno onda opomenem jer to me užasno smeta.

... momentalno kažem nek odstrani ruku i nek to više ne pokušaj. Ako to ne pali, e onda malo strože, pokažem mu strogo da to ne dozvoljavam i nek se odmakne. Obično to učine.

... najrađe bi ga poslala u rodno mjesto, ali si to nemreš dozvoliti jer onda bi, recimo, moglo doći do gužve, ovisno već o tome koji je gost u pitanju, ako je to gost stalni, kojega poznaš i znaš kak bu reagiral,

onda ga moreš poslati u rodno mesto, ako znaš da ga to ne bu zapalilo. A ako ne znaš kak bi reagiral, onda je osjećaj vrlo loš i jedino kaj ti preostane je pokušaj izbjegavanja, znači, prolaska kroz tu salu tak da nisi na dohvata nižijih ruku.

Za kraj još jedan slikovit primjer fizičkog zlostavljanja, ovaj put i muških i ženskih konobara:

Igrale su Pume protiv Fotexa iz Nedeljanca i zgubili su. I general Korade ... oni su poludeli, nisu to mogli izdržati ... to su pili, bilo je strašno. Svi su bili. Bil je načelnik, bil je gradonačelnik, bil je župan, bil je načelnik policije. Vojnu policiju su prebili, svi su pobegli iz dvorane. Onda su se preselili sim, i kaj bum, moram raditi, sve bu v redu ... Kad sam pital: "Čujte, ljudi", onak naivno, glupo, "dal bu to neko plati?", ovaj me je zgrabila za kravatu... završil sam u bolnici, i supruga moja i ja. Ona je bila sedam dana na odjelu.

Psihologinja za šankom

Ipak, da slika ne bi bila jednolična i monokromatski crna, najdraža uloga koju gosti mogu dodijeliti konobarici jest uloga ravnopravnog sugovornika. Jedino u tom trenutku, ako je iskren, konobarica nije ponižena ni obezvrijeđena. Ako netko tako razgovara s konobaricom, ona ga više cijeni, smatra ga posebnim gostom i, kako kažu same konobarice, "više se zbliže s njim".

A već kad ti neko na lepi način veli hvala, bez obzira dal je to muško ili žensko, osjećaš se dobro, veselo.

... odnesti pijaču, to je najjednostavnije. Ali treba znati ljude slušati, zapravo, svaki ko dođe na šank hoće da ga slušaš ... popije jedno pivo, pa otvori dušu, ne znam: danas

mu je bilo ovak ili onak, ne ... zna da je tu svaki dan, da smo mi zapravo, ono, ko braća.

... često su to razni razgovori ... konobar je u stvari psiholog i treba biti psiholog...

Jedanput, kad je jedan stalni gost došao na kavu, nije bilo nikoga u kafiću i ja sam pričala s njim. Pričao mi je kak hoda na Dravu pecati ribe i meni je to bilo super slušati, pitala sam ga kad ide, dal ide sam, dal ga nije strah po noći i još puno toga. Baš smo se normalno razgovarali. Kad je odlazio, rekao mi je da mu je danas bila baš posebno fina kava, a ja sam si mislila da mu je zapravo bila fina jer ju nije popil sam, jer je s nekim popričao uz kavicu. Od onda je on meni bil posebno dragi gost i nikad nije bil prosti ili vulgarni.

Uloge za ostale upotrebe

Kada konobarica postaje lopov:

... zove me nek naplatim i onda: kak more tak puno biti ili ... ne znam: dam mu račun i sve normalno, pogledajte si. "Je ne, ja nisam po pil." Kak nisi to pil?" ... i pravda se s tobom, a znam da sam u pravu, ali nemreš objasniti, normalno, pijanoj glavi nemreš ništ dokazati i kaj onda: stariji je, jači je, moram popustiti, gotovo. Onda mu to oduzmeš i gotovo, vrnem mu tak da bude tiho jer ja za tih par kuna ne budem sigurno propala, glavno da imam mir od njega, da bude mirni.

Čujmo i kako se može u tom trenu osjećati:

... kaj se toga tiče, jako pazim i znam dok mi neko to veli, to mi užasno smeta, tak da ja malo reagiram bezobrazno možda ... poludim. Ali moram biti, normalno, pristojna jer, ipak, gost je u pravu ...

I što se još očekuje od nje:

Pa bilo je i takvih, normalno da je bilo takvih. ... dojde nutra pijan, pa neku svoju priču lupeta, ono, non-stop. I stalno istu temu. A ima drugih ljudi, on hoće da budeš samo okupiran s njim, ako nisi, onda gluposti počne stvarati.

Obično su to pijani ljudi ... svakakvih ljudi ima, on je dosadan. E sad bi on pričao o svojem poslu, o svojoj porodici, o plaći ... glupa pitanja jednostavno.

Jedanput je jedan došao, a ja sam čitala neke novine, i onda je on počeo tak komentirati događaje, pa je počeo govoriti o svojem autu, pa o svojem sinu i ja sam ga slušala, razgovarala se s njim. Onda je na kraju otišao i nije mi platio kaj je popil. Onda se čovek osjeća izigrano, bezveze.

S obzirom na spektar navedenih uloga konobarica, bilo bi dobro upozoriti na nekoliko detalja. Naime, iako je naša intencija bila pokazati da su konobarice žrtve raznih predrasuda te psihičkog i fizičkog zlostavljanja, netko bi mogao pomisliti da je ta viktimizacija pretjerano jednostrana ili nepotpuna. Umjesto odgovora na takvu primjedu navela bih riječi jedne ispitanice:

Jedanput je jedan dečko došao u kafić, upoznali smo se i pital me je dal idem s njim van. Ja sam mu ironično odgovorila: "Da, odmah sad." Onda je on počeo na mobitel nazivati svoje prijatelje i govoriti im da ih ja pozdravljam, a ti me ljudi opće nisu pozvali. I jedan od tih je došao u kafić, ja sam ga prvi put vidla i počeo me je vredati. Sve je imao neke seksualne aluzije. Onda sam ja njega počela vredati, ali to nije bilo baš pametno jer sam na kraju ipak ostala samo ja popljuvana. Osjećala sam se grozno, poniženo, obezvrijedeno...

Drugim riječima, konobarica uistinu **nema mogućnost odbijanja uloga** koje joj nameću gosti. Ona ih katkad i može odbiti, ali za to plaća visoku cijenu. U tome je prije svega sprečava njezina dužnost da se prema gostima ponaša *pristojno* jer "gost je gost" (ma što to značilo) te pretjerana racionalnost zbog koje se suzdržava od reakcija "da ne bi došlo do gužve" i slično:

... *moram biti, normalno, pristojna jer, ipak, gost je u pravu ...*

... *ti znaš da moraš biti službeni s njim ... gost je za nas gost. Fino, neki topli pristup: Dobar dan, izvolte, što želite? ...*

Konobarica može biti neutralan ili pasivan promatrač, ali nema pravo komentirati goste niti im na bilo koji način nametati uloge. U tom je smislu ispravna naša tvrdnja da konobarica nikako ne ulazi u ulogu gledatelja. Ona jest promatrač, može promatrati situaciju oko sebe, ali ne i gledatelj u tom smislu da može ili želi, jer ne smije, narušavati granicu između gosta i posluge, što ne vrijedi i u obrnutom slučaju.

Novi horizonti

Kroz zanimljivu igru uloga glumca i publike, prezentiranja kafića kao scene, namjera nam je bila upozoriti na veliku količinu različitih oblika nasilja s kojim se susreće konobarica na svom radnom mjestu. Budući da se o granici između nasilja i nenasilja još uvijek spekulira, ovdje u nasilje, bilo fizičko ili psihičko, ubrajamo sve što kao nasilje doživljava subjekt nad kojim je ono počinjeno. Bez obzira na to koja je starosna dob ispitanica bila i bez obzira na imidž kafića ili restauracije u kojoj one rade, svaka od njih imala je

neugodna iskustva. Neke su o njima govorile lakše, a neke primjere uopće nisu htjele spominjati. To se moglo očekivati jer svaka od njih, prepričavajući neki od događaja, riskira da steknemo loše mišljenje o njoj i istovremeno priznaje da je njezino radno mjesto drukčije, posebno, stigmatizirano i daje joj povoda da si predbacuje zbog toga što tamo radi. Možda su zato lakše o lošim iskustvima pripovijedale starije ispitanice, koje su vremenski distancirane od takvih neugodnih situacija koje su im se događale kad su bile mlađe, kao i one koje čvrsto vjeruju da neće dugo ostati na tom radnom mjestu pa i ne osjećaju potrebu da ga štite.

U našem igranju kazališta spomenuli smo tri koraka nasilja u preobrazbi subjekta. Prvi je korak u realnom. **Realno** smo, paradoksalno, zamislili kao neko savršeno stanje bez tog nasilja. "Savršeno stanje" podrazumijevalo bi opis radnog mjesta kako ga nalazimo u priručnicima o zanimanjima, u specifikaciji zanimanja. Takvom *realnom* teži vjerojatno najveći broj osoba koje rade kao konobarice, one to na svojem radnom mjestu pokušavaju postići i održati i ono bar djelomično postoji u svakom kafiću. Drugi, destruktivan korak je ključan i odlučujući za subjekt: hoće li netko ući u kafić i svojim ga ponašanjem pretvoriti u neki drugi svijet. **Destrukcija** je točka kulminacije u kojoj se neki subjekti privremeno gube i prijeti im mogućnost da postanu nešto drugo. Vrhunac kulminacije je **preobrazba** subjekta u koraku imaginacije. **Imaginacija** mu daje nova, lažna svojstva, uloge koje mu ne pripadaju. Tu moć destrukcije subjekta u kafiću potencijalno ima svaki gost. Bez obzira na to koje sve uloge u svom stvarnom životu konobarica ima, bez obzira na ugled koji ima kao stvaran subjekt, kada je u ulozi konobarice, sve su ostale

uloge potisnute. Budući da je svaki kafić za sebe semiotički univerzum, i konobaricu će determinirati taj univerzum. U svijetu znakova za gosta prolaznika ona je također znak, i to znak opisan simbolima koji je okružuju.

Ovim tekstom naćeli smo i tek djelomično razradili složenu problematiku interakcija u jednom društvenom prostoru. U transkribiranim intervjuima (dostupnim kod autorice teksta) ima dosta kvalitetnog materijala iz kojeg se može rekonstruirati kako je mišljenje konobarica samih o sebi uvjetovano *općim* mišljenjem koje vlada o njima, kako zbog tog mišljenja konobarice *povisuju pragove tolerancije nasilja nad sobom* i kako *same sebe podcjenjuju*, pa bi se druga zanimljiva tema mogla razviti oko pitanja spolova, odnosu spolova, spolnog nasilja na radnom mjestu i slično, na što smo ovdje zapravo tek upozorili:

... jer su oni u suštini jako dobri ljudi, otvoreni, ali imate uvijek neki ... ne možeš im pristupiti, strah te je ... jer oni su svejedno po izobrazbi daleko, daleko ... Praktički ne smete se spuštati u neke dalje kontakte jer automatično niste toliko, ne znam kak bi rekla, načiniti.

Destrukcijom poretka u univerzumu subjekta nastaje kaos. U životu konobarice destrukcija se događa kad nestane distanca između nje i gostiju. Budući da je konobarica pasivan lik, distancu narušavaju pojedini gosti i time stvaran svijet pretvaraju u imaginaran, a u imaginarnom konobarica postaje Nešto Drugo.

Literatura

- Austin, John L. (1990): *Kako napravimo kaj z besedami*, Ljubljana: ISH
- Barthes, R (1992): *Camera lucida*, Ljubljana: ISH
- Barthes, R (1989): *Carstvo znakova*, Zagreb: August Cesarec
- Eco, U (1973): *Kultura, informacija, komunikacija*, Beograd: Nolit
- Fuchs, Werner (1984): *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Goffman, Erving (1959): *The presentation of self in everyday life*, Ancor Books, USA
- Guiraud, P (1975): *Semiologija*, Beograd: BIGZ
- Huizinga, Johan (1992): *Homo ludens*, Zagreb: Naprijed
- Jambrešić-Kirin, Renata (1995): "Svjedočenje i povijesno pamćenje: o pripovjednom posredovanju osobnog iskustva", *Narodna umjetnost* 32/1995, br. 2, str. 165—185.
- Johnson, Jeffery C. (1990): *Selecting ethnographic informants*, London: Sage
- Katunarić, Vjeran (1984): *Ženski eros i civilizacija smrti*, Zagreb: Naprijed
- Prica, Ines — Povrzanović, Maja (1995): "Autobiografije djece — ratnih prognanika kao etnografija odrastanja", *Narodna umjetnost* 32/1995, br. 2, str. 187—215.
- Ramšak Mojca: "Mama me je s policijo gnala nazaj, ko sem dobila sina" ali o nezakonskih otrocih in njihovih staršihna Koroškem v 19. in prvi polovici 20. stoletja", *Etnolog* 7 (LVIII/1997 (izašlo 1998), str. 289—312.
- Ramšak, Mojca: "Pobočja etične pietete in idealiziranih procedur v etnoloških raziskavah", *Etnolog* (59)/1998 (izašlo 1999), str. 183—215.
- Zorko-Novak, Irena (1982): "Današnji gostinski lokali na Mestnem trgu, Starem trgu in Cankarjevem nabrežju",

seminarska naloga. FF — Oddelek za etnologiju in kulturno antropologijo, Ljubljana, april—maj 1982.

Prilozi

Prilog 1: Obrazac koji upućuje ispitanika u njegova prava. (Ovaj obrazac rađen je prema obrascu u Ramšak: 1998)

Istraživač _____, zaposlen (kod, u) _____, radim na _____, Stručni voditelj istraživanja je _____. Zahvaljujemo vam što ste pristali sudjelovati u projektu. Vaše sudjelovanje je stvarno dobrodošlo. Prije nego što počnemo intervju, želimo vas informirati o vašim pravima: Vaše sudjelovanje u intervjuu je potpuno dobrovoljno. U svakom slučaju možete odbiti odgovoriti na bilo koje postavljeno pitanje. U svakom slučaju možete zahtijevati prestanak intervjuiranja. Intervju je strogo povjerljiv i njime će se služiti samo istraživači koji rade na ovom projektu. Neki dijelovi intervjua možda će biti dio konačnog izvještaja o istraživanju, ali ni pod kakvim uvjetima neće biti otkriveno vaše ime ili druge prepoznatljive informacije. Potpis intervjuirane osobe: _____
Mjesto i datum: _____

Prilog 2: Upitnik kojim sam se služila u razgovoru s ispitanicama

1. OPĆI PODACI:

Ime i prezime:

Godina i mjesto rođenja:

Zanimanje:

Adresa i/ili broj telefona:

Želi li osoba ostati anonimna ili ne:

2. Koliko dugo radiš kao konobarica? Je li ovo prvi put da radiš kao konobarica ili si radila u više kafića?

3. Jesi li se školovala za to zanimanje? Ako je odgovor na pitanje "Ne", sljedeće pitanje glasi: Iz kojih si razloga odabrala taj posao?

4. Jesi li zadovoljna tim poslom? Hoćeš li ga mijenjati?

5. Čime si točno zadovoljna?

6. Čime nisi zadovoljna?

7. Kakvi su gosti s kojima radiš? Što misliš o njima? Kakvi su ti gosti najdraži?

8. Jesi li imala neka neugodna iskustva s gostima? Kakva?

9. Pokušavaju li gosti ući u razgovor s tobom? Na koji način? Kako su stari gosti kafića uspostavljali prve kontakte s tobom kad si tek počela raditi? Kako si reagirala i kako su se oni ponašali? Kako danas reagiraš kad u kafić uđe nepoznat gost i želi razgovarati s tobom? Možeš li mi opisati jednu situaciju kad je neka nepoznata osoba započela razgovor s tobom?

10. Bude li u kafiću više muških ili ženskih osoba ili podjednako? Tko ti se više obraća, s kime imaš bolje odnose?

11. Je li ikad bila svađa u kafiću i zbog čega?

12. Daju li ti gosti komplimente, hvale li te? Je li to utjecalo pozitivno ili negativno na tebe, je li ti bilo drago zbog toga? Kakvi su to komplimenti, tko ih točno daje? Jesu li imali neke pozitivne ili negativne posljedice?

13. Je li ti netko bio dosadan ili naporan? Zašto i o čemu je pričao? Je li bio pijan ili trijezan?

14. Je li te netko vrijeđao? Opiši mi, molim te, tu situaciju. Kako si se osjećala u toj situaciji? Je li ti se ikada ispričao?

-
15. Je li ti se ikada dogodilo da netko od gostiju, poznatih ili stranih, pokušava ili uspostavi fizički kontakt s tobom (zagrljaj, dodir i slično)? Opiši mi, molim te, na koji način. Kako se osjećaš kad to učini neka strana osoba i kako reagiraš? Što slijedi nakon toga? Kako to komentiraju drugi i komentiraju li uopće?
16. Promatraju li te gosti dok točiš piće ili ih poslužuješ? Komentiraju li tvoje postupke? Opiši mi, molim te, neke od tih situacija. Smeta li ti to ili te motivira?
17. Jesi li ikad bila u nekoj neugodnoj situaciji iz koje se nisi znala izvuci? Ako da, opiši mi, molim te, tu situaciju. Ako ne, reci mi kako izbjegavaš neugodne situacije.
18. Što ti osobno misliš o poslu konobarice? Gledaju li ga ljudi još uvijek kao manje vrijedan posao? Koje su dobre, a koje loše strane tog posla? Što misliš, što ljudi danas misle o konobaricama?
19. Bi li željela reći još nešto vezano uz ovu temu?

SUMMARY

The Waitress: Theatrical Epistemology of the Subject Caught Between the Real and the Imaginary

What kind of social space is our common pub or a coffee house? Who are its main actors, and what kind of performance is engendered there, and what kind of knowledge is produced? The text tries to show how coffee house epistemologically resembles theatre house, but with one huge difference: the symbolic order's destruction in coffee houses (for instance, when the waitress is verbally assaulted) causes chaos in subject's universum. In waitress's life, "destruction" means the distance disappearing between her and the guests. Waitress is treated as a passive subject when guests interrupt the distance. They revert real universum in imagination, where she becomes Something Else: a prostitute, a thief, a social worker etc. In the view of this paper, this particular role reversal is *not* emancipatory.



PISANJE, OPASNA ŽENSKA EPISTEMOLOGIJA U *PAMELI* SAMUELA RICHARDSONA

Karolina Mjeda

U prenesenom značenju, čitatelj knjige uvijek posjeduje njezina autora, djelomice zahvaljujući tome što je primatelj autorovih misli i ideja, a djelomice zbog različitih načina na koje ih prihvaća i tumači. Suprotno tome, u doslovnom smislu, neki čitatelji, uz pomoć i opravdanje svog pravnog autoriteta, uistinu i preuzimaju vlasništvo nad autorom cenzuro i zapljenom rukopisa te drugim represivnim metodama. Pokušat ću dokazati da su te metode primijenjene i na romanu Samuela Richardsona *Pamela ili Nagrada čestitosti* objavljenom 1740. godine. Junakinja iz naslova romana jest sluškinja koja se udaje za svoga gospodara, gospodina B., stječe ugled i postaje bogata. Pamelin se brak na izgled čini idealnim raspletom, osobito za nekog tko je prije toga bio na niskom društvenom položaju. Međutim, ako čitamo pažljivije i kritički, otkrit ćemo da je Pamelin brak daleko od savršenog i da njime Pamela zauvijek gubi nešto mnogo dragocjenije od vlastite nevinosti, koju ona tako žarko želi sačuvati: svoje neovisno sebstvo. Nadalje, Pamela su pisma tako neodvojivo povezana s njezinom čestitošću, pa je istodobno i izgrađuju. U daljnjem dijelu teksta to ću i pokazati, usredotočujući se na važnost i posljedice Pamelinih pisama, koja uključuju i njezine napisane tekstove i opise čina pisanja. Kroz rasprave nekoliko književnih kritičara i vlastito temeljito čitanje romana, pokazat ću da su B.-ovo vlasništvo nad Pamelinim pismima i njegov slobodan pristup njima uzrok nasilna Pamelina predavanja njemu te da mu brak s Pamelom osigurava moć i nadzor nad njom, istodobno je zauvijek vezujući uz njega. Međutim, da bismo razumjeli posljedice Pamelinih pisama na društvo u kojem živi, najprije je važno shvatiti kako ona pridonose jedinstvenoj osnovi za B.-ov autoritet nad njom, zbog kojeg se njihov odnos razlikuje od odnosa s ostalim slugama.

Pamela počinje raditi kao sluškinja u obitelji gospodina B. u dobi od 15 godina, kada je još ranjiva i neiskusna djevojka. Međutim, ona se razlikuje od tipičnih sluškinja i slugu koji su stariji od nje. Ona već pokazuje da je svjesna autoriteta svog gospodara i da ga razumije time što se klanja i crveni u njegovoj prisutnosti. Međutim, ti vanjski znakovi čestitosti kod jednog člana posluge, koji je osim toga i žena, uznemiruju visoku društvenu klasu 18. stoljeća. U svom članku "A Sawce-box and Boldface Indeed: Refiguring the Female Servant in the Pamela-Antipamela Debate" (Prava bezobraznica: novi prikaz sluškinje u raspravi za Pamelu i protiv nje), Scarlett Bowen istražuje međusobnu povezanost roda i klase, klase i ženske moći te klase i ženske seksualnosti u 18. stoljeću u Velikoj Britaniji na temelju Richardsonove *Pamele*. Ona također analizira kako su te poveznice definirale ženski identitet. Scarlett Bowen objašnjava zašto pisci koji su protiv Pamele shvaćaju Pamelu kao prijetnju:

Kao i u Richardsonov roman, tekstovi koji se prema Pameli odnose neprijateljski sluškinju prikazuju kao osobu čiji je subjektivitet skriven, ali njihovi autori promatraju njezinu sposobnost da se pretvara kao prijetnju. Oni se boje da se iza njezina ugledna naličja kriju motivi i želja za ekonomskom pravima, koji su svojstveni ženama radničke klase [Studies in Eighteenth-century Culture, Vol. 28, 1998, str. 263].

Osim otmjena držanja, Pamela mnogo vremena provodi čitajući i pišući, što njezin gospodar smatra sve većom prijetnjom njegovu autoritetu. Zato on nastoji uspostaviti moć nad Pamelom pokušavajući je razdjevičiti. Isprva je samo ljubi i hvata za dijelove tijela, postupno se bližeći svom konačnom *zlom cilju*. On to čini da bi sam sebi potvrdio vlastiti autoritet i da bi podsjetio Pamelu kako je on šef. Pamela se sprijateljuje s gospodom Jervis, koja je također sluškinja i koja se prema njoj ponaša majčinski i zaštitnički. Pamela priznaje gospodi Jervis da je njezin gospodar zlostavlja, istodobno pišući o tome kući svojim roditeljima. Taj pismeni zapis (koji B. cijelo vrijeme čita, bez Pamelina znanja) i njezina priznanja gospodi Jervis samo potiču gospodina B. da odlučnije poriče svoju krivnju i razvratnije se ponaša prema Pameli. Tako je Pamela, iako je samo sluškinja, veća prijetnja gospodinu B. od bilo kojeg drugog člana posluge, ženskog ili muškog, zbog svoje oštine na jeziku i inteligencije, zbog svoje hrabrosti da se usprotivi ugnjetavanju i zlostavljanju kojem je izložena i zbog svojih pisama, o čijim ću posljedicama i značaju govoriti poslije. Gospoda Jewkes, koja je kao i Pamela, jedna od sluškinja gospodina B., njezina je potpuna suprotnost. Ona bez imalo proturječije utjelovljuje stereotipnu sluškinju niže klase. Pamela o njoj nema dobro mišljenje. Ona smatra da Jewkes ima *...tako malo dobrote i poštenja* [366] i da bi njezine *...najnevinije priče natjerale i najskromniju osobu da se zacrvni* [373]. U spomenutom članku, Scarlett Bowen raspravlja o tome kako su prostački jezik i spoznaje o seksu bili ono što je razlikovalo pripadnike niže društvene klase od više klase u 18. stoljeću. Ona tvrdi:

U 18. stoljeću, znanje o spolnosti i seksualno ponašanje općenito je bilo važan pokazatelj klasnih razlika među ženama. Žene nižeg društvenog položaja smatrale su se seksualno aktivnijima i iskusnijima u pitanjima seksualnosti, a neudane žene iz više klase, barem one "ugledne", smatrale su se seksualno čestitima i nevinima [267].

Ipak, Pamelina složena ličnost, koja se sastoji i od stereotipnih osobina sluškinje i od karakternih obilježja gospode, čini je tako ranjivom da čak i gospoda Jewkes posjeduje autoritet nad njom. Ona zadirkuje Pamelu i nalazi njezina pisma tijekom Pamelina zatočenja na imanju gospodina B. u Lincolnshireu, koje je naredio sam gospodin B. Sada bih se željela usredotočiti na Pamelina pisma općenito te na njihovu važnost i za Pamelu i za društvo.

Glavno obilježje Pamelina osobnog identiteta stoga je njezino pisanje. Većinu vremena ona provodi zapisujući svoja opažanja, misli i prikaze događaja, čak i ponavljajući pisma koja je primila ili slučajno pročitala. Pamela također povremeno piše pjesme i sklada ih, npr. oproštajnu pjesmu za svoje prijatelje, članove posluge [121], prije napuštanja kuće gospodina B. i (kako je uvjerena) povratka svojim roditeljima. Možemo reći da je naličje prirodan produžetak njezine ruke. Za nju je ono sredstvo kreativnog samoizražavanja, ali i instrument koji ona koristi da bi stvorila uspomenu na samu sebe i koji joj omogućuje da uz pomoć papira utjelovi neuhvatljivost i neodređenost iskustva. U svojoj knjizi *Authorship, Commerce, and Gender in Early Eighteenth-century England* (Autorstvo, trgovina i rod u ranom 18. stoljeću), Catherine Ingrassia povezuje neopipljivu vrijednost (koju naziva *papirnat kredit*) i teksta (književno tržište) i dionica ili listića igara na sreću (ekonomsko tržište). Ona tvrdi da Pamelina pisma i dnevnički čine njezin papirnat kredit jer *...Pamela strateški gradi osobnost (i društveni položaj) koji se temelje na proizvodnji pisama i dnevnika, na njezinu papirnatom kreditu* [15]. Štoviše, pisma koja Pamela piše pridonose njezinoj neovisnosti, budući da se *Pamelina vrijednost nalazi u njezinoj diskurzivnoj konstrukciji sebe i može se samo kroz nju i spoznati* [ibid.]. Međutim, za moju je argumentaciju važnije da Catherine Ingrassia Pamelina pisma smatra *...nepostojanim papirnatim kreditom koji ugrožava njezinu čestitost* [174]. Ta je tvrdnja bit svega jer Pamelina čestitost nije vidljiva samo u njezinim postupcima i ponašanju, nego i u (što je važnije) njenim unutarnjim mislima i osjećajima, čiju privatnu prirodu ugrožava gospodin B. Nakon što pročita pisma i prodre u Pamelinu intimu, B. zavoli Pamelu i oženi se njome. Da bi opravdao svoj postupak otuđivanja Pamelinih pisama, gospodin B. smatra da je njezin čin pisanja i sadržaj pisama opasan. On nikako nije jedini koji shvaća pismo kao izražavanje sluškinje, ili općenito svih žena, kao prijetnju. Književnu scenu u Engleskoj u 18. stoljeću činili su pisci kao što su Alexander Pope i Henry Fielding, koji su osuđivali književnice poput Elize Haywood i Aphre Behn zbog njihove proze i pjesničkog stvaralaštva. Njihova kritika ženskih pisaca bila je djelomično povezana s golemim količinama tekstova koje su one napisale i koje su oni, prije svega kad je riječ o ženama, metaforički povezivali s trudnoćom i ljudskom reprodukcijom. Neki su od znanstvenih radova koji istražuju učinak te kritike na književnice toga doba već spomenuta knjiga Catherine Ingrassie te knjiga Breana Hammonda *Professional Imaginative Writing* (Profesionalna imaginarna proza) u kojoj potonji tvrdi sljedeće: *Za Popea su žene koje su željele pisati bile primjeri lošeg obrazovanja i perversnog samoljublja* [202]. Richardsonova Pamela osobito snažno odražava stavove i strahove društva toga doba vezane uz djela ženskih autora, koja se očituju u Hammondovoj izjavi. Svaka žena koja provodi tako mnogo vremena pišući, kao što to čini Pamela, sigurno previše voli samu sebe, pa želi zabilježiti svaki trenutak svog života na papiru. Ona također previše voli svoj dar za pisanje, pa želi sačuvati svoje tekstove. Richardson okreće pozornost na to shvaćanje ženskog pisanja u sceni u kojoj gospodin B. promatra Pamelu kako užurbano piše i zatim govori gospodi Jervis: *Da djevojka uvijek nešto piskara. Mislim da bi se mogla zaposliti nečim drugim*. [59] Posljednja nam opaska pokazuje da gospodin B. opasnim smatra sam čin pisanja, zato što nema neposredan pristup tom činu ili nesporodno znanje o tome što

Pamela piše — što za njea ne bi bio problem da Pamela, primjerice, razgovara s nekim. Ubrzo zatim Pamela otkriva da je pismo koje je upravo završila ukradeno. I ona i gđa Jervis odmah posumnjaju na gospodina B. Nakon toga gospoda Jervis, po naredbi gospodina B., savjetuje Pameli *...da ne provodi tako mnogo vremena pišući* [59]. Pamela na to ljutito odgovara kako se, s obzirom na to da ona stalno predano i naporno radi, gospodin B. nema prava miješati u njezino osobno slobodno vrijeme; osim ako mu, dodaje ona, *ne smeta ono što misli da pišem* [59]. Drugi primjer iz kojeg jasno vidimo da je Pamelino pisanje prijetnja za njezina gospodara i da to utječe na njezin položaj jest scena u kojoj B. oštro prekora uplašenu Pamelu, u prisutnosti gospode Jervis, zbog toga što se povjeravala gospodi Jervis i svojim roditeljima u pismima i pričala im o njegovim seksualnim udvaranjima, ugrozivši time njegov ugled i ocrnivši ga pred drugima. On je naziva *moćnim piscem pisama*, i time otkriva da je pročitao njezina pisma, izjavljujući da je *...pisala pisma ... svom ocu i majci, i drugima, koliko ja znam, u kojima je sebe predstavljala kao anđela svjetla, a svog dobrog gospodara i dobročinitelja kao utjelovljenje Vraga!* [69]. Činjenica da gospodin B. naziva Pamelu *moćnim piscem pisama* otkriva njegov strah i tjeskobu izazvane brojnim pismima koje je ona počela pisati te njezinom sposobnošću i brzinom pisanja. Taj izraz kruži njegovim kućanstvom te među njegovim prijateljima i znancima. Pamela postaje poznata kao neposlušna i buntovna sluškinja gospodina B. i kao autorica zlonamjernih pisama. Sada ću raspravljati o radu Charlotte Sussman i njezinoj analizi razlika između materijalnog i nematerijalnog te između tijela i duše u odnosu prema sluškinji iz 18. stoljeća općenito, ali i u slučaju Pamele. Nadam se da ću time objasniti dva najčešća shvaćanja Pameline čestitosti, od kojih je jedno usmjereno na njezin jezik, a drugo na njeno tijelo. Zatim ću, u vlastitoj analizi Pamelina pisanja, pokazati da nijedno od ta dva shvaćanja ne uspijeva razjasniti taj najintimniji aspekt njezine čestitosti.

U svom članku, "I Wonder Whether Poor Miss Sally Godfrey Be Living Or Dead": The Married Woman And The Rise Of The Novel" (u prijevodu: "Pitam se je li jedna gospodica Sally Godfrey živa ili mrtva": udana žena i uspon romana), Charlotte Sussman istražuje ulogu koju je roman 18. stoljeća imao u mijenjanju ideologija čestitosti i klase u odnosu prema ženama. Analizom pristupa nekoliko književnih kritičara romanu Samuela Richardsona *Pamela*, Sussman gradi okvir koji joj služi za konstruiranje načina promatranja i tumačenja različitih stvarnosti života žena u odnosu prema različitim prikazima ženskog. Sussman kritizira Michaela McKeona i Nancy Armstrong zbog njihove nesposobnosti da prepoznaju druge društvene položaje, osim braka, žena u Engleskoj u 18. stoljeću. Ona smatra da, usmjerujući se isključivo na Pamelin brak, oba kritičara zanemaruju *podjelu prostora prikaza na bračno i neudano, osnaženo i mrtvo, materijalno i izmišljeno* [Diacritics, vol. 20, 1990]. Sussman smatra da taj propust oslabljuje njihov pokušaj otkrivanja načina konstruiranja ženstvenosti u 18. stoljeću te važnosti i posljedice koje je ono imalo na živote žena. Ona analizira stav Nancy Armstrong da je sluškinja bila od presudne važnosti za žensko osnaživanje u 18. stoljeću jer je premjestila središte pozornosti sa žene kao seksualnog subjekta na misaoni subjekt sa zanimljivim i uzbudljivim unutarnjim životom. Ona prerađuje to stajalište na sljedeći način:



*Kategorija kućanstva je presudna jer stvara prostor u kojem su misli i osjećaji pojedinca neodvojivi od ekonomskog i političkog svijeta te njemu nadređeni. Sussman tvrdi da je odvajanje politike i prostora kućanstva u tekstu Nancy Armstrong važno jer možda prvi put opisuje ženu koja se cijeni zbog svog strogog seksualnog morala — dokaza unutarnjeg subjektiviteta, a ne zbog svojih ekonomskih ili spolnih obilježja. Međutim, upravo propust kritičara poput McKeona i Armstrong da prepoznaju važnost Pameline tjelesnosti potiče Sussman da se usprotivi stajalištu kako su tekst i Pamela bestjelesni. Sussman raspravlja o podjeli na tijelo i dušu, koja se javila u 18. stoljeću kao posljedica rastuće ekonomske i kućanske moći žena. Objašnjavajući kako je ta smjena ideologija povezana s Pamelom, Sussman tvrdi da i Armstrong i McKeon shvaćaju Pamelu kao ženu koja je nadišla svoje tijelo, čime gospodinu B. ne preostaje ništa drugo nego osvojiti njezino srce strpljivošću, a ne upotrebom sile i ponižavanjem. Pamela tako prelazi u jezik i, zato što je nije moguće nasilno razdijeliti, ostaje čestit i moćan ženski lik. Sussman veoma rječito potvrđuje taj argument navodom iz knjige Nancy Armstrong *Desire and Domestic Fiction* (Žudnja i romani o kućnom životu):*

Armstrong tvrdi kako "pokušaj gospodina B. da penetrira materijalno tijelo jedne sluškinje čarobno pretvara to tijelo u jezik i osjeća je, u metafizički predmet koji on može posjedovati samo uz Pamelin pristanak i ako je voljan pridržavati se pravila suvremenog udvaranja i ljubavne veze ... Gospodin B. traži tip žene — predmet kojim se može nasilno upravljati — koja nije prisutna u Richardsonovu romanu; njegovi stalni neuspjesi pokazuju da Pamela ne može biti silovana jer ona predstavlja riječi" (Armstrong, 116).

McKeon također smatra da se Pamelina moć očituje u pismima koja piše, tvrdeći da, u trenutku kad se Pamela nauči odijevati u svoje tekstove [374], ona za gospodina B. postaje novi tip žene. Ne slažem se potpuno sa stajalištima Nancy Armstrong i Charlotte Sussman jer prva kritičarka stavlja prevelik naglasak na Pamelinu nevinost, istodobno shvaćajući njezin jezik kao štit koji je zaštićuje od silovanja, dok se druga previše usredotočuje na Pamelino tijelo. Iako je točna tvrdnja Charlotte Sussman da je potpuno odvajanje tijela i uma u romanu 18. stoljeća nemoguće jer žensko tijelo još uvelike predstavlja ženstvenost i sve njene konotacije te da je Pamelina čestitost i tjelesna i duševna, pokazat ću da su pokušaji silovanja koje Pamela jedva uspijeva izbjeći zanemarivi u usporedbi s neizbježnim silovanjem njezine neovisnosti, njezine unutarnje čestitosti prisutne u njezinim tekstovima. Tijekom zatočenja u Lincolnshireu, Pamela piše o onome što proživljava. Budući da je njezin gospodar većinu vremena odsutan, Pamela može pisati koliko želi, bez straha da će joj on prigovarati. Njezin se stil pisanja također mijenja — budući da očekuje kako njezina pisma nikad neće stići do njezinih roditelja, Pamela počinje pisati dnevnike koji nisu upućeni nikom određenom. Na početku svakog teksta ona navodi dan u tjednu i koliko je dana već zatočena. U svojoj knjizi *The Origins of the English Novel* (Porijeklo engleskog romana), Michael McKeon naziva taj

preokret u Pamelinu pisanju *krizom samoće*, tvrdi da *...samoća za Pamelu znači odsutnost čitateljstva — iako može pisati, nitko njezine tekstove ne čita* [361]. Iako se slažem s tvrdnjom da ta spoznaja pridonosi promjeni Pamelina stila pisanja, ne bih je nazvala "krizom samoće" jer je Pamela, čak i prije zatočenja, pisala ponajprije zbog užitka te da bi se utješila i osnažila. Prvo, osim što opširno opisuje događaje, Pamela bilježi i razgovore u kojima je sudjelovala, koje je čula i za koje je doznala. To pokazuje da ona ima želju zabilježiti i sačuvati svoja životna iskustva i da uživa u činu pisanja, što je tjera da čak i u samoći piše tako duge tekstove. Činjenica da je ona voljna provoditi mnogo vremena pišući dokazuje njezinu ljubav prema pisanju. Drugo, čak i kad piše roditeljima, Pamela često na različite načine priznaje zašto piše pisma: *...kad se vratim, bit će mi užitak čitati ih, da bi me podsjetila na ono što sam proživjela i kako je Bog bio dobar prema meni... i da ne bih imala razloga osuđivati samu sebe...* [77]. Taj odlomak pokazuje osobnu vrijednost Pamelina pisanja — da su joj i čin pisanja i gotov proizvod, *tekst*, važni i ugodni. To je važno zato što stavlja naglasak na Pamelina pisma kao sastavni i neodvojivi dio te najintimniji i najranjiviji aspekt njezina sebstva, koji nam omogućuje da Pamelinu čestitost protumačimo kao samoizgrađenu i neovisnu od čitatelja, pa čak i od samog gospodina B. Suprotno tome, naglasak koji McKeon stavlja na čitatelja umanjuje važnost i volju pisca, svodeći ih na puki proizvod društva i okolnosti. Međutim, po mom mišljenju, vrijednost Pamelina pisanja za njezino sebstvo je najvažnija jer ističe i pojačava njezinu bol i gubitak kada ih gospodin B. zaplijeni i pročita. Sada bih željela analizirati događaje koji su neposredno prethodili Pamelinu braku i objasniti kako shvaćanje gospodina B. da su Pamelina pisma opasna doseže vrhunac kada ih on nasilno uzima.

Na imanju u Lincolnshireu, gospodin B. upravo je završio čitanje hrpe Pamelinih pisama (usprkos njezinu negodovanju), koje je gospoda Jewkes našla i dala gospodaru. On poziva Pamelu u salon te je počne ispitivati o pismima koja je pročitao i onima koja još nije vidio. Nakon što gospodin B. pogrešno protumači njezinu korespondenciju sa župnikom Williamsom kao "ljubavna pisma", Pamela mu odgovara da tekst čita pažljivo jer u *tekstu je jasno da se ne radi o tome* [257]. Ona tada shvaća da, iako može odlučivati o čemu će pisati, ne može odrediti načine na koje će drugi ljudi tumačiti njena pisma. U svojoj knjizi *Seductive Forms* (Zavodljivi oblici), Ros Ballaster rječito pokazuje Pamelin manjak nadzora nad načinom na koji se konstruira njezin tekst. Ballaster tvrdi:

Riječi su neizbježno podložne tumačenju nad kojim autor/ljubavnik nema nadzor. Čitatelj/voljena osoba može svjesno pogrešno protumačiti njezine riječi, shvatiti ih "u negativnom smislu". Čini se da je tumačenje ljubavna borba, usprkos piščevoj želji da stvara apsolutno značenje ili da ima moć nad značenjem. [68]

Činjenica da su riječi neizbježno podložne pogrešnu tumačenju autorove namjere i značenja čini Pamelu žrtvom samovolje gospodina B. te mu na određen način daje pravo autorstva nad njezinim tekstom. Iako ga on nije napisao, on stvara vlastito značenje teksta, koje zatim isko-

rištava protiv nje. Međutim, on nije zadovoljan dok se ne dokopa svih njezinih pisama. On ne može podnijeti mogućnost da se Williams i Pamela vole te da bi se netko mogao udružiti s Pamelom i urotiti protiv njega. Kao posljedica toga, on prisiljava Pamelu da mu preda svoje preostale dnevnike, one koje nije poslala svojim roditeljima preko Williamsa. Najprije je nekoliko puta zamoli da mu ih dā, ali Pamela svaki put ili odbija odgovoriti na njegova pitanja ili mu nastoji odvratiti pozornost. Kada je on upita gdje je skrila dnevnike i pribor za pisanje — papir, nalivpero i tintu — ona mu lukavo odgovara: *...ponekad na jedno mjesto, ponekad na neko drugo* [261]. Iako je Pamela dosad uspjela izbjeći B.-ove pokušaje silovanja, ovaj je put riječi ne spašavaju od mučna silovanja najnježnijeg i najprivatnijeg dijela njezina sebstva. Kada njegovo ispitivanje ne uspije, on pokušava grubljim metodama. Sumnjajući da bi se dio njezinih pisama mogao skrivati pod njezinom odjećom, on joj zaprijeti da će je svući: *Sada ću početi svlačiti svoju lijepu Pamelu i nadam se da neću morati skinuti mnogo odjeće da bih ih našao*. [262] Uplašena Pamela daje mu riječ da će mu, ako je pusti da ode u sobu, donijeti sva pisma, bez njihova prepravljanja. Kada ostane sama u svojoj sobi, ona žaluje nad gubitkom svoje privatnosti, sebstva i neovisnosti, koje joj je njezino pisanje dotad omogućavalo, te ne može *podnijeti da preda svoja pisma* [262]. Ona piše pismo gospodinu B. u kojem traži malo vremena da *ih na brzinu pregleda i vidi što je predala u vaše ruke da se iskoristi protiv mene*. [262] Opet mu obećava da neće promijeniti nijednu riječ u tekstu. Činjenica da su Pamelina pisma intimno povezana s njezinim tijelom (zašila ih je u svoje donje rublje i sada ih mora odšiti) ističe Pamelinu žrtvovanu intimu i bol koji ta žrtva donosi. Ali, žrtva je neminovna i Pamela nevoljko predaje gospodinu B. dva svežnja papira. To je prva od mnogih žrtava koje će Pamela morati učiniti predajući svoja pisma gospodinu B. i ona nagovještava njezinu trajnu žrtvu — udaju za njega. U svojoj spomenutoj knjizi, Armstrong ističe da, prikazujući Pamelu kao ženu koja je željena i poželjna zbog svojih pisama, a ne zbog svoje tjelesne ljepote ili nekog drugog konvencionalnog obilježja, Richardson rekonstruira i uzdiže seksualnost i ulogu žena u njoj, pripisujući vrijednost Pamelinu umu i osobnosti. Armstrong ističe:

Nakon što je zamijenio konvencionalno poželjnu ženu pisanom, Richardson novom tijelu daruje erotsku privlačnost. Užitak koji ona sada pruža jest užitak teksta, a ne užitak zbog svladavanja ženina tijela. [6]

Gospodin B. zaljubljuje se u Pamelu nakon što pročita njezine dnevnike. On je ne bi mogao zadovoljeti da su njezina pisma ostala njena privatna stvar jer bi u tom slučaju Pameline bunтовничке misli i osjećaji izraženi u pismima te i sâm privatn i nepristupačan čin pisanja bili trajna prijetnja gospodinu B. To ne znači da u njezinim pismima nema ničeg opasnog ili da gospodin B. nije uvrijeđen pogrdnim riječima kojima se Pamela služi kad ga opisuje u pismima. Upravo suprotno. Pročitavši Pamelina pisma, gospodin B. se opušta samo kada i zato što je stekao pristup njima. On kaže Pamelu: *...moja ljubav prema tebi djelomično me natjerala da pročitam sve o čemu pišeš, iako u većini pisama govoriš protiv mene, zbog čega ćeš, naravno,*

morati malo biti kažnjena. [259] Ta izjava pokazuje da ljubav gospodina B. prema Pameli ovisi o njegovu pristupu njezinim rukopisima i onome što ona o njemu piše i da ona, budući da je bila dovoljno hrabra da ga vrijeda u svojim pismima, mora biti kažnjena za svoje uvrede tako da mu dopusti da ih pročita. On ih doista i pročita te mu se sviđi Pamelina duhovitost, mudrost i stil pisanja. Oni se zaljubljuju ubrzo nakon što se Pamela odlučiti vratiti gospodinu B. umjesto svom bolesnom ocu. Međutim, prije vjenčanja događa se nešto vrlo zanimljivo.

Pamela odgađa vjenčanje što je dulje moguće. Kada je B. zapita zašto želi tako dugo čekati, ona mu nudi neuvjerljive i sitničave izgovore, npr. da se želi udati u četvrtak jer su se svi važni događaji u njezinu životu zbili na taj dan. Nakon Pamelinih daljnjih pokušaja odgađanja vjenčanja, oni se napokon dogovore o datumu. Ali Pamela nije sretna. Ona osjeća tjeskobu razmišljajući o novom životu koji će uskoro početi i piše: *...muče me ružne misli kada sam sama...* [352] i *četvrtak se bliži i osjećam čudno opterećenje, što me tjera da često nesvjesno uzdišem...* [356]. Čini se da Pamela ne osjeća onu vrstu tjeskobe koju osoba obično osjeća prije vjenčanja. Mislim da je užasava moguća potpuna predaja svoje volje gospodinu B. Ona pokušava uživati u posljednjim trenucima slobode neudane žene što je dulje moguće. Iako su joj već oduzeti rukopisi i privatnost njezinih pisama, i dalje postoji mogućnost, sve dok je neudana, da se vrati roditeljima ili na neki drugi način izbjegne samovolji gospodina B. Ona shvaća koliko će slobode izgubiti i da će nakon vjenčanja morati biti poslušna supruga.

Nakon vjenčanja, Pamela ispravno naziva svog muža plemenitim tvorcom svoje sreće [377]. Tom izjavom Pamela povezuje književno autorstvo s neovisnošću i nadzorom nad vlastitim životom. Pamela u braku daje svoje autorstvo, u oba smisla, gospodinu B. Prije braka, Pamela je bila tvorac vlastite sreće. Tijekom službe, B. i drugi za nju su bili stalne prijetnje; ipak, Pamela je mogla pisati u privatnosti i samoći, njezini su tekstovi bili njezini, značenja koja im je davala bila su njezina. U svojoj knjizi *The Rape of Clarissa* (Silovanje Clarisse), Terry Eagleton raspravlja o važnosti pisanja i povezanosti pisanja i iskustva na primjeru epistolarnog stila Samuela Richardsons. On analizira tjelesnu privatnost sobe za pisanje u odnosu na piševo samostalno stvaranje značenja i upravljanje njime: *Pisanje dopušta novo pisanje: u privatnosti svoje sobe možete nadzirati i obnavljati značenje, što nije lako učiniti u nepravilnom dvostranom osobnom razgovoru.* [44] Za zatočenja u Lincolshireu i pod budnim okom gospode Jewkes, Pamela je preuzela nadzor nad svojim položajem skrivajući papir, naljepera, tintu i pisma da bi mogla pisati čak i u teškim uvjetima.

Vidjeli smo da Pamela, pišući u privatnosti subverzivne tekstove koje nastoji zadržati za sebe, stvara zaklon da bi zaštitila i očuvala svoju neovisnost i identitet. Njezin brak s gospodinom B. umanjuje vrijednost njezina pisanja i autorstva jer, iako ona nastavlja pisati i nakon vjenčanja, B. i dalje čita njezina pisma te ih dijeli svojim prijateljima i rođacima. Ubrzo nakon vjenčanja, B. kaže Pameli: *...ne želim vidjeti tvoja pisma jer sam rekao da to neću učiniti. Za sada ću ispuniti sva obećanja koja sam dao svojoj dragoj ženi.* [377] Zatim, uvjerivši se da može poslati svoja pisma roditeljima i da se on neće miješati, B. joj priznaje svoju pravu želju, zahtijevajući: *Samo mi dopusti da se molim da će ih oni sačuvati; i dopusti mi da ih*

dobijem nakon što ih pročitaju, kao i ona pisma koja nisam vidio, iako ih niti ne želim vidjeti do tada; ali, nakon toga, pročitat ću ih ako mi dopustiš. [377] Budući da joj je B. ponudio iluziju slobode i izbora, Pamela mora udovoljiti njegovim željama i odgovara mu: *Bit će mi zadovoljstvo i obveza, gospodine, da vam budem poslušna.* [378] Pamelino autorstvo nad njezinim pismima i životom prestaje pripadati njoj. Njezina vrijednost sada ovisi o gospodinu B. i s njim je povezana, a njezina je volja njegova. Na kraju romana, B. opterećuje i iscrpljuje Pamelu dugim popisom svojih očekivanja od nje kao supruge. Nakon što dobro razmisli, Pamela zaključuje, čini se s uzdahom: *Ipak, nakon svega, vidjet ćete da nemam lak zadatak. Ali, ja sam svjesna vlastitih namjera i neću svjesno griješiti; nemojte se tako bojati.* [472] Pamela zna da će nagradu (brak s gospodinom B.) koju je dobila za svoju čestitost (žrtvovanje svojih pisama gospodinu B.) morati stalno potvrđivati strahopoštovanjem, poslušnošću i povlađivanjem te potpunim odbacivanjem vlastita sebstva i volje. To je stajalište osobito izraženo u sljedećoj izjavi Terryja Eagletona [36] iz njegove, već spomenute, knjige:

Kada gospodin B. objavljuje svoja temeljito razrađena i čvrsta stajališta o osobinama poslušne žene, Pameli je dopušteno nekoliko posljednjih trenutaka "unutarnjeg govora" i dva-tri bljeska ironičnih opaski, ali to je puka gesta. Ona je dobrovoljno pristala postati žrtvom patrijarhata, pobjedonosno uzdignuta na neprijateljski teren.

- Armstrong, Nancy (1987): *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*, New York: Oxford University Press
- Ballaster, Ross (1992): *Seductive Forms: Women's Amatory Fiction 1684–1740*, Oxford: Clarendon Press
- Bowen, Scarlett (1998): "'A Sawce-box and Boldface Indeed': Refiguring the Female Servant in the Pamela Antipamela debate": *Studies in Eighteenth-Century Culture* (28), str. 256–84
- Eagleton, Terry (1982): *The Rape of Clarissa: Writing, Sexuality and Class Struggle in Samuel Richardson*, Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd.
- Hammond, Brean S. (1997): *Professional Imaginative Writing in England, 1670-1740: "Hackney For Bread"*, Oxford: Clarendon Press
- Ingrassia, Catherine (1998): *Authorship, Commerce, and Gender in Early Eighteenth-Century England: A Culture of Paper Credit*, Cambridge: Cambridge University Press
- McKeon, Michael (1987): *The Origins of the English Novel 1600-1740*, Baltimore i London: The Johns Hopkins University Press
- Richardson, Samuel/Fielding, Henry (1980): *Pamela, and Shamela*, New York: New American Library Inc.
- Sussman, Charlotte (1990): "'I Wonder Whether Poor Miss Sally Godfrey Be Living Or Dead': The Married Woman and the Rise of the novel": *Diacritics* (20), str. 88–102.

SUMMARY

A Mighty Letter-Writer: Dangerous Epistemology in Samuel Richardson's Pamela

I try to illustrate epistemology of Pamela's gender in regard to her numerous, voluminous writings, as well as her personal, self-defined identity as a writer, which all make her especially vulnerable to Mr. B's tyranny. In addition, they contribute to B's desire for Pamela, and then his eventual, inevitable possession of her. I bring Catherine Ingrassia's critical study entitled *Authorship, Commerce, and Gender in Early Eighteenth-century England* into my discussion, illustrating how Pamela's writings present a threat to B's authority, thereby making them, and in turn her, increasingly desirable to him. In addition, I link B's misgivings concerning Pamela's writings to eighteenth-century male attitudes of superiority to female writers. My main objective is to undertake a close analysis of Richardson's novel to show that Pamela's marriage to her master Mr. B does not elevate her socially, but *subordinates* her to B's will and authority. Furthermore, I re-centre Pamela's virtue from her body to her mind and self-identity by focusing in on B's violation of her inmost thoughts and feelings, the most essential aspects of her virtue.



Lik Lucije Stipančić i problematika pobačaja*

Vjekoslava Jurdana

Pobačaj je čin koji i na početku 21. stoljeća, unatoč dugotrajnim i opsežnim raspravama i polemikama, izaziva niz pitanja.¹ Stoga se o esencijalnim pitanjima vrijednosti ljudskog života raspravlja na različitim područjima: od politike, sociologije pa do teologije. Tema pobačaja javlja se i u hrvatskoj književnosti. Često se u književnoj kritici i općenito u razmatranju korpusa hrvatske književnosti ističu stanovita kašnjenja za europskim i svjetskim umjetničkim tendencijama i smjerovima. To se objašnjava teškim političkim, socijalnim i ekonomskim prilikama u kojima je stoljećima živio hrvatski narod. No temom pobačaja izdvaja se roman koji je, pobijajući navedenu tezu, nastao cijelo stoljeće prije suvremene zahukale polemike o pobačaju. To je roman *Posljednji Stipančići* Vjenceslava Novaka, objavljen 1899. godine.

U ovom radu raspravljat će se o problemu pobačaja u kontekstu tog romana, odnosno književnog lika Lucije Stipančić te ga komparirati s nekim najznačajnijim suvremenim stajalištima i smjerovima glede položaja žene i njezina prava ili gubitka prava na pobačaj. U kojoj je mjeri hrvatski pisac (muškarac) u 19. stoljeću uspio odgovoriti (na književnoumjetnički način) na pitanja o kojima se i danas raspravlja, u vrijeme kad ih ni filozofija, a ni druga područja nisu počeli analizirati (o feminizmu da i ne govorimo), ključno je pitanje ovoga rada.

¹ U uvodu Zbornika tekstova *Pobačaj za i protiv S. Prijić* ističe da se ta rasprava čini žesćom i otvorenijom nego ikad. U posljednja dva desetljeća 20. stoljeća intenzivno se iznose različiti argumenti, no ne nazire se kraj rasprave o pitanju za pobačaj ili protiv njega.

* Rad je nastao u okviru kolegija Ženski studiji - književnost i filozofija na poslijediplomskom studiju Književnost i humanistički kontekst pri Filozofskom fakultetu u Rijeci. Mentor: dr. Snježana Prijić-Samaržija.

Slijedeći način istraživanja američkih konstruktivistica,² polazimo od ovih pitanja: *Koje probleme pokušava riješiti ova žena? Za što možemo reći da je adaptivno u načinu na koji pokušava sebe smjestiti u svijet kako ga ona poznaje? Koji determinante, i psihološke i društvene, proširuju ili sužuju njezin obzor? Kakvim se metaforama služi da bi opisala svoj rast i svoje promjene?*

U kakvoj je obitelji odrastala Lucija

Od najranijeg djetinjstva Lucija je bila uskraćena za slobodan i nesputan doživljaj svijeta, posve izolirana u svojoj kući, a *dijete kojem nije omogućeno da odrasta kroz igru i dijalog odrasta u velikoj opasnosti*.³ Ona se razvija i oblikuje u obitelji koja zbog socijalnih, ekonomskih i političkih promjena na izmaku dvaju stoljeća, doživljava slom, pa i izumiranje loze. Odatle u nazivu atribut *posljednji*. U toj patricijskoj (sloj povlaštenih građana u maloj i zatvorenoj senjskoj sredini) i patrijarhalnoj obitelji glavnu riječ ima otac Ante Stipančić:

Domaći život u Stipančićevoj kući bio je ureden — što se ticalo prava i dužnosti muškaraca i ženskih — na način orijentalaca: Valpurga i Lucija osjećale su se naspram Veroniki i drugoj mlađoj služavki u toliko odličnijem položaju što su sa Stipančićem sjedile kod istoga stola. Bilo je to po duhu onoga doba, a lako će biti da je na takovu podređenost žene djelovao i doticaj naših ljudi s Turcima kroz duga vremena. Ta je podređenost žene dobila izrazitije lice u Stipančićevoj kući i kroz druge prilike: velika razlika Ante Stipančića i Valpurgine po dobi, njegov osebujni temperament, a pogotovo umišljena njegova naobrazba napram ženi, koju bi njezino doba odlikovalo priznanjem vanredne "edukacije" ako bi znala čitati i pisati i ako bi izim materinskog jezika umjela govoriti još kojim jezikom pa ako bi još k tome čitala novele i romane.

U kući žive četiri žene: Valpurga, Lucija, starija služavka Veronika te mlađa služavka. Njihov se položaj razlikuje u nijansama ili stupnjevima ženske podređenosti (Valpurga i Lucija osjećale su se naspram Veroniki i drugoj mlađoj služavki u toliko odličnijem položaju što su sa Stipančićem sjedile kod istog stola.) jer dvije su mlade, a dvije starije žene. Nadalje, dvije pripadaju višem, imućnom društvenom sloju, a dvije su siromašne i prisiljene služiti prvim. Nepravedan,

² M. F. Belenky, B. McVicker-Clinchy, N. R. Goldberg, J. M. Tarule, *Ženski načini spoznavanja — razvoj sebstva, svojega glasa i svojeg duha*, Druga, Ženska infoteka, Zagreb, 1998.

³ Ibid., str. 42.

neravnotežan odnos muškaraca i žena nije ograničen životnom dobi i socijalnim položajem. Luciji nije omogućeno školovanje jer se od žene ne može više zahtijevati nego da bude dobra domaćica i vjerna supruga koja umije razumjeti svoga muža i tako mu ugoditi.

Prignječena okrutnošću očeva odgoja, povlači se u sebe, otuđuje se, obuzima je osjećaj nezadovoljstva, dosade, zatočenosti, patnje i uzaludne žudnje za životom, za slobodom. Što više sazrijeva, to se više pojačava osjećaj odbojnosti i otpora prema ocu. U kontaktu s njim postaje šutljiva, prkosna, razdražljiva i neiskrena.⁴

Ne može razvijati svoj duh, intelektualne sposobnosti, ne otkriva vlastite mogućnosti.

No, Lucijin prvi, a i *posljednji* ples mijenja njezin način poimanja sebe i svijeta oko sebe. Ona spoznaje i izražava svoj glas i svoj duh prema epistemološkoj kategoriji SUBJEKTIVNOG ZNANJA.⁵ To je perspektiva u kojoj se istina i znanje poimaju kao osobno i privatno, subjektivno znano ili intuitivno (citat: *Ako sam ženska, imam i ja zdravoga razuma da shvaćam svijet, i srce mi kaže da ima drugačijeg života nego je ovaj što ga ja živim.*). Subjektivno znanje vodi ka subjektivnoj spoznaji kojom je subjekt uvjeren da pravi odgovori doista postoje — samo je izvor na drugome mjestu. To su ličnosti bogatog unutrašnjeg svijeta kojemu su se okrenule u negiranju odgovora koje nudi vanjski svijet.⁶

Subjektivistice nemaju formalnog obrazovanja, često odrastaju bez očeve zaštite jer su ih očevi zapuštali ili su imale roditelje koji su gušili njihovu radoznalost ili ih kažnjavali zbog previše pitanja (što je bio slučaj s Lucijom).

Potječu iz nestabilnih obitelji, u kojima nema potpore i težnje uspjehu.⁷ Lucija i Valpurga ostaju potpuno same u trenutku propadanja obitelji.⁸

⁴ D. Rosandić: *Metodički pristup romanu*, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1972, str. 94.

⁵ Grupa autorica – vidi bilješku br. 2

⁶ Grupa autorica – konstruktivistica ističe kako je subjektivizam zapravo dualistički nazor koji jasno razlikuje vanjski od unutarnjeg svijeta. Istina prebiva u nutrinu, a osoba najčešće nije odgovore koje nudi vanjski svijet. Jasno, to je uvijek u svezi s razočaranjem doživljenim od tog svijeta. U nemogućnosti da ga promijene, takve osobe nalaze odgovore u svojoj nutrinu.

⁷ Subjektivistice su odrasle, prema već spomenutim autoricama, u obiteljima koje su bile društveno manje privilegirane, ili permisivnije, ili jednostavno kaotičnije od prosjeka. Stipančići su obitelj koja propada. To je sloj patricija koji neumitno nestaje u porodu nadirućeg kapitalizma, političkih i socijalnih promjena na izmaku stoljeća.

⁸ Tako dva ženska lika ostaju svjedocima propasti obitelji Stipančić čiju su slavu pronosili i prenosili s koljena na koljeno muški Stipančići. Krešimir Nemec u *Povijesti hrvatskog romana* opisuje Luciju i Valpurgu kao zatočnice povijesti, uspomena i vlastitih iluzija, što potvrđuje njihovo poimanje svijeta i svojega duha koje pripada epistemološkoj kategoriji SUBJEKTIVNOG ZNANJA.



Nan Goldin, *Siobhan plače pod našim tušem*, NYC, 1990.

Lucija Stipančić i autoritet koji ju je iznevjerio

Subjektivistice su najčešće cijeli život provele tražeći neki pouzdani autoritet uz koji bi se mogle vezati. Prema Freudu, žena razvija psihološku oznaku *ovisnosti* o ljubavi drugoga – razvija objektivnost. Ne može biti sama zbog straha od gubitka. Često u tom traženju autoriteta, žene dožive neuspjeh i razočaranje. No traganje se nastavlja pa *ako to nije bio otac, možda to bude ovaj momak ili ovaj muž. Zajednička crta što se tako snažno ističe u pripovijestima tih žena jest slika muškog autoriteta koji su opisale kao autoritet koji ih je iznevjerio.*⁹ Lucija stvara subjektivističku i idealiziranu sliku muškarca (Alfreda) koji će promijeniti njezin život: *Bila je uvjerena da je Alfred ljubi (...), pomišljala je da će je dići iz tog tamnog, mrtvog stanovanja i povesti u slobodan i otvoren svijet.* Alfred je odbacio zastarjela, njemu smiješna, konzervativna načela, a nije formirao nova. Živi od trenutka do trenutka tražeći u svakoj zgodi svoju korist, bez obzira na moralna načela i čast. Njegovo bi ponašanje prema Luciji vjerojatno izazvalo osudu i ondašnjeg društva (konzervativnih načela, ali ipak načela), ali time Lucijin problem ne bi bio riješen jer nije bilo društvenih mehanizama koji bi štitili ženu u takvim ili sličnim situacijama. Iako se ne može tvrditi da su Alfred i Lucijin brat Juraj prototipovi muškarca onoga vremena, moć su posjedovali muškarci: očevi, sinovi, braća, muževi, kao što kaže i Lucija kad govori kako su druge njezine vršnjakinje sretna, a ona

⁹ Grupa autorica: *Ženski načini spoznavanja – razvoj sebstva, svojega glasa i svojeg duha*, str. 66.

nema koga da je zaštiti. Tako su Luciju (kao i većinu subjektivistica) izdali svi muškarci u njezinu životu: najprije otac, brat pa čovjek koji joj je trebao postati muž.¹⁰

Tko je posljednji Stipančić?

Sve "zaraćene" strane u raspravi o pobačaju moraju priznati da u razmatranju problema abortusa valja poći od temeljnog stanovišta da i majka i fetus imaju u startu jednako pravo na život — prema tome radi se o sukobu tih prava. Često se navode životne situacije ili slučajevi kad je jedna od tih strana neposredno ugrožena (rađanje djeteta uzrokovalo bi sigurnu smrt majke), slučajevi silovanja, incest. Osim takvih situacija, uvjeto rečeno neprijepornih (jer je stav Katoličke crkve da i u tim slučajevima pobačaj nije opravdan), pojavljuje se niz životnih situacija u kojima se može naći žena pred odlukom za pobačaj ili protiv pobačaja.¹¹ Alfred je zaveo neiskusnu Luciju — nije je silovao, nije počinjen incest, no stavovi i motivi s kojima ulaze u odnos nisu isti. Njezina je etika — **etika odgovornosti**. Ona je emotivna, s izrazitim osjećajem ovisnosti i potrebom za ljubavlju, ugađanjem i suosjećajnošću. Stoga kad stigne pošiljka, uzima sredstvo za pobačaj jer misli da ga šalje muškarac koji je voli kao i ona njega. Pobačaj i način na koji ga je bila prisiljena učiniti najteži je poraz njezine vizije vlastita života i odnosa muškarca i žene. Moralom odnosa i odgovornosti za drugu osobu te osjećajima, brigom i poštenjem za druge i prema drugima, Lucija je željela ostvariti univerzalne vrijednosti života.

U suvremenoj polemici o pobačaju često se polazi od intrinzične vrijednosti života. Ronald Dworkin u svom članku *Moralnost pobačaja* tvrdi da je *rasprava o pobačaju rasprava o intrinzičnoj vrijednosti, a ne o pravima i interesima fetusa*.¹² Pri tome polazi od analize

10 Konstruktivističko stajalište glasi: "Takve žene cijelog života uče da je moć u rukama muškaraca te da oni posjeduju za društvo krajnji autoritet. Ali u privatnom životu mnogih subjektivistica mjesto trajnog muškog autoriteta ostalo je prazno. A one su ostale ispunjene osjećajem razočaranja i gnjeva." Ibid., str. 67.

11 Tu se pojavljuju pitanja koja pokazuju osjetljivost pobačaja kao odluke (iz zbornika *Pobačaj za i protiv*, str. 16.): "Je li uvijek pogrešno ubiti osobu? (...) Jesu li u datoj situaciji jača prava majke ili fetusa? Na čemu se temelji prvenstvo prava?" Za slučaj koji se razmatra u ovom radu ključno je pitanje "Koliko i kako okolnosti i stupanj odgovornosti utječu na rješenje sukoba prava majke i fetusa?"

12 Ronald Dworkin: "Moralnost pobačaja", u knjizi *Pobačaj za i protiv*, Zbornik tekstova, Hrvatski kulturni dom, Rijeka, 1995, prevela S. Prijić, str. 101.

dvaju najjačih suprotstavljenih polova u polemici o pobačaju: tradicionalne religije i ženskog pokreta. On smatra kako i jedno i drugo stajalište polazi od iste pretpostavke da ljudski život ima intrinzičnu vrijednost, a ne da je fetus osoba sa svojim pravima. Za analizu slučaja Lucije Stipančić zanimljiva su stajališta koja se odnose na feminističke argumente u polemici (dakako, uvažavajući sve razlike i razilaženja unutar samog feminističkog pokreta). Zbog neravne uloge žena u oblikovanje moralne, kulturne i gospodarske okoline u kojoj začinju i rađaju djecu, ali i zbog neravnopravnosti u spolnim odnosima muškarca i žena, ženama je često nametnuto rađanje i podizanje djece. Drugim riječima,



žena mora dragovoljno i nedvosmisleno odlučivati o stvaranju novoga života. U takvim bi se okolnostima i pojam pobačaja bitno promijenio.¹³

Iz cjelokupnog dosadašnjeg izlaganja razvidno je da Lucija uopće nije imala ulogu, a kamoli onu ravnopravnu, u oblikovanju okoline u kojoj se začeo i trebao živjeti "posljednji Stipančić". Pobačaj je samo stepenica, doduše posljednja, u nizu životnih poraza u kojima Lucija nije mogla ostvariti onu moralnu, kulturnu i ostalu okolinu u kojoj bi, prije svega, ona sama pa i njezino dijete živjeli dostojnim životom. Začeće posljednjeg Stipančića nije posljedica ljubavnog čina dvoje ravnopravnih ljudi.¹⁴ Pobačaj je stoga za Luciju moralna i životna drama.

Pobačaj i intrinzična vrijednost života djeteta i majke

*Pobačaj uništava intrinzičnu vrijednost-svetost, nedodirljivost života djeteta i stoga je moralno pogrešan uvijek, osim u situacijama u kojima je intrinzična vrijednost drugih ljudskih života (majke) ugrožena odlukom protiv pobačaja.*¹⁵ U tom kontekstu zamislimo da Lucija nije uzela sredstvo za pobačaj. Kakav bi bio Lucijin život — sama, ekonomski ugrožena, bez formalne izobrazbe, osuđena od male sredine u kojoj živi. Sjetimo se da se radi o 19. stoljeću. Kakav bi bio život njezina djeteta? Odrastanje bez oca, socijalno odbacivano jer je nezakonito, osuđivano, nazivano pogrdnim imenima — već kako je to običaj u malim, zatvorenim sredinama. Odgovore možemo naći u primjerima iz hrvatske književnosti 19. stoljeća: nahod Luka iz romana *Prosjak* Luka Augusta Šenoe ili lik Antonija Salettija u romanu *Začudeni svatovi* Eugena Kumičića.

O kakvoj je, dakle, vrijednosti riječ? O tome govori R. Hare u svom eseju "Pobačaj i zlatno pravilo". On govori o pobačaju sa stanovišta razrađene etičke teorije univerzalnog preskriptivizma:

Primijenjeno na pitanje pobačaja, pravilo bi naređivalo: ako je nama drago što naša majka nije prekinula trudnoću koja je rezultirala našim rođenjem, onda, ceteris paribus, ne treba prekinuti trudnoću koja će rezultirati rođenjem osobe

¹³ "...tada bi status fetusa bio drugačiji jer bi se žena sama, nedvosmisleno i dragovoljno, odlučivala za stvaranje, a ne bi joj bilo nametnuto. Pobačaj bi tada uistinu bio ono što nedvojbeno mnogo žena i sada misli da jest — vrsta samouništaavanja jer žena uništava nešto u što je uložila samu sebe." Ibid., str. 117.

¹⁴ "(...) zato je previše slučajeva u kojima je spolni odnos u izvjesnoj mjeri silovanje, trudnoća često nije posljedica stvaralačkog čina već nestvaralačke podređenosti i zato je cjelina trudnoće i odgoja djeteta nepravedno raspodijeljena na način da nerazmjerno i teško pada upravo na ženina pleća." Ibid., str. 117.

¹⁵ Ibid., str. 120.

*koja će imati sličan život našem. (...) To znači da trebamo činiti ono što bi nama bilo drago da nam je učinjeno da smo bilo tko u nizu potencijalne djece.*¹⁶

U tom je smislu Lucija, pomislivši na vlastiti život, na ono što je dobila od njega, na ono što može dati svojem djetetu, procijenila da je bolje prekinuti trudnoću.¹⁷

Pobačaj i potencijalnost osobe

U suvremenoj polemici o pobačaju često se raspravlja sa stanovništva potencijalnosti. U tom kontekstu zanimljivo je i stajalište autorice Mary Ann Warren. U svom radu "O moralnom i zakonskom statusu pobačaja" razmatra problem pobačaja u vezi s poteškoćama vezanim uz određenje ljudskosti fetusa. Ona tvrdi da je fetus POTENCIJALNA (op. a.) osoba i ne može se smatrati članom moralne zajednice. No ne treba ustrajati na tome da potencijalna osoba nema pravo na život. Tako dolazi do sukoba prava između fetusa/potencijalne osobe i majke/stvarne osobe: *U situaciji sukoba prava, pravo bilo koje stvarne osobe neizbježno preteže nad pravom potencijalne osobe.*¹⁸ Luciji je kao stvarnoj osobi bitno reducirano pravo na dostojanstven i slobodan život, a njezinu djetetu, kao potencijalnoj osobi, nije ni omogućeno da ta prava i ostvari. Budući da te vrednote nisu omogućene u stvarnosti, kako bi bile moguće u potenciji? Promotrit ćemo problem potencijalnosti s jednog posve drugog motrišta. Jedno od najjačih stanovništva u suvremenoj polemici o pobačaju zauzima Katolička crkva. Stoga bi svako razmatranje te problematike bilo nepotpuno ukoliko se ne bi u obzir uzeli i ti stavovi.

Ivan Pavao II. izražava u Evangelju života (enciklika) službeno stajalište Crkve o pobačaju. Život počinje od časa začeća. Tada se počinje razvijati novo ljudsko biće koje se razvija samo za sebe. I mnogi drugi zastupaju tu tezu. Ključni trenutak kad počinje život jest samo začeće. J. Noonan tvrdi da je svatko tko je začeo od ljudskih roditelja, osoba. P. Ramsey

to potkrepljuje činjenicom da se začetom oblikuje jedinstven genetski kod novog bića. No što ako se radi o začeću koje je problematično, moralno prieporno, nedobrovoljan spolni čin? Ovdje više nije riječ o potencijalnosti, već *odgovornosti* za tu potencijalnost. Moramo se vratiti na citirane rečenice R. Dworkina kako postoji previše slučajeva u kojima je spolni odnos u određenoj mjeri silovanje, tj. posljedica nestvaralačke podređenosti. *Potrebno je govoriti o pobačaju ne kao o pravu žene, već kao njezinoj odgovornosti. Jednaku ulogu imaju i muškarci, očevi, jer je dijete njihovo koliko i*

¹⁶ R. M. Hare: "Pobačaj i zlatno pravilo", u knjizi *Pobačaj za i protiv*, Zbornik radova, prevela S. Prijić, str. 25.

¹⁷ "Primjena zlatnog pravila počiva, dakle, na procjeni vjerojatnosti stvaranja novog života te na procjenama očekivane sreće takve nove osobe." Ibid., str. 25.

¹⁸ M. A. Warren: "O moralnom i zakonskom statusu pobačaja", *Pobačaj za i protiv*, Zbornik radova, str. 54, prevela S. Prijić

mačino.¹⁹ Lucija Stipančić cijeli je svoj kratak život tražila (ali nije ostvarila!) svoje pravo na život, svoje JA, svoju ulogu i *odgovornost* za vlastiti izbor. Ona nije odgovorna za ono što joj se dogodilo, a što je prethodilo pobačaju koji je učinila. Prema tome, ne može biti odgovorna ni za sam pobačaj. Upitna je svjesnost njezina čina. Ona se i poslije toga nada, posve je uvjerena da će Alfred doći (kao što je i obećao) i omogućiti joj život za kakvim je žudjela prema, već spomenutoj, etici odgovornosti, brige i poštenja.

Krivnja zajednice

Opisujući sudbinu Lucije Stipančić, Vjenceslav Novak ni u jednom trenutku ne ostavlja traga sumnji ili priporu o njezinoj krivnji ili grijehu. Te kategorije treba tražiti na drugim stranama u romanu. Riječ je o patricijskom sloju građana, koji neumitno propada, a s njim i zastario način života i posve neodrživi međuljudski odnosi. Jedina krivnja Lucije Stipančić jest u tome što je prerano htjela te odnose promijeniti i što je previše žudjela da ostvari neke drukčije i posve nove. Činom pobačaja ona iskazuje svoje stavove o vrijednosti života koji za nju više nema vrijednost. Više nije svet, nedodirljiv, vrijedan sam po sebi. Okaljan je razočaranjima i izdajama onih koji su je POSLJEDNJI trebali izdati. U takvim okolnostima smrt poprima posve drugo značenje.

Pobačaj je čin koji izaziva niz pitanja na koja nije lako odgovoriti. Prije svega je li to čin koji je dopustiv ili nedopustiv? Imaju li žene pravo na pobačaj u svim okolnostima ili samo u nekim ograničenim? Je li pitanje pobačaja stvar zakona ili morala? Namjera ovog rada nije bila odgovoriti na ta pitanja, već istražiti uzroke i posljedice jednog tužnog slučaja, koji je poseban već po tome što je opisan na kraju 19. stoljeća snagom, i to opisan s mudrošću i odmjerenošću koje su dragocjene i u današnjim polemikama o pobačaju. Sve nas vodi do zaključka da postoje problemi koje ne možemo uvijek sagledavati i rješavati po općem principu — stvarajući "zabrane" i "dopuštenja" po kojima ćemo suditi raznolike i delikatne slučajeve.

Prema konstruktivističkim razmatranjima, postoje dva načina spoznavanja i rješavanja problema, koje možemo polarizirati:

na muško — opće, univerzalno, objektivno: *Ljudi koji djeluju u okviru moraliteta prava — češće su to muškarci — pozivaju se na metaforu slijepe pravde i oslanjaju se na apstraktne znakove i univerzalna načela presuđujući u sporovima i sukobima neosobno, nepristrano i pravično*. Takav je način sagledavanja problema razlogom da se, iako se u hrvatskoj književnoj kritici mnogo govorilo o romanu *Posljednji Stipančići*, a dio je i obvezatne srednjoškolske lektire, često izbjegava problem pobačaja ili ga se eufemizira pa čak i prešućuje.

¹⁹ Tonči Matulić: *Pobačaj: Drama savjesti*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Centar za etiku, Zagreb, 1997.

na žensko — partikularno, subjektivno, konkretno: *Ljudi koji djeluju u okviru moraliteta odgovornosti i brige — prvenstveno žene — odbacuju strategiju sljepoče i nepristranosti. Štoviše, zalažu se za to da treba razumjeti kontekst svakog moralnog izbora, tvrde da se potrebe pojedinca ne mogu uvijek izvesti iz općih pravila i načela, te da o moralnom izboru valja razmišljati i induktivno, zaključujući iz konkretnog iskustva pojedinca koje on nužno unosi u svaku situaciju, pa i u spor.*²⁰

Tim načinom dolazi se do stvaralačkog konsenzusa i do rješenja spora kojim bi se zadovoljili raznoliki stavovi i potrebe. Pobačaj je *individualan* problem — problem konkretnog subjekta, konkretnih okolnosti — i kao takvog ga treba i razmatrati. Vjenceslav Novak, pisac s kraja 19. stoljeća, književnoumjetničkim načinom krenuo je tim putem. Opisujući i za suvremenu književnost složenu temu intimne drame lika, a posebice pobačaj i posljedice tog čina, pokazao je veličinu svoga književnog talenta, ali i veličinu svojega duha, tako što sve vrijeme ostaje dostojanstven i human. U tom kontekstu izdvaja se stav hrvatskog književnog kritičara Ive Frangeša koji svojom preciznošću, ali i finim emotivnim nabojem najbolje može zaključiti raspravu o sudbini i odluci Lucije Stipančić:

*U tom nizu žrtava, jedina čista i nevina, prava Novakova Ofelija — Jurjeva sestra Lucija, možda je najuspjeliji lik Novakov. Ona se jedina usuđuje suprotstaviti despotizmu zaslijepljenog oca, ona pokazuje majci u kakvom je mraku provela svoj vijek, ona prozire Jurjevo nepoštenje, ona se bori za ljubav, za mladost, za svoje pravo na život. Što u toj borbi podliježe, to njen pothvat čini još humanijim, njen lik još poetičnijim, njen protest sadržajnijim. Lucijin lik značajan je i zato jer je Novak "pogazio" obzire, usudio se da obradi "sklisku" temu, stao na stranu Lucije i rehabilitirao njenu čistu, predanu, prevarenu ljubav. Trebalo je u ono doba imati smjelosti za to. Poslušavši glas poezije, Novak je tu smjelost smogao i stvorio nježan, ustreptao lik djevojke koja svoj prvi dodir sa životom plaća smrću.*²¹

²⁰ Grupa autorica: *Ženski načini spoznavanja — razvoj sebstva, svojega glasa i svojeg duha*, Druga, Ženska infoteka, 1998, Zagreb, str. 18.

²¹ Ivo Frangeš: Vjenceslav Novak — predgovor, Izbor, Svjetlost, Sarajevo, 1960.

Literatura

Novak, Vjenceslav (1964): *Posljednji Stipančići. Povijest jedne patricijske obitelji*. Pet stoljeća hrvatske književnosti, Zagreb: Zora — Matica hrvatska

Belenky, Mary Field; McVicker Clinchy, Blythe; Rule Goldberger, Nancy; Tarule, Jill Mattuck (1998) *Ženski načini spoznavanja — Razvoj sebstva, svojega glasa i svojeg duha*, Zagreb: Ženska infoteka — Druga

Matulić, Tonči (1997): *Pobačaj — Drama savjesti*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove

Prijić, Snježana (1995): *Pobačaj za i protiv — Zbornik tekstova*, Rijeka: Hrvatski kulturni dom (Biblioteka Analytica Adriatica)

Barac, Antun (1964) *Vjenceslav Novak — Predgovor u Pet stoljeća hrvatske književnosti*, knjiga 5, Zagreb: Zora Matica hrvatska

Frangeš, Ivo (1960) *Vjenceslav Novak — Predgovor*, Izbor, Sarajevo: Svjetlost

Jelčić, Dubravko (1996) *Posljednji Stipančići Vjenceslava Novaka*, Ključ za književno djelo. Kolo III., knjiga 3., Zagreb: Školska knjiga

Nemec, Krešimir (1994) *Povijest hrvatskog romana* (od početka do kraja 19. stoljeća), Zagreb: Znanje

Rosandić, Dragutin (1972) *Metodički pristup romanu*, Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika



Euronima i njezine zmije

Jasenka Kodrnja

Kada se u svakodnevnoj konverzaciji za neku osobu kaže "ona je zmija" ili "žena-zmija", podrazumijeva se negativno značenje i svaki je komentar izlišan. Dakako, nikada se ne kaže "on je zmija", niti se koristi sintagma "muškarac-zmija", jer takve konstatacije nisu samorazumljive. Iza obaju "samorazumljivosti" rodnog povezivanja žena i zmija stoje, međutim, slojevi arhetipske mitske svijesti, povijest rodnih odnosa, hijerarhizacija moći i pripadajućih mitskih atribucija. Simbol zmije nalazi se u gotovo svim kulturama i civilizacijama, pa se može reći da je to jedan od najpostojanijih arhetipova jer na jednoj razini ima sveprisutno, bezvremeno, univerzalno značenje. Na drugoj pak razini značenje tog simbola varira, njegova se polivalentnost širi ili sužava, reducira, redefinira, ovisno o vremenu i prostoru, pa se može reći da ga obilježava i relativnost. Tijekom vremena značenje tog simbola bitno se mijenjalo, također danas nemamo njegove istovjetne atribucije na Zapadu i Istoku, u Europi i Kini.

Bez obzira na različite mitove i njihove znanstvene interpretacije, neosporne su dvije značajke zmije. Prije svega riječ je o njenu eshatološkom (krajnjem) značenju, kojim zmija simbolizira *nediferencirano ishodište*, neobuzdanu prirodu, prvog boga ili boginju (usp. Chevalier i Gheerbrandt, 1983). Druga je značajka zmije njena veza sa ženom, koja je sveprisutna bez obzira na kulturu i povijesno razdoblje, iako se, dakako, iskazuje različitim mitskim pričama i različitim varijacijama. Iz stava kulture prema prvobitnoj prirodi i ženi slijedit će, u osnovi, i stav prema tom simbolu. To će rezultirati širokim spektrom mitova različitog, često ambivalentnog značenja i stava: od obožavanja do degradacije.

Zmija se susreće na početku mnogih kozmogenezâ (mitova o nastanku svijeta), kao ona koja daje život i održava ga. Različiti mitovi o prvom bogu (boginji) kod Indijanaca, u Crnoj Africi, Indiji i Maleziji razne su aplikacije mita o Velikoj zmiji koja je izraz iskonske nediferenciranosti. Ona je u osnovi svih pojava, pokazuje njihov početak i evoluciju. To je prostor LATENTNOSTI koji postoji ispod zemlje, što znači da je vidljiva zmija samo metafora za onu Veliku nevidljivu zmiju koja znači kauzalnost i kaotičnost istodobno ("determinizam kaosa"), izvanvremennost, životni princip ili snagu *prirode*. Za ljude ona znači dušu, podsvijest i libido. U tantrizmu to je kundalini, koja prati kralježnicu i slijed čakre, a kada se ukruti, dolazi do očitovanja života. Simbol je psihe, *mraka*, tajnovitog, iznenađujućeg, nepredvidljivog, pa ipak nema ničeg jednostavnijeg i običnijeg od nje.

Za Pigmejce (Kamerun) zmija je živa crta, apstrakcija, bez početka i kraja. Kao i crta, produžuje se na jednu i drugu stranu u beskonačnost. Izbija iz stijena, pukotina, na svjetlo dana, daje život ili smrt, a potom se vraća u tamne slojeve psihe (*podsvijest*) ili zemlje (*podzemlje*). Istovremeno je ženka i mužjak, blizanac, ona je neraščlanjivo nešto koje se neprestano raspleće, iščezava i rađa. Zmija Indijanaca Tolteka, koju su poslije preuzeli Asteci, žrtvuje se za ljudski rod, što je klasična shema veze (dvojsstva) smrti i života. Mit tih Indijanaca govori o ptici grabljivici koja zariva pandže u tijelo zmije. Kapi njene krvi omogućuju rast kukuruza, a kukuruzom se hrani čovjek. Zmija, dakle, umire da bi omogućila nov život. Tom je mitu sličan onaj o Nommu (Dogona u Crnoj Africi); tu je zmija predak i junak koji je ljudima donio najdragocijenija dobra (kovačku peć i

žitarice) i također se žrtvuje. Za Huichole zmija ima dvije glave s dva ždrijela okrenuta na istok i zapad kroz koja bljuje sunce (na istoku) i guta ga (na zapadu). Između zalaza i svitanja zmija boravi u podzemnom svijetu, svakodnevno iz njega izranja i ponovo mu se vraća. Taj je mit srodan najstarijem sredozemnom mitu o zmiji Atumu (ocu heliopolske Eneade). On se sam od sebe izdigao, a potom je iz svoje unutrašnjosti ispljunuo sve bivstvujuće (svijet, bogove i ljude) Tada je rekao: *Ja sam onaj koji ostaje... svijet će se vratiti u kaos, u nediferencirano, ja ću se tada preobraziti u zmiju kakvu ne poznaje nijedan čovjek, kakvu ne vidi nijedan bog.* (Morenz, 1962: 222–223). Atum je zmija prije i poslije početka (vremensko-prostornog kontinuuma), prije bogova i ljudi, ona je prirodni i transcendentni bog.

Ideja da je unutrašnjost zemlje u kojoj se odvija alkemija života zmijska, prisutna je i u Knjizi mrtvih (egipatskoj), prepunoj zmija i zmijolikih bića, a i Dante u *Paklu*, u 25. pjevanju, susreće zmije te opisuje simboličko i ekstatičko spajanje jednog lopova sa zmijom. Zemlja kao božanstvo ("zmijska zemlja" i "majka zemlja") prezentira se u likovima velikih božica-majki koje često kao atribut imaju zmiju. Božica Atena prezentira se s dvjema životinjama (zmijom i sovom), zmija je svijena na Kleopatrinim grudima itd. Kozmogeneza je i mit o Eurinomi i zmiji (Ofion). Eurinoma je, prema pelazgičkom predhelenskom mitu, prva boginja, izrasla iz kaosa. Plešući na valovima pod utjecajem vjetrova, nadahnuća i žudnje, nastala je zmija (Ofion), potom jaje, a zatim i svekoliko mnoštvo: nebo, vode, sunce, zvijezde, planeti, zemlja i sve na zemlji (usp. Graves, 1987). Ples Eurinome i zmije izraz je primarne i cjelovite kreativnosti

(rađanje, estetika, erotika), koja ujedinjuje reprodukciju, umjetnost i žudnju kao integralne sile univerzuma.

Prvobitna potpuna nediferenciranost, otvorenost i latentnost simbola zmije u kasnijim se mitovima diferencira, pa se u dihotomijama: kozmos/kaos, duh/duša, razum/emocije, muško/žensko, povijest/priroda itd. zmija pripisuje skupini atribucija koje se danas obilježavaju imenicom Drugosti. Odnos ta dva principa ostvaruje se kroz prvobitnu *komplementarnost* i istovrijednost te kasniju *dominaciju* prvog principa nad drugim, koji — potisnut — povremeno eskalira (u herezama i sektama suprotstavljenim katoličanstvu) ili se ponovo otkriva i budi iz zaborava (Freud). Evolucija olimpske mitologije pokazuje upravo taj tijek: postupnu i sustavnu dominaciju principa Prvog (razuma, duha, povijesti i muškarca) nad principom Drugog (intuicijom, dušom, prirodom i ženom). To, dakako, znači i degradaciju mitskih likova vezanih uz te principe — koja se u osnovi može svesti na degradaciju žene i zmije (usp. Kodrnja, 2001). Ta se degradacija realizira na raznim razinama, a kako joj je baza mitska, čini se samorazumljivom i neupitnom.

Razine degradacije (žene i zmije)

Na estetskoj razini događaju se *iznakazivanja*: ženski i zmijski božanski likovi pretvaraju se u "ružna čudovišta" koja straše svojom vizualnošću i apriori odbijaju. Degradirani mitski likovi estetski su zastrašujući, neki (Gorgone) do te mjere da pogled na njih izaziva smrt. Rezultat su te degradacije čudovišne zmije, zmajevi te vještice u mitovima, narodnoj predaji, pričama i

bajkama. Na razini etike, polivalentnost mitskih likova zmije i žene svodi se na samo jednu valenciju: *opasnost i zlo*. Konstruiraju se egzistencijalno opasna bića: sirene — djevojke koje zavode svojom pjesmom putnike i mornare, bacaju se na njih i piju im krv; Harpije, odvratna ili smrdljiva bića ženskih glava i ptičjih tijela; menade, svećenice boga Dioniza koje proganjaju putnike, životinje i djecu, ubijaju ih i trgaju na komadiće, a tu su i Kirka, Scila, Haribda, lamije itd. Nastaju i brojna nefunkcionalna čudovišta, kombinacije žena i zmija stopljene na nemoguće načine, koji vode u, jedino moguće, izumiranje. Robert Graves (1987) smatra paradigmatičnim mitskim bićima Himeru (kombinaciju lava, koze i zmije) i Meduzu (ženu zmijske kose), a njihovo konstruiranje i svrgavanje definitivnom pobjedom patrijarhata nad matrijarhatom.

Na razini statusa subjekta mitski ženski i zmijski likovi bivaju degradirani, oduzima im se status subjekta, postaju nevažni, zaboravljeni, izbrisani, obezvrijeđeni (Eurinoma), bačeni na margine, u podzemlje (Lamija, Harpije, Erinije), na daleka i opasna mjesta (Kirka, sirene, Scila, Haribda). Što se pak njihove sudbine tiče, ti su likovi često i fizički svrgavani: ženski likovi otmicama i silovanjima, a zmije odsijecanjem glava, to jest ubojstvima. "Najstrašnije" zmije svrgavaju najveći junaci koji i postaju junaci upravo na osnovi tog svrgavanja: Pitona (sina boginje Geje, zmaja zmijskog tijela) svrgava Apolon, Tifona (diva sa stotinu zmajevih glava, također sina boginje Geje) svrgava Zeus, Hidru (čudovište zmijskog tijela koje ima devet zmajevih glava) ubija Heraklo, neman Himeru (kćerku Tifona i Ehidne) ubija junak Belerofont. I bajke obiluju zmijama koje svrgavaju junaci. U kršćanstvu zmajeve

svladavaju sveti Juraj i sveti Mihael, a i Krist se pokatkad prikazuje kako pobjeđuje zmaja (zmiju).

Svrgavanje ženskih božanstava također je konstantno, iako neistaknuto, pa djeluje sporedno, ne nosi dramaturgiju radnje, već se spominje usput i posebno se ne ističe. Metode svrgavanja ženskih božanstava, uz spomenute degradacije, prioritetno su *silovanje* i *prijevara*. Zeus, vrhovno božanstvo, bog neba, gromovnik, gradi svoj identitet prije svega u odnosu s muškim božanstvima i potomcima, po vertikali, kroz sukobe i dominaciju, traži poslušnost, nameće zakone i uspostavlja red. No on uspostavlja dominantnu poziciju i u odnosima sa ženskim likovima. Uz brak sa sestrom Herom ostvaruje kontakte s brojnim boginjama, nimfama, smrtnim ženama. Karakteristike su tih kontakata brojnost, težnja za neprestanom promjenom, proganjanje, prijevara i silovanje. Zeusova poligamnost mogla bi se protumačiti kao obračun s monogamnim prethodnicima (Uranom i Kronom) i prethodnicama (ženskim boginjama). Brojnost "posjedovanih" žena može se usporediti s brojnošću dobivenih bitaka, a jedno i drugo indikatori su moći poimane kao volja za moć (usp. Despot, 1995.). Istovremeno, promjena i brojnost žena mogla bi značiti i Zeusovu nemoć (slabost): on se hrani ženskom energijom jer je sam nema dovoljno, a njegov primjer mogao bi biti shvaćen paradigmatično kao prvi kazanova-sindrom. U svakom slučaju prvi čin spolne dominacije Zeusa bio je upravo obračun sa ženom-zmijom: pretvorivši se u zmiju, silovao je vlastitu majku Reju i time ih je obje degradirao. Način na koji Zeus uspostavlja prvi kontakt s partnericama (već spomenutom majkom Rejom, sestrom Herom,

Ledom i drugima), prevara, odnosno pretvaranje u neku životinju i potom silovanje, također bi mogao biti protumačen dvoznačno kao indikator moći (sve mu je dopušteno) i nemoći. Naime, ako prvi bog ne može uspostaviti prvi kontakt s pripadnicama ženskog roda bez prevare i sile, to znači da je njegov primat (njega i njegova roda) upitan ili ga tek uspostavlja. Pretvaranje u prirodna bića (zmiju, kukavicu, labuda...) upozorava na veće značenje tih bića od njega (boga-muškarca) ili na njihovo veće značenje u očima ženskih mitskih likova tog razdoblja. Silovanja se u olimpskoj mitologiji dalje nastavljaju, njihovi su počinitelji Posejdon, Apolon, Had, Pan, a silovane su Io, Kasandra, Europa, Driopa, pa čak i Atena. U ranim mitovima Atenu su silovali Posejdon i Borej, no budući da silovanje rezultira slabljenjem moći, Atenjani su te mitove poslije tajili. To zataškavanje preneseno je i na znanstvenike, pa je i u Gravesovoj knjizi taj mit otišnut manjim slovima, u fusnoti. Silovanje tako, već u mitu, postaje ženski osobni problem koji se skriva, zataškava, zaboravlja. Ako se pak čitaju na drugi način, ti mitovi pokazuju silovanje kao društveni i povijesni fenomen — sustavnu strategiju muške dominacije, što ona u osnovi jesu (kao ratna silovanja, na primjer).

Primjeri žena-zmija (i njihovih degradacija)

Nakon pelazgičkog mita o primarnoj, univerzalnoj i integriranoj kreativnosti Eurinome i zmije (Ofion), kasniji olimpski mitovi u kojima se Eurinoma spominje iskazuju njezinu sustavnu degradaciju. Odvojena od zmije i njene energije (erosa, libida, kundalinija) i kozmičkog plesa,

Eurinoma gubi snagu, subjektivnost i status prve boginje. U drugoj verziji mita, Eurinoma je boginja, kći Titana Okeana i njegove žene Tetije, u trećoj Eurinoma je žena korinškog kralja Glauka i majka junaka Belerofonta, a četvrta je sobarica na dvoru itačkog kralja Odiseja. Budući da se degradacija Eurinome događa postupno, gotovo se ne zamjećuje, izmiče pamćenju, zaboravlja se. Danas gotovo nitko ne zna za nju i nitko je se ne sjeća.

Ehidna je polužena-poluzmija, kći diva Hrisaora i Okeanide Kalioje. Sa stoglavim divom Tifonom izrodila je niz nakaznih potomaka među kojima su troglavi pas Kerber, dvoglavi pas Ort i divovski nemejski lav. Njezine su kćeri Himera, lernejska Hidra i tebanska Sfinga (v. Zamarovsky, 1989).

Gorgone (Stena, Eurijala i Meduza) bile su kćeri morskog boga Forkija i njegove žene Kete. Znak njihova raspoznavanja je zmijaska kosa, ptičje tijelo s metalnim krilima i starački izoborano žensko lice. Najpoznatija Gorgona bila je Meduza (jedina smrtna), a ubio ju je junak Perzej približivši joj se s visio nošen krilatim opancima i zaštićen čarobnom kacigom. Nakon što joj je mačem odрубio glavu, iz tijela Meduze izašli su div Hrisaor i krilati konj Pegaz, a iz njezine krvi izlegle su se zmije otrovnice. Perzej je tri puta iskoristio Meduzinu glavu kao oružje kojim je svoje protivnike pretvarao u kamen: u sukobima s Finejom, divom Atlantom i kraljem Polidektom. Nakon toga Meduzinu je glavu darovao Ateni, koja ju je pričvrstila na svoj prsni oklop. Meduzinu glavu nosio je na svom štitu i rhovni bog Zeus te mnogi drugi mitski i povijesni junaci antičke Grčke.

Erinije (latinski Furije) boginje su osvete, službenice boga podzemnog svijeta

Hada i njegove žene Perzefone. Stare su i ružne, odjevene u crno, oči su im podlivene krvlju, umjesto prstiju imaju pandže, a umjesto kose — zmije. Nejasnog su (što znači veoma starog) podrijetla. Po jednoj verziji rodile su se iz prvog krvnog delikta: iz kapi krvi boga Urana ranjenog od vlastita sina Krona. Nazivaju ih kćerima Noći, Tame i Geje. Progoniteljice su zločina u kojima je pala krv i onih u kojima se krše neotuđiva čovjekova prava; kažnjavaju nepravdu, štite nezaštićene, strance i siročad. Tragaju za krivcima, a kada ih pronađu, nemilosrdno ih muče. Njima nitko ne može pobjeći, boje ih se svi: ljudi, kraljevi i bogovi jer su neizbježne i neumoljive. Iako su pravedne, svi ih mrze, vjerojatno zato što nitko nije potpuno čiste savjesti. Erinijama su nazivane i žene zločinke: Klitemnestra, Medeja i druge, a u Rimu su njihove nastavljačice Furije bile zle i jarosne žene.

Mit o izgonu iz raja govori o definitivnoj uspostavi autoriteta kršćanskog boga oca koji svrgava svoje prethodnike (paleolitsku Veneru i druga ženska božanstva i zmiju). Bog otac, naime, ne može uspostaviti svoju vlast a da ne zagospodari, da tu vlast ne uzme od starijih božanstava, sređuje račune i uspostavlja ključnu vrijednost: poslušnost. Zmija postaje puzava zavodnica, najniže biće krivo za izgon iz raja. Neposluh ipak donosi mrvice znanja u slobode, i to prije svega za muškog partnera, a Eva biva drastično kažnjena: *Trudnoći tvojoj muke ću umnožiti, u mukama djecu ćeš radati. Žudnja će te mužu tjerati, a on će gospodariti nad tobom.* Ova božja sankcija zapravo legitimira mušku dominaciju i muško nasilje ne samo nad Evom nego nad svim ženama, pa to nasilje dobiva mitski legitimitet.

Mit o izgonu iz raja bio je i još je inspirativan filozofkinjama i teoretičarkama feminizma i postfeminizma. Mary Daly (1974) tako drži upravo taj mit ključnim za institucionalizaciju veze žene i đavla (zmije), žene i zla, odnosno za "vječnu" žensku krivnju. Etika utemeljena na vrijednostima kršćanskog boga oca pretpostavlja svoju suprotnost — zlu ženu (Evu). Konzekvencije takve etike tijekom povijesti bile su drastične, a Mary Daly u svojim ih radovima iscrpno analizira: progoni vještica, silovanja, pobačaji, sakaćenje ženskih stopala, sakaćenje ženskih spolnih organa...

Bajka Ivane Brlić-Mažuranić *Šuma Striborova* može se čitati kao priča o snahi i svekrvi koje se ne podnose. Snaha (zmija preobračena u ženu) zadržala je samo zmijski jezik kao pokazatelj svog istinskog (prirodnog) podrijetla. Ona je zla (zavodljiva, proždrljiva, progoni staru ženu) i zbog toga na kraju bajke biva kažnjena — ponovo pretvorena u zmiju. Majka prepoznaje prirodu snahe te biva istjerana iz kuće, no na kraju bajke, žrtvujući se za sina, majka čini obrat u priči. Završetak bajke ujedno je kraj svih prirodnih čuda i mitskih bića (i šume Striborove i snahe/zmije).

Kada je u listopadu 2001. godine u Saboru Republike Hrvatske eskalirao već anegdotalan skandal o "mudracu i madracu" (riječi koje je zastupnik Ante Kovačević uputio zastupnici Vesni Pusić), malo je tko obratio pozornost na drugu sekvencu te anegdote. Naime, na upit nije li svjestan seksističke konotacije svog komentara, zastupnik — autor navedene anegdote približno je odgovorio: "Ne, to nije seksizam; ja, naime, spomenutu zastupnicu ne doživljavam kao ženu, već kao zmiju zvečarku." Pritom je, naime, mnogima promaknula konfuznost

(nelogičnost, a zapravo implicitna logičnost) tog odgovora u kojemu se ne prepoznaje (ali se implicitno iskazuje) upravo mitska veza žene i zmije. Zastupnica koja svojim političkim habitusom i načinom ekspresije predstavlja novost u kontekstu patrijarhalnog Sabora (hrvatskog, ali i drugih nacionalnih parlamenata u kojima su, u vrijeme njihova nastanka, pravo na govor i pravo na zastupstvo imali samo i isključivo muškarci) znači opasnost, suprotnost, zlo — dakle biblijsku zmiju. Ona problematizira gospodarenje muškaraca nad ženom koje je utemeljeno mitski (biblijski). Indikativno je, međutim, da je javnost prepoznala rodnu dimenziju te anegdote, ali ne i njenu mitsku osnovu.

Reinterpretacija mita o zmiji

Otvorenost mitologije omogućuje reinterpretaciju mitova o zmiji i ženi. Ta je otvorenost bila osobito prezentna u razdobljima romantizma i nadrealizma na primjer, a rezultati istraživanja psihoanalize i antropologije pokazali su da zmija doista ima polivalentno, to jest dublje i šire značenje od onog koje joj pripisuje Zapad. Reafirmacija potisnute prirode i potisnute ženskosti pretpostavlja kao mogućnost i redefiniranje mitologije koja negira te principe. U tom smislu valja razumjeti i poruke nekih feminističkih teorija. Tako Luce Irigaray (1999) zagovara povratak zaboravljenih boginja — Hestije, na primjer — i zaboravljenih odnosa ženske genealogije (Ane i Marije). Na sličan način mogli bismo shvatiti i povratak Eurinome: kao konstruiranje njezine nove verzije — verzije u nastajanju. Nova Eurinoma doživljava preporođanje zahvaljujući te-

orijskoj reinterpretaciji, ali i životima (iskustvima) žena koje stječu status subjekta. Ono što teoretičarke feminizma nazivaju procesima "bivanja ženom" i "postajanja ženom", prepostavlja i redefinirane mitologije, to jest čitanje starih priča na nov način, samim im time darujući nov život. U tom smislu Erinije postaju aktivistice i borci za ženska i ljudska prava, Eurinome znanstvenice, umjetnice i druge žene koje iskustvom stječu status subjekta; Eve postaju one koje se neposlusnom suprotstavljaju neprikosnovenom autoritetu i patrijarhalnoj dominaciji. Eva može postati promicateljica znanja, izbaviteljica iz rajskog ropstva, a njezino žigosanje kao neposlušnog i nepouzdanog bića može biti zamijenjeno pohvalom njezine smjelosti i pohvalom neposluha. Uostalom, Evino opredjeljenje i izbor nisu bili slučajni. Povodeći se za glasom zmije, a ne boga oca, Eva se intuitivno opredijelila za princip izvornijeg podrijetla — Zmiju (Eurinome, Ehidne, Gorgona, Erinija i drugih) i za kontinuitet svog ženskog identiteta. Bajka o snahi/zmiji također se može reinterpretirati. Završetak bajke može se čitati kao ponovljena uspostava odnosa majka — sin (Bogorodica — Isus), odnosno patrijarhalne genealogije koja je privremeno bila poremećena pojavom novog, vanjskog, "opasnog" elementa (žene/snahe) i mogućnošću ženske genealogije (majka — snaha, majka — kći). Reinterpretaciju te bajke Slavica Jakobović naziva svojom pričom o "zmijskom jeziku", koji je jezik prirode i koji se razlikuje od jezika ljudi.

Tako mi se sadržaj bajke ukazao kao tematizacija položaja žene kroz povijest, sankcionirajući ženu kao onu koja rađa, za razliku

od one koja govori. Snaha je žena koja dovodi u pitanje primat odnosa prve žene, majke; koja ugrožava majčinsku ljubav mogućnošću drugačije, spolne ljubavi, drugačije ljubavi naprosto. Takva ljubav je nemoguća u okviru patrijarhalnog morala: njoj je zabranjeno izraziti vlastitu želju i užitek, vlastiti eros drugačijim govorom. Zato pada u mitsku razinu, zato je kažnjena da govori zmijskim jezikom, dakle nijema je za ljudski jezik. Tko govori, posjeduje moć; ako žena govori, ona je začarana zmija ili vještica, svejedno, moć je društveno nepriznata. (Jakobović, 1983: 148).

Zmija pak i njen ples, ples oko sebe ili oko nekog drugog bića, ostaje trajna fascinantna predstava, predstavljanje na početnu energiju, na prvo kretanje, spiralno, metafizičko. U snovima i mitovima zmija nas podsjeća, predstavlja na tu početnu energetska estetiku, koreografsko savršenstvo iz kojeg nastaje sve pojedinačno.

- Biblija. Stari i Novi zavjet (1968). Zagreb: Stvarnost.
- Brlić-Mažuranić, Ivana (1982): "Šuma Striborova". *Priče iz davnine*. Zagreb: Mladost.
- Brownmiller, Susan (1995): *Protiv naše volje*. Zagreb: Zagorka.
- Chevalier, Jan i Gheerbrant, Alain (1983): *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Dante, Alighieri (1973): *Božanstvena komedija, Pakao*. Zagreb: Naklada Tipografije D. D.
- Despot, Blaženka (1995): *New-age i moderna*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Graves, Robert (1987): *Grčki mitovi*. Beograd, Priština: Nolit, Jedinstvo.
- Irigaray, Luce (1999): *Ja, ti, mi. Za kulturu razlike*. Zagreb: Ženska infoteka.
- Jakobović, Slavica (1983): "Zmijski jezik". *Republika* 11—12.
- Kodrnja, Jasenka (2001): *Nimfe. Muze. Eurinome. Društveni položaj umjetnica u Hrvatskoj*. Zagreb: Alinea.
- Morenz, S. (1962): *La religion égyptienne*. Paris.
- Zamarovsky, Vojtech (1989): *Junaci antičkih mitova*. Zagreb: Školska knjiga.



Razložnost feminističkog univerzalizma

Maja Profaca

(Uz misao Johna Rawlsa, 1921 - 2002)

Intenzivnija komunikacijska povezanost, jedan od aspekata globalizacije, pridonosi globalnoj osviještenosti o temeljnim ljudskim pravima i dostojanstvu, vrijednostima koje upravo *ekonomska* globalizacija često i sustavno izigrava. Upravo je to razlogom što ovaj osvrt počinjem onim aspektom globalizacije koji je doveo do toga da se stanoviti lokalni društveni ili politički problemi sve više manifestiraju ili doživljavaju kao opći, globalni. Tako se pitanja ljudskih prava danas sve manje smatraju unutrašnjim stvarima određene države, kulture ili lokaliteta, kao ona zatvorena iza neprobojnog zida suvereniteta svake države, a sve se više percipiraju kao problemi koji zahtijevaju širi angažman svih "svjetskih građana dobre volje".

Komunikacijska umreženost jedan je od preduvjeta koji su taj pojam *globalnosti*, kako Ulrich Beck definira percepciju svijeta kao "svjetskog društva" s opće percipiranim krizama, od ratova i

ekoloških pitanja do kršenja ljudskih prava (u našem slučaju naglasak je na kršenjima ljudskih prava žena), učinile uopće mogućim. Naime, u vrijeme talibanskog režima u Afganistanu upravo je komunikacija internetom učinila mogućim da se čuje glas afganistanskih žena koje su doslovce preko noći izbrisane iz javnog prostora te time, na žalost, i iz opće svijesti. S druge strane, brojni apeli i peticije protiv smrtno kazne za žene koje su na neki način povrijedile islamski obiteljski zakon *zinne*, bilo preljubom ili čak time što su bile silovane, jedan je od pokazatelja te globalizirane percepcije problema ljudskih prava, odnosno prava žena.

Ono što se, uvidom u druge kulture i običaje, čak i zakone, iskristaliziralo, jest potreba za određenim univerzalizmom tih prava te stoga i potreba za određenim univerzalističkim temeljima feminističkog angažmana koji se više ne može kulturno relativizirati. S druge strane, tako shvaćen univerzalizam naići će na brojne probleme, od kojih su za nas trenutno važna dva. Prvi je njegov prirodni politički saveznik u borbi za prava i slobode pojedinca — a to je liberalizam, odnosno takav koncept političkog liberalizma kako ga je definirao jedan od njegovih vodećih, suvremenih teoretičara, John Rawls. Drugi problem, također vezan uz građansko, liberalno društvo, jest problem multikulturalizma, odnosno prava uglavnom manjinskih kulturnih zajednica na očuvanje vlastite tradicije

te svojevrsnog kolektivnog identiteta. Ti su problemi međusobno povezani, a kako bi se shvatile njihove bitne proturječnosti, navest ću jednu od utjecajnijih liberalnih teorija suvremene socijalne filozofije, dakle teoriju Johna Rawlsa te njegovo shvaćanje pravednog društva kao onog koje bi bilo uređeno i regulirano načelom *nepristrane pravičnosti*.

Kao prvo, za početak valja definirati kakva bi to bila "nepristrana pravičnost", tj. u odnosu na koga ili na što bi bila nepristrana. Ono što je bitno za taj koncept jest to što ga John Rawls definira kao strogo političko, odnosno praktično načelo. Tako shvaćena, teorija pravednosti kao nepristrane pravičnosti zaustavila bi se prije svega u takvoj pluralističkoj sferi koja bi regulirala zajednički suživot međusobno nepromirljivih i nesvedivih svjetonazora bez ulaženja u pojedinačne vrijednosne procjene.

Shvaćeno na taj način, ono što teoriju pravednosti Johna Rawlsa ograničava na čisto političko jest nedostatak bilo kakvih aspiracija na sveobuhvatnu doktrinu kao istinito tumačenje stvarnosti. Ona nije svjetonazorsko učenje niti pretendira na vlastitu, apsolutnu istinu, već za razliku od takvih "metafizičkih" doktrina ili svjetonazora, pokušava pravično urediti njihovo supostojanje i suživot tako da ih ne dovodi u pitanje s obzirom na njihovu istinitost. Njezina pravičnost stoga leži upravo u toj nepristranosti, odnosno takvoj vrijednosno neutralnoj poziciji



koja će zahtjeve određenih doktrina, što uključuje i njihove političke aspiracije, razmatrati s pozicije ne više istinitog, već razložnog i razumnog.

Prava određenih učenja ili svjetonazora leže stoga u pretpostavci da oni svoje zahtjeve učine prihvatljivim i drugima koji ne dijele njihova stajališta tako da ih prezentiraju kao razložna te time prihvatljiva i drugome, a međusobnom tolerancijom i uvažavanjem bio bi, prema Rawlsu, osiguran najbolji mogući oblik suživota različitih kultura i tradicija. No ono što argumentacija na razini razložnog, odnosno razumnog implicira jest ujedno i relativiziranje. Drugim riječima, dok je iz moje pozicije ili pozicije zajednice kojoj pripadam jedna stvar ili načelo razložno, ja dopuštam i to da je iz tuđe pozicije razložno nešto sasvim drugo. Problem se javlja kada zajednice, kulturne ili vjerske, imaju različitu predodžbu o tome koliko je važno ono što je pritom posrijedi, odnosno što se na taj način relativizira. Tako za određenu ortodoksiju sama mogućnost tolerancije prema, recimo, drugoj konfesiji, može biti neprihvatljiva zato što ruši autoritet vlastita vjerskog poslanja. S druge strane, problem uloge u smislu prava i sloboda ne samo određene kategorije (poput žena ili homoseksualaca) već uopće prava pojedinca da kritički promišlja, propituje ili na posljetku odbaci tradiciju vlastite kulturne zajednice, dakle prava koja bi demokratskim, građanskim društvom trebala biti zajamčena pojedincu kao njegova ljudska prava, nekim su svjetonazorima, odnosno zajednicama, nepremostiv problem. Sekularizacija tih

pitanja, samim uvjetovanjem njihova rješavanja na sferu političkog, u jednu je ruku moguće rješenje, no isto tako i problem. Zašto?

Problem je u samoj apstrakciji pojma *građanina*, što je jednom prilikom Rawlsu prigovorio i Jürgen Habermas. Tako se u političkom liberalizmu, kako ga vidi John Rawls, a koji bi se temeljio na pravima i slobodama pojedinca kao građanina (pri čemu bi se ispravnost ili utemeljenost određenih svjetonazora i doktrina apstrahirala od konkretnog društvenog konteksta), pa čak i konkretnog pojedinca za kojeg se na neki način pretpostavlja da kao građanin može apstrahirati od uvjerenja koja bitno određuju kako njegov identitet, tako i život. Taj prigovor bitno pogađa samu Rawlsovu teoriju pravednosti, odnosno takvu hipotetičku mogućnost odlučivanja iz *nepristrane* pozicije kakvu je pretpostavio John Rawls kada je upotrijebio metaforu hipotetskog "vela neznanja", odnosno takvu ekstraterestrijalnu poziciju u kojoj bi pojedinci, u neznanju ili apstrahiranju od kontingencija poput vlastita društvenog položaja ili mogućih interesa, uredili društvo tako da bi ono bilo regulirano na *opće dobro*.

Za taj "racionalni egoizam", koji bi pritom bio presudan, Habermas smatra da je u svom idealu — odnosno opet onako kako ga je predstavio John Rawls — praktično neizvediv. Naime, Habermas drži da takvo hipotetsko odlučivanje nikada ne može biti lišeno svjetonazorskih razlika jer je upravo određeni svjetonazor taj koji omogućuje pojedinčevu procjenu o tome što je uopće dobro, bilo za njega ili za

zajednicu. Rawlsovo inzistiranje na bitno političkoj dimenziji te prosudbe za Habermasa će stoga biti samo pokušaj "nenasilnog očuvanja političke stabilnosti", odnosno Rawlsov prividno nepristran subjekt, kroz politički neambiciozno zastupanje vlastitih stavova prije svega kao razložnih (a ne istinitih), čini pretpostavku društvene stabilnosti, no u osnovi je isuviše apstraktan kada se radi o temeljnim društvenim načelima i njihovoj pravičnosti.

Problem postaje to teži kada se radi o kulturnim ili konfesionalnim zajednicama te njihovu pravu da u multikulturalnom društvu očuvaju vlastiti identitet i tradiciju. Stoga jedan od teoretičara multikulturalizma, Will Kymlicka, rješenje vidi u tome da i kolektivi, odnosno određene zajednice, a uglavnom se radi o manjinama, mogu zahtijevati određena prava, no samo u granicama dok ne postanu agresivni prema drugome ili opresivni prema vlastitim članovima. Drugim riječima, kolektivi ne mogu zahtijevati pravo na unutrašnje restrikcije prava i sloboda vlastitih članova, najčešće žena i mladih, kako bi očuvali vlastitu tradiciju ili identitet.

Unutrašnja restrikcija prava i sloboda pojedinaca i jest jedan od češće isticanih problema multikulturalizma, čije je težište, zapravo, u njegovoj, često pogrešno percipiranoj, pasivnosti. Drugim riječima, multikulturalizam se percipira kao pravo mirnog, no statičnog supostojanja, odnosno konzerviranja, a ne kao aktivan međukulturni dijalog. Druga opasnost multikulturalizma, koju vezujemo uz takvo shvaćanje *dobrog i mirnog* suživota, leži u činjenici da spomenuto kulturno

konzerviranje ne znači samo očuvanje onog *dobrog i vrijednog* određene kulture, odnosno tradicije, već i onog lošeg, a često i onog nečovječnog. S druge strane, spomenuta restrikcija koju određene zajednice nameću slobodama svojih članova, zbog važnosti koju joj određene tradicije pridaju, recimo patrijarhalna restrikcija prava žena, ne bi niti mogle postati pitanjem takvih rasprava, pa tako ni načelnog društvenog ugovora. Rawlsov ideal *javnog uma* u kojem bi se politički stavovi javno obrazlagali te pokušali učiniti razložnima i prihvatljivima onima s drukčijim uvjerenjem, može se stoga ispostaviti kao isuviše "mekan" kada se govori o nekim temeljnim ljudskim pravima i slobodama.

Odustajanje od univerzalizma u političkoj praksi predstavlja tako kompromis u cilju očuvanja društvene stabilnosti i suradnje, makar bi se, kada se uzme u obzir kako Rawls promišlja vanjsku politiku liberalnih prema neliberalnim društvima, kao i na posljetku njene ciljeve, moglo govoriti i o "taktičkom relativizmu". Takav zaključak može se izvesti iz dviju premisa. Jedna od njih je pozicija knjige *Zakon naroda*, iz koje se može vidjeti Rawlsov nepresušan optimizam kada se radi o narodu i njegovoj ispravnoj prosudbi o tome što je za njega dobro i korisno. Stoga Rawls i čini tu razliku između naroda i države te naroda kao onog moralnog entiteta koji jedino može biti subjektom kako pravednog uređenja vlastita društva, tako i međusobnih odnosa. Tako će se, za razliku od države koja se vodi prije svega državnim interesima, narod, prema Rawlsu,

prije povesti razlozima pravednosti. Druga premisa jest ona koja govori o odnosu liberalnih društava prema onim društvima koja nisu liberalna te s kojima bi se, ukoliko nisu ekstremno nečovječna, trebali uspostaviti odnosi međusobna uvažavanja i tolerancije, čime bi se stvorila takva klima koja bi liberalne reforme i u tim društvima učinila mogućima. Dakle, i u tom slučaju Rawls pretpostavlja, moglo bi se reći čak eksplicitno, neka univerzalna načela kao preduvjet civiliziranog društva uopće.

Na kraju, institucija koja je artikulirala ta načela u nečemu kao što je *Povelja o pravima čovjeka* jesu Ujedinjeni narodi, kao što se, u njihovu zaoblazanju, izigravanju, odnosno neprovođenju, mogu naslutiti problemi karakteristični za liberalnu koncepciju uopće. Feministički univerzalizam kao univerzalni humanizam tek je jedan od primjera pri kojem se oni kristaliziraju, a da pri tome ne zahvaćaju samo određenu društvenu kategoriju, već predstavljaju i druge probleme koji se susreću u društvenim i političkim teorijama kao konkretna stvarnost suvremenog, pluralističkog društva. Navedeni slučaj Rawlsove "realističke utopije" jedan je od prijedloga njihova rješenja, no i on otkriva kako previde, tako i vlastitu konceptu svojstvene kontradikcije. Tako kompromis razložnog, odnosno razumnog može biti odgovor na određeni politički trenutak, no i on mora definirati vlastite granice uvažavanja i tolerancije. Univerzalno poštovanje ljudskih prava stoga je dobar početak jer predstavlja onaj nužan pravni okvir koji su, prema Hannah Arendt, pretpostavljali i Grci kao definiran prostor političkog djelovanja. No načelno tu ne leži problem. "Nepravdičnost" suvremenih sustava leži prije svega u neartikuliranosti pravila igre, što ostavlja velik prostor različitim "razložnim" nepravdama i diskriminacijama na koje je feminizam, u svojim brojnim oblicima, tek jedan od očekivanih odgovora.

Maja Profaca

Literatura:

Beck, Ulrich (2000): *What is Globalization?*, Polity Press

Habermas, Jürgen: *The Inclusion of the Other*, The MIT

Press, Massachusetts (org. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)

Moller, Okin Susan (1999): *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press

Kymlicka, Will/Norman, Wayne (2000): *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press

Rawls, John (2000): *Politički liberalizam*, Kruzak

Rawls, John (2000): *A Theory of Justice*, Harvard University Press

Rawls, John (1999): *The Law of Peoples*, Harvard University Press

Rawls, John (2001): *Justice as Fairness — A Restatement*, Harvard University Press



O nebanalnosti zla

Nataša Govedić

IN MEMORIAM - ŽARANA PAPIĆ

Odgovor na pitanje kako je moguće da su disidenti Miloševićeva režima preživjeli njegovo nasilje, Žarana je Papić u našem najintenzivijem susretu, u Dubrovniku 2001. godine¹, formulirala otprilike ovako: *ili su podnijeli apsolutnu izoliranost i kategoriziranje u (nažalost) malobrojne ludake, ili su imali veoma zdrav smisao za humor apsurdna, što vrijedi za autore koji su nam svima spašavali život, poput Petra Lukovića*. Postoji i treća varijanta, za koju se bojim da pogađa upravo samu Žaranu: ljudi koji su vidjeli eskalaciju državnog fašizma i bezuspješno je pokušavali zaustaviti, ali *nisu* mogli podnijeti situaciju apsolutne izoliranosti. Suprotno tezi Hannah Arendt o banalnosti zla (uspostavljenoj iz perspektive ravnodušnosti opresora), postoji i dosta svjedočanstava o *traumi* zla, na koju su osuđeni stradalnici fašističkog režima, dakle poretka čijom se analizom bavila i sama Žarana. Njezina optužba tzv. turbofolk fašizma i dalje ostaje jedinstvenom na tlu bivše Jugoslavije. Ne samo zato što ju je napisala feministička antropologinja i etička učenica Levinasa, nego zato što Žarana nije mitologizirala politiku, niti se pretvarala da rat pripada isključivo sferi "neobjašnjivog", "odveć kompleksnog" ili "iracionalnog". Naprotiv. Razobličavala je arhetipsku retoriku u svim njezinim populističkim i elitističkim oblicima. Ponovno i ponovno, vraćala se konkretnim političkim procesima stigmatizacije Drugoga kao utvrdivo povijesnoj, a ne univerzalnoj pojavi. Za Žaranu je, vjerujem, točno reći da nije mogla podnijeti shizofreniju (njezin termin) društva koje je okružuje. Neprestano je tražila odgovornost — političara, intelektualaca, građana. Ponovno i ponovno, njezino joj je doba odgovaralo tek gluhoćom, sljepilom, nastavljanjem ideologije mržnje.

Od Žaranine je smrti prošla godina dana. Ne znam, međutim, ni jednu osobu na mirovnoj, feminističkoj ili znanstvenohumanističkoj sceni koja bi Žaranu Papić držala "odsutnom" iz arene javnih diskusija o ljudskim pravima. Osobno, pamtit ću je kao sitnu priliku u crnom koja govori drhtavim glasom i ne usuđuje se susresti oči publike. Gotovo djevojačicu, sa otvoreno proklamiranim strahom od javnog nastupa, strahom od pisanja, strahom od spektakla. I kao osobu čije su riječi uistinu

¹ Na simpoziju *On Divided Societies* (2001).

skalpelskom oštrinom razobličavale režim pornografskog kiča, ravnodušnosti, međuetničkih ubijanja. Žarana je nezamjenjiva. U svim njezinim svakodnevnim raspršenostima i nedovršenostima, paradoksalno ostaje upisano i jedno neizbrisivo analitičko, kao i etičko, *trajanje*.



U gradu žena, u društvu Razuma, Pravde i Čestitosti

Christine de Pizan, *The Book of the City of Ladies*. Suvremeni engleski revidirani prijevod djela *Le livre de la cité des dames*, 1405. Persea books, New York, 1998.

Predgovor Natalie Zemon Davis. Prijevod i uvodni tekst Earl Jeffrey Richards.

Rosana Ratković

Protekle godine smo u biblioteci Centra za ženske studije nabavile knjigu *The Book of the City of Ladies* (Grad žena) Christine de Pizan,¹ spisateljice koja je živjela na prijelazu iz 14. u 15. stoljeće. Knjiga *Grad žena* prvo je poznato književno djelo koje promiče ženske vrijednosti, a koje je napisala žena. Ovo djelo izuzetno je značajno zbog toga što predstavlja izvorno i jedinstveno svjedočanstvo o položaju žena u srednjem vijeku, kao i o njihovom poimanju vlastitog položaja.

Christine de Pizan odrasla je na francuskom dvoru u kasnom 14. stoljeću, gdje je njezin otac, Talijan, po zanimanju bio astrolog-fizičar, a iz Kristininog djela saznajemo da je upravo otac taj koji je usprkos običajima vremena poticao

obrazovanje svoje kćeri. Kristina se udala za kraljeva tajnika, ostala je udovica sa dvadeset pet godina, sa dvoje djece, i radije nego da se ponovo uda, odlučila je ostati sama i ostvariti drugačiji način izdržavanja sebe i svoje obitelji: počela je pisati. Knjigu *Grad žena* Christine de Pizan napisala je 1405. godine, kada je već sa nizom ranijih djela stekla književni ugled. *Grad žena* predstavlja središnje djelo za razumijevanje Kristinina stava o ženama, ali njezina promišljanja ove teme prisutna su i u autoričnim ranijim, kao i u kasnijim djelima. (XXXIV-V) Knjiga je napisana na francuskom jeziku i predstavlja jedno od najranijih djela pisanih na narodnom jeziku, opremljenih iluminacijama. Također, prije Kristine niti jedna žena nije pisala na narodnom jeziku o pitanjima koja se odnose na žene. (XXXII) Nađeno je dvadeset pet rukopisa ovog djela, od kojih su neki izvedeni još za Kristinina života, vjerojatno pod njezinim vodstvom.

Kristina čitaocima uvodi u knjigu iznoseći svoja razmišljanja o svim ružnim stvarima koje su u kasnim srednjovjekovnim spisima muškarci rekli o ženskim umovima, volji, moralu, ponašanju, tijelima i sposobnostima. Iako ističe neprihvatanje ideje da je Bog u svom savršenstvu mogao stvoriti tako loše biće kao što je žena kakvom je

¹ Izvorno dodatak imenu autorice glasi *de Pisan*, a *de Pizan* predstavlja engleski prijevod. Iako smatram da bi bilo ispravnije koristiti izvorno ime, u tekstu koristim ovo inačicu engleskog prevodioca jer je pod tim imenom autorice knjiga zavedena u biblioteci Centra. S druge strane, kako je Christine de Pizan bila autorica koja je pisala na narodnom jeziku, a kako se kada govorimo i pišemo o srednjovjekovnim autorima koristimo samo njihovim osobnim imenima, većinom izostavljajući dodatak imenu koji se obično odnosi na mjesto porijekla, smatram da je prikladno kada se na hrvatskom jeziku govori i piše o ovoj autorici koristiti i hrvatsko inačicu njezina imena, Kristina.

predstavljaju ovi autori, Kristina se predaje općem mišljenju o ženama kao manje vrijednim bićima i tuguje zbog toga što je rođena kao pripadnica ovog spola. Ovo prividno Kristinino pokoravanje prihvaćenom mišljenju koje obezvrjeđuje žene, kao potpuna suprotnost njezinim stavovima, predstavlja osnovu za isticanje vrijednosti žena koje će pokazati u knjizi. U tim mučnim razmišljanjima Kristini se ukazuju tri dame koje se predstavljaju kao Razum, Čestitost i Pravda, objavljuju da dolaze da bi je izvele iz neznanja i potištenosti, prekoračaju je zbog vjerovanja muškim mizoginim autorima i ističu da svako zlo izgovoreno o ženama vrijeda samo one koji to govore, a ne žene same. Također, ove dame objavljuju Kristini da su se žene dogovorile da ona treba sagrađiti Grad, sklonište i obranu od napada za sve žene, i da su one došle da joj pomognu u tom zadatku.

Knjiga ima trodijelnu formu gdje svaki dio predstavlja Kristinin razgovor sa jednom od njezinih posjetiteljica, pri čemu Kristina iznosi najčešće muške optužbe upućene ženama koje njezine posjetiteljice opovrgavaju govoreći o osobitim ženama i njihovim vrlinama. Časne, hrabre, plemenite dame, o čijim životima govore, predstavljaju istovremeno i simbolični građevni materijal Grada i njegove buduće stanovnice. Kako je Grad utvrđen argumentima i primjerima koje žene mogu upotrijebiti u svoju obranu, kao i da bi dobro mislile o sebi, Razum ističe da je kamen za gradnju jači i trajniji od svakog mramora i cementa i proriče da Grad nikada neće biti uništen. Izjednačavanje između knjige koju Kristina piše i Grada koji gradi istaknuto je u motivima kada je Razum poziva na posao u Polje slova, ili kada je Čestitost upućuje da zamiješa žbuku u svojoj tintarnici.

U prvom dijelu knjige Razum i Kristina razgovaraju o ženama koje su značajne zbog svojih političkih i ratničkih poduhvata, kao i o

učenicima, razboritim i vještim ženama, a u njihovom razgovoru podignuti su zidovi koji utvrđuju Grad. U drugom dijelu, u kojem su dovršene palače i kuće i počinje naseljavanje Grada, Čestitost govori o proročicama, o kćerima koje su voljele svoje roditelje, o primjerima bračne ljubavi, o primjerima dobra koje je došlo na svijet zahvaljujući ženama, iznosi argumente u obranu učenosti žena, primjere čestitosti žena i njihove ogorčenosti prema silovanju, primjere ženske postojanosti, odanosti u ljubavi, plemenitosti, govori o postojanosti i čestitosti kao osnovama ženine privlačnosti, ali i o ženama koje su bile slavne zbog slučajnosti, a ne zbog vlastitih zasluga. U trećem dijelu knjige nastupa Pravda koja predstavlja Bogorodicu kao kraljicu Grada i njezinu pratnju, kršćanske svete i mučenice, te žene koje su pomagale apostolima. Nebeska kraljica živjet će u palači koju je već pripremila Čestitost, sagrađenoj samo od slave i časti. Kristina uvodi Bogorodicu kao petu osobu koja se pojavljuje u knjizi, a nije samo predmet razgovora kao sve ostale predstavljene žene. Kristina i njezine pomoćnice je pozdravljaju, a ona odgovara na njihove pozdrave i ističe da je uvijek bila i da će uvijek biti zastupnica ženskog roda.

Među vrlinama koje odlikuju njezine junakinje Kristina često spominje djevičanstvo, svojstvo čije isticanje suvremene feministkinje prepoznaju kao jedan od brojnih načina patrijarhalnog potčinjavanja žena. Međutim, čuvanje djevičanstva koje Kristina ističe kao vrlinu možemo prepoznati i kao zadržavanje neovisnosti, ne prihvaćanje poretka koji je ženama namijenio ulogu supruge i majke kao glavno sredstvo njihova podčinjavanja. S druge strane, prevodilac ukazuje na osmenu napomenu Charity Cannon Willard, ugledne istraživačice Kristinina rada, kako je srednjovjekovno mišljenje smatralo da "djevičanstvo dovodi žene bliže muškarcima, i

u fizičkim i u mentalnim moćima". (270) Težnju za izjednačavanjem s muškarcima možemo prepoznati i u falusoidnoj simbolici u isticanju visine i uspravnosti obrambenih kula i tornjeva Grada.

Glavni literarni model i prethodnica Kristininog djela *Grad žena* bilo je Boccacciovo djelo *De Mulieribus claris* (O znamenitim ženama). Međutim, dok Boccaccio govori isključivo o ženama iz antike, Kristina uvodi i žene iz kršćanskog doba, kao i svoje suvremenice, u težnji da predstavi univerzalnu žensku povijest. Vrlinama, akcijama i djelovanju žena ona daje kontinuitet koji predstavlja uporište za njihovo osnaživanje. Kristina u knjizi jasno kaže da Grad treba predstavljati sklonište i obranu za žene iz prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, a kada se obraća ženama ističe da se obraća svima, plemkinjama, građankama i ženama iz niže klase. Dok Boccaccio kao izuzetne žene predstavlja samo one iz klasične literature, oslanjajući se na autoritet autora koji su pisali o njima, (XLI) Kristina citira klasičnu tradiciju da bi je preoblikovala i zadovoljila svoju potrebu pisanja povijesti sa točke gledanja žena, što je predstavljalo radikalnan prekid sa svom prethodnom historiografijom. (XXXII) Neprihvatanje autoriteta klasične tradicije, u kojoj žene nisu prisutne ni kao autorice niti kao junakinje, prisutno je i u Kristininoj tvrdnji da bi sve bilo drugačije da su žene pisale klasike, iznesenoj u njezinom ranijem djelu *Epistre au Dieu d'Amours*, iz 1399. godine. (XXXVI) Istovremeno, Kristina pokazuje suverenost u poznavanju literature, što njezinom radu daje autoritet, utemeljenost i neporecivost. Značaj koji je Kristina pridavala učenosti istaknut je u priči o Zenobiji, gdje nakon nabiranja brojnih vrлина ove žene, među kojima je i djevičanstvo, Kristina kao njezinu najveću vrlinu ističe učenost. Na drugom mjestu u knjizi Kristina ističe kako

muškarci tvrde da za ženu nije dobro da bude učena zato što ih ponižava da žene znaju više od njih.

Dok su neki suvremeni istraživači srednjeg vijeka, pa i ja sama, u pojavi udvorne ljubavi prepoznali osnaživanje žena i njihove uloge u srednjovjekovnom društvu, Kristina nastupa kao žestoka protivnica ove društvene konvencije, smatrajući je sredstvom za podčinjavanje žena. Izrazito kritičan stav prema dvorskim konvencijama Kristina je pokazala u polemici o *Romanu o ruži*, jednom od temeljnih djela srednjovjekovne književnosti, koje je za nju predstavljalo hipokriziju i mizoginiju dvorske ideologije. (LX) Danas je prisutno mišljenje da *Grad žena* predstavlja komentar polemike oko *Romana o ruži*, (259, 267) a da Kristinin cjelokupni rad predstavlja ispitivanje, ako ne subverziju, svega povezanog s udvornom ljubavi. (LIX) S druge strane, pisanje na narodnom jeziku, kao značajno obilježje Kristinina književnog djelovanja, predstavlja sponu između njezina rada i trubadurske poezije, koja predstavlja ishodište ideje udvorne ljubavi.

Različiti su postupci kojima se Kristina obračunava sa patrijarhalnom mizoginijom svoga doba, da bi obranila i osnažila žene. Ona razotkriva kako su muške pobude za optuživanje žena zasnovane na muškim manama, a loše osobine koje muškarci pripisuju ženama objašnjava muškom slabošću, zavišću, ili impotencijom. Kada govori o tome kako muškarci ženama pripisuju slabost i nestabilnost, pored primjera postojećih i odlučnih žena, navodi primjere nestabilnosti i slabosti nekih kraljeva, svećenika i papa. Također, ističe da bi činjenica da je majka svakog muškarca žena trebala biti dovoljna da muškarci ne napadaju žene.

Pored toga, smjelo preokrećući utvrđeni vrijednosni sustav, loše osobine koje muškarci pripisuju ženama Kristina pokazuje

kao vrline. Ističe da je Bog stvorio potpuno jednake duše, jednako dobre i plemenite, i smjestio ih u muška i ženska tijela, a slabost ženskog tijela predstavlja kao vrlinu jer ta slabost žene sprečava da čine strašne okrutnosti, ubojstva i zločine. Zato smatra da bi žene trebale slaviti Boga što je njihove dragocjene duše stavio u ženske *posude*. Uobičajeno omalovažavanje ženskog uma Kristina opovrgava primjedbom da bi djevojke znale koliko i muškarci da je bio običaj slati ih u školu, te ističe da muški seljaci i pastiri također djeluju glupi samo zato što nisu školovani. Poziva se i na temeljno kršćansko ishodište za omalovažavanje žena, Evinu ulogu u prvom grijehu, da bi istaknula da je čovjek više dobio kroz Mariju nego što je izgubio kroz Evu. Pored sveg isticanja ženskih vrlina Kristina govori i o zlim ženama, predstavljajući na taj način suprotnost koja ističe vrijednost pozitivnih argumenata. Zle žene su te koje su u Kristininom vrijednosnom sistemu usporedive sa muškarcima, dok ih znamenite žene svojim vrlinama nadmašuju.

Istaknula bih da se Kristina bavi i temama koje su i danas aktualne, odnosno koje trajno zaokupljaju one čiji interesi su posvećeni dobrobiti žena, temama kao što su nasilje u braku, silovanje i borba za ženska prava. Kao ženu koja je zastupala ženske interese Kristina ističe Hortensiju, koja je bila kćerka govornika Quintusa Hortensiusa i koja je u umijeću govorništva nadmašila svog oca, a živjela je u doba trijumvirata u Rimu. Hortensija je javno istupila i svojim uvjerljivim govorom uspjela obraniti ženske interese u pitanju da li će žene trebati plaćati poreze na svoj nakit u vrijeme oskudice. Pitanje plaćanja poreza na nakit u današnje vrijeme djeluje isprazno i banalno, ali Kristina ističe da je Hortensija poduzela što se niti jedan muškarac nije usudio poduzeti, što pokazuje kakav je značaj istupu kakav je Hortensijin pridavalo

Kristinino doba. O nasilju u braku govori Čestitost odgovarajući na Kristinino pitanje da li je istina ono što kažu muškarci i knjige, da je bračni život teško podnošljiv zbog žena. Čestitost ističe da mnoge žene zbog grubosti svojih muževa pate više nego da su ropkinje među Saracenicima, te govori o tome kako mnoge žene u braku podnose grube udarce, povrede, okrutnosti i poniženja. Ogorčeno osuđujući silovanje Kristina iznosi primjere žena koje su se radije ubile nego da budu silovane, kao i one koje su se za silovanje osvetile ubojstvom nasilnika. Povodom toga govori o zakonu po kojem bi muškarac trebao biti pogubljen radi silovanja žene i podržava taj zakon kao prikladan, pravedan i svet.

Pored ovih općih tema nalazimo i pojedinačne motive koji nam govore o Kristininim interesima ili o obilježjima njezinog vremena, a saznajemo i neke detalje o svakodnevnom životu, kao naprimjer da su zidovi spavaonice bili ukrašeni slikama, ili da su žene nokte rezale britvom. Sa spominjanjem izuma brojeva i načina brzog računanja, što pripisuje Minervi, Kristina ističe značaj umijeća koje se počelo cijeniti u njezino vrijeme, kada se sa usponom trgovačke klase računanje od grijeha pretvorilo u važno i poželjno znanje. Među ženama koje su izumile nešto novo, uz predstavljanje slikarica iz antičkog doba, Kristina spominje i svoju suvremenicu Anastasiju, koju je osobno poznavala, iz čega saznajemo kako je Kristina blisko surađivala s iluminatorima, odnosno iluminatoricama, svojih radova.



Na razmedu seksualnosti, umjetnosti i kulture

Uz knjigu Camile Paglia *Seksualna lica - umjetnost i dekadencija od Nefretiti do Emily Dickinson*, preveli: V. Radman i D. Vulić-Budanko; Ženska infoteka, 2001.

Gordana Podvezanec

Camile Anna Paglia doktorica je engleske književnosti sa sveučilišta Yale, profesorica humanističkih znanosti na prestižnom University of Arts u Philadelphiji i kulturna, bolje rečeno *showbusiness* ikona postmodernističke Amerike. Zahvaljujući beskompromisnoj kritici feminizma i političke korektnosti, Camile Paglia postala je jednom od najkontroverznijih feministkinja, pa njezino ime zajamčeno podiže pozornost u intelektualnom svijetu, kako feministkinja, tako i njihovih protivnika. Poneke je feministkinje kritiziraju zbog tvrdnje o ženskoj biološkoj podvrgnutosti prirodi i mehanizmu rađanja. Komunisti i socijalisti ne vole je zbog pohvale kapitalizma (koji vidi kao sredstvo ženskoga oslobođenja od muške dominacije). Homoseksualci je osuđuju zbog — u feminističkom ideološkom obzoru političke korektnosti kontroverzne — tvrdnje o protuprirodnosti muške homoseksualnosti. Konzervativcima se

zamjerila čestim spoticanjem o najsvetije zapadnjačke institucije — Crkvu i Državu kao personifikaciju muške snage uposlene u gušenju *prirodno nadmoćnih ženskih snaga*.

Iako svrstavana uz najviši vrh američkog intelektualnog establishmenta, djelovanje Camile Paglia izuzetno je nekanonsko; uz intelektualni i sveučilišni angažman, redovito piše kolumnu za web portal *Salon.com*, gdje s jednakim žarom analizira američku kulturu, politiku i večernje toalete filmskih zvijezda, a tekstove je objavljivala i u *Playboyu* i *Penthouseu*.

Seksualna lica

Knjiga *Sexual Personae* ili, u našem prijevodu, *Seksualna lica — umjetnost i dekadencija od Nefretiti do Emily Dickinson*, objavljena 1990. (u Hrvatskoj prevedena i objavljena 2001.; preveli V. Radman i D. Vulić-Budanko, izdala Ženska infoteka), dočekana je uz burne reakcije u akademskim i

neakademske krugovima. Potka te opsežne knjige je povijest zapadnjačke artistske tradicije shvaćena i protumačena kao sukob spolova, a metoda — mješavina antropologije, literarnog eseja, psihoanalize i senzacionalizma. Nakladu bestsellera Paglia je osigurala provjerenom recepturom — očištem koje se zasniva na nalaženju seksa i nasilja u svakom promatranom fenomenu. Njezina su intelektualna izvorišta za ovu knjigu Sigmund Freud i britanski antropolog i povjesničar religija te klasični filolog James Frazer. Najpoznatije djelo potonjega, *Zlatna grana: studija komparativne religije*, bavi se evolucijom ljudskog ponašanja i mitova, magijom, religijom, ritualima i tabuima, a želja tog antropologa bila je popularizirati tu granu intelektualne djelatnosti te učiniti agnostičke tendencije prihvatljivima širem čitalačkom krugu. Autorica u djelima oca psihoanalize i Frazera nalazi točke doticaja, koje ovom knjigom želi objelodaniti.

Protiv prirode

Jedan od osnovnih postulata teksta Camile Paglia dihotomija je žensko/muško, shvaćena kao opreka dionizijskog, bezobličnog, svemoćnog, promjenljivog, primitivnog, uzbudljivog, moćavnog, vodenog, morskog, strašnog, hipnotičkog, fascinantnog, amoralnog (ali uvijek u skladu s prirodom), riječju: ŽENSKOG, nasuprot: čvrstom, apolonijskom, artifičijelnom i artistskom, skladnom i razumnom i razumljivom, točnije: MUŠKOM. Na više od pet stotina stranica autorica s nevjerojatnom lakoćom, akademskom preciznošću i fascinantnom erudicijom zanimljivo i kompetentno piše o egipatskoj umjetnosti, Michelangelu,

Shakespeareu, De Sadeu, Poeu, Whitmanu. Njezin renesansni duh ne uzmiče ni pred novodobnim ikonama, pa Lorda Byrona vrlo uvjerljivo uspoređuje s Elvisom Presleym, a Balzaca s Alfredom Hitchcockom. No, u skladu s karizmom nepopustljivosti, ta suvremena androgina Amazonka sve promatrane fenomene nastoji prilagoditi svom viđenju svijeta, čak i kada je jedini argument potreba za kontroverzom, pa je knjiga implicitno protkana idejom o *nepodvrgljivosti* kritici. Autorica, k tome, fascinira čitatelje na više razina: opsegom sinteze, zastupljenošću velikog broja informacija, vještinom pisma, aforističnim stilom: knjiga tog opsega i tematike ne čita se brzo, međutim gotovo na svakoj stranici autorica nam servira bogatu trpezu efektnih, pamtljivih i proturječnih prognoza. To je knjiga koja ne trpi dižestirani sažetak, pa mi se citati možda u ovom kontekstu čine primjerenijim oblikom predstavljanja teksta:

Muškarci su, držeći se zajedno, izmislili kulturu kao obranu od ženske prirode. Pornografija je proširenje poganske imaginativnosti. Pomisao da se osjećaji mogu odvojiti od seksualnosti je kršćanska iluzija. Da je civilizacija ostavljena ženama, još bismo živjeli u kolibama od pruča.

Paglia se slaže s modernim feminističkim idejama prema kojima je svijet stvoren po mjeri muškarca, pa Njemu nisu uzalud prepuštena sva važnija otkrića: muškarci, budući da mogu vidjeti svoju spolni organ te zapleteni brojdivskom borbom biljega od svoje majke, prirode, nejasne i bez kontrole,

stvaraju svijet reda i apolonijskog napretka. Muškarci moraju djelovati, osvajati i stvarati kako bi postali muškarci i pobjegli iz poganskog svijeta dječastva pod skutom majke prirode. Žene su pak u toj filozofiji izravan dio prirode te im je, piše Paglia, dovoljno *da budu*, pri čemu one dominiraju emocionalnim i duhovnim područjem. Ta je razlika u spolovima, prema autorici, izvor suvremenih nejednakosti u ekonomiji i društvu. Muškarci društvenim normama nastoje kontrolirati zastrašujuću iskonsku moć žene. Egalitarizam, za kojim žude feministkinje, tek je iluzoran mit, koji bi spriječio napredak u rodnim i spolnim odnosima. Sve dok feministkinje ne prihvate da postoji jasna razlika između muškaraca i žena, žene će biti lišene svoje moći, a muškarci svojega reda.

Važan je aspekt knjige osebujno gledanje na žensku seksualnost, praćeno inzistiranje na nužnosti da žene preuzmu odgovornost za svoju seksualnost, prihvaćajući njezinu sveprisutnost. Seksualna privlačnost oružje je u rukama žene kojim ona "mora znati baratati" — silovanje je stoga navodno posljedica neumješnosti u uporabi seksualnoga jezika pristanka i odbijanja, čega mlade feministkinje, po autorčinu mišljenju, nisu dovoljno svjesne. Tvrdnja kako su žene same krive za silovanje zasigurno je jedna od najkontroverznijih teza Camile Paglia. Kao suprotnost ženama koje ne poznaju i ne vladaju svojom seksualnošću, Paglia navodi prostitutke, neskriveno idealizirajući prostituciju. Zastupanje potpune legalizacije prostitucije i odobravanje pornografije učinilo ju je iznimno nepopularnom među tradicionalnim feministkinjama. Prostitutke nisu iskorištavane od muškaraca, kaže ona, one ih

"kontroliraju"; koriste svoju seksualnost samosviješću koja ostalim ženama nije poznata. U takvoj interpretaciji muško-ženskih odnosa suočeni smo s vizijom muškarca koji je u stalnoj borbi za oslobođenje od duhovno-emocionalnog i svakog drugog sužanjenja suprotnome spolu. U tome ključu tumači se obiteljsko nasilje: muška fizička superiornost jedino je sredstvo protiv bića koje je priroda učinila moćnijima od njih samih. Žene ipak nisu nadbica, a ograničenja njihove slobode ocrtava priroda. Riječima autorice: *Kontracepcijske tablete učinile su više na oslobođenje žena nego svi feminizmi zajedno*. Kontracepcija i pobačaj nužni su preduvjeti za ostvarenje ženina prava na posjedovanje vlastita tijela i pobjede nad porobljavanjem tijela prirodi na koju tjera trudnoća. Ljudska su bića stvorena za *borbu protiv prirode*, tvrdi Paglia. Homoseksualnost stoga zauzima povlašteno mjesto u kulturi, kao ultimativan "protuprirodni čin".

Kritika društva

Šezdesete godine prošlog stoljeća, piše Paglia, bile su dekada propitivanja konvencionalnog morala, artističkih i seksualnih eksperimenata. Poslije 60-ih intelektualni je život u Americi zamro. Osim kataklizmičkih gledanja na intelektualnu scenu, Camile Paglia pozabavila se i društvenim problemima SAD-a; nimalo neočekivano, izvorište tih problema dijagnosticira se u klaustrofobičnoj i psihološki nestabilnoj obiteljskoj zajednici. Pokretljivost američke srednje klase otežava djeci stvaranje stabilnih odnosa izvan obiteljske zajednice, koja je postala

nepostojećom zbog ekonomskih zakonitosti koje tjeraju majku na rad izvan doma, a oca stavljaju u poziciju slabljenja autoriteta jedinog hranitelja obitelji.

Kultura zapadne civilizacije za autoricu je tek društvena manifestacija (u književnosti, umjetnosti, političkim i religijskim institucijama) muškog straha od misterioznih sila koje vrebaju iz vagine i njihovih opsesivno-kompulzivnih nastojanja valoriziranja falusa. Naravno, muškarci to ne čine svjesno. Dok je penis vanjsko istaknuto obilježje, vagina je unutarnje skriveno, neobične boje i neodređena oblika. Zbog toga je grčki bog Apolon, muški bog svjetla, proglašen "Zapadnim okom" racionalnog i logičnog načina gledanja na svijet. S druge je strane Dioniz, androgin bog koji predstavlja sve što je misteriozno, okultno, iracionalno i impulzivno, ukratko: žensko. Apolon je u osnovi muško, a Dioniz žensko. Apolon je bog svjetlosti i sunca, poput Lucifera prije pada. Dioniz je bog pića, orgija, zemaljskih nagona i poganstva — poput Lucifera nakon pada. Priroda se ne prilagođava ljudskim ni kulturalnim zakonima, ona se ne da obuzdati. Muškarac vidi neukrotivu prirodu u ženi, u tekućinama koje teku iz njezinih genitalija za spolnog odnosa ili menstruacije, iz njezinih prsa kada doji dijete i on je uplašen i istovremeno privučen zemaljskim strastima, skriven pod svojom "personom" (latinska riječ za kazališnu masku). Muški je ego, dakle, seksualna maska (persona), jedna od mnogih maski koje navlače muškarci u civiliziranim prigodama. Muški se ego duplicira i ogleda u mnogim falusnim spomenicima, stubama, neboderima, automobilima. U društvenom se smislu seksualno lice odražava u religioznim i društvenim doktrinama koje nastoje porobiti

ženu, u igri kroćenja goropadi. Pokušavajući kontrolirati svoje žene, muškarci žele kontrolirati svoju prirodu.

Izazov puritanskoj Americi

Seksualna lica otkrivaju autoričinu fascinaciju renesansnim engleskim pjesnikom Edmundom Spencerom, nazivanim pjesnikom za pjesnike, analogija čega se vidi u samoj knjizi, koja se može nazvati hrestomatijom za pisce ili možda malom enciklopedijom kontroverzne zapadnjačke misli. U *Seksualnim licima* može se naći ponešto što će svakog čitatelja zadiviti i užasnuti. Proza Camille Paglia jasna je i dramatična te, osobito u prvim odlomcima — *Uvodu*, *Renesansnoj umjetnosti* i *Poganskoj ljepoti* — doista iznenađujuća u svojim uvidima. Velika vrijednost ovoga teksta počiva u sposobnosti akademske obrane kontroverznih i gotovo neodrživih teza, što još veću težinu ima u puritanskoj Americi. Nakon ove knjige Camille Paglia objavila je u nas još neprevedenu knjigu *Vamps and Tramps*, koju preporučujemo čitateljima/čitateljicama ne samo kao vrstan tekst nego i kao priliku za odmjerenje čvrstine i koherentnosti vlastitih uvjerenja i stavova o osnovnim postavkama suvremene rodne politike.



Muška kritika (ne)ostvarenog ženstva ili nijemo carstvo Dore Pfanove

Uz knjigu *Sabrane pjesme Dore Pfanove*, priredila Ljerka Mifka; Zagreb, Društvo hrvatskih književnika, 2002.

Jasenka Kodrnja

Sabrane pjesme Dore Pfanove sadrže dva prije objavljena sveska poezije i izbor kritika (Vlatka Pavletića, Marka Grčića, Ljerke Car-Matutinovića, Saše Vereša, Milivoja Slavičeka, Tanje Perić-Polonijo, Tonka Maroevića, Selme Borić-Fundurulje i Dunje Detoni-Dujmić). Predgovor, pogovor i odabir kritika uz *Sabrane pjesme* pokazuju kako recepcija oslikava vrijednost djela, ali i očitišće vrednovanja, društveni kontekst, pa ukoliko je on patrijarhalan, i kritika može zadobiti nijansu te paradigme. I doista, uz nadahnuto napisan predgovor (Tee Benčić-Rimay) i pogovor (Ljerke Mifke), neki elementi kritike ne sadrže samo estetsku već i društvenu razinu koja je rodno impregnirana. Prije svega riječ je o kritikama Vlatka Pavletića i Saše Vereša, odnosno o sljedećim elementima

kritike: (ne)prihvatanju njezine poezije, slici ženskosti i ženskog identiteta pjesnikinje, predodžbi svijeta, percepciji jezika i socijalnog porijekla umjetnice. Ovaj je tekst pokušaj istovremenog predstavljanja poezije Dore Pfanove i njezine recepcije kod kritike.

Dora Pfanova rođena je 1897. u Zemunu, djetinjstvo je provela u Mostaru, a gimnaziju je pohađala u Sarajevu. Na Filozofskom fakultetu u Zagrebu diplomirala je romanistiku i specijalnu filozofiju, te predala doktorski rad naslova *Snovi i njihovi uzroci*¹. Pjesme je po književnim časopisima² počela objavljivati vrlo rano, još 1915. godine, a objavila je i dvije zbirke — *Pjesme I* i *Pjesme II* 1932. i 1938. godine u Zagrebu.

Njezine zbirke pjesama doživjele su ponovljeno izdanje tek danas kao *Sabrane pjesme*, a doktorski rad nikada nije objavila. Njezino se ime rijetko i malo spominje u enciklopedijama i leksikonima, a njezinih pjesama nema u udžbenicima osnovnih i srednjih škola. Pa ipak, neke su joj pjesme uvrštene u antologije.³ Bez obzira na tih nekoliko priloga u antologijama, Dora Pfanova uglavnom je zaboravljena. Umrla je u Zagrebu 1989. godine.

Zajedničko mjesto u recepciji njezine

¹ Nije sigurno je li doktorirala. U nekim izvorima navodi se njezin status doktora, u drugima samo predani rad, a po nekim usmenim informacijama, komisija ju je na obrani odbila. Dora Pfanova nije se udavala i nije imala djeću.

² *Slovenski jug, Jugoslavenska žena, Književni jug, Budućnost, Njiva, Vijenac, Hrvatska revija...*

³ *Hrvatski pjesnici između dva rata* (Nolli, 1963.), *Zlatna knjiga hrvatskog pjesništva od početaka do danas* (Nakladni zavod Matice hrvatske, 1970.) i *Pet stoljeća hrvatske književnosti* (Zora, Matica hrvatska, 1970.).

poezije je uočavanje **nereceptije**, gotovo zaborava njezina djela. Tea Benčić knjigu naziva **zakašnjelom isprikom i priznanjem**. Govori o **neprimijećenosti pjesnikinje u kontekstu hrvatske književnosti i njezinoj dugoj odsutnosti**. Vlatko Pavletić (1963. godine) ističe kako je vrijeme da se ispravi nepravda... pjesnikinji koja je postupno nestala iz literature, koja se našla na sporednom puteljku, te se izgubila u labirintu gradskih ulica. Ljerka Car-Matutinović procjenjuje kako je pjesnikinja **prerano rođena**, pa tek danas dobiva onu tako potrebnu dimenziju poetskog i humanog jer ovo naše vrijeme otkriva ljepotu jedne gotovo zaboravljene poezije. Saša Vereš piše kako pjesnikinja **nikad nije bila u prvom planu i za ono što je stvorila nikada ne bismo mogli reći da je utjecalo na bilo čiji izraz ili raspoloženje...** Tonko Maroević tvrdi da njezina poezija u trenutku javljanja nije našla na baš dobar prijem, te da nije mogla biti dobro prihvaćena.⁴ Drugi element koji ističu njezini kritičari također je tek dijelom literaran, dok je drugim dijelom biografski i socijalan. Oni naglašavaju njezinu **ženskost** iskazanu poezijom i statusom neudane žene te društvenom percepcijom tog statusa. Biografska činjenica — život same žene — ocjenjuje se kao osamljenost i kao **ženska neostvarenost**. Vlatko Pavletić govori o **drami napuštene, osamljene žene, o neprebolno ranjenom, neostvorenom** žensvu, koje je

⁴ Zanimljivo je da se nijednom kritičaru ne nameće asocijacija povezanosti neprihvatanja i roda autora. Iako ta asocijacija ne može podastrijeti od kraja evidentne dokaze jer se uvijek može argumentirati slučajnošću svake pojedinačne egzistencije, marginalnost je karakteristika ne samo Dore Pfanove nego mnogih pjesnikinja, dakle njihova društvena karakteristika.

normalnu ljubav iskusilo tek toliko, da kasnije može čitav život za njom tugovati, a nedostatku snage za **kompenzaciju**, a pjesnikinjinu probijanje kroz konfuziju od smisla podsjeća ga na batrganje pregaženog zemaljskog crva.

Saša Vereš spominje njezino **samotništvo**: Dora Pfanova opjevala je svoje samotništvo, napuštenost, zdvojnost i osjećaj prekobrojnosti, uvjerena da je svakog dana sve dalje od svog neviđenog arapskog princa i da su bijele ruže sve sličnije nečijoj sjecdoj kosi. I dalje: Polazeći iz dana u dan kraj nesretne, kratkovidne i samotne poetese što već godinama živi udaljena od svijlu, u nekom doista tragičnom ofsajdu, obično se mislilo na nesigurnost i bijedu njezine egzistencije, na pjesnikinjinu posvemašnu neprilagođenost društvu, gotovo odsutnost u svemu onome što je naša svakidašnjica, na nadaleko poznatu pjesnikinjinu egzaltiranost, na uporno dozivanje duhova i tko zna kakva sve **zastranjivanja**... Stav Bolne poetese bile su joj svakidašnja inspiracija, samotništvo jedva da je ikada uspijale posve **sublimirati**... navodi na pitanje može li se tako jednostavno govoriti o sublimaciji i kompenciaciji, vezi života i poezije, kao i o tome što je zastranjivanje i tko određuje što je to?

Ljerka Car-Matutinović piše o njezinu **nedorečenom, neiskupljenom žensvu**, o fenomenu ljubavi koji jedino može opstojati uzajamnim darivanjem i uzvraćanjem, pa ako takve intenzivne emocije ne zaokupljaju žensku dušu može nastupiti praznina, a i izgubljenost, možda.

Bez obzira na objedu neostvarenog žensva, česti ženski likovi u pjesmama Pfanove i ponavljanje teme ljubavi izraz su ženskosti i ženskog identiteta koji očito nije bio prepoznat. Za pretpostaviti je da je



realizacija ženskosti u vezi s različitim tipovima ljubavnog iskustva i bračnog statusa, no može li se ženi koja ima status neudane osporiti specifična ženskost? Stereotip da se ženskost ostvaruje samo majčinstvom i ljubavnim odnosom očito je utjecao na neke kritičare nesenzibilne za iščitavanje suptilnijih razina ženskosti. Dakako, obrasce muške kritike preuzimaju i neke kritičarke jer je riječ o dominantnim obrascima koji se nameću kao univerzalni.

Niz pjesama posvećenih ženama (*Ludmili, Pastirica, Nasloni glavu, Smiluj se Andromeda, Amare...*) pokazuje koncentraciju pjesnikinje na ženski lik i njezinu zaokupljenost temom rodnog identiteta. Često obraćanje ženskim likovima sa "seko", "mala seko" asocira na stav sestrinstva, bliskost i empatiju. Metafora arapskog princa i drugih muških likova — kraljeva, vjerenika, nepoznatih — sastavnica je koncepcije ljubavi koja je **sveprisutna čežnja**, vječna i univerzalna, no nikad sasvim ostvariva. Stihovi iz *Pjesme ljubavi: Čežnja moja kuca u žilama ljudskim i ne ispunjava se nikad./Ja sam ljubav, vatra moja gori vječitim plamom/* pokazuju viziju ljubavi koja dovodi pod znak pitanja sam fenomen ostvarivosti, ljubavi koja je nesvodiva na bilo koji oblik bračnog statusa, bilo koju iskustvenu i biografsku činjenicu.

Neki kritičari Pfanove prepoznaju u njezinoj poeziji atribucije koje se često vežu uz žensko: kaos, iracionalnost, konfuznost, a te se atribucije različito vrednuju. Njezinu sposobnost otkrivanja područja iz egzistencije i iza zbilje Ljerkina Miška naziva *blizinom mističnog i poetskog iskustva*. Koncentracija na područje iza zbilje koncentracija je na *svjetlost koja sije u našem srcu*, na snove, na početke i završetke svega.

Njezino iskušavanje razuma izvan razuma, ludila izvan ludila vodi je u područje univerzalne patnje i rijetke oaze radosti, odnosno u područje reciprociteta između bića i svemira, tvrdi Ljerkina Miška. Tea Benčić-Rimay ističe pjesnikinjinu prepoznavanje harmonije svemira i vječnog kretanja. Također navodi *munjevito i jedinstveno nadahnuće* kojim pjesnikinja otkriva *eruptivne mitske i arhetipske slike*, te eksploziju ambivalentnih polova od mirnog do neurotičnog.

Tanja Perić-Polonio impresionirana je spiritualnošću pjesnikinje koju postiže upotrebom simbola, prije svega mirisa: ruža, cvjetova, jeseni... Miris je simbol prolaznosti stvari, njihova smisla i neprolaznog bitka. Vlatko Pavletić, koji je zaslužan za uvrštavanje ove pjesnikinje na razinu antologijskog, naziva njezinu poeziju *rudnikom iracionalnog* i zbog toga posebno zanimljivom u okviru međuratne hrvatske poezije koja je *rjeđe crpila iz iracionalnih izvora nego na primjer srpska*. Pa ipak, predbacuje joj poticaje koji su *emocionalni, nerijetko nesvjesni, oblijetanje oko cvijeta istine nesvjesna posljedica i imanetnog smisla, stihijnost konfuznih asocijacija, nesuvislosti*, i utonuće u kaos. *Svijet gledan iz kaosa pričinja se još kaotičniji nego što jest....*

Saša Vereš apostrofira njezino kretanje u *prašumi iracionalnog* u kojoj se tako perfektно znala zaplesti da je u *pojedinih pjesmama tako nerazumljiva da bi se oni koji se žele provući kroz ove lijanje od stihova morali naoružati nekom iznimno oštrom mačetom*.

Zanimljivo je da je što se tiče te teme, nekoliko kritičara uspoređuje s Tinom Ujevićem. Za Vlatka Pavletića pjesnikinja je ušla u literaturu *pod utjecajem Tina Ujevića* u

početnoj fazi. Marko Grčić, ne želeći uspoređivati pjesnike na ljestvici vrijednosti, pomoću jedne slabosti Ujevićeva pjesništva pokušava istaći jednu vrlinu poezije Dore Pfanove. Smatra da je koncentracija na osjećaj Pfanove pandan Ujevićevoj koncentraciji na ideju. U poeziji Pfanove Grčić prepoznaje utjecaje indijske filozofije i poezije, *mističnu upijenost i spiritualnost*. Grčić također primjećuje da je Pfanova manje obuhvatna i manje univerzalna od Ujevića, ali je čistija u svojim najvišim dosezima. S Ujevićem pjesnikinju uspoređuje i Dunja Detoni-Dujmić, a razliku vidi u činjenici što je Ujević bio usmjeren na sagledavanje svijeta kao cjeline, dok je Pfanova težila prije svega *sagledavanju sebe u cjelini*. Područje konfnuznog u poeziji Pfanove prepoznaje i Tonko Maroević, koji, međutim, iz toga privida osjeća *avanturu prodora u nepoznato, neodređeno i zauvijek neodredivo*.⁵

⁵ U svom ogledu *Politika i umjetnost* J. J. Rousseau apostrofira ženski nered (kaos) "ljudi nikada ne propadaju od preveć vina; sve propada zbog ženskog nereda", a Carole Pateman, inspirirana tim riječima, piše knjigu *Ženski nered*. Pateman pokazuje kako je imenovanje žene bićem nereda imanentno i drugim misliocima moderne (Locku, Kantu, Hegelu, Freudu...), a znači njezinu diskvalifikaciju kao mislećeg (racionalnog) i moralnog bića. Nije li, dakle, prepoznavanje te razine u pjesmama Pfanove prepoznavanje njezine povijesno realizirane ženskosti, njezina rodnog arhetipskog identiteta? Mogu li onda kritičari koji joj pripisuju kaos osporavati ostvarenu ženskost?

⁶ Nered koji prouzrokuje je život. Kretanje koje se zbiva, budi iz sna sreću. Gibaju se talasi u grudima, otvaram oči i što sagledam, nisu usta nikad vješta da kažu. Usne ti se priklanjaju meke, ti si nered, život, stvaraš u mojim dubinama velike promjene gibanja, i u mojoj krvi slatko i duboko strujanje i žed za životom. (iz *Ljubavne pjesme*).

Nered (kaos) o kojem pjeva Pfanova sam je život i izraz je njezine koncepcije svijeta.⁶ Simboli nereda (neočešljana kosa, talasi u grudima) slični su simbolima šutnje (kolobari dima, pantomima smrti, zaborav). Pjesnikinjin moto *Ja nisam zatočenica svoga razuma* pokazuje njezinu upravljenost čudesima s ruba zbilje, gdje je *zbilja još nezbilja* i gdje su *počeci i snevaju završeci svega*. Pjesnikinjinja sumnja u riječi upućuje je na govor *prešućenih riječi, neslušanih riječi*, govor pogleda ili ne-pogleda. Pitanje je li, *nama ne trebaju riječi?* i stav jer riječi odnesu *nevidljivim krilom svu slačinu srca...* i druge asocijacije upućuju upravo na govor negovorom ili govor šutnje.

Kritičari su u ovoj poeziji izvrsno uočili motive koji se ponavljaju, a koji podsjećaju na simboliste, parnasovce, romantičare. To su: cvijeće (margarite, buket, žuti šeboj, ruža, majčina dušica, cvijet na porcelanu, miris cvjetova, osušeno cvijeće), rijeka, more, tama, stari žurnali, noć, san, ogledalo, zavjese, basen, smrt... Ti motivi koji se ponavljaju stvaraju pjesnikinjin arhetipski svijet (sintagma Tee Benčić) sa slikama koje neprestano variraju, slične, ali nikad iste. U tom svijetu arhetipske su i slike muškarca i žena. Muškarci su *ljubljeni, vjerenici, prinčevi, kraljevi*, Arapi i Indijci, nepoznati i tek naslućeni. Duboka su pogleda, lagani, od dima, zastrta pogleda, mračna lica, crna ogrtača, tamna glasa... Žene su također stilizirane: u bijelim haljinama, sjetnih misli, nježnih ruku, napola sklopljenih očiju, asociiraju na Indiju ili Australiju, ali pak na bajke (*Ciganka, Mala sirena*) i mitove (*Andromeda*). Njihova (muško-ženska) komunikacija tek je naznačena, na razini čežnje, sjećanja, snova, čekanja, ali je neumitna jer je ljubav sam život.

U odjeljcima *Ples I* i *Ples II* i u nekim drugim pjesmama Pfanova prezentira temu **plesa** kao kozmičku ljubavnu igru. U pjesmi *Ljubljeni o vjereniče: Ples je moga života sadržaj i sudbina, rastanak i sastanak i smisao koji me kreće*. U pjesmi *Prince Charmant* ples je metafora za realnost i za odvajanje od nje: *Ostavljam parkete, zaboravljam salu!...nestalo je tla i samo on me nosi!* Zanimljivo je da je pjesnikinja upravo u odjeljcima *Ples I* i *Ples II* iznijela svoje filozofsko viđenje svijeta: kao afirmaciju velikog smisla, tišine, šutnje, slušanja, te kao sumnju u razum i sumnju u riječi.

Tematiziranje **zemlje** (kao bašte) uz zemlju suza (staru sliku) sasvim je aktualno i pokazuje pjesnikinju kao vizionarku vrijednosti koje će tek mnogo godina nakon pisanja tih pjesama biti prepoznate. Povezivanje teme zemlje s temom plesa snažna je slika latentnog i moćnog univerzalnog procesa. *Ples i vibracije, laka mijena se združuju da prikažu onome koji hoće smisao i budućnost tvoju i tebe je prestignuo onaj koji se je sav predao da sluša smisao. No mi te volimo zemljo, i na tebi rastu cvjetovi, simboli budućeg i prošlog i tebi ne može biti neprijatelj tko je zašao u Tišinu jer si i ti dio Velikog Smisla.*

Prigovori vezani uz **jezik** zajednički su nekolicini kritičara. To su: jezične nespretnosti i nesuvislosti (Vlatko Pavletić), nedotjeranosti, neskladno vezane strofe (Ljerka Car-Matutinović), jezična površnost, miješanje narječja, pravopisne nedosljednosti (Dunja Detoni-Dujmić). I na kraju, svi kritičari uočavaju posebnu vrijednost ove pjesnikinje. Za Marka Grčića od njezinih riječi i *danas moramo zadržati*, za Ljerku Car-Matutinović poneke su njezine pjesme *dragulji*, za Tonka Maroevića njezina je poezija, u najsretnijim

trenucima, začudna i sama čudenje, a za Selmu Borić-Funduruluju Pfanova je velika hrvatska pjesnikinja ljubavi, patnje i smrti. Za Vlatka Pavletića neke njezine pjesme su joj *osigurale sasvim osobito mjesto među ženama piscima u našoj literaturi* jer je riječ o *najautentičnijoj poeziji koju je u nas između dva svjetska rata pisala žena*. Bez obzira na tako visoke ocjene ili upravo stoga postavlja se pitanje o mogućoj inverziji. Je li ijedan kritičar pisao o najautentičnijoj poeziji koju je napisao muškarac ili o osobitom mjestu među piscima muškarcima? Dakako, u službenoj književnosti (fakultetskih katedri i akademija) postoji tendencija osporavanja ženskog pisma i specifičnog položaja žene pisca, no njihova marginalna pozicija očito se implicira. Jedan primjer nedostatan je za generalizaciju, pa ipak neki segmenti kritike Dore Pfanove pokazuju dvije značajke svojstvene recepciji umjetnica. Prva je manjkavost prethodne percepcije ili nerecepticija; kritika ne uočava njihovu vrijednost, pa su potrebne naknadne revalorizacije. A kada do recepcije dođe, ona je obilježena previđanjem nekih aspekata njihove umjetnosti te diskvalifikacijom umjetnica kao osoba i kao žena. Također, ovaj primjer navodi ne samo na potrebu reafirmiranja zaboravljenih umjetnica, već i na potrebu ponovnog iščitavanja njihove kritike koja je na tu (ne)afirmaciju utjecala.





Bachnick&Kistofic 1993

Treba li nam Muzej hrvatskih slikarica?

Osvrt na izložbu *Hrvatske slikarice plemkinje iz zbirke dr. Josipa Kovačića*

(MUO Zagreb, 17. prosinca 2002. do 26. siječnja 2003.)

Ljiljana Kolečnik

Postavom izložbe *Hrvatske slikarice plemkinje iz zbirke dr. Josipa Kovačića* u Muzeju seljačkih buna u Gornjoj Stubici, završava u veljači 2003. godine zanimljiv izložbeni i kulturološki pothvat autorica kojeg je muzeologinja i povjesničarka umjetnosti Žarka Vujić. Riječ je o putujućoj izložbi stotinjak slika i crteža kojima se prezentira umjetnička produkcija tridesetak hrvatskih slikarica koje su djelovale tijekom 19. i u prvoj polovini 20. stoljeća. Izložba je dosad već obišla nekoliko gradova (Križevci, Ozalj, Sisak, Trakošćan, Čakovec, Zagreb), te tako bila dostupna puno širem krugu publike no što je uobičajeno za umjetničke izložbe u nas.

Kao što se moglo i očekivati od sredine u kojoj struka s neskrivenom mrzovoljom reagira na rodne pripovijesti, ocjene cijelog pothvata prilično su kontroverzne i kreću se u rasponu od nekritičkih lauda do prilično površnih i slabo argumentiranih osporavanja autoričine izložbene koncepcije. Pritom se kao bitna

zamjerka ističe, s jedne strane, neprihvatljivost klasne pripadnosti kao kriterija selekcije likovne građe, a s druge "opće poznata" niska kvaliteta ženske likovne produkcije, koju nije potrebno (iznova) potvrđivati ovakvim izložbenim projektima. I dok se potonjim prigovorom nema smisla ozbiljno baviti, pitanje klasne pripadnosti kao kriterija izbora puno je kompleksniji problem, pogotovo iz feminističkog aspekta.

Feministička povijest umjetnosti temelji se na kritici zanemarivanja i previđanja žena u dominantnim narativima discipline, pa je stoga vrlo osjetljiva na svaki oblik isključivanja, posebice kad su u pitanju pripovijesti koje se (istinski ili samo naoko) nastoje rodno utemeljiti. Drugim riječima, za svaki zahvat toga tipa očekuje se precizna i čvrsta argumentacija. Kad je u pitanju ona koju nam nudi Žarka Vujić, klasni kriterij ne čini se nimalo problematičnim u slučaju prvih dviju generacija umjetnica 19. stoljeća. Naime, njezinu tvrdnju da među ženama koje su se bavile likovnom umjetnošću sredinom i u trećoj četvrtini 19. stoljeća doista nije bilo pripadnica drugih društvenih slojeva potkrepljuju ne samo analize ženskih obrazovnih kurikula tog razdoblja već i brojni povijesni dokumenti. Financijski razlozi kao i niz socijalnih elemenata uključenih u tad aktualnu konstrukciju roda, rezultirali su situacijom u kojoj je sustavnije likovno (i svako drugo) obrazovanje bilo dostupno samo pripadnicama plemstva, koje se, pak, rijetko javljaju u ulozi profesionalnih umjetnica budući da su vlastiti talent i potrebu za umjetničkim stvaranjem u kasnijim godinama života često morale podrediti obiteljskom životu i socijalnim obavezama svojega staleža. Upravo umjetnice tih dviju generacija otvorile su put trećoj skupini

autorica, onoj rođenoj u posljednjim desetljećima 19. stoljeća, čija pojava uvodi istinsku komplikaciju u klasno-rodnu optiku priče koja nam se nudi ovom izložbom.

Naime, teza da su se unatoč financijskoj i obrazovnoj povlaštenosti, pripadnice aristokratskih krugova susretale s nizom prepreka na putu prema svojoj profesionalnoj i umjetničkoj afirmaciji zasigurno se daje argumentirati analizom odnosa sredine prema radu njihovih muških kolega. No njezina primjenjivost na rodnoj razini vrlo je upitna. Pogotovo imamo li na umu situaciju konca 19. i početka 20. stoljeća te beskrajnu sporost kojom se hrvatski kulturni prostor oslobađao debelih naslaga feudalnog naslijeđa. Zahvaljujući njemu, pokušaj javne afirmacije pripadnica plemićkog staleža (čije se bake i majke često javljaju u ulozi pokroviteljica umjetnosti) bio je zasigurno manje problematičan nego umjetnicama iz ostalih društvenih slojeva. Osim toga, likovna produkcija Vjere Bojničić, Zoe Borelli, Vere Nikolić, Elizabete Drašković, Sonje Tajčević i još nekolicine autorica, samo je maleni fragment puno složenije pripovijesti o mjestu i ulozi žene u procesu oblikovanja modernističke paradigme na ovim prostorima, što je činjenica koju je autorica izložbe, barem na historiografskoj razini, trebala jasnije elaborirati.

Drugim riječima, nastojanje da se kriterij klase dopuni optikom roda rezultirao je nekim kontroverznim zaključcima, koji su se mogli izbjeći da se na vrijeme odustalo od nepotrebnih generalizacija. No takvi propusti ni u kom slučaju ne dovode u pitanje ozbiljost i važnost cjeline ovog izložbenog projekta.

Štoviše, trebalo bi ih shvatiti kao poticaj za konačno pokretanje ozbiljne

rasprave o metodama historiografske obrade ženske likovne baštine. Uvođenjem kategorije "generacije" koja nije odraz samo puke, mehaničke podjele odbranih umjetnica prema kriteriju godine rođenja, nego je potkrijepljena i elaboracijom poetičkih razlika među utvrđenim dobnim skupinama, detaljnim prikazom mogućnosti i metoda likovnog obrazovanja žena u Hrvatskoj tijekom odabranog razdoblja, isprepletanjem individualnih ženskih biografija s pripoviješću o rodnom i klasnim ograničenjima proizvodnje i recepcije umjetničkih djela, pažljivim i argumentiranim izborom najčešćih tema te naznakama dominantnih formalnih rješenja što ih nalazimo u djelima odabranih umjetnica, Žarka Vujić zasigurno je napravila jedan od prvih, gotovo pionirskih pokušaja u smjeru historizacije ženskog likovnog izraza u nacionalnoj povijesti umjetnosti 19. stoljeća. Činjenica da pritom nije riječ o nedvosmislenoj i dosljednoj primjeni feminističke perspektive — autorica se, doduše, poziva na istraživanja feminističkih povjesničarki umjetnosti, no težište njezine pripovijesti ipak je na klasnoj identifikaciji — manje je važna.

Kako je i izložba *Hrvatske slikarice plemkinje* izrasla iz umjetničke zbirke dr. Josipa Kovačića, potrebno je osvrnuti se na još jedan njezin aspekt koji nam se čini iznimno važnim. Riječ je, naime, o poticaju za osnivanje nove muzejske institucije — Muzeja hrvatskih slikarica — čija bi zadaća bila da osim pohrane i prezentacije radova tridesetak umjetnica što u ovom trenutku čine jezgru Kovačićeve zbirke, nastavi prikupljati i obrađivati djela svih hrvatskih autorica 19. i 20. stoljeća. Pitanje je li nam takav muzej uopće potreban bilo je okosnica i okruglog stola što je održan 16. siječnja 2003. u



Muzeju za umjetnost i obrt. Iako su gotovo svi sudionici (muzeolozi, povjesničari, povjesničari umjetnosti, likovni kritičari) poduprli ideju osnivanja muzeja, o ključnom problemu njegove muzeološke koncepcije jedva da je bilo riječi.

Iako su mišljenja feminističkih muzeologinja i povjesničarki umjetnosti o opravdanosti osnivanja takvih institucija prilično različita, u konačnici se mogu iščitati dva temeljna i dijametralno suprotna stava. Dio autorica drži kako je svaka institucija koja promovira likovnu produkciju žena dobrodošla jer pridonosi većoj vidljivosti ženske umjetnosti, ako ne na globalnom planu, a ono barem unutar lokalne zajednice. Druga skupina, uglavnom povjesničarki umjetnosti, u cijelosti odbacuje ideju muzeja ženske umjetnosti i zalaže se za strategiju uključivanja umjetnica u stalne postavbe postojećih umjetničkih muzeja, čime bi se nužno dekonstruirali i središnji povijesnoumjetnički narativi na kojima se oni temelje. Potražimo li rješenje tog problema u iskustvima muzejske prakse, ustanovit ćemo da su ona vrlo skromna, budući da u ovom trenutku u svijetu djeluju samo tri muzeja ženske umjetnosti — Frauen-Museum (Bonn, osnovan 1981.), National Museum of Women in the Arts (Washington D.C., osnovan 1981., otvoren 1987.) i Museum Anna Nordlander (Skellefteå, osnovan 1995.). Njihove koncepcije toliko su različite da ih je gotovo nemoguće usporediti, a uzrok razlika je dvojak — s jedne strane, odnos prema feminizmu i feminističkom diskursu u povijesti umjetnosti, a s druge određenja vlastite misije i vlastite uloge u kulturnom prostoru kojem svaka od tih institucija pripada.

Frauen-Museum u Bonnu, koji se ne temelji na nekoj prethodno oblikovanoj zbirci, već na povremenim izložbama i postupnoj izgradnji vlastita fundusa, sustavno njeguje aktivistički stav prema okruženju, a kao svoj temeljni zadatak vidi promociju ženske kreativnosti i slavljenje ženske povijesti. U tom smislu njeguje se sustavno izlaganje amaterske ženske produkcije, podupiru projekti tipa *oral history* te organiziraju skupne izložbe umjetnica iz različitih njemačkih pokrajina i većih kulturnih središta. Zahvaljujući takvom shvaćanju vlastite misije u kojem se jasno razaznaju odjeci radikalnog feminizma 70-ih godina te nastojanju da se afirmirane autorice i sve one umjetnice koje nisu i neće postići planetarnu slavu tretiraju na isti način, Frauen-Museum se pomalo izolirao i udaljio od stvarnog stanja u svijetu umjetnosti. Žestoka kompeticija, skupa medijska promocija i stalne investicije u proizvodnju novih umjetničkih imena, posve su strane pristupu voditeljica te institucije. Rezultat je njezina svojevrsna provincijalizacija i otvorena odbojnost ne samo prema opravdanom nastojanju većine mladih umjetnica da osvoje pozicije moći na suvremenoj likovnoj sceni, već i odbijanje teorijskog diskursa feminističke povijesti umjetnosti koji ih u tome podržava.

Za razliku od Frauen-Museuma, Museum Anna Nordlander nastao je na temelju donacije. Nasljednici Anne Nordlander, jedne od prvih afirmiranih dvadesetih umjetnica (1843–79), darovali su komuni Skellefteå sačuvani dio njezina opusa, kojem je 1995. godine dodano i 95 ženskih portreta iz zbirke Lilian Koch. Muzej je orijentiran na autorice iz nordijskih zemalja, i to prije svega one mlađe, kojima

pruža ne samo mogućnost izlaganja, nego i poticaje u obliku bijenalnih nagrada, stručne pomoći, medijske promocije i niza drugih, servisnih usluga. Uz to, muzej ulaže velike napore i u obrazovanje, kako samih umjetnica, tako i muzejske publike. Brojnim seminarima i predavanjima nastoje se razjasniti temeljne postavke diskursa feminističke povijesti umjetnosti koji je ne samo osnova pristupa muzejskoj građi, već i glavno polazište izlagačke politike ove institucije. I dok Frauen-Museum u Bonnu kao i Museum Anna Nordlander djeluju uglavnom lokalno, National Museum of Women in the Arts pokušava se ustanoviti kao središnji svjetski muzej ženske umjetnosti.

Gledano s muzeološkog stajališta, riječ je o klasičnom umjetničkom muzeju čiji bogati financijski resursi omogućuju stalnu popunu fondova novim i značajnim akvizicijama, odnosno organizaciju raznovrsnih promotivnih i pedagoških aktivnosti kakve ćemo pronaći i u svim ostalim, velikim američkim muzejima. S feminističkog aspekta, pak, National Museum of Women in the Arts potpuni je promašaj. Globalne pretenzije te institucije, ali i njezin imperijalistički karakter, odražavaju se ne samo u fundusu, koji pokriva razdoblje od 16. do 20. stoljeća, već i u zanimljivoj vremenskoj/prostornoj distribuciji prikupljenih radova umjetnica iz cijeloga svijeta. Ranija razdoblja, sve do polovice 20. stoljeća, pokrivena su tako uglavnom djelima europskih autorica i to onih koje su (bez iznimke) uključene ne samo u klasične, već i u nove, feminističke preglede povijesti umjetnosti. Suvremena likovna produkcija predstavljena je, međutim, uglavnom radovima američkih autorica, među kojima se – samo političke korektnosti radi – može

pronaći i pokoja pripadnica indijanske, afroameričke ili latinskoameričke zajednice. Dakle, nema nikakve razlike, barem za autoricu ovih redaka, između NMWA-e i META-e, jer iako jedna institucija kupuje Artemisiju Gentileschi, a druga pribavlja Rembrandta – obje svoj status prestižnih kulturnih institucija zasnivaju na striktnom tržišnom kriteriju koji nema previše veze ni s promocijom ženske umjetnosti, ni s njezinom većom vidljivošću. Ili možda samo kad je riječ o američkoj suvremenoj umjetnosti, ali i to je vrlo sumnjiva priča. O nekom drukčijem pogledu, o nekoj feminističkoj perspektivi koja bi se potvrdila ne samo interpretacijama, već i drukčijim muzeološkim naracijama – nema ni govora.

Gdje i kako bi u toj priči našao mjesta Muzej hrvatskih slikarica kao četvrti muzej ženske umjetnosti u svijetu? Iako zastupamo mišljenje kako je, barem u lokalnim okvirima, puno važnije uključivanje umjetnica u stalne postavke naših umjetničkih muzeja u kojima ih gotovo uopće nema, nismo u cijelosti protiv osnivanja Muzeja hrvatskih slikarica. Ako zanemarimo problematičan naziv buduće institucije (što s umjetnicama koje su desetljećima stvarale u Hrvatskoj, a ne pripadaju hrvatskom etnosu?), određen pomak u vrednovanju ženske likovne produkcije i historizaciji njezinih specifičnih obilježja moguće je učiniti samo ako se ispune barem dva osnovna preduvjeta – ako se oblikuje kvalitetna muzeološka koncepcija nove institucije i osigura odgovarajući prostor u kojem bi se uz stalni postav te održavanje povremenih izložbi, našlo mjesta i za daljnje širenje fundusa.

Što bi, s aspekta feminističke povijesti umjetnosti, podrazumijevala sintagma "kvalitetna muzeološka koncep-

cija"? Prije svega odustajanje od bilo kakvog pokušaja pripovijedanja "nadomjesnih" povijesnih priča, dakle onih koje bi se oslanjanjem na kanone dominantnih disciplinarnih narativa uspostavile kao (uvijek manje vrijedni) paralelni tokovi. Zatim, napuštanje ili samo lapidarno pridržavanje aktualnih stilskih određenja te nastojanje da se svaki segment zbirke prikaže u kontekstu dominantne socijalne konstrukcije roda, te da se djela likovne umjetnosti interpretiraju kao jedan od mnoštva diskursa unutar šireg područja ženske vizualne kulture određenog vremenskog isječka.

Iako dosljedno oblikovanje takve muzeološke koncepcije podrazumijeva vrlo naporna historiografska istraživanja i kompleksnu teorijsku elaboraciju inherentnih (rodnih, poetičkih, socijalnih) zakonitosti ženske umjetnosti, to je jedini način istinski kvalitetne prezentacije već prikupljenog materijala, ali i jamstvo da sva ostala likovna građa koja bi se mogla sliti u funduse te institucije neće služiti samo kao puka protuteža veličini muških likovnih ostvarenja. Kako duboko sumnjamo u to da će feminističke povjesničarke umjetnosti biti konzultirane u bilo kojoj fazi realizacije tog projekta (ako do nje uopće i bude došlo), recimo kako nam je ovo puko i površno izricanje osnovnih principa koji bi se pritom morali poštovati, ipak neka vrsta satisfakcije. Ma kako malena ona bila.





Yves Tremorin. *O ovaj ženi*. 1985-86



Sanja Đurin rođena je 1974. godine u Varaždinu. Studirala je filozofiju i opću lingvistiku na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Trenutno privodi kraju poslijediplomski studij iz Socijalne antropologije, smjer *Antropologija svakodnevnog života*, na Institutum Studiorum Humanitatis u Ljubljani. Najviše voli kritički promišljati svijet koji ju okružuje, služeći se zdravim razumom, slobodna od straha pred autoritetom.

Nataša Govedić magistrica je teatrologije i institucionalno nezavisna humanistička znanstvenica. Tekstove iz područja književne, filmske i kazališne teorije do sad je objavila u nekoliko knjiga. Radi i kao kazališna kritičarka, urednica te voditeljica kazališnih radionica.

Jasna Gržinić profesorica je hrvatskoga jezika i književnosti te doktorantica na poslijediplomskom studiju "Književnost i društvenohumanistički kontekst" pri Filozofskom fakultetu u Rijeci. Piše doktorsku tezu na temu: *Smijeh u književnom opusu Zorana Kompanjeta*. Piše i pjesme na liburnijskoj čakavštini. Živi s obitelji (suprug i dvoje djece) u lčićima.

Agnes Heller doktorica je filozofije veoma širokog raspona profesionalnih interesa. Njezine knjige obuhvaćaju istraživanja marksističke antropologije, estetike (posebice je zanimala razdoblje renesanse), filozofije povijesti, do političkih formi moderne države.

bell hooks (pseudonim Glorie Watkins) doktorirala je na University of California, Santa Cruz, a trenutno predaje englesku književnost na City College, New York. Važna djela: *Teaching to Transgress*; *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*; *Sisters of the Yam: Black Women and Self-Recovery*. Uz feminizam i postkolonijalne teorije, njezin je temeljni interes emancipatorska moć obrazovanja.

Nenad Hrgetić magistrirao je sociologiju (smjer: socijalna ekologija) na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Bavi se etikom odgovornosti, posebno s obzirom na filozofske i pravne aspekte utvrđive socijalne i političke odgovornosti. Paralelno se bavi i glazbom.

Hrvoje Jurić stalno je zaposlen na Filozofskom fakultetu na katedri za etiku. Uža specijalnost mu je područje bioetike. Upravo na temama bioetike angažiran je i kao TV voditelj, urednik, suorganizator tribina i konferencija, mirovni aktivist.

Leonarda Kovačič doktorirala je Sveučilištu Melbourne s temom iz povijesnih dokumenata o životu Aboridžinka. Sustavno se bavi i istraživanjima Drugoga i Druge unutar postkolonijalne i rodne epistemologije te uopće izvaneuropskim poimanjima mira.

Karolina Mjeda želi se hrvatskoj čitateljskoj publici predstaviti kao slijepa magistrica književnosti sa Sveučilišta Calgary u Alberti, Canada. Bavi se britanskom prozom u razdoblju 1684-1815, sa specijalnim fokusom na ženskom pismo u razdoblju 1684-1753. Posebno je zanima način na koji je konstituiran ženski subjekt u romanima muških autora.

Nel Noddings američka je filozofkinja i suvremena teoretičarka etike. Autorica je vrlo utjecajnih knjiga *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (1984), *Women and Evil* (1989), *Educating for Intelligent Belief or Unbelief* (1993), *Philosophy of Education* (1995) te *Starting at Home: Caring and Social Policy* (California, 2002).

Martha C. Nussbaum harvardska je studentica i doktorantica, a predavala je i na čitavom nizu drugih američkih i europskih sveučilišta. Njezina bibliografija uključuje knjige: *Aristotle's De Motu Animalium* (1978), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986, novo izdanje 2000), *Love's Knowledge* (1990), *The Therapy of Desire* (1994), *Poetic Justice* (1996), *For Love of Country* (1996), *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (1997), *Sex and Social Justice* (1998), *Women and Human Development* (2000), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001).

Susan Wendell bavi se etikom i politikom psihosomatičke medicine, posebice utjecajem roda, rase i klase na psihosomatsku dijagnostiku.

Cornel West doktorirao je i predaje religiju na Harvardu, a zaposlen je i kao direktor Afroameričkih studija na Princetonu. Autor je knjiga *The American Evasion of Philosophy* te *Race Matters*.

Kristina Zaborski Čunović sociologinja je i autorica niza istraživanja o ženama i politici. Zaposlena je u Gradskoj knjižnici Karlovac.

TREĆA

Časopis Centra za ženske studije-Zagreb
br.2/vol.4, 2002.
ISSN: 1331-7237

Izdavač/Publisher
Centar za ženske studije

Adresa uredništva/Address
Berislavićeva 12, 10000 Zagreb, Hrvatska
Tel./Fax.: +385 1 48 72 406
E-mail: zenstud@zamir.net

Glavna urednica/Editor in Chief
Nataša Govedić

Uredništvo/Editorial Board
Željka Jelavić, Ljiljana Kolečnik, Rosana Ratković, Željka Vukajlović

Dizajn/Design
Bachrach/Krištofić

Izbor ilustracija/Illustrations selected by
Bachrach/Krištofić
Zahvaljujemo svim umjetnicama i umjetnicima koji su za ovaj broj ustupili slike ili fotografije.

Fotografija na koricama/Cover Photography
Mario Krištofić

Prijelom/Layout
Lovro Kozole

Lektura/Language editing
Patricia Lucija Tomasović

Naklada/Circulation
500

Tisak/Printed by
Gipa d.o.o., Magazinska 11, Zagreb

Tiskanje ovog broja financijski su omogućili:
Ministarstvo kulture Republike Hrvatske
Gradski ured za kulturu Zagreb



Treća / Časopis Centra za ženske studije / broj 2 / vol.IV / 2002.

