

---

Alison DIDUCK

REPRODUKCIJA  
I “PROBLEM  
JEDNAKOSTI”



Prava mogu biti pravni konstrukt, no poput većine pravnih konstrukata povezana su također s moralom i politikom (Lacey, 2004., 34). Suvremena je kultura ljudskih prava, nastala dijelom iz prosvjetiteljskih i demokratskih ideala izraženih u europskim i američkim deklaracijama pravâ u 18. i 19. st. te poslije konsolidiranih u nacionalnim ustavima, regionalnim ugovorima i međunarodnim konvencijama, zrcalo tog pravnog / političkog / moralnog tkanja. U toj je kulturi pojedinac pravni subjekt i nosilac prava. Čak i ako mislimo da taj status pojedinac ima jednostavno temeljem toga što je čovjek, suočavamo se s pitanjima o prirodi tog nositelja prava, o vrstama prava koja bi trebao imati te o tome trebaju li, dapače mogu li uopće, odgovori na ta pitanja određivati vrijednosti koje su univerzalne i transkulturalne (Lacey, 2004., 35). Ta pitanja o prirodi pravnog/političkog subjektiviteta, o sadržaju ljudskih prava i o univerzalnosti ne proizlaze samo iz načina na koji su pravni dokumenti oblikovani i sročeni i iz rezervi koje dopuštaju državama. Ona su također politička i moralna i stoga su u srži feminističke kritike pravâ, feminističkog ambivalentnog odnosa prema pravima i feminističkoga korištenja pravâ i diskursa pravâ kako bi se osigurala pravda za žene. U ovom se članku želim pozabaviti upravo tom ambivalentnošću, zalažući se za pristup strateškog promišljanja pravâ i zahtjeva za pravima u području reprodukcije.

## FEMINISTIČKE KRITIKE PRAVĀ

---

Mogli bismo se dakle zapitati je li nositelj pravâ racionalni pojedinac koji prebiva u javnoj sferi, izdvojen iz svoga konteksta, afektivnih veza i ovisnosti. Ili možda tog pojedinca obilježava međuovisnost a ne neovisnost s obzirom na to da su svi ljudi smješteni u društvene i povijesne kontekste, javne i privatne, u kojima su "obiteljski odnosi,

članstvo u grupama i društvene veze dio onoga što tvori osobu" (Held, 2002., 3) pa time i nositelja prava?

Možemo se nadalje zapitati:

Je li primaran nositelj prava politički subjekt [...] – viđenje koje se nalazi u klasičnim kodeksima o građanskim i političkim pravima na slobodu govora, udruživanja, savjesti i jednake zaštite? Ili je nositelj prava također kulturalni, ekonomski i društveni subjekt – bogatiji koncept subjektiviteta pravâ, koji nalazimo u ambicioznijim dokumentima o ekonomskim, kulturalnim i socijalnim pravima ... I mogu li se građanska i politička prava jasno razlikovati od ekonomskih i kulturalnih kad uzmemo u obzir značenje pozitivne a ne samo negativne slobode i usredotočimo se na vrijednost pravâ za subjekte u različitim položajima? (Lacey, 2004., 35)

Pravne teorije pravâ nude na ta pitanja različite odgovore. Prevladavaju one koje nude sliku pojedinca kao "suverenog aktera koji slobodno bira" (Lacey, 2004., 34), a cilj je pravâ osigurati njegovu slobodu, autonomiju i pravo izbora vlastite inačice "dobrog života". Nadalje, barem jedna, ako ne i dominantna, vrijednost na kojoj počivaju pravâ jest (neki oblik) jednakosti; svi suvereni subjekti moraju biti jednako slobodni izraziti svoju autonomiju.

Jedna od mogućih feminističkih rekonstrukcija pravâ postavila bi ta pitanja drukčije. Ona ne bi samo revidirala pojam nositelja prava tako da uzme u obzir povezanost s drugima i smještenost u društveni kontekst nego bi uz to prepoznala važnost pozitivne slobode, za razliku od negativne, te na taj način međusobnu povezanost građanskih i političkih te ekonomskih i socijalnih prava. Pozitivna sloboda prema S. Fredman znači da sve osobe imaju stvarnu mogućnost koristiti se pravima i stoga ona zahtijeva od države da učini više od uklanjanja ograničenja ili da štiti *slobodu od upletanja*. Zahtijeva od države da osigura uvjete koji su nužni kako bi subjekti mogli koristiti prava jednako (Fredman, 2008., 30) – da osigura stvarnu *slobodu izbora i djelovanja*. Razlika između pozitivne i negativne slobode nije samo akademska. U pravnom životu može je ilustrirati slučaj R. protiv Lewis (139 DLR 480). U tom je slučaju doveden u pitanje kanadski zakon kojim se ograničavao prostor oko klinike za žensko reproduktivno zdravlje na kojem se smjelo prosvjedovati protiv pobačaja.

Vrhovni sud Britanske Kolumbije zaključio je da zakon krši slobodu izražavanja prosvjednika, ali da se pravo mora promatrati u širem kontekstu, u tom slučaju u kontekstu zaštite reproduktivnog zdravlja žena i iz perspektive

žena koje traže pristup uslugama pobačaja. Prema kanadskoj Povelji prava i temeljnih sloboda i one imaju prava: pravo na život, pravo na osobnu slobodu i sigurnost, pravo na privatnost i jednakost.

U tom je slučaju Sud smatrao da zaštita ustavnih prava žena na jednakost i osobnu sigurnost podrazumijeva više od jamstva da pobačaj nije protuzakonit. Sloboda od kažnjavanja davala je ženama samo negativnu slobodu. Pozitivna sloboda zahtijevala je također da država osigura svim ženama jednak i pravedan pristup tim uslugama, čak i ako bi to značilo razmjerno kršenje nečije slobode izražavanja:

- [144.] U slučaju *Morgentaler iz 1988.* prepoznalo se da je pobačaj medicinska usluga te da se preprekama pristupu toj usluzi krše ženska prava prema čl. 7. Povelje. Parlament to pravo nije ograničio. Danas žene u Kanadi imaju pravo na uslugu pobačaja.
- [146.] Nepovoljni učinci negativnih i neugodnih poruka koje se šalju neposredno prije nego što žene uđu u kliniku napad su na žensku osobnost koji nosi posljedice na ženinno zdravlje, makar bile i privremene. Takav metež u blizini medicinske ustanove, koji se stvara kako bi se utjecalo na grupu korisnica medicinskih usluga, nije u skladu s karakterom i funkcijom medicinske ustanove i javnih površina koje je okružuju.
- [147.] Cilj smanjenja napetosti i negativnog okruženja za zaposlenike bolnice koje stvara takav prosvjed također ima veliku vrijednost.
- [148.] Zdravstvena skrb ima u našem društvu temeljnu vrijednost. Pravo žene na zdravstvenu skrb bez nepotrebnog gubitka privatnosti i dostojanstva jednako je pravu svakoga Kanadanina na pristup zdravstvenoj skrbi.

(J. Saunders)

Treće pitanje, ključno kad razmišljamo o ljudskim pravima, jest pitanje univerzalnosti. U osnovi, sastoji se u tome možemo li ustanoviti neku vrijednost ili načelo na kojem počivaju ljudska prava, a za koje se možemo složiti da je univerzalno i transkulturalno. Kao i na pitanja o prirodi subjekta pravâ i njegovih prava, različiti su odgovori na pitanja o univerzalnosti. I naravno, dodatno ih komplicira mjesto kulture, religije i morala u svakom univerzalizmu.

Premda se mnoge teoretičarke religije i ženskih prava slažu da interpretativna baština triju glavnih monoteističkih religija, na primjer, ima velik utjecaj na često neravno-

pravan položaj žena u javnom i političkom (Spahić-Šiljak, 2010.) kao i u privatnom (Raday, 2011., u tisku) životu, sve se više uviđa da je te interpretacije moguće osporavati (Frishman, Anić, Spahić-Šiljak u ovom zborniku) te da se temeljno pravo na jednakost može ugraditi u većinu religija. Ondje gdje to nije moguće, osnovna ljudska prava moraju prevagnuti. Jednakost jamče članci 1. i 2. Opće deklaracije o ljudskim pravima te gotovo svi međunarodni i regionalni dokumenti o ljudskim pravima, a kao rezultat, gotovo su sve države barem donekle priznale jednakost kao vrijednost koju poštuju. A u situacijama poput onih na koje nas podsjeća Mullally (2005., 3), gdje se pozivalo na religiju, kulturu i moral kako bi se zahtjevi za reproduktivna prava prognali u privatnu sferu zaštićenu od ispita pravde, jednakosti i prava, zadatak je osigurati da se podjela na javno i privatno sruši. Tako je Vrhovni sud Kanade proglasio:

“... to da one koje rađaju i na taj način koriste društvu u cjelini ne smiju biti ekonomski i socijalno u nepovoljnom položaju, čini se vrlo očitim. Jedino žene rađaju; nijedan muškarac ne može zatrudnjeti [...] nepravедno je nametnuti sav teret trudnoće na jednu polovinu stanovništva.” (Brooks protiv Canada Saffeway Ltd [1989] 1 SCR 1219, 1247 per Dickson C. J., govoreći u ime Suda).

Pretpostavimo stoga da je, barem na osnovnoj razini, vrijednost koja nadilazi kulturu, religiju ili naciju – jednakost, iako su pitanja što ona znači i koji joj je sadržaj stara koliko i sama filozofija.

## **JEDNAKOST KAO TRANSCENDENTALNA VRIJEDNOST NA KOJOJ POČIVAJU LJUDSKA PRAVA**

---

Jednakost, bilo da se smatra samo sastavnim dijelom demokracije ili se izvodi konkretno iz dokumenata o ljudskim pravima, tema je ovoga članka zbog njena “nelagodnog” odnosa s pitanjima reprodukcije. Članak sam nasloвила “Reprodukcija i ‘problem jednakosti’” podrazumijevajući dvije stvari. Prvo, želim reći, kao što je to učinio i *Women’s Legal Education and Action Fund* u Kanadi, da je upravo uloga žena u reprodukciji “otvorila mogućnost i dala izgovor za dobar dio nepovoljnoga društvenog i pravnog položaja žena” (LEAF, 1989., toč. 30). Primjeri uključuju različite posljedice za žene u odnosu na muškarce: nedostatak ovlasti odlučivati općenito o tome hoće li i kada imati djecu, nedostupnost ili nesigurnost medicinskih usluga, prisilne zahvate u prenatalnu skrb u ime zaštite

fetusa, nedostupnost kontracepcijskih sredstava i informacija te ograničenja nametnuta trudnim ili udanim ženama na radu ili u pristupu javnoj, građanskoj ili pak političkoj domeni. Žene često zbog društvenog pritiska, siromaštva i ekonomske ovisnosti ili seksualne prisile ne mogu utjecati na uvjete u kojima ostaju trudne (LEAF, 1989., toč. 49). Ženama je zbog društvenih običaja ili ekonomskih okolnosti često nemoguće utjecati na uvjete u kojima pođižu djecu (LEAF, 1989., toč. 50). Svi ti uvjeti povezani s reprodukcijom znače da reproduktivna sposobnost žena, kao društveni imperativ, uvelike utječe na njihove živote, onako kako na muškarce jednostavno ne utječe. Povijesno gledano, reproduktivna je sposobnost oslabila žene kao skupinu u odnosu na muškarce. Ta je sposobnost, drugim riječima, "sastavni dio ženskog problema jednakosti" (LEAF, 1989., toč. 52). Ali, kao što neki – među njima i ja – tvrde, nije ta sposobnost kao takva dovela žene u nepovoljan položaj, to je učinilo sudioništvo prava u stvaranju nepovoljnosti ili odbijanje prava da prepozna nepovoljan položaj žena.

No, pod "problemom jednakosti" razumijem i nešto drugo. Želim istaknuti koliko je teško ponuditi općenito prihvaćeno značenje jednakosti. Iako jednakost ima veliku retoričku snagu, ne postoji konsenzus ni u političkoj teoriji ni u pravu, a ni u javnom mišljenju, o tome što znači. Razmislite, na primjer, o pitanju koje je postavio Amartya Sen (1980.): Jednakost čega? Među mnogim filozofima i pravnicima o tom su pitanju razmišljali Sen (1980.) i Nussbaum (2000.), koji drže da je riječ o jednakosti mogućnosti; Dworkin, koji piše o jednakosti dobrobiti (1981. a), jednakosti resursa (1981. b), jednakosti brige (2000.); Cohen, koji u jednakom pristupu povoljnostima vidi "valu" egalitarne pravde (1989.); Cooper, koja govori o jednakosti moći; Hinton, koja jednakost vidi kao jednakost statusa (2001.); Phillips (1999.), koja smatra da se ekonomska i politička jednakost ne mogu razdvojiti, i Fraser, koja uopće ne govori o jednakosti, nego o "participatornom paritetu". Sandra Fredman (2006.) drži da vrijednosti na kojima jednakost počiva sežu od konzistentnosti, demokracije, dostojanstva, zajedničke humanosti do distributivne pravde.

Te političke/filozofske teškoće pri razmatranju sadržaja ili značenja jednakosti preslikavaju se i u pravu. Navest ću tri primjera. Jednakost u pravu znači za Vrhovni sud Kanade "jednakost povoljnosti i zaštite te da se jednome ne smije postavljati više ograničenja, kazni ili tereta nego drugome" (Andrews protiv Law Society of British Columbia [1989] 1 SCR 143, str. 165 per McIntyre, J., citirano s

potvrdom u R. protiv Kappa (2008) SCC 41, toč. 15 per McLachlin, C. J. i Abella, J.). Nadalje, diskriminacija, "razlikovanje [...] prema kriterijima koji se odnose na osobna obilježja pojedinca ili grupe, koje ima učinak nametanja tereta, obveza ili nepovoljnosti na osobu ili grupu a nisu nametnuti drugima ili koje ne brani ili ograničava pristup mogućnostima, koristima i povoljnostima dostupnim ostalim članovima zajednice" (toč. 18), krši jednakost. Ta ideja jednakosti gleda na raspodjelu društvenih tereta i koristi kako bi se osiguralo da se ne nameću nerazmjerno, tako da jednu grupu dovedu u povoljan ili nepovoljan položaj u odnosu na drugu grupu. Riječ je o prepoznavanju i ublažavanju nepovoljnoga društvenog, ekonomskog, kulturnog, političkog i drugog položaja utemeljenog na spolu (ili rasi itd.).

Vijeće Europe, s druge strane, navodi da načelo jednakosti u Europskoj konvenciji o ljudskim pravima zahtijeva da se s jednakim situacijama postupa jednako, a s nejednakima nejednako. Propust da se to učini dovest će do diskriminacije, osim ako ne postoji objektivno i razumno opravdanje (Vijeće Europe, 2000.). Objektivno i razumno opravdanje podrazumijeva "legitiman cilj" i "razumnu vezu razmjernosti poduzetih mjera i cilja koji se želi postići". (Abdulaziz, Cabales i Balkandali protiv Ujedinjenog Kraljevstva, presuda od 28. 5. 1985., Serija A, br. 94., toč. 72). Ovdje vidimo test jednakosti aristotelskog tipa, koji "problem" vidi u različitom postupanju, a ne u nepovoljnom položaju.

Fredman (2008.) predlaže ideju supstancijalne jednakosti, koja štiti ljudsko dostojanstvo i svima osigurava mogućnost sudjelovanja u društvu. Prihvaćajući pristup društvenoj pravdi N. Fraser (2003.) kao participatornom paritetu svih, ona preuređuje vezu između priznanja i preraspodjele, koje smatra elementima supstancijalne pravne jednakosti. Priznanje zahtijeva od prava da otkrije i rastavi "institucionalizirane obrasce statusne nejednakosti" koji "neke aktere određuju kao isključene, manje vrijedne, potpuno drukčije ili jednostavno nevidljive, dakle ne potpuno ravnopravnim partnerima društvene interakcije" (Fraser, 2003., 29). Taj pristup zahtijeva da se jednaka kulturna vrijednost, poštovanje i prestiž pripišu svima. Preraspodjela se, s druge strane, zanima za hijerarhijske moći koje korespondiraju s raspodjelom bogatstva u društvu i zahtijeva od prava da u odnosu na političku ekonomiju promijeni položaj onima kojima su uskraćeni resursi nužni kako bi u društvenom životu sudjelovali kao ravnopravni članovi. Prema N. Fraser oba su elementa potrebna kako bi se osigurala društvena pravda – participatorni paritet; prema Fredman oba su potrebna kako bi osigurali neku



vrstu supstancijalne jednakosti: "supstancijalna jednakost izričito se bavi interakcijom između prepoznavanja/pri-znanja i preraspodjele, ne usmjeravajući se na status kao takav, nego na one grupe u odnosu na koje je statusno razlikovanje u korelaciji s nepovoljnim položajem" (Fredman 2008., 178). Ta verzija jednakosti protivi se lažnoj pretpostavci formalne liberalne jednakosti prema kojoj svi pravni subjekti počinju iz jednakih ili neutralnih položaja i u njima se nalaze. Ona omogućuje da "razmišljamo o sadržaju i provedbi pravâ u smislu njihove jednake vrijednosti različito smještenim subjektima" (Lacey, 2004., 48).

Fredman navodi četiri cilja supstancijalne jednakosti: prvo, promicanje poštovanja jednakog dostojanstva i vrijednosti svih; drugo, prihvaćanje i potvrđivanje identiteta unutar zajednice; treće, razbijanje ciklusa nepovoljnosti koje trpe isključene grupe i; četvrto, olakšavanje potpune participacije u društvu (2008., 179).

Imamo, dakle, barem tri različita shvaćanja jednako-sti, no unatoč njezinoj prijepornoj definiciji – ili možda upravo *zbog* nje – želim pokazati da se načelo ili vrijednost jednakosti može korisno upotrijebiti kad govorimo o reproduk-tivnim pravima. Unatoč ili, opet, možda upravo *zbog* oba aspekta "problema jednakosti", jednakost je u samoj srži reproduktivnih prava žena. Stoga je zadatak nalaziti, uvijek iznova, ono značenje jednakosti koje ne uzima u obzir samo tjelesne razlike između muškaraca i žena nego i način na koji različiti zakoni, politike i prakse utječu na različit društveni i ekonomski položaj žena i muškaraca. Zakoni mogu stvoriti, promijeniti ili podržavati – a to i čine – uvjete u kojima se donose odluke o reprodukciji i u kojima nastaju posljedice tih odluka za muškarce i žene. Drugim riječima:

"Zakoni ne mogu promijeniti reproduktivne sposobnosti muškaraca i žena, ali mogu odrediti njihove društvene i pravne posljedice, i to čine. Biologija može nalagati da samo žene mogu zatrudnjeti, ali zakonodavac i sudovi imaju širok spektar mogućnosti postupanja s trudnicama. Ne treba pripisivati prirodi i biologiji teškoće što ih nameće pravo koje stvaraju ljudi." (LEAF, 1989., toč. 31).

O'Conneide (2008., 99) iznosi slično mišljenje. Smatra da su apstraktne ideje jednakosti nejasne i tvrdi da je:

"... bolje manje se baviti apstraktnim filozofskim idejama i usredotočiti se na otkrivanje neprihvatljivih oblika nejednakosti u današnjem društvu, njihovih uzroka kao i opravdanja što mogu postojati za postupke države kojima se stvaraju određeni aspekti te nejednakosti."

U kontekstu reproduktivnih prava, taj poziv O’Cinnideia značio bi da se uvijek mora uvidjeti kako reproduktivna pitanja drukčije utječu na živote žena ne samo u odnosu na živote muškaraca nego i u odnosu na druge žene u različitim društvenim, ekonomskim i kulturalnim situacijama. Nejednakost u kontekstu reprodukcije ima posljedice na žensku kulturalnu vrijednost, na njihovo samopoštovanje, dostojanstvo, zdravlje te emocionalnu i ekonomsku dobrobit. Ona utječe na javne i privatne živote žena, na njihov participatoran paritet.

## JEDNAKOST I REPRODUKTIVNA PRAVA

---

Ova ideja jednakosti čvrsto smješta reproduktivna prava – prava na reproduktivno zdravlje i reproduktivno samoodređenje – u opseg zajamčenih ljudskih prava. Takvo shvaćanje jednakosti ne obuhvaća samo zaštitu negativnih reproduktivnih sloboda – primjerice slobode da se sklopi brak i zasnuje obitelj (koju nalazimo na primjer u čl. 12. Europske konvencije o ljudskim prava i čl. 16. Opće deklaracije o ljudskim pravima) – koje imaju učinak na muškarce kao i na žene, iako drukčiji, nego i pozitivne slobode, kao što su pravo na odluku kada roditi i u kojim razmacima (Teheranska izjava, 1968.), koje imaju nerazmjern učinak na žene i zahtijevaju pozitivno djelovanje države kako bi imale smisla. Takva jednakost također uzima u obzir odnosni karakter subjekta, ne samo njegov smještaj u društvenom, ekonomskom i kulturalnom miljeu nego i njegove osobne, intimne, afektivne druge.

U međunarodnim, regionalnim i nacionalnim dokumentima postoji niz odredbi koje štite reproduktivna prava. Uzet ćemo samo neke i vidjeti kako su obogaćene perspektivom supstancijalne jednakosti. Prva je odredba zaštita života, koja se tumačila kao zahtjev vladama da poduzmu pozitivne mjere ili da se barem suzdrže od arbitrarnog oduzimanja života. To je pravo zajamčeno u gotovo svim međunarodnim i regionalnim konvencijama. Ljudska prava – ovdje pravo na život – ne primjenjuju se samo na "dobra" potrebna i muškarcima i ženama i ne tumače se samo kroz prizmu formalne jednakosti ili sličnog položaja, nego se moraju interpretirati i kroz prizmu supstancijalne jednakosti. Kada se shvaća na taj način, pravo na život zahtijeva od država da ga osiguraju bez spolne diskriminacije. Ako države moraju uzeti u obzir živote i žena i muškaraca, ne mogu ignorirati jedinstveno mjesto žena u reprodukciji. Države bi bile dužne osigurati ženama dostupnost informacija o reproduktivnom zdravlju i sigurne reproduktivne zdravstvene usluge jer bi u suprotnom žene

bile u većoj opasnosti od smrti i ozljeda ili bi im kvaliteta života bila nerazmjerno umanjena u odnosu na muškarce.

Većina dokumenata o ljudskim pravima jamči i pravo na osobnu slobodu i sigurnost. To se pravo također može interpretirati kao negativna sloboda od arbitrarnog pritvaranja ili kao sloboda od nasrtaja na tjelesnu autonomiju. No, kroz prizmu supstancijalne jednakosti u tom se pravu može ukorijeniti cijeli opseg reproduktivnih prava. Na primjer, Vrhovni sud Kanade odlučio je 1989. da kaznenopravna ograničenja usluge pobačaja krše pravo žena na osobnu sigurnost. U slučaju R. protiv Morgentalera [1988] 1 SCR, toč. 36.-37., Wilson, J. je rekao:

Članak 215. Kaznenog zakona koji trudnoj ženi ograničava dostupnost pobačaja krši njezino pravo na život, osobnu slobodu i sigurnost u smislu čl. 7. Povelje na način koji nije u skladu s načelima temeljne pravde.

Pravo na slobodu iz čl. 7. jamči svakom pojedincu stupanj osobne autonomije u važnim odlukama koje se intimno tiču njegova privatnog života. Sloboda u slobodnom i demokratskom društvu ne zahtijeva od države da se s njima slaže, ali traži da ih poštuje.

Ženina odluka da prekine trudnoću pripada toj kategoriji zaštićenih odluka. Ta odluka ima za ženu duboke psihičke, emotivne i društvene posljedice. Ona duboko zrcali način na koji žena misli o sebi i njezine odnose s drugima. To nije samo medicinska odluka nego i bitna društvena i etička odluka.

Čl. 251. ženi oduzima osobnu i intimnu odluku i daje je odboru koji svoju odluku temelji "na kriterijima potpuno nepovezanim s prioritetima i težnjama [trudnice]".

Čl. 251. također oduzima ženi pravo na osobnu sigurnost zajamčeno čl. 7. Povelje. To pravo štiti tjelesni i psihički integritet osobe. Čl. 251. ima i dublje probleme od toga što žene izlaže znatnom emotivnom stresu i nepotrebnom tjelesnom riziku. On izriče da ženinu sposobnost reprodukcije treba staviti pod kontrolu države, a ne vlastitu kontrolu. To je izravno upletanje u fizičku "osobu" žene.

Sud tu odbacuje predodžbu osobe koju štite jamstva Povelje što se slažu s idejom autonomnog, apstraktnog aktera koji slobodno bira svoj put i kojeg se mora pustiti da sam odlučuje. Umjesto toga, u kontekstu pružanja usluga pobačaja promatra subjekt pravâ na način koji štiti pri-

znanje položaja žena. Smješta žene unutar strukturalnoga konteksta koji uključuje druge, prepoznaje mogućnost subjekta da bude "jedan, a istodobno dvoje", kao i važnost emotivnog, društvenog i moralnog jastva pojedinca. Zakoni, uključujući one koji jamče ljudska prava i koji ne uzimaju u obzir žene pretpostavljajući da je muški subjekt jedini subjekt i da su njegovi interesi ili oni interesi koji su zajednički muškarcima i ženama jedini koje treba štiti, stavljaju sve žene u nepovoljan položaj.

Najjasnije pravo na kojem su utemeljena reproduktivna prava jest pravo na zdravlje, koje nalazimo, na primjer, u Općoj deklaraciji o ljudskim pravima, Međunarodnoj povelji o ekonomskim, socijalnim i kulturalnim pravima, Konvenciji o pravima djeteta i Afričkoj povelji o ljudskim pravima i pravima naroda. Iako rana tumačenja tog prava nisu uključivala reproduktivno zdravlje, sudovi i tijela koja nadziru provedbu konvencija s vremenom su prepoznali vezu između reproduktivnih prava i prava na zdravlje te ostalih temeljnih prava, uključujući pravo na život, tjelesni integritet i jednakost (vidi, na primjer, Sentencia C-355/06, odluka Ustavnog suda Kolumbije kojom je ukinuo zabranu pobačaja, utemeljivši je u temeljnom pravu na zdravlje). Reprodukcija je osnovni aspekt ženina života i stoga je propust da se osigura dostupnost zdravstvenih usluga i ukinu prepreke tom obliku zdravstvene zaštite diskriminacija na temelju spola.

## ZAKLJUČAK

---

Prednost je traženja prava na supstancijalnu jednakost s muškarcima pri tumačenju ljudskih prava, a s obzirom na učinak koji reproduktivna sposobnost žena ima na njihovo zdravlje, dobrobit i sposobnost da se potpuno uključe u društveni, ekonomski i politički život, u tome što se u ime univerzalnosti biološke razlike priznaju, a ne potiskuju. No, da ponovimo, prema toj ideji jednakosti uzrok nepovoljnog položaja žena nije u njihovim biološkim razlikama, nego u društvenim strukturama, pravnim načelima te ekonomskim i kulturalnim zaprekama koje su uspostavljene ne uzimajući u obzir žene. U kontekstu reproduktivnih prava, ne moramo dakle tražiti formulaciju jednakosti koja će biti univerzalno primjenjiva. U svakom konkretnom slučaju valja težiti supstancijalnoj jednakosti ili participatornom paritetu. Da se vratimo O'Connideu:

"... bolje je manje se baviti apstraktnim filozofskim idejama i usredotočiti se na otkrivanje neprihvatljivih oblika nejednakosti u današnjem društvu, njihovih uzroka,

kao i opravdanja koja mogu postojati za postupke države kojima se stvaraju određeni aspekti te nejednakosti." (2008., 99).

Na taj nam način "problem jednakosti" definicije i strategije može pomoći pri rješavanju "problema jednakosti" reprodukcije.

*Prevela: Ivana Radačić*

## LITERATURA

---

- COHEN, G. A. (1989.), On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, 99: 906-944.
- COOPER, D. (2000.), And You Can't Find Me Nowhere. Relocation Identity and Structure within Equality Jurisprudence. *Journal of Law and Society*, 27: 249-272.
- Council of Europe (2000.), Explanatory Report: Protocol No 12 to the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, ETS No. 177.
- DWORKIN, R. (1981.a), What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. *Philosophy and Public Affairs*, 10: 185-246.
- DWORKIN, R. (1981.b), What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*, 10: 283-345.
- DWORKIN, R. (2000.), *Sovereign Virtue, the Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- FRASER, N. (2003.), Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation. U: N. Fraser i A. Honeth (ur.), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, New York, Verso.
- FREDMAN, S. (2006.), From Deference to Democracy: the Role of Equality under the Human Rights Act 1998. *Law Quarterly Review*, 122: 53-81.
- FREDMAN, S. (2008.), *Human Rights Transformed*, Oxford, Oxford University Press.
- HELD, V. (2002.), 5 (1) *JanusHead* Feminist Moral Inquiry: The Role of Experience', <http://www.janushead.org/5-1/held.cfm>. Pristupljeno: 16. 1. 2009.
- HERRING, J. (2009.), Relational Autonomy and Family Law. U: J. Wallbank, S. Choudhry i J. Herring (ur.), *Rights, Gender and Family Law*, Abingdon and New York, Routledge.

- HINTON, T. (2001.), Must Egalitarians Choose Between Fairness and Respect? *Philosophy and Public Affairs*, 30: 72-87.
- LACEY, N. (2004.), Feminist Legal Theory and the Rights of Women. U: K. Knop (ur.), *Gender and Human Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- LEAF (Womens' Legal Education and Action Fund) (1989.), Factum of the Intervenor in the Case of *Borowski v the Attorney General for Canada* in the Supreme Court of Canada 1989.U: LEAF (ur.) (1996.), *Equality and the Charter: Ten Years of Feminist Advocacy Before the Supreme Court of Canada*, Toronto: Emond Montgomery.
- MULLALLY, S. (2005.), Debating Reproductive Rights in Ireland. *Human Rights Quarterly*, 27 (1): 78-104.
- NUSSBAUM, M. (2000.), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge, CUP.
- O'CONNOR, C. (2008.), The Right to Equality: A Substantive Legal Norm or Vacuous Rhetoric? *UCL Human Rights Review*, 1: 80-102.
- PHILLIPS, A. (1999.), *Which Equalities Matter?*, Malden, Blackwell.
- RADAY, F. (2011., u tisku), The Sacred Family in the Monotheistic Religions. *International Journal of Law in Context*, 7 (3).
- SEN, A. (1980.), Equality of What? *The Tanner Lecture on Human Values*, 1: 197-220. Cambridge, Cambridge University Press.
- SPAHIĆ-ŠILJAK, Z. (2010.), *Women Religion and Politics*, Sarajevo, International Multireligious and Intercultural Centre.