

PREKRŠENI UGOVOR. ETIČKO ISTRAŽIVANJE STIDA

Stipe Buzar

Dubrovnik International University - Libertas
Međunarodno sveučilište
sbuzar@libertas.hr

UDK: 159.942.3:17
17.034.1
Stručni rad
Primljeno: 05/2016

Sažetak

Fenomen stida može se analizirati aparatom prirodnih, društvenih i humanističkih znanosti. Filozofske rasprave o fenomenu i emociji stida protežu se od metafizičkih i antropoloških, pa sve do društveno-političkih. Etička analiza stida može biti metaetičkog karaktera, pri čemu bi se analizirao sam pojam 'stid' i njegova upotreba u moralnom jeziku; deskriptivnog karaktera, pri čemu bismo pitali u kojem moralnom kontekstu ljudi osjećaju stid. Također, stid se može tematizirati kao predmet individualne etike, i to u kontekstu pojedinačne savjesti, ili društvene etike, u kontekstu društvene moralne osude za neki čin čije moralne kakvoće pojedinac postaje svjestan upravo pojavom osjećaja stida. U ovom tekstu stidu se pristupa u kontekstu normativne etike, pokušajem odgovora na pitanje: Kada je prigodno osjećati stid? Kako bi odgovorio na to pitanje, autor poseže za etičko-političkom tradicijom društvenog ugovora. U ponuđenom odgovoru koji pokušava argumentirati tvrdi da je prigodno mjesto stida u onim instancama u kojima pojedinac prekrši implicitni ili eksplicitni, pisani ili nepisani ugovor s drugom stranom. "Druga strana" može biti društvo u cjelini, Bog, priroda i planet, vlastiti spol, sam pojedinac. Ukratko, "drugu stranu" može predstavljati svaka zbilja koja u umu prekršitelja može predstavljati onog "drugog".

Ključne riječi: *etika, normativna etika, stid, društveni ugovor, ugovorne strane.*

UVOD

Pojava stida može se analizirati aparatom prirodnih, društvenih i humanističkih znanosti. Cilj ovog teksta jest baviti se stidom iz humanističke perspektive, konkretno iz perspektive filozofske etike,

u pokušaju odgovora na pitanje: Kada je moralno prigodno osjećati stid? Odgovor koji će se u tekstu braniti jest da je stid moralno prigodan jedino kada je utemeljen u osjećaju (ili stvarnosti) krivnje, dok je krivnja, s druge strane, prigodna ili poželjna jedino u slučaju kršenja nekog postojećeg ugovora ili dogovora. Gore postavljeno pitanje nosi pretpostavku da stid osjećamo i kada to nije moralno prigodno, tj. kada ga nije moralno poželjno ili obvezatno osjećati. Stoga je potrebno prvo (1) skicirati svojevrsnu anatomiju stida, tj. odgovoriti na pitanje kada osjećamo stid, pri čemu je stid važno razlikovati od krivnje. Drugo, (2) potrebno je prizvati određene elemente etičko-političke tradicije društvenog ugovora kako bismo izradili model za procjenu moralno prigodnih i moralno neprigodnih instanci stida, kako bismo (3) ponudili argument za temeljni stav da je stid moralno prigodan jedino gdje mu prethodi krivnja za kršenje ugovora. Na kraju se nudi dodatak u obliku mogućeg relativističkog protuargumenta osnovnoj tvrdnji teksta kroz (4) pogled na razlike između tzv. kulture krivnje i kulture stida.

1. ANATOMIJA STIDA

Stid¹ je emocija, ali ujedno predstavlja i određeni stav pojedinca prema svijetu, Bogu, svojoj zajednici, samom sebi ili nekoj drugoj stvarnosti. Osjećati stid znači zauzeti određeni stav prema nečemu, tj. prema vlastitoj "misli, riječi, djelu, propustu" ili karakteristici s obzirom na svijet, Boga, svoju zajednicu, samoga sebe ili neku drugu stvarnost. Uvijek se stidimo nečega, ali uvijek pred nekim ili nečim. Za stid je, dakle, potrebno dvoje – ono čega bismo se stidjeli i ono pred čime bismo se stidjeli, čak kada smo to drugo mi sami (i solip-sist bi se mogao stidjeti).

Kako bismo suvislo govorili o stidu, potrebno ga je prvo dobro razlikovati od jednog drugog pojma s kojim se često miješa, krivnje. Najlakše je razlikovati ova dva pojma ako pogledamo njihove protivnosti. Dok su, naime, krivnji protivne nevinost i moralna čisto-

¹ Potrebno je ponešto reći o odnosu hrvatskih riječi 'stid' i 'sram' te o načinu na koji će ih se koristiti u ovom tekstu. Naime, u hrvatskom se jeziku ova dva termina često koriste kao da su potpuno zamjenjivi, dok neki tvrde da to nije slučaj. S obzirom da je većina literature koja je korištena pri izradi ovog teksta na engleskom jeziku, a da se engleska riječ 'shame' katkad u nas prevodi kao 'stid', a katkad kao 'sram', ovdje će se ta dva termina i koristiti upravo kao da su zamjenjiva, čak i po cijenu povremene nepreciznosti. Tako će biti moguće i rečenice poput: "X se treba stidjeti, jer je učinio nešto sramotno."

ća, stidu su protivni ponos, čast, slava.² Stanje nevinosti samo po sebi predstavlja određeno moralno dobro, a pad iz nevinosti u krivnju određeno moralno zlo. Ako bismo prihvatili zlo kao *privatio boni*, kako je to rekao sv. Augustin, tada je i krivnja određena privacija nevinosti. U krivnji, kao i u zlu općenito, nešto nedostaje, a čega bi trebalo biti. O stidu ne možemo reći isto. Dok krivnju možemo opisati kao određeno stanje u kojem se moralni subjekt nalazi, a koje je moralno nepoželjno, ne možemo isto reći za stid. Stid, iako se primarno manifestira kao emocija, a kao takav je predmet psihološke znanosti, za filozofa je relevantan kao stav. Često, međutim, miješamo stid i krivnju, jer se često javljaju zajedno.

Pogledajmo tri različite vrste odnosa između stida i krivnje, kako bismo lakše nastavili. Prvo, stid i krivnja mogu se pojaviti zajedno. Ako, primjerice, slažemo, osjećat ćemo krivnju jer smo učinili nešto moralno neispravno, ali ćemo osjećati i stid zbog otkrića da nismo (istinoljubiva) osoba kakvom smo se smatrali. Drugo, stid i krivnja mogu funkcionirati posve neovisno. Možemo učiniti nešto nemoralno i uopće ne osjećati stid. U takvoj situaciji netko bi nas i mogao pitati zar nemamo stida, i samim time indicirati gdje i kada je osjećaj stida moralno prigodan. S druge strane, možemo se sramiti mnogih stvari koje su posve moralno neutralne – možemo se sramiti svojeg izgleda ili siromaštva i sl. Treće, stid i krivnja mogu predstavljati i protivnosti. Možemo se stidjeti učiniti moralno ispravnu stvar, ali i osjećati određeni ponos i veličinu u tome što smo učinili moralno neispravnu stvar. Primjer bitan za kršćane je u identifikaciji s Kristom. Sveto pismo izravno upozorava protiv stida od Krista, i dok je identifikacija s Kristom moralno najispravnija moguća stvar za kršćanina, mnogi kršćani je se stide.³ Mogli bismo kao filozofi ovdje natuknuti još jednu mogućnost, iako će ona biti od važnosti tek kasnije, i spekulirati o jednom prešućenom elementu Platonova *Kritona* te se pitati odbija li Sokrat priliku za bijegom od smrtonosne doze kukurijeka zato što bi se tog bijega stidio iako je nevin osuđen.

Krivnja i nevinost jasne su moralne kategorije.⁴ Stid i ponos refleksija su naših vlastitih modela ispravnog ili čak herojskog ponašanja. Od krivnje i nevinosti zahtijevamo moralnu objektivnost. Netko je ili kriv ili nevin. Stid i ponos subjektivni su stavovi. Zato, s

² Dick Keyes, *The Meaning of Shame and Guilt*, L'Abri Papers, Greatham 2008., pristupljeno: 16. 6. 2015., adresa: www.labri.org/england/resources/08042008/DK04_Shame-and-Guilt.pdf, str. 1.

³ *Isto*.

⁴ To, dakako, ne znači da je uvijek, ili čak uglavnom, jasno kada je netko kriv, a kada nevin, već naprosto da se krivnja i nevinost mogu jasno definirati.

obzirom na eventualnu objektivnost krivnje i nevinosti, možda ipak možemo reći kada su ovi subjektivni stavovi prigodni, a kada ne.

Potrebno je također naglasiti da smo u ovoj analizi jedva u mogućnosti ponuditi i površnu anatomiju stida. Iako u ovom tekstu nema mjesta za dublju analizu, važno je barem ukratko naznačiti koliko je filozofska i psihološka literatura o stidu bogata. U djelu *Shame: Interpersonal Behaviour, Psychopathology, and Culture* psiholog Paul Gilbert piše:⁵

“Ne samo da postoje različite škole i teorijski pristupi stidu, već ga se može konceptualizirati i studirati u smislu njegovih komponenata i mehanizama [...]. Može ga se istraživati kao emociju (npr. kao primarni učinak sam po sebi, kao prateću emociju, ili kao mješavinu drugih emocija poput straha, gnjeva, ili samogađenja); kao spoznaje i vjerovanja o samome sebi (npr. kada se osoba vidi i/ili je drugi vide kao inferiornu, manjkavu, neadekvatnu, itd.); kao ponašanja i djelovanja (npr. bježanje, skrivanje i prikrivanje, napadanje drugih kako bismo prikrili vlastiti predmet stida); kao evoluirane mehanizme (čini se da izraz stida koristi slične bio-bihevioralne sustave kao što koriste životinje kada se ponašaju podčinjeno); kao dinamiku međusobnih odnosa (posramitelj i posramljeni [...]).”

Prikaz koji smo ponudili je, dakle, daleko od potpunog, ali nam daje dobru početnu deskripciju unutar koje možemo pokušati odrediti u kojim prigodama stid nalazi svoje legitimno mjesto, a kada je neprimjeren. Dakako, pri tome mislimo isključivo na moralnu prigodnost, jer je već iz navedenog primjera jasno da stid igra različite uloge na razini pojedinaca i čitavih društava. Također, važno je reći kako se u psihološkoj i filozofskoj literaturi stidu pristupa kao negativnoj pojavi, a to ne mora biti slučaj. Na ovome mjestu možemo se

⁵ Vlastiti prijevod. Navedeno prema: Phil Hutchinson, *Shame and Philosophy. An Investigation in the Philosophy of Emotions and Ethics*, Palgrave MacMillan, Basingstoke, 2008., 139. U izvorniku glasi: “Not only are there different schools and theoretical approaches to shame, but it can also be conceptualised and studied in terms of its components and mechanisms [...]. It can be examined in terms of emotion (e.g. as a primary affect in its own right, as an auxiliary emotion, or as a composite of other emotions such as fear, anger, or self-disgust); cognitions and beliefs about the self (e.g., that one is and/or is seen by others to be inferior, flawed, inadequate, etc.); behaviours and actions (e.g., such as running away, hiding and concealing, or attacking others to cover one’s shame); evolved mechanisms (e.g. the expression of shame seems to use similar biobehavioural systems to those of animals expressing submissive behaviour); and interpersonal dynamic interrelationships (shamed and shamer [...]).”

poslužiti još jednim izravnim navodom: “Dok se većina razgovora o stidu u filozofskoj i psihološkoj literaturi fokusira na pojedince koji doživljavaju stid, rijetko se nailazi na stav da stida, nažalost, nedostaje tamo gdje bi ga trebalo biti. Naravno, u svakodnevnom govoru izraz ‘sram te bilo’ ili ‘trebao bi se stidjeti’ nisu rijetki. Međutim, rijetko nalazimo psihologe ili filozofe koji pišu o stidu tako da argumentiraju da bi ga trebalo biti više.”⁶

Time zapravo već započinjemo etičku raspravu o prigodnom mjestu stida, a prije nego joj se posvetimo potpuno, poslužiti ćemo se etičko-političkom tradicijom društvenog ugovora, iako se pri tome nećemo vezivati uz stav nekog posebnog teoretičara.

2. DRUŠTVENI UGOVOR I MOGUĆE IMPLIKACIJE ZA NORMATIVNU TEORIJU STIDA

Prvo pitanje na koje treba odgovoriti jest što je društveni ugovor. “Temeljna je ideja jednostavna: na neki način, dogovor (ili pristanak) svih pojedinaca pod zajedničkim skupom kolektivno provedenih društvenih uređenja, pokazuje da ta uređenja imaju neko normativno svojstvo (oni su opravdani, pravedni, obvezujući itd.).”⁷ Prema tome, pojedinci u društvu obvezani su poštivati sadržaj društvenog ugovora (poštovanje prema državnom autoritetu, slijeđenje zakona itd.), jer na to na neki način pristaju.

Na koji način? U političkoj filozofiji nailazimo na argument u prilog prihvaćanju političkog autoriteta pod nazivom *argument iz pristanka*.⁸ Argument iz pristanka tvrdi kako barem implicitno pristajemo na slijeđenje političkog autoriteta, a to dokazujemo na razne načine - prihvaćanjem beneficija koje nam taj isti autoritet donosi,

⁶ Vlastiti prijevod. *Isto*, 146. U izvorniku glasi: “While much talk of shame in the philosophical and psychological literature focuses on individuals experiencing shame, in contrast, relatively little argues that shame is sadly lacking where it should be present. Of course, in ordinary parlance the locution ‘shame on you’ or ‘you should be ashamed of yourself’ are not uncommon. However, it is uncommon to find a psychologist or philosopher writing on shame and arguing that there should be ‘more of it about’, as it were.”

⁷ Celeste Friend, Social Contract Theory, u: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, pristupljeno: 15. 6. 2015., adresa: www.iep.utm.edu/soc-cont/

⁸ Vidi: R. Dagger – D. Lefkowitz, Political Obligation, u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pristupljeno: 15. 6. 2015., adresa: <http://plato.stanford.edu/entries/political-obligation/>; N. Dobos, Political Obligation, u: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, pristupljeno 15. 6. 2015., adresa: <http://www.iep.utm.edu/poli-obl/>

poput pravne i fizičke zaštite osobe, privatnog vlasništva, razmjerne uređenosti društva itd.

Dakako, stvar nije toliko jednostavna, a rasprava o “naravi pristanka” traje već stoljećima. Kako ustanoviti da je pristanak uopće prisutan? Dominantni pristupi donose nekoliko mogućnosti. U svojem popularnom objašnjenju naravi pristanka John Locke⁹ navodi kako je pristanak prešutan, ali vidljiv u činjenici prebivanja na teritoriju neke države. Kako Lockeovo objašnjenje već rano doživljava napade, javlja se alternativno objašnjenje prema kojem pristajemo onog trenutka kada voljno sudjelujemo u demokratskim procesima poput parlamentarnih ili predsjedničkih izbora. No, u svakom slučaju, funkcija je argumenta iz pristanka pokazati da kršenje zakona kao kršenje društvenog ugovora implicira i određenu krivnju od strane pojedinca.

Ako se pak krivnja može uspostaviti na primjeru gdje je ugovor implicitan, onda je toliko lakše to učiniti gdje je ugovor eksplicitan. Tako možemo govoriti o vrlo širokoj paleti ugovora, od onih pravno obvezujućih do onih koji to nisu. Npr. pravno je obvezujući bilo koji potpisani i zapečaćeni ugovor napravljen u skladu sa zakonima države, dok kršenje uvjeta tog ugovora otvara mogućnost tužbe i kazne prema prekršitelju. U mnogim takvim slučajevima stid bismo smatrali prikladnom popratnom emocijom – osim kada je riječ o kršenju nepravедnog i nepravičnog ugovora koji bi protuslovio samoj naravi inicijalnog društvenog ugovora – primjerice kada biste morali ugovorno prihvatiti ropski status zbog nečega što je učinio vaš predak.

Postoje, međutim, ugovori koje pojedinac može slobodno kršiti bez ikakve pravne sankcije. Zamislimo odraslog mladog čovjeka koji svake večeri putem telefona obeća svojoj staroj baki da će joj sutra ujutro donijeti mlijeko, ali to zbog nemara zaboravi učiniti pet dana zaredom. On je kršenjem svoje riječ prekršio određeni ugovor, ali ga se ne može pravno kazniti – sve što preostaje je postidjeti ga. Stid je, dakle, emocija koja nosi negativnu moralnu sankciju. Zaista, kada je riječ o moralnoj krivnji, ali takvoj koja izmiče pravnim okvirima, niži oblici društvene i osobne emocionalne sankcije sve su što preostaje. Naravno, ovo izmicanje je i sasvim prigodno, jer bi društvo koje svaku moralnu krivnju kažnjava pravnim aparatom države bilo totalitarno u mjeri u kojoj ni jedno u poznatoj povijesti nije bilo.

Konačno, u ovom je dijelu teksta potrebno objasniti zašto insistirati na kršenju ugovora kao temeljnom uvjetu krivnje, i zašto je to

⁹ John Locke, *Dvije rasprave o vladi*, Naklada Jurčić d.o.o., Zagreb, 2013.

važno za normativnu teoriju stida. Prvo, ugovor može prekršiti samo pojedinac, i može to učiniti jedino u svoje vlastito ime. Ne može to učiniti za nekog drugog, niti to netko drugi može učiniti za njega. Time je stavljen snažan naglasak na osobnu odgovornost pojedinaca.¹⁰ Drugo, ako je krivnja usmjerena prema pojedincima, tada je jasno da se stid može osjećati samo za slučajeve vlastitog djelovanja ili propusta. No time već zadiremo izravno u etičku raspravu, kojoj je mjesto u sljedećem dijelu teksta.

3. PRIGODNO MJESTO STIDA

Kako bismo preciznije odredili odgovarajuće mjesto stida, potrebno je vidjeti kada je moguće odrediti moralnu krivnju, tj. kada moralni subjekt krši društveni ugovor ili bilo koji drugi implicitni ili eksplicitni ugovor u koji može stupiti. Etičari smatraju da je za krivnju potrebno dvoje:

- Subjekt mora biti svjestan svojeg prekršaja (uvjet znanja)
- Subjekt mora biti slobodan učiniti drukčije (uvjet slobode).

¹⁰ Na ovome mjestu prigodno je dodati podnožni komentar o načinima na koje pojedinac može snositi krivnju, a klasifikaciju vrsti krivnje preuzet ćemo iz djela Karl Jaspers, *Pitanje krivnje. O političkoj odgovornosti Njemačke*. AGM, Zagreb, 2006. Vrste su krivnje - kriminalna krivnja: odnosi se na zločine kao objektivno dokaziva djelovanja koja krše jednoznačne zakone. Politička krivnja: odnosi se na djelovanje nekog državnika ili naprosto na pripadnost nekoj državi, u kojem pojedinac mora snositi posljedice za djelovanje te države, čijoj je sili podređen i čiji poredak omogućuje njegov opstanak. Kako Jaspers ovdje kaže, "Svaki čovjek odgovoran je za način na koji se njime vlada." (str. 19) Moralna krivnja: odnosi se na djela koja čovjek čini kao pojedinac i za koja snosi moralnu odgovornost. Metafizičku krivnju najbolje je opisati Jaspersovim riječima: "Postoji solidarnost među ljudima kao takvima, koja svakog čini suodgovornim za svako prekoracenje pravde i nepravdnost svijeta, posebice za zločine koji su počinjeni u njegovu prisustvu ili s njegovim znanjem. Ne učinim li sve što mogu da ih spriječim, snosim zajednički krivnju za njih. Ako nisam uložio svoj život da spriječim ubijanje drugih, već sam mu prisustvovao, osjećam se krivim na način koji pravno, politički i moralno nije primjereno pojmljiv. To što još živim, a dogodilo se takvo nešto, pada na mene kao neizbrisiva krivnja. Kao ljudi, ako nas sreća ne poštedi takve situacije, dospijevamo na granicu na kojoj moramo izabrati: ili ćemo, bez svrhe, s obzirom da nema izgleda za uspjeh, bezuvjetno staviti život na kocku ili ćemo, zbog mogućnosti uspjeha, radije ostati na životu. Supstanciju ljudskog bića čini bezuvjetno načelo da ljudi mogu živjeti samo zajedno ili uopće ne, ukoliko se nad nekim čini zločin, odnosno ukoliko je posrijedi podjela fizičkih životnih uvjeta. Ali činjenica da to načelo ne postoji u solidarnosti svih ljudi, državljana, pa čak ni manjih skupina, već ostaje ograničeno na najuže veze među ljudima, predstavlja krivnju sviju nas. Instanca [koja o tome može suditi] je samo Bog." (str. 20) Zanimljivo je dodati kako je u sva četiri načina na koje pojedinac može biti kriv moguć stid.

Ako moralni subjekt pri kršenju određenog ugovora/dogovora, zadovoljava uvjete znanja i slobode, smatramo ga krivim za prekršaj, a stid ćemo smatrati prigodnom popratnom emocijom (i stavom). Dapače, često onom koji se stidi, barem kada je riječ o manjim prekršajima, opraštamo, vjerujući da je stid sam po sebi dovoljna sankcija za djelo ili propust o kojem je riječ.

Pri tome se javljaju barem dva pitanja. Prvo, kao što je već natuknuto, što je s eksplicitnim ugovorima koji krše onaj implicitni? Možemo ih prekršiti bez stida. Čak iako postoji pravni mehanizam u sklopu kojeg se takva krivnja može kažnjavati, stid ostaje suvišan, nepotreban i ne-prigodan. Ilustrirajmo to sljedećim primjerom. Zamislimo roba koji je u SAD-u 19. stoljeća, u svojoj želji za slobodom pobjegao od robovlasnika. Kazne za odbjegle robove u svim robovlasničkim društvima bile su stravične, a implementirale su se na percepciji krivnje odbjeglog roba. Međutim, stidu u toj situaciji nema mjesta, jer su zakoni koji omogućavaju robovlasništvo, posebice u državi s liberalno-demokratskim ustavom, u očitoj kontradikciji s društvenim ugovorom.

Drugo pitanje, što ako moralni subjekt pogriješi na temelju neznanja? U toj situaciji preostaje samo pitati, je li trebao ili nije trebao znati te u skladu s pravnom tradicijom Zapada odrediti je li riječ o slučaju kažnjivog ili nekažnjivog neznanja. Zamislimo da vozač automobila bez uočavanja crvenog svjetla pregazi i ubije drugog pojedinca. Ako nije znao da semafor pokazuje crveno svjetlo jer je bio nemaran, njegovo je neznanje kažnjivo. Ako je, međutim, u toj prilici doživio prvi kratkotrajni napad sljepila uzrokovan neurološkim poremećajem za koji nije znao, tada njegovo neznanje nije kažnjivo – on nije kriv. U oba slučaja pojava stida prigodno bi pratila pojavu ili izostanak krivnje.

Konačno, preostaje pitanje, zašto je stid jedino prigodan kada se vezuje uz krivnju? Prvo treba priznati da možda i nije, jer ponuđena anatomija stida ne mora biti potpuna. Međutim, prihvatimo li ponuđeno, možemo tvrditi da jest. Argument možemo nazvati "argumentom iz svrsishodnosti", a temeljnu tvrdnju postaviti kondicionalno:

Ako stid A ima svrhu utemeljenu u krivnji B, onda je stid A svrsishodan.

Stid može biti svrsishodan ako ima jednu od sljedećih karakteristika:

- služi kao sredstvo kažnjavanja ili sankcioniranja prekršaja
- služi kao inicijator moralnog popravka/iskupljenja prekršitelja – vodi prema kajanju.

Ako stid ne bi imao svrhu utemeljenu u krivnji, ne bi bio svrsishodan te ne bi bio moralno prigodan. Naravno, moglo bi se prigovoriti da je pogrešno moralnu prigodnost u potpunosti reducirati na svrsishodnost, jer se na taj način formira strogo posljedični argument u kojem se negiraju relevantni elementi deontološke i aretאיčke tradicije u etici. Međutim, treba imati u vidu da čitavo vrijeme govorimo o jednoj emociji, a ne određenoj vrsti djelovanja.

4. KULTURA KRIVNJE I KULTURA STIDA: IZAZOVI KULTURNOG RELATIVIZMA

Ponuđenu analizu potrebno je dopuniti komentarom o razlici između takozvane kulture krivnje i kulture stida. U kulturi krivnje, tipičnoj na Zapadu, možemo identificirati prigodno moralno mjesto stida. U kulturi stida, koju mnogi na Zapadu identificiraju s japanskim društvom, to je mnogo teže, jer argument iz svrsishodnosti prestaje funkcionirati. Po čemu su društva s kulturom krivnje toliko različita od društava s kulturom stida? Zanimljiv odgovor ponudila je 1948. godine autorica Ruth Benedict u djelu *The Chrysanthemum and the Sword*, knjizi koja je u zapadnom svijetu pokušala objasniti japansku kulturu uvodeći spomenuto razlikovanje između kulture krivnje i kulture stida: "Društvo koje uključuje apsolutne standarde moralnosti i oslanja se na osobni razvoj savjesti je po definiciji kultura krivnje. [...] U kulturi u kojoj stid predstavlja glavnu sankciju ljudi su ozlojeđeni oko čina za koje bismo od ljudi očekivali krivnju. Ova ozlojeđenost može biti jako intenzivna i ne može je se olakšati kao što se može olakšati krivnja, primjerice priznanjem ili ispaštanjem. [...] Tamo gdje je stid glavna sankcija, osoba ne može doživjeti olakšanje kada svoju krivnju prizna javno ili ispovjedniku. // Istinske kulture stida oslanjaju se na izvanjske sankcije kako bi osigurale dobro ponašanje, za razliku od istinskih kultura krivnje koje se oslanjaju na internaliziranu osudu grijeha."¹¹

¹¹ Vlastiti prijevod. Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Charles E. Tuttle, Tokyo, 1954., 222-223. U izvorniku glasi: "A society that inculcates absolute standards of morality and relies on men's developing a conscience is a guilt culture by definition. [...] In a culture where shame is a major sanction, people are chagrined about acts which we expect people to feel guilty about. This chagrin can be very intense and it cannot be relieved, as guilt can be, by confession and atonement. [...] Where shame is the major sanction, a man does not experience relief when he makes his fault public even to a confessor. True shame cultures rely on external sanctions for good behavior, not, as true guilt cultures do, on an internalized conviction of sin."

Dakako, razlikovanje između kulture krivnje i kulture stida koje Benedict uvodi u kasnijim je desetljećima često opovrgavano. Inicijalna je kritika sasvim jasno stigla iz samog Japana, pri čemu su tamošnji autori optužili Benedict za slabu i zapadno-šovinističku analizu kulture koja joj je strana. S druge strane, zapadni kritičari naglašavali su kako je samo razlikovanje dvaju kultura šovinističko, a u kontekstu suvremenih društava na Zapadu i Istoku, naprosto zastarjelo.¹² Zaista, Benedict zbog II. svjetskog rata nije bila u mogućnosti posjetiti Japan te je svoje zaključke povlačila iz tada dostupne literature, vijesti, novinskih isječaka i propagandnih materijala. Bez obzira na to, njezino je razlikovanje dviju vrsta kultura ostalo dijelom svakodnevnoga govora, a *The Chrysanthemum and the Sword* ostaje kapitalno djelo u svojem području.

Smijemo li se u tom slučaju uopće koristiti tim razlikovanjem? Razumno je da smijemo, ali pod određenim uvjetima. Ne bismo smjeli koristiti to razlikovanje tako da se pojam 'kultura stida' izravno odnosi na kulturu suvremenoga japanskog društva, i to na takav način da se čitavo društvo reducira na isti pojam. Politička korektnost pri tom je najmanje važan razlog suzdržavanju od suda, jer je prema ranije navedenom riječ o karakterizaciji sumnjivoga znanstvenog kredibiliteta. Međutim, kao misaona igra, ili kao način za razlikovanje između zapadnjačkoga i japanskog društva, pojmovlje koje donosi Benedict u širokoj je upotrebi kada je riječ o objašnjavanju društvenih obrazaca ponašanja u Japanu.

S obzirom da nam je tzv. kultura stida na Zapadu u praksi strana, osvrnimo se na dva zanimljiva primjera, jedan iz drevnog, drugi iz suvremenog Japana.

4.1. Priča o 47 ronina

Jedna od najpoznatijih japanskih povijesnih priča iz samurajskog razdoblja jest danas naširoko poznata priča o 47 ronina. U Japanu je već gotovo tri stoljeća dio folklor, s visokim brojem upričavanja na kazališnim daskama i na velikom platnu, a na Zapadu doživljava popularizaciju u dvjema ekranizacijama – *47 ronina*¹³ (2013.) te nešto manje poznatog i posve novog uratka *Posljednji vitezovi*¹⁴ (2015.). Stvarni događaji iz priče dogodili su se početkom 18.

¹² Millie R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, *Ethos* 18 (1990) 3, 279.

¹³ Carl Rinsch, [režija] *47 Ronin*, Universal Studios, 2013.

¹⁴ Kazuaki Kiriya, [režija] *The Last Knights*, Lionsgate, 2015.

stoljeća, a tijekom stoljeća zasigurno su dodani mnogi legendarni i mitski elementi. No u ovom slučaju ne treba nas brinuti povijesna autentičnost priče. Dapače, mogli bismo reći da i legendarni elementi svjedoče o tradicionalnoj japanskoj kulturi.

Uglavnom, zaplet priče započinje¹⁵ kada je japanski plemić Asano Naganori, zbog napada mačem na dvorjanina Kiru Yishinaku, bio prisiljen počinuti ritualno samoubojstvo.¹⁶ Naime, napad na Kiru Yishinaku dogodio se u dvorcu Edo, gdje je izvlačenje oružja bilo strogo zabranjeno. Smrću Asana Naganorija njegovi samuraji postaju ronini, samuraji bez gospodara, a svako osvećivanje smrti njihova gospodara biva eksplicitno zabranjeno. Dakako, kao pitanje časti, unatoč jasnoći krivnje u takvom djelovanju, četrdeset i sedam ronina odlučuju osvetiti smrt svojega gospodara. Svoju osvetu pripremali su više od godinu dana te su napali dvorac Kire Yishinakua, iznenadili i poubijali sve protivnike, uključujući Kiru. Za svoj osvetnički čin kažnjeni su ritualnim samoubojstvom, što se smatralo blažom kaznom s obzirom da im obično pogubljenje ne bi dopustilo da zadrže čast, čime bi umrli u stidu. Mogli bismo zaključiti, s obzirom da je njihova čvrsta odluka za osvetom upravo motivirana osjećajem stida i željom za povratak u stanje časti, i s obzirom da je takva motivacija u japanskom društvu 18. stoljeća očito bila samorazumljiva, kako ne bi bilo smisljeno da su kažnjeni nečasnim pogubljenjem. Priča o 47 ronina stoga je, između ostalih stvari, priča o snažnoj motivaciji koju daje osjećaj stida u društvu koje je karakterizirano kao "kultura stida". Naime, navedeni ronini nisu ni na koji način bili krivi za postupke svojega gospodara, no stid ih je natjerao na osvetu.¹⁷

4.2. Stid kao policijska metoda

Priču o 47 ronina možemo shvatiti kao tradicionalnu japansku priču o stidu kao pokretačkom čimbeniku čak i u situaciji gdje je krivnja odsutna. U suvremenom Japanu stid i dalje djeluje kao takva motivacijska sila. S početkom 2013. godine na mrežnim stra-

¹⁵ Detaljniji prikaz dostupan na <http://www.47ronins.com/>.

¹⁶ Svrha ovakvih ritualnih samoubojstava nije bila u ispiranju krivnje za počinjeno djelo, već upravo otklanjanje stida i povratak časti.

¹⁷ Zanimljivo je da spomenuti film iz 2013. godine zadržava stid kao osnovni element motivacije, dok se verzija iz 2015., čija se radnja ionako ne odvija u povijesnom (ili povijesno-fantastičnom) Japanu, već je premještena u svojevrsnu fantastičnu verziju srednje Europe 18. stoljeća, okreće ljubavi prema bivšem gospodaru i pokušaju rušenja korumpiranog režima kao osnovnim elementima motivacije za osvetnički čin.

nicama britanskog BBC-a objavljen je tekst¹⁸ prema kojem 99 % optuženika u prekršajnim i kanzenim postupcima u Japanu zaista bude osuđeno. S jedne strane, taj podatak može služiti na ponos i čast japanskoga kaznenopravnog sustava. S druge strane, spomenuti tekst navodi povećani broj javnih pritužaba na postotak ljudi koji su priznali krivnju premda su zapravo nevini za djelo za koje ih se optužuje. Slučaj s kojim je sve počelo bio je slučaj terorističke prijetnje na mrežnim stranicama grada Yokohame u lipnju 2012. godine. U narednim mjesecima policija je uhitila četvero osoba, a dvije od te četiri osobe priznale su krivnju. No u listopadu iste godine javio se stvarni počinitelj, kad je preko odvjetnika javio medijima da je on postavio navedene prijetnje te kako je to učinio upravo kako bi pokazao način rada japanske policije i tužiteljstva. Spomenuti odvjetnik izjavio je kako je bio iznenađen kad je primio *e-mail* od počinitelja, ali kako nije bio iznenađen da su nevini ljudi okrivljeni, i to putem priznanja. U jednom drugom slučaju, japanski građanin koji je nevin proveo 29 godina u zatvoru nakon što je priznao "krivnju", rekao je: "Ispitivali su me danju i noću, govoreći mi da priznam. Nakon pet dana, nije mi više ostalo mentalne snage te sam odustao i priznao."¹⁹

Visoka cijena koju priznanja imaju u japanskom kaznenopravnom sustavu može se objasniti stavom da je priznanje krunski dokaz nakon kojega nije potrebna daljnja istraga, zbog čega iza većeg dijela spomenutih 99 % osuđenika/okrivljenika stoje priznanja. Do priznanja se razmjerno lako dolazi s obzirom da Japanci drže do tradicionalnih vrijednosti prema kojima ne treba suprostavljati autoritetu, a da je to istinito i u 21. stoljeću, pokazuje činjenica da se policija i tužiteljstvo koriste istim metodama već desetljećima. U srži navedenih metoda je, dakako, stid. Kad je riječ o stidu, japanska policija često "igra obiteljsku kartu". Shiro Sakurai, čovjek koji je nevin proveo 29 godina u zatvoru, tvrdi da su mu tijekom ispitivanja rekli kako je i njegova vlastita majka predložila da prizna "svoj" zločin. A *propos* ranije spomenutog slučaja, otac devetnaestogodišnjaka koji je u lipnju 2012. priznao krivnju za prijetnje na mrežnim stranicama grada Yokohame, rekao je medijima da je upravo obzir prema vlastitoj obitelji ponukao njegovog sina da prizna zločin koji nije počinio.

¹⁸ Mariko Oi, (2. svibanj 2013.) Japan crime: Why do innocent people confess?, *BBC News*, pristupljeno: 15. 6. 2015., adresa: <http://www.bbc.com/news/magazine-20810572>

¹⁹ *Ibid.* Točan tekst na mrežnoj stranici: "They interrogated me day and night, telling me to confess. After five days, I had no mental strength left so I gave up and confessed."

4.3. Odnos krivnje i stida u različitim kulturama

Konačno, pogledajmo kako djeluju razlike između tipičnog ponačanja u kulturi krivnje i kulturi stida. Zamislimo da je počinjen neki pravno i moralno neprihvatljiv čin α . X je kriv ili nije kriv za α . Očekivana matrica njegovih reakcija u kulturi krivnje je sljedeća:²⁰

Kultura krivnje	Drugi vjeruju	
X vjeruje	X nije kriv	X je kriv
X nije kriv	nema stida	nema stida
X je kriv	X se stidi	X se stidi

U prvoj opciji, kada X vjeruje da nije kriv za α i ostali vjeruju da nije kriv za α , nema osobitih problema niti sukoba. U drugoj opciji X vjeruje da nije kriv za α , no drugi (policija, tužiteljstvo, sud) vjeruju da je kriv za α , a od X -a se očekuje da se bori protiv nepravedne presude. U ovom slučaju osjećaj stida kod X -a bismo smatrali krajnje neprigodnim. U trećem slučaju X vjeruje da je kriv za α , no drugi to iz nekog razloga ne vjeruju. U kulturi krivnje očekuje se da X osjeća težinu krivnje popraćenu stidom. Konačno, težina krivnje i stid pred samim sobom mogu rezultirati i neočekivanim priznanjem. U četvrtoj situaciji, X vjeruje da je kriv za α i drugi vjeruju da je kriv za α , pri čemu X biva kažnjen za svoj čin, a osjećaj stida bismo smatrali prigodnim.

U kulturi stida, ista matrica daje sljedeće rezultate:

Kultura stida	Drugi vjeruju	
X vjeruje	X nije kriv	X je kriv
X nije kriv	nema stida	X se stidi
X je kriv	nema stida	X se stidi

U prvom slučaju, kada X vjeruje da nije kriv za α i kada drugi vjeruju da nije kriv za α , nema nikakvih problema. U ovom se kulturu stida i krivnje ne razlikuju. Relevantno razlikovanje dolazi u drugom slučaju, kada X vjeruje da nije kriv za α , a drugi vjeruju da je kriv za α , pri čemu je X postidjen i obeščašćen radi vjerovanja dru-

²⁰ Tablice izrađene prema: J. S. Atherton, Shame-culture and Guilt-culture, *Doceo* (2013), pristupljeno: 15. 6. 2015., adresa: http://www.doceo.co.uk/background/shame_guilt.htm

gih. U kulturi stida u ovom se slučaju stid smatra prigodnim. Više od toga, iz ranije navedenih primjera vidjeli smo kako se kaznenopravno sustav u Japanu često koristi ispitivačkim tehnikama koje upotrebljavaju emociju stida kao sredstvo za priznanje krivnje, što može rezultirati i priznanjima nevinih ljudi. U trećem slučaju, X vjeruje da je kriv za α , no drugi to ne vjeruju te X ne osjeća stid. I istinskoj kulturi stida smatralo bi se da je u takvoj situaciji stid zaista nepotreban. Upravo tu i dolazimo do glavne točke prijepora oko karakterizacije Ruth Benedict japanske kulture kao kulture stida. U četvrtom slučaju, X vjeruje da je kriv za α , drugi vjeruju da je kriv za α , pri čemu je X postuđen i kažnjen.

4.4. Odgovor na izazov kulturnog relativizma

Pitanje koje na kraju moramo postaviti jest: Ugrožava li priziv na kulturni relativizam s obzirom na funkcioniranje kulture stida ponuđenu procjenu moralne prigodnosti stida? Drugim riječima, ako odnos krivnje i stida ne funkcionira isto u različitim kulturama, možemo li normativno pristupiti pitanju moralne prigodnosti stida? Na izazov možemo odgovoriti na barem dva načina. Prvo, čak i ako postoji deskriptivna razlika među kulturama u pogledu prigodnog osjećaja stida, i dalje je moguć barem pokušaj ujednačenog normiranja. Tome, konačno, i služi etička rasprava, a temeljni argumenti u tekstu oslanjaju se na jednu tradiciju u političkoj filozofiji radije nego na postojeće kuturne *mores* u nekom društvu. Tako smo i došli do argumenta iz svrsishodnosti. Naime, ako se u kulturi stida X ne stidi počinjenog prekršaja samo zato što prekršaj nije javno registriran, tada stid ne može djelovati u skladu sa svrhom moralnog popravka ili iskupljenja počinitelja. S druge strane, ako je u kulturi stida X nevin, a drugi vjeruju da je kriv, X bez obzira na ishod pravnog postupka (u kulturi stida) gubi svoj status u društvu. Ukratko, bez vezivanja stida i krivnje, objektivnost krivnje postaje nevažna, a već to bi trebao biti prilog tezi o njihovom vezivanju. Kulturni relativizam jasna je pojava, moralni relativizam pogreška je koja nastaje kada moralni sustav neke kulture (njihove *mores*) vidimo kao samoobjašnjiv, ili kao objašnjiv samo na temelju kulturno-povijesnih i deskriptivno-etičkih istraživanja.

To nas vodi prema drugom odgovoru. Naime, možemo vidjeti da je prizivanje kulturnog relativizma u ovom slučaju problematično, i to na barem dva načina. Naime, već smo naveli da je istraživanje koje je Benedict provela još 1940-ih velikim dijelom diskreditirano u kasnijim desetljećima, iako je ušlo u široku upotrebu. Nadalje, što je u ovom slučaju važnije, na temelju primjera nevinih okrivljenika u

japanskom kaznenopravnom sustavu vidljivo je da se kulturni trend mijenja te da status kulture stida, ako je ikada i bio stvaran, danas nije na čvrstim nogama s obzirom da je postao predmetom rasprave u Japanu, ali i u međunarodnim okvirima. Ukratko, položaj stida u japanskoj kulturi proteklih desetljeća prestaje biti samorazumljiv, a upravo se time otvara prostor za etičku raspravu.

ZAKLJUČAK

U ovom tekstu pokušali smo odgovoriti na pitanje: Kada je moralno prigodno osjećati stid? Odgovor koji je ponuđen, glasi da je stid moralno prigodan jedino kad ga se vezuje uz krivnju, tj. da je osjećaj stida u pojedinca prigodan jedino kada je taj pojedinac za nešto kriv. Stid je pri tome predstavljen kao emocija, ali i kao svojevrsan stav pojedinca prema svojem okruženju, drugima, samome sebi itd., dok je krivnja predstavljena kao objektivna moralna kategorija – u smislu da je pojedinac uvijek ili kriv ili nevin, dok se stid prigodno ili neprigodno pojavljuje s obzirom na krivnju ili nevinost.

Kako bi se tematizirala uspostava krivnje ili nevinosti pojedinca, prizvani su određeni elementi političko-filozofske tradicije društvenog ugovora, kako bismo ustvrdili da krivnja kod pojedinca postoji samo u onim instancama kada krši određeni eksplicitni ili implicitni ugovor. Nakon toga su predstavljeni etički uvjeti koje je potrebno zadovoljiti da bi krivnja bila uspostavljena, a to su uvjet slobode i uvjet znanja, nakon čega je postavljena osnovna “hipoteza” teksta, da je stid utemeljen u krivnji svrsishodan (a time i prigodan) jer služi kao sredstvo kažnjavanja ili sankcioniranja prekršaja te kao inicijator moralnog popravka/iskupljenja prekršitelja (vodi prema kajanju). U posljednjem dijelu teksta osvrnuli smo se na izazov kulturnog relativizma za pokušaj normativnog pristupa stidu, pri čemu je obrađena razlika između tzv. kultura krivnje i kultura stida.

BROKEN CONTRACT. AN ETHICAL INQUIRY INTO SHAME

Abstract

The phenomenon of shame can be analysed with the apparatus of natural and social sciences, and humanities. Philosophical discussions about the phenomenon and emotion of shame extend across a wide range of disciplines, from metaphysics and anthropology, to the social and political disciplines. An ethical analysis of

shame can be meta-ethical, meaning that the concept of 'shame' would be analyzed in terms of its usage in our moral language; descriptive, meaning that we would ask questions about the moral context in which people feel shame. Also, shame can be the subject matter of individual ethics, as it refers to the development of personal conscience, or social ethics, as it refers to social moral condemnation of certain acts, inasmuch as the person responsible for them becomes aware of their moral quality through the feeling of shame. In this text, the author approaches the subject through the context of normative ethics, thus attempting to answer the question: When is it proper to feel shame? In order to answer this question, the author invokes the ethical and political social contract tradition. The answer that he attempts to defend says that the proper occasion to feel shame is in those instances in which an individual breaks an explicit or implicit, written or verbal contract with the other. "The other" can be the whole of society, God, nature and the planet, one's gender, one's self. In short, "the other" can be any reality that can be represented as "another" in the mind of the person breaking the contract.

Key words: ethics, normative ethics, shame, social contract, contracting parties.