

Maja Profaca, Zagreb

Prosuđivanje drugoga

Uvod u problem društvenog nasilja nad pojedinačnim

Uvod

Ovaj je članak zamišljen kao uvod u opsežniji rad o pretpostavkama i oblicima društvenog nasilja. Pretpostavka od koje polazi jest da se percipirano, no tolerirano društveno nasilje uvijek opravdava nekim sustavom vrijednosti, odnosno pojmovima i načinima na koje društvo prosuđuje pojedinca. Suvremena praktična filozofija, kako ću pokušati pokazati, uvidjela je potrebu za revidiranjem nekih temeljnih pojmova i načina na osnovi kojih percipiramo situaciju i sudimo o našim postupcima i postupcima drugih. Ovo revidiranje važno je ne samo stoga što, prema nekim autorima, stvara pretpostavke istinski ljudske zajednice već i zato što dovodi u pitanje mnoga, više ili manje uvjerljiva opravdanja društveno toleriranog nasilja. Ono na što će ovaj rad stoga pokušati ukazati jest da je unatoč temeljnom, općem slaganju o tome da je nasilje nešto loše te da ga treba, kada je to moguće, izbjegavati – problem nasilja daleko složeniji. On, primjerice, nastaje već pri samoj definiciji nasilja kao nepotrebnoj ili neopravdanoj uporabi sile, čime se već nalazimo pred problemom neslaganja o samom pojmu njezine opravdanosti, odnosno razložnosti.

S druge strane, iako bolja od mnogih definicija nasilja, ona koju pronalazimo u *Rječniku hrvatskog jezika* Vladimira Anića – a odnosi se na nasilje shvaćeno kao primjenu sile protiv volje i prava onoga na kome se primjenjuje, odnosno kao postupak protiv prirode ili duha čega, koji se provodi na silu – pretpostavlja kao samorazumljive neke pojmove koji nam u daljnjoj analizi ostaju problematičnima. Prije svega, to je nejasan koncept *prirode* ili *duha* neke stvari, koji pretpostavlja fiksnu i samorazumljivu narav onoga o čemu govorimo. No ova narav same stvari daleko je od toga da bude samorazumljiva i prije govori o običaju ili našem očekivanju nego o samoj prirodi. Tvrdnja o *prirodnosti* nekog odnosa, odnosno o *pravosti* nekog oblika čovjekove egzistencije tim je više problematična jer za svoj argument često uzima proizvoljne koncepte onog naravnog koji tada dobivaju snagu višeg zakona. Tim više zato jer se prirodno ovdje uzima kao slijepa nužnost s pravom determiniranja našeg ponašanja, odnosno egzistencije, čime se previda činjenica o čovjeku kao onome biću kojemu je suštinska upravo ova moć interveniranja u *prirodne nužnosti*, što ga naposljetku i razlikuje od ostatka nama poznatoga živog svijeta.

Socijalni konstrukt onoga (nazovi) prirodnoga predmet je mnogih suvremenih rasprava. Tako, primjerice, Judith Butler (*Nevolje s rodom*) ili Susan Moller Okin (*Justice, Gender, and the Family*), pokušavaju razgraničiti što jest uistinu prirodno, a što društveni konstrukt pri pitanju spolnih različitosti. Prema Judith Butler, valjalo bi razgraničiti ono što je tjelesna diferencija muškog i ženskog, odnosno spol od društveno konstruirane različitosti,

to jest roda, a problem se javlja kada se politički i kulturno podržavane ženske, odnosno muške uloge pokušavaju učiniti prirodna što, naposljetku, opravdava i nasilje nad onim *protuprirodnim*, tj. onime što odstupa od društveno prihvaćenih normi, paradigme.¹

Drugi je primjer opravdanosti uporabe sile u smislu ispravnog razloga njezine primjene. Naime, kao što u svojoj studiji o nasilju ističe Hannah Arendt:

»Nasilje je po svojoj prirodi instrumentalno; kao i svim sredstvima, uvijek mu je potrebno vođenje i opravdanje ciljem kojemu teži.«

I dalje:

»Nasilje se može opravdati, ali nikada neće biti legitimno.«²

Drugim riječima, za razliku od moći inherentne samom postojanju političkih zajednica, gledano u čistom stanju, nasilje to nije jer je uvijek samo sredstvo te mu je – ukoliko se ne radi o tiraniji, za razliku od moći – uvijek potrebno opravdanje. Problem, kako ga vidi Hannah Arendt, leži u tome što »... ništa nije običnije od kombinacije nasilja i moći, ništa tako rijetko kao njihov čisti i stoga ekstremni oblik«, što zamagljuje prisutnu razliku između moći, vlasti i nasilja.

Problem na koji definicija nasilja kao neopravdane uporabe sile nailazi stoga jest upravo previđena narav samog nasilja, a to je da se nasilje gotovo uvijek opravdava. To i jest primjer previda nekih suvremenih političkih teorija, poput one Johna Rawlsa, koje kao jedini uvjet društveno i politički prihvatljivog vide samo razložnost, bez nekih obuhvatnih pretpostavki, odnosno principa koji bi korigirali tako shvaćeni politički, tj. društveni suživot.

Treći aspekt nasilja o kojem bi također valjalo nešto reći jest *svijest* o nasilju, odnosila se ona na onoga tko ga vrši ili na samu žrtvu nasilja. Naime, nasilje ne mora nužno biti namjerno i svjesno nanošenje patnje i nepravde. S druge strane, ono društveno ne mora uopće biti prepoznato kao problem. Tako se neki oblici nasilja mogu smatrati uobičajenim i normalnim ponašanjem, a za njegovo osvješćivanje treba identificirati kako nasilnika tako i žrtvu. Najčešća pretpostavka društveno toleriranog nasilja predrasude su o određenim skupinama građana, bile te predrasude o nacionalnosti, rasi, drugoj vjeroispovjesti ili spolu. Pri suprotstavljanju ovim oblicima društvenog nasilja bitno je stoga, kao što navodi Amy Gutmann u svojoj knjizi *Identitet u demokraciji*, prepoznati ugroženu skupinu na način suprotstavljanja negativnim, grupnim stereotipima.³

Bitno za suprotstavljanje nasilju nije stoga samo identificiranje nasilnika već i prepoznavanje žrtve. Kao ilustracija, može nam poslužiti primjer neosviještene deprivacije iz Amartya Sena. Naime, u knjizi *Racionalnost i sloboda*, problematizirajući aspekte siromaštva, odnosno takav koncept siromaštva koji svoju procjenu oskudice temelji na unutrašnjoj procjeni i osjećanju nezadovoljstva/lišenosti, Amartya Sen navodi problem na koji takva procjena nailazi kada se radi o neravnopravnosti, tj. nejednakosti žena u tradicionalnim, patrijahalnim društvima. Premda u takvim sredinama žene češće rade teže od muškaraca, te se o njihovu zdravlju i ishrani uopće vodi manja briga, one ovo jedva da prepoznaju kao problem. Prihvaćanje određenog stanja kao normalnog ili prirodnog može tako dovesti i do iskrivljene percepcije problema kao što su smrtnost ili bolest. Tako se u

»... međudržavnim usporedbama u Indiji ispostavilo da države koje najgore stoje s obrazovanjem i zdravstvenom zaštitom obično prijavljuju najniže razine uočene smrtnosti, dok države s dobrom zdravstvenom zaštitom i obrazovnim sustavom pokazuju višu svijest o bolesti« (odnosno smrtnosti, M. P.).

Ono što Amartya Sen pokušava ovdje naglasiti jest da se stupanj deprivacije ne može jednostavno i jednoznačno odrediti niti mentalnim stanjem, odnosno zadovoljstvom ili nezadovoljstvom osoba lišenih nekog dobra.⁴ Drugim riječima, postavlja se pitanje nekog standarda, u našem slučaju principa ili pretpostavke koji bi nam omogućili svaki daljnji govor o nasilju, odnosno pomogli ukazati na njegove društvene manifestacije.

U slučaju ovog rada, dvije pretpostavke od kojih se polazi pri promišljanju i analizi društvenih oblika nasilja antropološke su naravi. Prva jest liberalna pretpostavka koja drži da je svaki čovjek potencijalno promišljeno biće sposobno za autonomno samoodređenje, te da svoje istinski ljudske potencijale – bilo kao umnog, moralnog ili kreativnog bića – može ostvariti jedino pod pretpostavkom slobode. Druga pretpostavka jest da je pojedinac kao konkretno ljudsko biće i uvjetovano, kontingentno biće čija se priroda stoga ne iscrpljuje u njegovoj pretpostavljeno superiornoj racionalnosti, koja bi onda trebala ovladati onim nesvjesnim i afektivnim, već je ovo uračunljivi aspekt njegove prave prirode bitan naposljetku i stoga jer ga nerijetko egzistencijalno određuje. Upravo iz ove dvojnosti ljudske prirode proizlazi i načelno suprotstavljanje neopravdanoj društvenoj preskriptivnosti, koja često rezultira nasiljem ne ispitavši kritički niti premise na kojima ono počiva.

Iz uvodnih riječi mogla bi se stoga zaključiti i narav ovoga rada. Njegov je naglasak na nekim teorijskim pretpostavkama socijalno »prihvatljivih« oblika i vidova nasilja, odnosno prije svega njegovoj simboličkoj razini. Tako iz načina na koji definiramo pravu prirodu čovjeka ovisi ne samo društveno poticano ponašanje/djelovanje već i doseg opravdane društvene represije nad pojedincem, čemu ponekad pridonose i vrijednosna hijerarhiziranja aspekata čovjekove prirode u »više i niže« sposobnosti, primjerice, oštrim suprotstavljanjem njezina racionalnog i iracionalnog aspekta. Ono na što će ovaj rad stoga pokušati ukazati jest problematičnost nekih suvremenih koncepata, polazeći od pojma racionalnog, koji je daleko od toga da je neprijeporan i jednoznačan – što su uvidjeli i neki suvremeni autori poput Amartye Sena. Ono čime ovakve, pojednostavljene formule čovjekova ponašanja rezultiraju, reći će Sen, neuvjerljiva je forenzika čovjekovih motiva i djelovanja, u smislu Prokrustove postelje koja bi ove motive učinila jedno-dimenzionalnima i predvidljivima.

Suvremeni problem racionalnosti – Amartya Sen

Amartya Sen značajan je za suvremenu kritiku nekih uskih no općeprihvaćenih pojmova racionalnosti jer racionalnost interpretira široko, kao disci-

1

Doduše, Judith Butler ne smatra niti spol za nešto čisto prirodno u smislu nečeg suprotstavljenog i predležćeg kulturi, već je za nju i spol nešto uvelike determinirano kulturom (spol nije nešto »sirovo«, nego je uvijek već »kuhan«).

2

Hannah Arendt, *Politički eseji*, Žarko Puhovski (ur.), Antibarbarus, Zagreb 1996., str. 187.

3

Vidi Amy Gutmann, *Identity in Democracy*, Princeton University Press, 2003.

4

Amartya Sen, *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, 2002., str. 91.

plinu podvrgavanja nećijih izbora djelovanja, ciljeva, vrijednosti i prioriteta razumnom ispitivanju, za razliku od uskog definiranja racionalnosti, čestog ne samo u ekonomskoj literaturi, kao »unutrašnje konzistentnosti izbora« ili »inteligentnog slijeđenja vlastitih interesa«. Važan je stoga u ovome kontekstu pojam preferencije, čiju definiciju Sen preuzima od Kennetha Arrowa, a koja uključuje »cijeli sustav vrijednosti neke osobe, uključujući vrednovanje samih vrijednosti«, što Sen suprotstavlja nekim uskim no uobičajenim formulacijama o racionalnim preferencijama i izborima kao bezobzirnom slijeđenju vlastitih interesa, neovisno o drugim ciljevima/vrijednostima osim vlastite dobrobiti.

Tri su osnovne teorije racionalnosti čovjekova izbora/djelovanja koje su predmetom Senove kritike: teorija »unutrašnje konzistentnosti izbora«, teorija »uvećanja vlastitoga interesa«, te teorija »maksimalne dobrobiti općenito«.

Problem prve teorije racionalnosti tako leži u tome što racionalnost, tj. razuman izbor pokušava definirati iz izbora samog bez vanjskih referenci. Tako se, prema autoru, izbor pokušava objasniti u odnosu na drugi izbor, no ne i u odnosu spram čovjekovih ciljeva, vrijednosti, preferencija u odnosu na neku vanjsku varijablu. Suprotno tome, teorija koja racionalan izbor definira kao dovođenje do maksimuma – tj. slijeđenje maksimuma vlastitih interesa – isuviše je okrenuta vanjskim odrednicama, što također simplificira shvaćanje svih onih čovjekovih izbora i odluka za koje bismo mogli reći da su racionalni. To je, prema Senu, slučaj i s trećom teorijom o maksimaliziranju dobrobiti uopće, koja se također poziva na izvanjska dobra, ciljeve, interese ili vrijednosti što im tako shvaćen racionalan izbor isključivo služi.

Što se tiče prve teorije o unutrašnjoj konzistentnosti racionalnog izbora, Senova je teza da se o racionalnosti/iracionalnosti nekog izbora ne može suditi isključivo iz samih izbora, neovisno o kontekstu, dakle da prosudivanje racionalnosti/iracionalnosti neke odluke uvijek uključuje i naše znanje o onome što stoji »iza« te odluke, to jest poznavanje konteksta u kome određena osoba djeluje. Tako, primjerice, osoba može biti društveno zapriječena da djeluje na određeni način radilo se, na posljertku, i o pukim pravilima pristojnosti koja modificiraju njezino ponašanje. S druge strane, teorija inteligentnog slijeđenja vlastitih interesa ima tu manu da odvaja čovjekovo racionalno djelovanje od drugih, čovjeku bitnih motiva kao što su to, primjerice, vrijednosti ili moral, odnosno od svih onih razloga čovjekova djelovanja koji se ne mogu podvesti isključivo pod aksiom uvećavanja vlastite dobrobiti.

Na taj način ova teorija »gura« u iracionalno sva ona djelovanja koja se ni pošto ne mogu jednoznačno odrediti kao iracionalna samo stoga što ne slijede neke »jednostavne i sebične vrijednosti«. Ista teorija iznova pojednostavljuje kompleksne motive i izbore čovjekova djelovanja. Tako će Amartya Sen o »teoriji racionalnog izbora« reći da njezina objašnjenja ponekad dobivaju »gotovo forenzičnu kvalitetu« pri svom fokusiranju na otkrivanje skrivene instrumentalnosti umjesto, recimo, jednostavne etike.⁵

Iz ovog slijedi Senova kritika nekih učestalih pozicija teorije racionalnog izbora, a to su teza da je ponašanje racionalno ukoliko teži k maksimumu ili uvećavanju neke vrijednosti, odnosno koristi koju je moguće identificirati; zatim, da je tu vrijednost moguće interpretirati kao vlastiti interes određene osobe, te da je taj interes usko definiran s dobrobiti upravo te osobe, neovisno o interesima drugih ili o načinu na koji se on postiže. Za

Sena, ovakvo usko definiranje racionalnog ponašanja neprihvatljivo je ne samo stoga što čovjek može biti motiviran i drugim razlozima osim vlastitih interesa već i zato što iz toga što netko ne djeluje iz razloga vlastite dobrobiti ili koristi ne slijedi nužno i zaključak da je njegova odluka, tj. djelovanje iracionalno.

Važno je na kraju reći da istraživanje svih aspekata čovjekova racionalnog djelovanja, kao i normativno shvaćanje racionalnosti kao onoga što uvelike omogućuje slobodu i učinkovitost naših izbora i djelovanja, unatoč odbacivanju i kritici nekih definicija, za Amartyu Sena nipošto ne gubi na vrijednosti. Stoga ih istraživanjem i drugih aspekata čovjekovih izbora i djelovanja možda nećemo sve moći podvesti pod stroge definicije racionalnosti, no isto ih tako nećemo moći niti odbaciti kao nevrjedne, premda se činili iracionalnima. Naposljetku, shvaćanje racionalnosti kao puko instrumentalne u službi usko definiranih, egoističnih ciljeva zaklanja nam i čitav spektar motiva i drukčijih interpretacija čovjekove razboritosti što se, u nekim društveno-političkim odlukama može činiti korisnim, no u svojem pojednostavljanju i samo, naposljetku, postaje iracionalno.

Važno je da će na ovoj osnovi kritike teorije racionalnog izbora Amartya Sena u *Racionalnosti i slobodi* studirati mogućnost nečega kao što je to »teorija društvenog izbora« (social choice theory), u smislu pokušaja iznalaženja takvog okvira za racionalne i demokratske odluke koje se tiču čitavog društva na način brige o izborima i interesima svih njegovih članova. Kao osnovu racionalnog i pravičnog društvenog odlučivanja, Amartya Sen stoga vidi međusobno uspoređivanje njegovih članova s obzirom na njihove mogućnosti, dakle senzibiliziranje za ponekad skrivene nepravde i deprivacije. Pri tomu bi ključnu ulogu imale javne rasprave koje bi trebale uroditi bar minimalnim slaganjem oko uočenih društvenih problema.

Osim naglaska na dijaloškoj prirodi društvene racionalnosti, zademo li malo dublje u ovaj problem, vidjeli bismo i kritiku pokušaja nasilnog svrstavanja raznorodnih čovjekovih motiva u usko definirane racionalne/iracionalne okvire što, osim iz potrebe za predvidljivošću čovjekova ponašanja i djelovanja, proizlazi i iz predrasude o »višoj« vrijednosti racionalnosti od onoga što se – kao što će se iz daljnjeg istraživanja vidjeti – neopravdano drži za iracionalno (primjerice, emocije). Iz toga slijedi i problematičnost definiranja nekih ne tako rijetkih ljudskih postupaka poput, primjerice, impulzivnog izlaganja opasnosti kako bi se spasio neznanac. Senova kritika pojednostavljenih shvaćanja racionalnosti kao unutrašnje konsistentnosti u odlukama, ili maksimiziranja vlastita interesa neovisno o vrijednostima ili kontekstu, može nam stoga poslužiti i kao primjer kritike do krajnosti instrumentaliziranog uma koji, u svom pokušaju maksimalne učinkovitosti u smislu neophodne predvidljivosti i upravljanja nekim društvenim procesima, isuviše lako prelazi svoje granice. Naime, problem pri upravljanju društveno-ekonomskim procesima, nužnim za funkcioniranje svake zajednice, leži upravo u poteškoći procjene načina na koji njezini članovi razmišljaju, tj. motiva njihovih odluka i ciljeva djelovanja. Pitanje racionalne suradnje svih članova neke zajednice, kako bi se eliminirali njezini unutrašnji sukobi i ponekad nespojivi interesi, urodilo je tako isuviše pojednostavljenim konceptima racionalnog pojedinca kao egoista koji teži maksimiziranju isključivo vlastita dobra »bez brige za ostatak svijeta«. ⁶ Tako

Amartya Sen govori o problemu identiteta osobe, načina na koji se određena osoba percipira o čemu ovisi i njezino djelovanje bilo ono, striktno gledano, racionalno ili ne. Drugim riječima, prema Amartya Senu, »osjećaj identiteta može biti oblik razdvajanja djelovanja osobe od slijeđenja njezinih osobnih ciljeva«, što njezine izbore ne čini samim time i inferiornima.

Kritika moći suđenja

Razlog zašto sam uvodno kao primjer kritike suvremenih pojmova racionalnosti navela upravo Amartyu Sena, jest taj što isti u knjizi *Rationality and Freedom* kritizira upravo ono što su mislioci poput Max Horkheimera i Theodora Adorna još sredinom prošlog stoljeća doveli u pitanje na mnogo radikalniji način, a to je kritika instrumentalnog uma, odnosno pojma racionalnosti shvaćene kao instrumenta ljudskih svrha. S druge strane, ono što kritika suvremenih pojmova racionalnosti jednog dobitnika Nobelove nagrade za ekonomiju implicira, premda uglavnom izražena na mikro razini, odnosno razini racionalnosti pojedinca, jest i pitanje suvremenih koncepta racionalnosti i na toj razini dovodi u pitanje mogućnost nečega takvog kao što je društveni izbor (social choice theory), odnosno njegove granice kada forsiranjem potrebe za društvenom predvidljivošću njezini pojmovi racionalnog i sami postaju iracionalnim pojednostavljenjima. Pitanje ispravne definicije onog racionalnog suočeno je tada s vrijednosnim ekscisima koji kao da spadaju u neku *sivu zonu* ljudskog djelovanja jer ih hijerarhija, koja na svom vrhu ima instrumentalnu racionalnost, ne uspijeva jednostavno svrstati. Tako će Amartya Sen govoriti o Prokrustovoj postelji ili forenzici takve racionalnosti koja, umjesto da nešto objasni jednostavnim etikom, muči samu sebe tragovima instrumentalnog egoizma.

Nažalost, pitanje koje se kritikom suvremenih pojmova racionalnosti postavlja nije jednostavno, ili-ili pitanje o racionalnosti kao razboritosti u Aristotelovu smislu praktične mudrosti – koja se uvijek odnosi na pojedinačno te uz znanje uključuje i iskustvo, uvijek aktivnu moć suđenja onog novog kao i etičku prosudbu ili racionalnosti kao *techne* u smislu pronalaznja adekvatnih sredstava za postizanje željenih, često zajedničkih ciljeva, o čemu govori i Richard J. Bernstein u svojoj knjizi *S onu stranu objektivizma i relativizma* – već je pitanje daleko složenije, te se prije odnosi na djelokruge tako shvaćene razboritosti, odnosno djelokrug onoga *techne*, potrebnog ne samo radi društvenih svrha opstanka suvremenih zajednica već i na mikro-razini pojedinca. Jednostavno reći da se ovo pitanje može razriješiti Kantovom maksimom da čovjek čovjeku ne bi smio biti sredstvom, već svrhom u sebi, što onda pretpostavlja određenu dijalošku narav razboritosti, nije dovoljno jer se postavlja pitanje nužnog upravljanja nekim društvenim procesima. Isti doduše mogu biti artikulirani konsenzusom, no moraju moći biti i znanstveno spoznatljivi i primjenjivi. Pitanje koje se stoga postavlja nije samo, u maniri Horkheimerove i Adornove *Dijalektike prosvjetiteljstva*, o racionalnosti društva kojim upravljaju stručnjaci, odnosno o novoj mitologiji znanosti s ekspertima kao novim svećenicima znanja, jer je to činjenica koju se ne može izbjeći bijegom u iracionalizam, u neku vrst suvremenog romantizma. Pitanje što ga rasprave poput one Richarda J. Bernsteina (*Beyond Objectivism and Relativism*) postavljaju, jest granica/preklapanje ovih pojmova racionalnosti, tj. sinteza nečega kao što je učinkovitost jedne racionalnosti kao *techne* – u smislu pronalaznja adekvatnih načina i metoda ostvarivanja nekih zajedničkih ciljeva – s racional-

nošću kao razboritošću u Aristotelovu smislu – koja bi uključivala kako uvijek aktivnu moć prosuđivanja i način etičke prosudbe tako i respekt prema onom pojedinačnom, da ne bi vršila nasilje nad ljudskom prirodom shvaćenom kao sjecište brojnih identiteta.

Pitanje »monološkog gospodarenja« (Blaženka Despot) nad ne samo ljudskom prirodom već i prirodom uopće stoga još uvijek nije zanemarivo s obzirom da je interveniranje u prirodu (pa i »ljudsku«) kulturna i civilizacijska činjenica, premda potreba za granicama izvanjske intervencije – tj. sluh za čovjeka kao subjekt, a ne puki objekt na različitim područjima, od društvene, medicinske ili čak povijesne znanosti⁷ – postaju sve očitije. Iz toga i slijedi naglasak na potrebi za empatijom, ne samo u političkoj i društvenoj teoriji (moralnom prosuđivanju onog drugog) već i u nečemu takvom kao što je povijesno dokumentiranje određenih događaja poput primjerice Holokausta, pri čemu se potreba za uvidom u situaciju onog drugog – i to ne u smislu pokušaja potpune identifikacije, već kao sluh za drugoga, kao mogućnost empatije ili moć intelektualnog uvida – smatra preduvjetom bilo kakve razboritosti uopće. (Naime, ono što je bilo najsvojstvenije Adolfu Eichmannu kao velikom zločincu, a što se pokazalo tijekom suđenja bila je potpuna nezainteresiranost koja je graničila s psihičkim nedostatkom u smislu nemogućnosti sagledavanja vlastitih postupaka iz druge perspektive.)⁸

S druge strane, potreba za međusobnim uspoređivanjem, uvidom u situaciju onoga drugog, predmet je i rasprava o slobodi, nejednakosti, racionalnosti ili razvoju autora poput Amartya Sena – premda se autorovo konstantno naglašavanje potrebe za sluhom za potrebe svakog pojedinca, te pojmom slobode kao mogućnosti realiziranja vlastitog shvaćanja dobrog i kvalitetnog života, upravo radi priznavanja polazne različitosti među pojedincima, može ponekad činiti isuviše apstraktnim i teško ostvarivim.

Iz ovih razloga, ovaj se članak bavi prije svega problemom i suvremenim raspravama o racionalnosti kao moći suđenja kako ju vide Hannah Arendt, Martha Nussbaum, te neki drugi autori, kao i ulogom emocija/empatije u takvom konceptu razboritosti. Isti, za razliku od *techne*, odnosno instrumentalnog uma, čovjeka ne vidi samo kao objekt intervencije – bilo znanstvene ili kakve druge, odnosno nekih vanjskih svrha – već razboritost vidi i kao intersubjektivnost, dijalog između autonomnih subjekata čiji je jedan od zadataka upravo uzajamno osposobljavanje, čak i kultiviranje za takvu autonomiju.

Kognitivna i praktična uloga emocija u moralnom prosuđivanju i djelovanju – Arne Johan Vetlesen

Pitanje emocija pri moralnom prosuđivanju i djelovanju, pa tako i status emocija u etici uopće, aktualno je ne samo u suvremenoj etici već i u suvremenim teorijskim raspravama, čiji je predmet ljudsko djelovanje u smislu njegova ispravnog bilježenja i interpretacije. Tako i u nedavno objavljenoj knjizi povjesničara Dominica LaCapre, *Writing History, Writing Trauma*, autor postavlja pitanje ispravnog dokumentiranja traumatičnih povijesnih

7

Vidi: Dominik LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, The John Hopkins University Press, 2001.

8

Vidi: Hannah Arendt, *Eichmann u Jeruzalemu*, Politička kultura, Zagreb 2002.

događaja, kao i uloge empatije i vrijednosnih sudova u pristupu takvim događajima, i to ne samo u svrhu etički ispravne interpretacije već i s kognitivnog aspekta, tj. mogućnosti razumijevanja nekog povijesnog događaja. S druge strane, filozofi poput Avishaia Margalita (*The Ethics of Memory*), ističu potrebu za moralom upravo radi činjenice da su ljudi uglavnom ravnodušni spram dobra i zla svog bližnjeg. U tomu Margalit vidi istinsku »banalnost ljudskog zla«.

Autorica koja je uvela termin »banalnosti zla« u filozofiju, čime je potaknula i danas aktualne rasprave, jest Hannah Arendt, čiji je izvještaj sa suđenja Adolfu Eichmannu ne samo načeo bitnu temu autoričina višegodišnjeg interesa već je i potaknuo plodne rasprave o ulozi emotivnog i intelektualnog uvida pri moralnom prosuđivanju. Premda među prvima koja je kao uvjet ne samo moralnog i razboritog već uistinu političkog djelovanja isticala potrebu uvida u mišljenje i proživljavanje drugih, pri čemu se osim Kantu često vraća i Aristotelu te njegovu pojmu razboritosti – praktična filozofija Hannah Arendt ipak je ostala konačno nedefiniranom u svom odnosu spram suosjećanja, empatije, tj. uloge osjećaja u moralnom prosuđivanju i djelovanju. Tako, premda u eseju »O nasilju« ističe potrebu suosjećanja sa žrtvom, kako bi se događaji poput Holokausta uopće razumjeli, odnosno priznaje suosjećanju kao uvidu u proživljavanje drugoga kognitivnu vrijednost, ona kaže:

»Odsutnost emocija niti uzrokuje niti podupire racionalnost. 'Objektivnost i ravnodušnost' pred licem 'nepodnošljive tragedije', mogu zaista biti 'užasavajuće', to jest kada nisu rezultat zadržane kontrole, nego očita manifestacija neshvaćanja. Da bi reagirao razumno, čovjek prije svega mora biti 'ganut', pa suprotnost emocionalnome nije 'racionalno' (što god to značilo), nego ili nesposobnost da se bude ganut, što je obično patološka pojava, ili sentimentalnost, koja je nastranost osjećanja.«⁹

U esejima poput »Krize u kulturi«, ili »Istine i politike«, iz knjige *Between Past and Future*, pretpostavka drugih kao korektiva našeg odlučivanja i djelovanja, onoga što Hannah Arendt zove »enlarged mentality« gotovo eksplicite odbacuje empatiju, odnosno osjećaje. Tako u eseju »Istina i politika«, Hannah Arendt kaže:

»Političko mišljenje je reprezentativno. Ja oblikujem mišljenje uzimanjem u obzir različitih stajališta o predmetu, čineći tako prisutnim u mojoj svijesti mišljenja onih koji su odsutni; to će reći, ja ih predstavljam. Ovaj proces predstavljanja ne usvaja slijepo ova mišljenja onih čije se stajalište razlikuje pa odatle gleda na svijet iz drukčije perspektive; to niti je pitanje empatije, kao da pokušavam biti ili osjećati kao netko drugi, niti brojanja glasova, te priključivanje većini, već bivanje i mišljenje iz vlastita identiteta, gdje zapravo ja nisam. Što je više stajališta prisutno u mojoj svijesti dok promišljam dani predmet, i što bolje mogu zamisliti kako bih se osjećala (kurz. aut.) i razmišljala na njihovu mjestu, veća će biti moja sposobnost za reprezentativno mišljenje i valjaniji moji konačni zaključci, moje mišljenje.«¹⁰

Drugim riječima, pri uzimanju u obzir mišljenja drugih, za Hannah Arendt sada je važna prije svega kognitivna ravan, a ostati emocionalno netaknutim, za razborito djelovanje, ne predstavlja više nedostatak.

Zbog svoje sustavnosti i lucidnosti, važan je kritičar ovakvog stajališta Arne Johan Vetlesen, koji u knjizi *Perception, Empathy and Judgement*, iznosi kritiku »čisto« kognitivnog aspekta moralnog prosuđivanja što ju temelji na tezi o nužnosti empatije pri moralnom prosuđivanju i djelovanju. Tako je empatija, za Vetlesena, preduvjet percipiranja moralnih problema, odnosno zahtjeva što ih pred nas postavlja određena situacija, te stoga i preduvjet moralnog suđenja i djelovanja uopće. Utemeljena na pojmu etičkog

kao brige za drugoga, empatija je ona bitna veza s drugim ljudskim bićem čije prekidanje može dovesti do najgorih zločina (Vetlesenov primjer Holokausta).

Za Vetlesena empatija, kao temeljna ljudska emocionalna sposobnost, leži stoga u korijenu svih pojedinačnih, te manifestiranih osjećaja za druge. S pomoću ove sposobnosti, reći će Vetlesen, »možemo se staviti u situaciju drugoga na način uosjećanja i suosjećanja«. Empatija »omogućava razvijanje poštovanja spram iskustva drugih« no istom ne znači potpunu identifikaciju s drugim.¹¹ Ona stoga ne smije biti shvaćena kao identificiranje s nečijim udesom, na što često u svojoj knjizi *Writing History, Writing Trauma* ukazuje i LaCapra, već prije predstavlja pažnju spram tuđeg iskustva sa svijješću da je ono tuđe, ne i naše.

Empatija konačno za Vetlesena jest ona

»... koja nas osposobljava za pristup području ljudskih iskustava bez kojeg bi ostali slijepi za specifično moralni karakter situacija u kojima se, na neki način radi, o dobru i zlu drugih«. ¹²

Tako, suprotno čisto kognitivističkom stajalištu, koje drži da moralna prosudba i moralno djelovanje mora biti nepristrano u smislu emocionalne nezainteresiranosti – čime moralno djelovanje postaje pukim *techne* – Vetlesen ističe nužnost osjetljivosti za drugoga, čime ne negira važnost kognitivnom aspektu u smislu intelektualnog uvida i principa, ali dovodi u pitanje njihovu dovoljnost/potpunost. Drugim riječima, pitanje što ga Vetlesen postavlja jest da li je moguće uistinu shvatiti situaciju u njezinu pravom značenju bez emocionalne komponente i tu se iznova vraćamo Hannah Arendt.

Vetlesenova kritika njezina više kolebanja no tvrdnje o važnosti emocionalne komponente pri moralnom prosudivanju, počinje kritikom njezine tvrdnje da su pojedinci poput Adolfa Eichmanna krivi prije svega radi odbijanja ili nemoći prosudivanja svojih činova, čime je, prema Vetlesenu, Eichmannova krivnja svedena prije svega na kognitivnu ravan. Glavni problem kod Vetlesena stoga se svodi na isticanje Eichmannove bezosjećajnosti, ravnodušnosti, tj. na emocionalni nedostatak.

Eichmann je, prema Vetlesenu, kriv iz tog razloga što Židove koji su bili istrebljivani po njegovim naputcima nije mogao ili nije htio doživjeti kao konkretna ljudska bića s kojima bi empatija, te stoga i poimanje onoga što im se uopće čini, bila moguća. Ovu tvrdnju Vetlesen dalje potkrepljuje primjerima emocionalnog sakaćenja, emocionalne »umrtvljenosti« za patnju drugog ljudskog bića kod ljudi koji su izravno sudjelovali u likvidacijama, no i činjenicom o do tada neviđenom načinu masovnog ubijanja ljudi – »tvornicama smrti«. Tako Vetlesen govori da je

»... napredna tehnička podjela rada rezultirala i fragmentacijom onoga što je bio cjelovit ljudski čin: nitko nije odlučivao o izvršenju zlodjela niti je bio suočen s njihovim posljedicama. Osoba koja bi bila potpuno odgovorna, isparila je.«¹³

9

Vidi: Hannah Arendt, «O nasilju«, u: *Politički eseji*, str. 194.

10

Vidi: Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 1993.

11

Arne Johan Vetlesen, *Perception, Empathy and Judgement*, The Pennsylvania State University Press, 1994., str. 8.

12

Isto, str. 13.

13

Isto, str. 90.

Drugim riječima, mali broj zločinaca bio je izravno suočen sa svojim činom u smislu svjesnog oduzimanja konkretnog ljudskog života. To je bilo moguće, vratimo li se Hannah Arendt, kako radi odbijanja ili nemogućnosti sagledavanja svog čina iz druge perspektive (kada je već došlo do potpunog sloma svih poznatih sustava vrijednosti), tako i (Vetlesen) zbog emocionalnog »umrtvljivanja« za tuđu patnju. Ovo emocionalno umrtvljivanje, odnosno ravnodušnost spram sudbine drugog ljudskog bića bila je stoga, prema Vetlesenu, preduvjetom monstruoznih djela inače »normalnih ljudi«, a razrađena podjela zadatka učinila je mogućim čak i to uvjerenje da su ljudi koji su vršili ta zlodjela »ustvari samo činili svoj posao«. No činjenica da su bili samo »zamjenjiva karika u lancu«, koliko god umirivala njihovu savjest, nije mogla istisnuti činjenicu kojoj se Hannah Arendt često vraćala, a ta je da su – usprkos ovim, »nemogućim« situacijama u kojima »Trebaš ubiti!« postaje »moralnim načelom«, koje na perverznan način istiskuje sva druga načela (o čemu će Hannah Arendt govoriti kada moral postane puki običaj) – postojali pojedinci koji su mogli razaznati dobro od zla, te ponekad i po cijenu vlastita života odbiti sudjelovati u zločinima.

Ova preživjela sposobnost prosuđivanja dobra i zla, prema Vetlesenu, nije bila moguća samo na kognitivnoj ravni – sposobnošću sagledavanja situacije i iz druge perspektive (Arendt) – već prije svega sposobnošću empatije kao preduvjeta percipiranju određene situacije uopće kao moralno problematične. Stoga Vetlesen zaključuje da ono što je Eichmann na suđenju predstavljao nije bilo nedostatak razmišljanja o vlastitim činovima, već prije svega neosjetljivost. Točnije, sposobnost empatije koju Eichmann nije posjedovao nije bila samo »još jedna od emocionalnih sposobnosti« među drugima već je sposobnost empatije koja je bila odsutna bila zapravo odsutnost jedne »temeljne, ljudske, emocionalne sposobnosti«. ¹⁴ Premda u svom radu neumorno ističe važnost empatije kao temeljnog, ljudskog odnosa spram drugih, koji uopće omogućava percepciju moralno problematičnih situacija, Vetlesen ne odriče važnost niti kognitivnom aspektu na način važnosti racionalnog prosuđivanja situacije. Tako Vetlesen tvrdi da

»... niti sama spoznaja, niti samo emocija ne mogu nas dovesti do istinski moralne prosudbe«. ¹⁵

Obje su komponente pri prosuđivanju važne. Osjetljivost za konkretno kao pojedinačno, koju na ovaj način pokazuje Vetlesen, važna nam je jer moralna prosudba, kao što ću na primjerima praktične filozofije Hannah Arendt i Marthe Nussbaum pokušati pokazati, nije samo tehnički problem primjene principa neovisno o kontekstu i situaciji. To čini osjetljivost za pojedinačno i kontingentno važnom ne samo u moralnoj i pravnoj prosudbi ili sudu.

Isto tako, moralnu prosudbu nije moguće svesti niti na proizvoljan i nepredvidljiv emocionalni odgovor. Bitan problem kod pokušaja isključivo emocionalnog utemeljenja morala nije stoga samo odsustvo načela već i pitanje odgovornosti ukoliko emocionalna reakcija na određenu situaciju izostane. Drugim riječima, može li osoba uopće biti odgovorna ukoliko na određeni način emocionalno reagira ili uopće ne reagira u nekoj situaciji; ili drukčije, je li uopće emocionalno osjetljivija osoba – pretpostavimo li s Vetlesenom da su upravo emocije te koje nam skreću pozornost na moralno problematične situacije – moralnija od osobe koja djeluje iz čistog intelektualnog uvida ili načela? Postoji li, Vetlesenovim riječima, »nezainteresirani«, odnosno emocionalno neinvolverani, moralni pristup ljudskoj patnji?

S druge strane, priklonimo li se Avishai Margalitu i njegovoj tezi da nam je moral potreban upravo stoga jer smo ravnodušni spram patnje drugoga, postavlja se pitanje je li i moralna percepcija nešto što se može njegovati i formirati, primjerice, kroz umjetnost, recimo čitanje?

Naime, i Vetlesen, u *Percepciji, empatiji i sudu*, zamjećuje da

»... percepcija ne dolazi niotkuda; ona je vođena, kanalizirana, pružen joj je određeni horizont, smjer i meta od strane društva«. ¹⁶

Tako je ponekad upravo zadaća društva – njegovih znanstvenika, umjetnika i intelektualaca – skrenuti pozornost na dotada nepercipiranu ljudsku patnju, a o tome kazuje i Amartya Sen u knjizi *Rationality and Freedom*, kada govori o društvenoj uvjetovanosti percepcije nekih oblika deprivacije. Ono što umjetnost čini – posebice literatura! – jest senzibiliziranje/kultiviranje osjetljivosti za patnju drugoga, i to ne samo za percipiranje moralno problematičnih situacija već i emocionalnog proživljavanja takvih situacija. Pri promišljanju i ovog aspekta moralnog prosuđivanja nezaobilazna je misao Marthe Nussbaum, te iznova Hannah Arendt i njezino tumačenje Kantove estetike zapravo kao etike.

Senzibiliziranje za pojedinačno – Hannah Arendt i Martha Craven Nussbaum

Pitanje moralne prosudbe, pa stoga i djelovanja, za Hannah Arendt ostalo je nažalost nedovršenim zadatkom, no njezina predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji (uredio Ronald Beiner), kao i nedavno objavljena knjiga predavanja i tekstova *Odgovornost i sudenje* Jeromea Kohna, dovoljan su pokazatelj osnovnih smjernica njezinih promišljanja i dvojbi. Filozofija Marthe Nussbaum o emocijama i ulozi umjetnosti pri senzibiliziranju za konkretnu situaciju drugoga, te time i za moralni sud, na bitan se način veže na promišljanja Hannah Arendt, stoga ih ovdje iznosim zajedno.

Pitanje odgovornosti i moralnog suđenja za Hannah Arendt staro je barem koliko njezini izvještaji s Eichmannova suđenja u Jeruzalemu. Tako je ono što će kasnija predavanja i tekstovi artikulirati kao bitan problem, ustvari, pitanje što činiti i kako prosuđivati u »kriznim situacijama i vremenu«, kada se moral doista ispostavi tek pukim običajem i čija se načela isuviše lako izokreću u vlastitu suprotnost. Dodatno je pitanje – koje je uznemiravalo i druge mislioce, a ne samo Hannah Arendt – ustvari, prije čuđenje nad time da ove drastične promjene svjetonazora i običaja – bilo na gore ili bolje, za većinu, a posebno za obrazovaniji sloj građanstva – nisu predstavljale u nacističkoj Njemačkoj, a zatim i u poratnom razdoblju Njemačke – kada se kolektivno ograđivalo od istog režima – niti najmanji problem. Pitanje što se nezaobilazno postavilo ovom i drugim povijesnim činjenicama, za Hannah Arendt jest pitanje pojedinačne odgovornosti u takvim situacijama, te naravi takve odgovornosti. S druge strane, u eseju o osobnoj odgovornosti pod diktaturom iz knjige *Odgovornost i sudenje*, Hannah Arendt se pita ne samo što činiti u situacijama koje nas mogu suprot-

¹⁴
Isto, str. 105.

¹⁵
Isto, str. 157.

¹⁶
Isto, str. 194.

staviti mnijenju većine već i uopće pravu da se sudi: Tko sam zapravo ja da sudim?

Prema Hannah Arendt, odustajanje od samostalne prosudbe koja, kao što će se vidjeti, ne isključuje utjecaj drugoga, najopasnije je što se može desiti ne samo pojedincu već i zajednici. Naposljetku, ni pravo niti povijest, zaključit će ona, nisu moguće bez suđenja jer ono ne samo što ih čini smislenima već ih uopće omogućuje. I pravna procedura i moralna prosudba temelje se tako na sposobnosti suđenja, no bitno je pitanje: što kada običaj i zakon zakažu, kao u tzv. kriznim situacijama diktature i ozakonjenog zločina? Što kada jednostavna primjena postojećeg zakona bez prosuđivanja ustvari vodi u katastrofu?

Njezin se odgovor na ova pitanja čini jednostavnim: čovjek treba sam prosuđivati svoje i tuđe postupke, a primjer Sokrata koji bi »radije bio u zavadi s cijelim svijetom no sa samim sobom«, onaj je kojemu se Hannah Arendt često i rado vraća. No samostalno prosuđivanje za nju ne znači ujedno i moralni solipsizam; ne uzimanje u obzir mišljenja drugih zapravo je opasnost što je se valja čuvati na jednak način na koji se treba čuvati slijepog slijedenja mnijenja i pravila većine. Uzimanje u obzir mišljenja drugih nije stoga samo političnost mišljenja *par excellence*, s obzirom da na taj način postajemo dijelom zajednice čija narav može i zapravo treba biti stvar našeg izbora. Ono što je bitno pri sagledavanju problema iz više perspektiva – osim reprezentativnosti mišljenja koja se time dobiva – jest i korektiv vlastita suda, sagledavanje vlastitih postupaka i iz drugih perspektiva. Sposobnost je to koja je, prema Hannah Arendt, Adolfu Eichmannu nedostajala u gotovo nevjerovatnoj mjeri.

S druge strane, sama političnost suda kao njegova reprezentativnost vodi nas do Arendtine interpretacije Kantove *Kritike moći suđenja*, o kojoj će još biti riječi. Bitno je stoga još jednom istaknuti da je najveći problem u moralnoj i političkoj filozofiji Hannah Arendt bilo pitanje kako misliti i suditi bez pribjegavanja vladajućim standardima, normama i općim pravilima pod koja bi se trebali podvesti pojedinačni slučajevi, a Arendt dalje nastavlja da je to moguće

»... samo ako pretpostavimo da postoji ljudska sposobnost koja nam omogućava da sudimo racionalno bez da budemo poneseni bilo emocijom bilo vlastitim interesom, no koja u isto vrijeme funkcionira spontano, što će reći da nije vezana standardima i pravilima pod koja se pojedinačni slučajevi jednostavno podvedivi, već naprotiv, stvara vlastita načela sposobnošću same aktivnosti suđenja...«¹⁷

Paradigmu načina prosuđivanja koje ne bi bilo slijepo vezano uz normu, koju tada lako može zamijeniti drugom, ovisno o situaciji i potrebi – Hannah Arendt stoga nalazi u interpretaciji Kantove *Kritike moći suđenja*, ne samo kao estetike već i etike i politike, jer govori o prosuđivanju pojedinačnog na način poštivanja njegove osebnosti. Ista niti zapada u moralni i intelektualni solipsizam, niti predstavlja puko pitanje tehnike u smislu načina podvođenja pojedinačnog slučaja pod pravilo, što je bitno za otvorenost i kritičnost mišljenja uopće.

»Ne postoji nešto takvo kao poslušnost u stvarima politike i morala«, reći će Hannah Arendt kada govori o razlogu zašto su se pojedinci poput Eichmanna, koji su se pravdali sistemom, ipak držali odgovornima za ono što su pod tim režimom činili.

Odgovor na opasnost od pretvaranja morala u puki običaj – koji se ne razlikuje mnogo od usvajanja »pristojnog ponašanja za stolom«, a koji uklju-

čuje i oprez pred moralnim solipsizmom – Hannah Arendt stoga traži kako u Sokratovu primjeru »razgovora sa samim sobom« tako i u Kantovoj filozofiji, posebice u ideji bezinteresnog uživanja u ljepoti umjetničkog djela. Nadalje, i u političkoj filozofiji nepristranog »svjetskog promatrača« kao građanina svijeta. Na taj način čovjek ne samo da živi u suglasju sa samim sobom već može i pronaći neki čvršći oslonac činjenja i prosuđivanja, posebice u kriznim vremenima.

No je li sposobnost mišljenja sama dovoljna za moralnu prosudbu i djelovanje?

Za razliku od mišljenja koje uvijek teži poopćavanju, suđenje i djelovanje, prema Hannah Arendt, uvijek se odnose na pojedinačno. Premda je mišljenje nezaobilazno pri odlučivanju, važno je ipak imati na umu ovu »osebnost slučaja«, konkretan problem koji zahtijeva uvijek budnu moć prosuđivanja i prilagođavanja realnosti.

Ovo je trenutak kada se Hannah Arendt okreće Immanuelu Kantu i njegovoj *Kritici moći suđenja*, jer se ona prema njoj bavi upravo pojedinačnim, te odnosom onog općeg i pojedinačnog. Suđenje, pretpostavlja se, treba moći »podvesti ono pojedinačno pod prikladno opće pravilo«,¹⁸ no problem pri estetskom sudu nastaje upravo nedostatkom takvog jasnog pravila. Primjer općeg pravila onoga »lijepog«, za Hannah Arendt, takav je nedostatak. No sama mogućnost proizvoljnosti pri estetskom sudu, prema Hannah Arendt, za Kanta je bila neprihvatljiva. Rješenje protiv takve proizvoljnosti Arendt stoga vidi u imaginaciji, odnosno u slučaju moralne prosudbe, u uzimanju u obzir onih odsutnih pri donošenju suda i bitnih odluka. »Common sense« ili *sensus communis* tako je prema njoj imaginativna sposobnost prezentiranja mišljenja drugih koji su odsutni i koja, u Kantovoj estetici, predstavlja i takvu narav percipiranja i procjenjivanja onog pojedinačnog čija saopćivost proizlazi upravo iz njegove dvojne: osjetilne i refleksivne prirode. Refleksivni aspekt ove sposobnosti Kant je stoga još nazivao i »enlarged mentality« – proširenim načinom mišljenja koje je – uzimanjem u obzir mišljenja drugih, što ne znači i odricanje od autonomije prosudbe – jamčilo barem neku poopćivost vlastita suda, čime je sam sud, prema Arendt, mogao biti više ili manje reprezentativan, odnosno njegova narav intersubjektivna.

S obzirom da se političko i moralno prosuđivanje kod Hannah Arendt, a estetska prosudba kod Kanta, bave prije svega pojedinačnim, važno bi bilo istaknuti ulogu primjera pri takvom suđenju. Takav je primjer, prema Arendt, »ono pojedinačno koje u sebi posjeduje ili se pretpostavlja da posjeduje pojam ili opće pravilo«,¹⁹ pri čemu je opet nužna sposobnost imaginacije. Stoga, kada kažemo da je određeni stav ili povijesni događaj egzemplaran, misli se, reći će Hannah Arendt, da vrijedi za više od tog jednog slučaja. Konačno, bitno za rasuđivanje jest da pri njemu čovjek izvodi pravilo iz pojedinačnog, na što cilja, prema njezinoj interpretaciji, i Kantovo razlikovanje mišljenja kao podvođenja pod pojam i mišljenja kao dovođenja do pojma. Imaginacija je, pak, ona nezamjenjiva sposobnost koja nam uopće omogućuje prepoznati ono isto u konkretnim raznolikostima.

17

Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ur.), Random House, 2003., str. 27.

18

Isto, str. 137.

19

Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (ur.), The University of Chicago Press, 1992., str. 84.

»Poetic Justice«

Uloga umjetnosti pri senzibiliziranju za konkretan slučaj, kao i različiti aspekti ne samo moralnih problema, jedna je od bitnih tema kojom se danas bavi filozofkinja Martha Craven Nussbaum. Premda u svojoj vrlo opsežnoj studiji o emocijama, *Upheavals of Thought*, Nussbaum daje određeniji odgovor na pitanje kognitivne vrijednosti/racionalne naravi emocija – što njezin stav o emocijama pri moralnom prosuđivanju čini dovršenijim i jasnijim od onoga Hannah Arendt – Martha Nussbaum važna nam je prije svega radi rasprave *Poetic Justice*, s podnaslovom *The Literary Imagination and Public Life*, u kojoj govori o literarnoj imaginaciji kao bitnoj pri racionalnom prosuđivanju uopće, odnosilo se ono na moralnu, pravnu prosudbu ili čak gospodarstveno planiranje (Amartya Sen). Tako Martha Nussbaum u čitanju kako literarnih tako i filozofskih djela vidi zapravo priliku za postavljanje pitanja o ulozi emocija pri javnom prosuđivanju i odlučivanju (»public judgement«) u smislu mogućnosti »zamišljanja situacije nekoga različitog od nas samih«.

S druge strane, način na koji različiti tekstovi predstavljaju ljudska bića, nastavit će u uvodu knjige *Poetic Justice* Martha Nussbaum, može imati i taj učinak da druge počnemo doživljavati kao »svrhe za sebe«, »osobe koje posjeduju dostojanstvo i individualnost«, no isto tako može učiniti da ih vidimo kao »apstraktne jedinice ili puka sredstva za tuđe ciljeve«. Ono što literatura stoga omogućuje imaginarno je ulaženje u živote drugih. Ona nam može predočiti *kako* je to živjeti život potpuno stvarne osobe koja bi nam, u drugim okolnostima, mogla biti bliska ili bismo se čak i sami mogli naći u njezinoj poziciji, suočeni s njezinim problemima i dilemama. Bitno je, prema Nussbaum, stoga izdvojiti ono što je svojstveno literarnim djelima, a to je da se ona prije svega »fokusiraju na moguće, pozivajući svoje čitatelje na sebezopitivanje«. ²⁰

No empatička imaginacija nipošto ne može zamijeniti načela i argumentaciju. Njezina je vrijednost za Marthu Nussbaum u stvaranju takve paradigme moralnog rasuđivanja osjetljivog za kontekst; no, ono što je bitno – bez relativiziranja. Stoga će Nussbaum više puta naglasiti da osjetljivost za situaciju i proživljavanje drugoga nipošto ne može zamijeniti ni etiku i teoriju politike niti racionalnu argumentaciju, ali ona im je – a to je važno! – neizostavna i bitna dopuna. Ono što literarna imaginacija stoga čini jest senzibiliziranje prosudbe za kompleksnost ljudskih bića i složenost njihovih konkretnih života.

Politički gledano ovo je bitno stoga – a to je i polazište autorice ovoga članka! – da:

»Vlast ne može istraživati životnu priču svakog građanina na način na koji to čini roman sa svojim likovima, ali ona može znati da svaki građanin ima složenu povijest ove vrste te biti svjesna da bi načelno pravilo trebalo biti priznavanje posebnosti, slobode i kvalitativne različitosti svakoga, kako to čini roman.« ²¹

Martha Nussbaum nastavit će da ovakav pristup može koristiti i ekonomistima u svrhu predviđanja, ukoliko uzmu u obzir složenije teorije osobnosti. Pritom se možemo osvrnuti i na početak ovog članka, te kritiku pojednostavljenih i forsiranih koncepata racionalnosti u suvremenoj ekonomiji, a koju nalazimo kod Amartya Sena. S moralne i političke strane, literatura je ta koja svojeg čitatelja navodi i osposobljava za prosuđivanje. Time, prema Nussbaum, ista

»... kultivira sposobnost imaginacije koja je bitna za inteligentno prosudivanje kako u javnom tako i u privatnom životu«. ²²

Bitno je konačno naglasiti ulogu što ju igraju emocije pri takvom prosudivanju i koje, za razliku od filozofije Hannah Arendt, za Marthu Nussbaum imaju nedvosmisleno pozitivan i velik značaj. Tako emocije za Nussbaum ne samo da nisu »slijepa sile«, nestalne, odnosno iracionalne, kakvima ih drže neki mislioci, već su za nju duboko racionalne i shvatljive (*Upheavals of Thought*). Shvaćene na taj način, one ne samo da su nužne za percipiranje određenih moralnih problema (Vetlesen) već su bitne jer govore o uvjerenjima i hijerarhiji vrijednosti pojedinca, bile one prisutne kao svjesna uvjerenja ili prikrivene kao stalna raspoloženja, ili je, pak, razlog njihova manifestiranja zatečenost određenom situacijom. Bitno je da svaka emocionalna reakcija (o čemu Nussbaum više govori u knjizi *Upheavals of Thought*) uključuje ne uvijek svjesnu procjenu i prosudivanje određene situacije i određenog stanja stvari vezanog uz vlastitu osobu i osobnu hijerarhiju vrijednosti, što ih čini inteligentnim odgovorima na procjene ili vrijednosne sudove o stvarima i osobama izvan naše kontrole. S obzirom da emocije, prema Nussbaum, uvijek uključuju i vrijednosnu procjenu objekta prema kojem su usmjerene, što ih čini »više nalik mislima«, one su stoga i te kako bitne za etiku i moralno prosudivanje.

Naposljetku, možemo zaključiti s opaskom Marthe Nussbaum koja se odnosi na utilitarizam, no i na svaku drugu pojednostavljenu teoriju racionalnosti koja isključuje ili negira vrijednost emocijama kao nečim suprotstavljenom razboritosti, te time bitno iracionalnom, a ona glasi: ako je utilitarizam teorija koja polazi od načela uvećavanja sreće najvećeg broja ljudi, odnosno uklanjanja patnje većine, onda je

»... vrlo ozbiljna, unutrašnja kritika utilitarizmu ako se način mišljenja koji on određuje kao racionalan, a koji isključuje emocije, osiromaši za informacije što ih trebamo kako bismo imali potpuno racionalan odgovor na patnju drugih«. ²³

Bitno je konačno napomenuti da emocije o kojima govori Martha Nussbaum nisu emocije sudionika, već promatrača, čime se Nussbaum veže na Arendtino razlikovanje etike aktera i nepristranog promatrača u filozofiji Immanuela Kanta, te ujedno artikulira i razrađuje nejasan odnos same Hannah Arendt prema emocijama pri moralnom prosudivanju. Ono što im je zajedničko jest isticanje sposobnosti imaginacije, koja za Hannah Arendt uvjetuje nepristranost, jer odsustvo onoga što prosuđujemo stvara njezine pretpostavke, potrebnu distancu o kojoj govori Martha Nussbaum pri svom ocjenjivanju vrijednosti literarnih djela za moralnu prosudbu, ali i svojevrsnu bliskost s udaljenom i stranom osobom koju na taj način očovječuje. Konačno, prema Arendt, imaginacija »priprema objekt za reflektiranje koje je stvarno prosudivanje«, a zatvaranjem očiju na način zamišljanja i predstavljanja nekog događaja, čina ili situacije, čovjek postaje nepristran promatrač i sudac – »Slijepi pjesnik«.

20

Martha Craven Nussbaum, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, 1995., str. 5.

21

Isto, str. 44.

22

Isto, str. 52.

23

Isto, str. 66.

Zaključak

Pitanje teorijskih i kulturnih pretpostavki društvenog nasilja usko je vezano uz način na koji određena zajednica percipira pojedinca, čime donosi pravila/zakone kojima suzbija određeno ponašanje i djelovanje, odnosno društveno potiče i nagrađuje drugo. Međutim, sama moć suđenja, koja je bila temom ovoga članka, danas je predmetom brojnih korekcija, ne samo u etici već i u povijesti (LaCapra) i teoriji politike (liberalizam i prava pojedinca) koje, na ovaj ili onaj način, pokušavaju senzibilizirati načela za ono konkretno, odnosno pojedinačno, koje na neki način slobodno promišljaju vlastitu egzistenciju i donose bitne životne odluke. To pojedinačno, konkretno u isto je vrijeme složeno i kontingentno, čime se opire jednostavnim klasifikacijama kao i pojednostavljenom podvođenju pod, ako ne pogrešne, a ono pojednostavljene principe.

Amartya Sen i njegova kritika suvremenih koncepata racionalnosti jedan je od primjera svijesti o ovoj složenosti ljudskog bića i kompleksnosti konteksta, što uvjetuje čovjekovo ponašanje i djelovanje. Senov senzibilitet za pojedinca – posebice različite vrste potrebitosti i deprivacije, kao i tvrdnja da se prava sloboda pojedinca očituje u njegovoj moći da ostvari egzistenciju, odnosno način života koji on sam smatra dobrim i vrijednim – može se stoga učiniti pomalo utopističkim načinom mišljenja, no ustvari predstavlja logičnu konsekvencu ovakvih promišljanja i kritike. Isto tako, važnost svijesti o složenosti ovog pojedinačnog dovela je filozofkinju Marthu Craven Nussbaum do zahtjeva za takvom politikom, odnosno vlašću koja će ovu činjenicu uvažavati na način respektiranja svih građana u njihovoj posebnosti, složenosti, različitosti, ali i slobodi.

Ne odričući vrijednost načelu i racionalnoj argumentaciji – čak naprotiv: ustrajno ističući njihovu važnost! – ono na što ovi autori ukazuju jest i opasnost od pogrešno zasnovanih premisa koje previdaju realnu čovjekovu narav. Jednako tako, te premise previdaju i mnogo čime uvjetovanu stvarnost, te time stvaraju pretpostavke neopravdanog nasilja. I to ne nad nekom apstraktnom čovjekovom prirodom, već prije svega nad određenim pojedincem. Ono čega se pritom valja čuvati jesu neopravdane generalizacije, no također i nedostatak principa uopće. To bi se moglo prigovoriti liberalnim teorijama, poput političke teorije Johna Rawlsa, koji je odbijao bilo kakvo svjetonazorsko utemeljenje, odnosno pretpostavku svoje političke teorije, a koje bi proizlazilo iz neke obuhvatne doktrine i principa.

Konačno, poimanje ljudskog bića kao onoga koje posjeduje mogućnost slobodnog i samostalnog promišljanja svojih postupaka i ciljeva – u čemu se, prema Hannah Arendt, zapravo tek realizira njegova ljudskost – kao i svijest o složenosti i kontingentnosti tog istog bića – koju u svojoj filozofiji naglašava Martha Craven Nussbaum – čini se dovoljnim razlogom dovodenja u pitanje najrazličitijih društvenih preskriptivnosti, zahtjeva i pritisaka nad tim istim pojedincima koji ove činjenice ne bi uzimali u obzir. Ove društvene i teorijske previde držim oblikom i preduvjetom društvenog nasilja nad pojedincem, kao što su i ova promišljanja bitni aspekt njegove kritike.

Naposlijetku, s obzirom da svako opravdanje društvene represije kreće od neke svjetonazorske, odnosno teorijske koncepcije dobra, tj. »pravosti« ljudske egzistencije u okvirima tog istog svjetonazora, namjera je ovoga članka bila pokazati – kroz primjere promišljanja etičke prosudbe koja se odnosi na konkretnog pojedinca – složenost takvih procjena. Senzibilitet za

pojedinačno, od filozofije Hannah Arendt do Marthe Craven Nussbaum, trebao je stoga naglasiti teškoće takvih prosudbi, a Senova kritika suvremenih koncepata racionalnosti njihovu problematičnost. Uzmemo li, konačno, u obzir činjenicu da ljudsko biće jest, s jedne strane, uvjetovano najrazličitijim slučajnostima, ali isto tako posjeduje mogućnost samostalnog i slobodnog prosuđivanja i djelovanja, ono što pokušavam zastupati takvo je političko i društveno načelo koje bi respektiralo ovu različitost, kao i njoj inherentnu slobodu. Stoga bih mogla završiti iznova prafrazirajući Marthu Nussbaum iz *Poetic Justice*, naime, da vlast ne može istraživati životnu priču svakog građanina, ali ona može znati da svaki građanin ima složenu povijest, te biti svjesna da bi načelno pravilo trebalo biti priznavanje posebnosti, slobode i kvalitativne različitosti svakoga pojedinačno.

Literatura

- Arendt, Hannah: *Between Past and Future*, Penguin Books, 1993.
- Arendt, Hannah: *Eichmann u Jeruzalemu*, Politička kultura, Zagreb 2002.
- Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (ur.), The University of Chicago Press, 1992.
- Arendt, Hannah: *Politički eseji*, Žarko Puhovski (ur.), Antibarbarus, Zagreb 1996.
- Arendt, Hannah: *Responsibility and Judgement*, Jerome Kohn (ur.), Random House, 2003.
- Aristotel: *Nikomahova etika*, BIGZ, Beograd 1980.
- Butler, Judith: *Nevolje s rodom*, Ženska infoteka, Zagreb 2000.
- Despot, Blaženka: »New age« i Moderna, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1995.
- Horkheimer, Max i Adorno, Theodor: *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Svjetlost, Sarajevo 1989.
- Kant, Immanuel: *Kritika moći sudjenja*, BIGZ, Beograd 1991.
- LaCapra, Dominic: *Writing History, Writing Trauma*, The John Hopkins University Press, 2001.
- Margalit, Avishai: *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, 2002.
- Nussbaum, Martha Craven: *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, 1995.
- Nussbaum, Martha Craven: *Upheavals of Thought*, Cambridge University Press, 2001.
- Okin, Susan Moller: *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, 1989.
- Sen, Amartya: *Development as Freedom*, Random House, 2000.
- Sen, Amartya: *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, 1995.
- Sen, Amartya: *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, 2002.
- Vetlesen, Arne Johan: *Perception, Empathy and Judgement*, The Pennsylvania State University Press, 1994.

Maja Profaca

Judgement of the Other

Introduction to Problem of Social
Violence against Individual

The article begins with thesis about ambiguous and complex human nature that, in a way, determinates individual with various contingencies but also contains this possibility of thinking and freedom for each individual to plan and determine the course of his or her existence. Therefore the article contemplates some current discussions on nature of rationality and ethical judgment because the author holds that our concepts on those matters also determine our stances toward justifiable or nonjustifiable social and legal repression on individual and his or her choices.