

Šimo Šokčević

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu,
Petra Preradovića 17, HR-31400 Đakovo
simo.sokcevic@djkbf.hr

Suosjećanje: put prema pravедnosti?

Sažetak

U radu autor problematizira neadekvatno izražavanje distinktivnog karaktera pravédnosti i suosjećanja što je na osobit način vidljivo u suvremenome društvu, ali i u znanstvenoj literaturi. Jedan od primjera za takve tendencije je politička filozofija Marthe Nussbaum koju autor preispituje kroz komparativnu analizu. Takvo preispitivanje rezultira kritikom njenih pogleda i jasnijim razumijevanjem pojmova pravédnosti, suosjećanja i ljubavi.

Ključne riječi

Aristotel, Martha Nussbaum, pravédnost, suosjećanje, ljubav, Paul Ricœur

Uvod

Zapadna kultura tradicionalno podrazumijeva da su ljudska bića moralno odgovorna te da imaju sposobnost razlučivanja ispravnog od pogrešnog.¹ Uostalom, i sami zakoni te društvena moralnost uokvireni su dimenzijama osobne odgovornosti. No, već dulje vrijeme tom istom kulturom dominira kult viktimizacije koji pojedince promatra kao žrtve rasizma, seksizma, kapitalističke eksploatacije, nesretnoga djetinjstva, vlastitih hormona i sl., što po »guruima« i »sljedbenicima« toga kulta može imati određene prednosti jer kroz status žrtve osoba u paketu zadobiva i dimenziju nevinosti. Čak se dobiva dojam da je i poželjno biti žrtvom jer to oslobađa od priznanja krivnje. Međutim, 'moderno' i 'poželjno', podložni subjektivnim kriterijima, ne apliciraju i objektivnu normu važnja te zamagljuju pogled na prave žrtve, tako da priznanje krivnje zapravo predstavlja snažniji element u izgradnji ljudskog dostojanstva i etabliranju pravédnijeg društveno-političkog poretka.

Takav poredak ostvaruje se na praktičnome planu, no uključuje i refleksivnu teorijsku formu te predstavlja način na koji primjerice Aristotel i njegovi suvremeni tumači uz pomoć filozofske teorije ulaze u područje koje nazivamo $\pi\rho\alpha\zeta\iota\varsigma$ i daju mu dignitet. Jedna od tih teoretičarki je i Martha Nussbaum, koja je na temeljima Aristotelove filozofije etablirala svoj »pristup sposobnostima«. Navedeni pristup prepoznat je od UN-a kao koncept koji se primjenjuje

1

Pod tradicionalnim razumijevanjem prije svega mislimo na skolastičko razumijevanje morala po kojem naravni moralni zakon vrijedi univerzalno i nepromjenjivo, i to ne samo s obzirom na prvi etički princip, da dobro treba činiti, a zlo izbjegavati, nego i s obzirom

na neposredna određenja koja su utemeljena na samoj ljudskoj naravi u svim uvjetima. O tome više: Ivan Koprek, *Mala povijest etike*, Filozofski fakultet Družbe Isusove, Zagreb 2004., str. 44–45.

za procjenu blagostanja u pojedinim državama te doprinosi stvaranju *Indeksa ljudskog razvoja*.²

U ovome radu, uz analizu utjecaja Aristotelove filozofije na misao M. Nussbaum, primarni cilj nam je ukazati na njeno poimanje odnosa suosjećanja i pravednosti, gdje želimo upozoriti na učestali, suvremeni fenomen neadekvatnog izražavanja distinktivnog karaktera pravednosti i suosjećanja. Smatramo da impregnacija suosjećanja u središte »svakog etičkog koda« i »svih društvenih struktura«, koju u nekim svojim djelima predlaže Nussbaum,³ može stvoriti latentnu opasnost od instrumentalizacije suosjećanja i »samoviktimizacije« na koje upozorava francuski pisac Pascal Bruckner.⁴

1. »Samoviktimizacija« i instrumentalizacija suosjećanja. Suosjećanje u filozofiji Marthe Nussbaum

»Usudili su se suosjećanje nazvati vrlinom (u svakom otmjenom moralu smatra se slabošću); otišli su i dalje, pa su ga pretvorili u vrlinu, u podlogu i podrijetlo svih vrлина, dakako, samo ono što stalno treba imati na oku, sa stajališta filozofije koja je nihilistička, koja je na sebi nosila natpis nijekanje života. Schopenhauer je imao pravo kad je rekao da samilost niječe život, čini ga još dostojnijim nijekanja, samilost je praxis nihilizma.«⁵

U djelima *Napast nedužnosti* i *Tiranija kajanja* Bruckner govori o problemima našega doba koji uključuju »samoviktimizaciju« pojedinaca i skupina te pojavu ili pošast jednog instrumentaliziranog suosjećanja, što je, prema našem sudu, još ekstremnija verzija od kulta suosjećanja na koji je svojedobno upozoravao Nietzsche. Da bi se danas prodrlo u javno mnijenje, bitno je ostaviti dojam bijednika, čovjeka koji je prošao tiraniju. Institucije koje to podržavaju i pojedinci koji se takvim metodama koriste zapravo sudjeluju u zlouporabi suosjećanja tako da je od velike važnosti na ispravan način poimati suosjećanje kao ključnu društvenu emociju.

1.1. Zlouporaba emocije suosjećanja

U kontekstu »samoviktimizacije« suvremenih individua Bruckner upozorava na razmnožavanje tzv. »industrije prava« u kontekstu čega je važno da čovjek ustanovi nekakvo pravo i dokaže da ga je lišen. U takvome bujanju obespravljenih, »himbenih mučenika razapetih na križu«, mnogi nastoje i unovčiti svoje neugodnosti vodeći se Nozickovom maksimumom da je svaka povreda šteta koju može nadoknaditi odšteta. U tu svrhu »nijedan izraz nije dovoljno pretjeran« i preporuča se verbalno uveličavanje do krajnosti gdje i najmanja »gnjavaža mora biti uzdignuta do vrhunske uvrede«.⁶

Takvom politikom,

»... manjinama se daju privilegije koje su zabranjene dominantnim klasama ili nacijama. Često se na taj način pod izlikom ideje raznolikosti uvodi podjela među ljude i to zato što uživaju prednosti koje su drugima zabranjene.«⁷

Ta se segregacija događa na multikulturalnoj razini gdje na Zapadu evidentno egzistiraju paralelna društva. U slučaju da se netko osjeti ugroženim, državni aparat se nalazi u funkciji tješitelja ožalošćenih i zaboravlja na svoju prvotnu funkciju, a to je osigurati pravedan status svim građanima. To je uistinu velika zamka s obzirom da mnogi taj »javni poziv upućen klijenteli nesretnika« obilato koriste kako bi se domogli statusa žrtve i tako zadobili određena prava.⁸

Kada to ističe Bruckner je naravno svjestan zakonsko-pravne procedure koja ponekad zbog svoje krutosti i hladnoće može biti odbojna za pojedinca ili

skupine. Međutim, trend koji dominira zapadnom Europom vodi u smjeru da se nepristranost zakonsko-pravnog zamjenjuje izopačenim silogizmom: »ako dođe na mene red da budem progonjen, znači da sam nevin«.⁹ Na taj način, a u ime imperativa suosjećanja, ljude koji žele biti pravedni sumnjiči se za strahovladu. Tako vidimo koliko emocija suosjećanja može imati snažnu ulogu u redefiniranju određenih zakonskih i pravnih normi koje u tome slučaju više nemaju onu snažnu ulogu hladnokrvnog trećeg koji unosi »razbor i arbitražu«.¹⁰

Osim toga, tu je evidentno riječ o opasnosti od tzv. trgovačkog viđenja patnje gdje čovjek može doći u napast da sebi izmišlja nasilne roditelje, okrutno djetinjstvo, da »svoje nevolje uzgaja kao biljke u posudi« ne bi li iz njih izvukao nekakvu korist za sebe.¹¹ To shvaćanje da bol daje vrijednost onome koji trpi preraslo je u razmetljiv način preuveličavanja najneznatnijih briga, odnosno »zvati sebe progonjenim postaje prepreden način da proganjaš drugoga«.¹² Stoga Bruckner, u pomalo ironičnome duhu, uviđa kako društvenom scenom današnjice umjesto javnog mnijenja dominira javno suosjećanje, kao da su naši sugrađani »četa milosrdnih Samaritanaca, prepuna ljubavi za njihovu izmučenu braću«.¹³ To čak i ne bi bilo problematično da se u tom i takvom instrumentaliziranom suosjećanju ne krije određena antropofagija koja je gladna prognanika da bi uznosila svoju blagost. Dakle, mnogi u tome vide savršenu priliku za zaradu. Biti žrtvom i ljubiti bijedu pretvorilo se u model društveno vrlo prihvatljivoga ponašanja. Na taj način žrtvi se daje transcendentni značaj, što može imati i povremene dobre učinke (u smislu da se čovjeku zaista pomogne), no zbog krajnjega cilja koji je u konačnici sebičan ne možemo opravdati te nuspojave s bljeskom altruizma i dobrohotnosti u sebi. Konačan cilj u takvom ljubljenju ojađenog bližnjeg u stvari je želja da

2

Usp. United Nations Development Programme, *Human Development Reports*. Dostupno na: <http://hdr.undp.org/en/reports/>, pristup: 13. 9. 2012.

3

Tu problematiku susrećemo u člancima i djelima: Martha Nussbaum, »Compassion: The Basic Social Emotion«, u: *Social Philosophy and Policy*, XIII, 1 (1996), str. 27–58. U radu se služimo i hrvatskim prijevodom ovoga članka koji je dostupan na: <http://www.mi2.hr/~ognjen/tekst/Nussbaum.html> (pristup: 19. 3. 2011.); Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought – The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.; Martha Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston 1995. U nešto širem kontekstu ta je problematika zahvaćena u djelima: Martha Nussbaum, »Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism«, u: Richard Schacht (ur.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, University of California Press, Berkeley 1994., str. 139–167; Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994.; Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

4

Za ilustraciju tog fenomena koristimo analizu P. Brucknera. Usp. Pascal Bruckner, *Napast nedužnosti*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1997.; Pascal Bruckner, *Tiranija kajanja. Esej o zapadnjačkome mazohizmu*, Algoritam, Zagreb 2009.

5

Friedrich Nietzsche, *Antikrist. Prokletstvo kršćanstva*, Izvori, Zagreb 1999., str. 8.

6

P. Bruckner, *Napast nedužnosti*, str. 109.

7

P. Bruckner, *Tiranija kajanja*, str. 127.

8

Isto.

9

P. Bruckner, *Napast nedužnosti*, str. 114.

10

Isto, str. 115.

11

Isto.

12

Isto, str. 123.

13

Isto, str. 217.

se nad njim i nad što većim brojem takvih ljudi izrazi osobna volja za moć, a ne plemenitost duše.¹⁴

O uzrocima toga fenomena može se mnogo raspravljati, no jedan od zasigurno najsnažnijih uzroka, prema Bruckneru, leži u mentalitetu samooptuživanja koji je prisutan u Europi i to poglavito nakon strahota 20. stoljeća koje su Zapad dovele do gotovo flagelantskog odnosa prema svojoj kulturi i povijesti, gdje se utapa u hiperkriticizam i spremnost prihvaćanja i suosjećanja sa svim strukturama samo da bi se izbjegle optužbe za diskriminaciju, nesnošljivost ili bilo koji oblik homofobije, pri čemu se onda često gubi i osjećaj za pravednost. To koriste mnogi pa je tako viktimizacija postala jednom vrstom »divlje pozitivne diskriminacije, način da se priskrbi protuzakonita povlastica u trenutku kada izostanu sva pravna, ali i politička sredstva.«¹⁵

Na koncu je važno apostrofirati nekoliko činjenica. Prvo, progonjeni i ožalošćeni diljem svijeta imaju pravo na pobunu i borbu za svoja prava. Ako se zalažu za svoja prava, onda to ne znači *a priori* da su samo dio nove ideologije suosjećanja i kajanja koja prerasta u tiraniju. Drugo, važno je razborito odvagnuti različite stupnjeve i oblike patnje te, treće, moramo biti svjesni da svi progonjeni nemaju iste interese, kao što nemaju iste interese niti svi koji im priskaču u pomoć. Jedini način da se tome koliko-toliko stane na kraj je uz pomoć alata koji su već dugo prisutni, a to su demokracija i pravna država, »političkim sustavima koji obustavljaju mržnju i osvetu, omogućavaju izražavanje sukoba, sveudilj ga zadržavajući u strogo ozakonjenim oblicima.«¹⁶ Cilj je izaći iz stalnog položaja žrtve, koji za neke predstavlja bijeg od odgovornosti i života prema moralnim i pravnim obvezama koje imaju univerzalnu vrijednost. Za Brucknera upravo je demokracija to ključno jamstvo koje je »zajedničko cijelom čovječanstvu i ona je, u svakom društvu, regulator da bi se zlo držalo podalje, da bi se onemogućilo likovanje samovolje i sile.«¹⁷

1.2. Kriteriji, važnost i obrazovanje za suosjećanje

Fenomenu »javnog suosjećanja« na koji upozorava Bruckner smatramo da djelomično mogu doprinijeti i filozofski izvodi M. Nussbaum. U svojoj analizi suosjećanja kao temeljne socijalne emocije Nussbaum preuzima značenje Aristotelova termina 'samilost' koji on definira na sljedeći način:

»Neka samilost bude bol izazvan predstavom o zlu koje može uništiti ili pričiniti patnju nekome tko to ne zaslužuje; (zlo) koje bi moglo zadesiti ili nas ili nekoga našeg, i to onda kad nam se čini da je blizu. Da bi čovjek mogao osjetiti sažaljenje, jasno je da treba biti uvjeren da bi on ili netko od njegovih mogao doživjeti zlo, i to onakvo kao što smo gore opisali, ili jednako ili sasvim slično.«¹⁸

Kako bi obranila ideju da je suosjećanje temeljna društvena emocija, Nussbaum se unutar rasprave o suosjećanju usredotočuje na dvije ključne vizije »političke zajednice i njihova dobrog građanina i suca.«¹⁹ Prva se odnosi na gledišta M. Nussbaum i njenih intelektualnih uzora,²⁰ a druga se odnosi na Sokrata, stoičke, ali i na Kantova stajališta. Tako se prva vizija odnosi na čovjeka koji teži vrlini ali je i ranjiv, vrijedan je ali i nesiguran. Žarište druge vizije je dostojanstvo pa Nussbaum u razumu vidi bezgraničnu i neuništivu vrijednost. Prema prvoj viziji, središnja zadaća zajednice je udovoljiti temeljnim potrebama; ljude združuje misao o njihovoj zajedničkoj slabosti i neizvjesnosti. Prema drugoj viziji, zajednica je carstvo slobodnih odgovornih bića koje na okupu drži strahopoštovanje prema vrijednosti njihovih umova.

Obje vizije, svaka na svoj način, promiču i jednakost i slobodu. Prva cilja na jednakost podrške temeljnim potrebama i nada se da će na taj način postići

jednakost šansi za slobodu izbora i osobnu realizaciju; druga pak polazi od činjenice unutarnje slobode i u njoj nalazi izvor političke jednakosti. Nussbaum ističe da prva vizija slobodu izbora vidi kao nešto što za ljude valja izgraditi, kao svjetovni ustroj u kojemu mogu djelovati u potpunosti ljudski; druga vizija slobodu shvaća kao nešto neotuđivo i dano, neovisno o materijalnome položaju. Prva dobrohotnost pokušava postići milosrđem; druga smatra da se milosrđe ne bi trebalo javljati u odnosima među ljudima.²¹

Tu raspravu Nussbaum stavlja na razinu rasprave o etičkoj vrijednosti i ne vidi logičnu osnovu za dihotomiju. Naime, ona smatra da nije logično da se po načelu »sve ili ništa« stavlja u poziciju da moramo birati između samilosti prema osobi koja pati i poštovanja prema njezinu dostojanstvu. Nussbaum smatra da je moguće istodobno osjećati samilost prema osobi koja pati zbog nekakve nesreće i diviti joj se radi načina kojim dostojanstveno podnosi tu nesreću. Zapravo je, prema našoj autorici, teško razumjeti čemu se uopće možemo diviti ako zauzmemo stoički stav da gubitak ne predstavlja ništa ozbiljno, jer prema tome učenju ne treba biti fokusiran na izvanjska dobra, nego na vlastiti razum i volju.²²

To polazište Nussbaum kvalificira kao »tupo« i, slijedeći Aristotelovu definiciju i kompletnu analizu koju on poduzima, naglasak stavlja na tri bitna kriterija kada je u pitanju samilost ili suosjećanje.²³ Prvi, »da je situacija ozbiljna (dakle ne trivijalna)«;²⁴ drugi, »da je posrijedi nekakva nezaslužena nesreća«;²⁵ i treći, »da se osoba i sama može naći u situaciji da joj se dogodi nešto slično«.²⁶ Iako Aristotel nastoji svoje kriterije suosjećanja vezivati uz osobu, Nussbaum tim kriterijima daje društvenu, ali i političku konotaciju jer otvara sferu izbora vlastitoga načina života i političke koncepcije koja ga vodi; potiče jednakost jer se brine da svi uživaju barem osnovni minimum blagostanja.

Suosjećanje je, dakle, kako ističe Nussbaum, »intimno povezano s pravednošću«.²⁷ No, prema našoj autorici to još uvijek nije dovoljno za pravедnost,

14

Isto.

15

P. Bruckner, *Tiranija kajanja*, str. 120.

16

Isto, str. 247.

17

Isto, str. 248.

18

Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 107.

19

M. Nussbaum, »Compassion: The Basic Social Emotion«, str. 44.

20

Primarno Aristotela i Rousseaua.

21

M. Nussbaum, »Compassion: The Basic Social Emotion«, str. 44.

22

Prva (Sokrat/stoici) tradicija podrazumijeva to da nam život može ozbiljno naštetiti ako

donosimo krive odluke, tj. ne slijedimo svoj razum, što nije za žaljenje, nego za osudu. Osim toga, suosjećanje vrijeda dostojanstvo čovjeka koji pati jer podrazumijeva da su mu potrebne ovosvjetske stvari, a krepostan čovjek takvih potreba nema. Usp. M. Nussbaum, »Compassion: The Basic Social Emotion«, str. 42.

23

Pojam 'samilost' Nussbaum koristi kada govori o povijesnoj raspravi, a kada govori o suvremenim pitanjima onda upotrebljava pojam 'suosjećanje'.

24

M. Nussbaum, »Compassion: The Basic Social Emotion«, str. 29.

25

Isto.

26

Isto, str. 30.

27

Isto, str. 37.

s obzirom da se ona prije svega odnosi na potrebe i ne nudi nikakav stav prema slobodi, pravima ili poštovanju ljudskoga dostojanstva. Suosjećanje nas na neki način tjera da uvidimo važnost čovjekove lišenosti i da pažljivo razmotrimo zahtjeve koje bi ta osoba mogla imati. Iz ovoga su evidentne dvije stvari. Prvo, Nussbaum ne želi miješati suosjećanje s pravednošću, i drugo, suosjećanje može imati vrlo važnu ulogu u oblikovanju općenitoga razumijevanja te sudova pojedinaca i političkih zajednica u prepoznavanju zahtjeva pravednosti.

Tako Nussbaum smatra da bi politički vođe, suci i odvjetnici trebali, svatko u svojoj domeni, pokazivati sposobnost suosjećanja. Ona to smatra zbog toga što politički vođe imaju odgovornost promišljati i donositi krucijalne odluke koje utječu na ljude koji su ih izabrali. Iz tog je razloga važno da vladajući prepoznaju neprilike i različite situacije u koje ljudi mogu zapasti na način da se suosjećanje integrira u sustav »svih političkih struktura«. ²⁸ Prema njenom mišljenju to ne znači ići protiv neutralnosti i nepristranosti koja se očekuje od tih struktura, nego označava način kako se puno učinkovitije mogu izvršavati određeni javni zadaci. ²⁹ To svakako podsjeća na poznate Aristotelove opservacije o sucima kao »ljudima sredine«, tj. onima kojih se upravo tiče ta nepristranost, poštenje, odnosno pravičnost. Ta »živa pravednost« u srcu suca zapravo je vrhunaska krepost koja je nužna jer vrši korekturu zakona.

Osim toga, suosjećanje vodi prema oblikovanju gospodarskih ideja u smjeru unaprjeđenja ljudskih sposobnosti. To zapravo znači da povećanje GDP-a ne znači nužno i unaprjeđenje kvalitete života. Nasuprot takvim tradicionalnim ekonomskim promišljanjima, Nussbaum se preko »pristupa sposobnostima« fokusira na deset temeljnih sposobnosti koje su, prema njenom mišljenju, osnovni indikatori razvoja. To su: »život«, »tjelesno zdravlje«, »zaštita tjelesnog integriteta i mogućnost slobodnog kretanja«, »osjeti«, »mašta«, »mišljenje«, »emocije«, »praktični razum«, »veze odanosti i odnosa prema drugima«, »poštivanje drugih vrsta«, »igra«, »kontrola nad okolišem«. ³⁰

S druge strane postavlja se pitanje kako se taj složen osjećaj kao što je suosjećanje može naučiti? Prije svega, Nussbaum naglašava važnost moralnog i građanskog obrazovanja koji će njegovati suosjećanje i humanost. Ono kreće od obitelji, a nadopunjuje se kroz obrazovanje mladih (i ne samo mladih) s ciljem razvijanja sposobnosti zamišljanja konkretnih situacija i iskustava drugih ljudi te sudjelovanja u njihovim životnim borbama, patnjama i tegobama. ³¹ Time bi se trebao nadići etnocentrizam i omogućiti poštovanje sugrađana bez obzira kojoj društvenoj skupini, spolu, rasi pripadaju. Prema Nussbaum, pri tome najviše mogu pomoći humanističke znanosti i umjetničke discipline. ³² U tome kontekstu, prema mišljenju naše autorice, najbolja učiteljica suosjećanja jest (grčka) tragedija. Ona potiče našu moć zamišljanja kako je biti onaj drugi koji pati iako to nije zaslužio ili pak kako je to kada netko živi život nedostojan čovjeka. Stoga Nussbaum smatra da je za

»... mladog adolescenta koji se priprema za život posebno značajna tragedija. Takav se gledatelj, gledajući tragediju, uči samilosti.« ³³

Tragedije mlade ljude upoznaju s onim lošim što im se može dogoditi u životu, prije nego što ih to nauči sam život: one stoga omogućuju gledatelju da brine za druge ljude koji trpe ono što sam nije pretrpio. K tome, one to čine tako da se dubina i važnost patnje, kao i gubici zbog kojih do nje dolazi, vide nepogrešivo jasno – poetska, vizualna i glazbena sredstva drame stoga imaju i moralnu težinu. Pozivajući gledatelja da se poistovjeti s tragičnim junakom, a istodobno ga prikazujući kao dobru osobu čije nedaće ne potječu od njegove

namjerne zloće, drama uspostavlja osjećaj samilosti, »a pažljivi će gledatelj, ako bude razumio tragediju, i sam dobiti taj osjećaj«, ističe Nussbaum.³⁴ Gledatelj tragedije prelazi određene granice koje se inače u životu percipiraju kao izuzetno čvrste.³⁵ To naravno ne znači da će gledatelj po izlasku iz kazališta pokrenuti radikalne društvene promjene, ali, smatra Nussbaum, »tragička samilost nudi snažnu viziju društvene pravednosti«.³⁶

Dakle, suosjećanje i općenito emocije su važan aspekt, kako pojedinačnog tako i kolektivnog prosuđivanja i djelovanja. One za našu autoricu nisu samo dodatak mišljenju nego ravnopravan aspekt ljudske inteligencije bez kojega mnoge moralno problematične situacije ne bi bile uočljive niti na ispravan, pravičan način rješive. Kada bismo isključili emocije ne samo iz moralnoga prosuđivanja i djelovanja nego i iz društveno relevantnih odluka, isključili bismo, prema Nussbaum, i bitan kognitivni i društveni potencijal koji je nezaobilazan u otkrivanju onoga problematičnoga, ali i u promišljanju onoga dobrog i društveno korisnoga.³⁷

2. Odnos pravednosti, ljubavi i suosjećanja

»Nije ni večernjače, ni zornjače joj ravan sjaj...«³⁸

Iako Nussbaum naglašava razliku između suosjećanja i pravednosti, prema nekim autorima postoji velika opasnost od pokušaja impregniranja suosjećanja u »središte svakog etičkoga koda« i »svih političkih struktura« koji želi poduzeti Nussbaum u djelu *Upheavals of Thought – The Intelligence of Emotions*.³⁹ U tome kontekstu smatramo da je primarni problem motivacija za takav oblik impregnacije. Osim toga, ako promatramo pravednost u strogom smislu te riječi (*simpliciter iustum*), vidimo da je ona usmjerena prema drugome čovjeku, da predstavlja *bonum alterius*, te je već na početku treba i implicitno i eksplicitno distancirati od ljubavi i suosjećanja. Pravednost zahtijeva taj oblik distinkcije, a u konačnici upravo u etici fundamentalni princip

28

M. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, str. 401.

29

M. Nussbaum, »Compassion: The Basic Social Emotion«, str. 53.

30

M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007., str. 392–401.

31

Usp. M. Nussbaum, *Poetic Justice*, str. 73; Martha Nussbaum, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton 2010., str. 10; 26.

32

M. Nussbaum, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, str. 96.

33

M. Nussbaum, »Compassion: The Basic Social Emotion«, str. 39.

34

Isto.

35

Nussbaum tako naglašava da tragedija gledatelja navodi na prelazak granica koje se u društvenom životu obično smatraju čvrstima. Od njega traži da se poistovjeti ne samo s onim tko bi u određenom smislu i sam mogao biti – s uvažanim građaninom, generalom u bitci, prognanikom, prosjakom i robom – nego i s onim tko sam zapravo ne može biti – s Trojancem, Perzijancem, Afrikancem, sa suprugom i kćeri.

36

M. Nussbaum, »Compassion: The Basic Social Emotion«, str. 40.

37

Usp. Martha Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2013., str. 15–18.

38

Aristotel, *Nikomahova etika*, 1129b. Citat je to iz izgubljene Euripidove tragedije *Melanipe*, a odnosi se na pojam pravednosti.

39

M. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, str. 392; 401.

dužnost, ono što netko treba učiniti, *debitum*, ima svoje korijene u polju pravедnosti. U tome kontekstu cjelokupna etička struktura zrcali se zapravo unutar pravédnosti, jer ono što dugujemo drugoj osobi, što je obveza, treba biti postavljeno objektivno. Samo kroz pravédnost i razboritost čovjek se usmjerava prema dobru, u konačnici ljudskom dobru, *humanum bonum*.⁴⁰

Ako su kritike upućene Marthi Nussbaum opravdane i ako ona doista jasno ne distancira karakter pravédnosti i suosjećanja, onda smatramo da to u određenoj mjeri otvara prostor za fenomene »samoviktimizacije«, instrumentalizacije i zlorabe suosjećanja, o kojima govori Bruckner. Upravo zato potrebno je preispitati spomenute kritike i načiniti vrlo jasnu distinkciju između pravédnosti i suosjećanja, te vidjeti u kolikoj mjeri filozofija M. Nussbaum doista ide u tome smjeru.

2.1. Kritički prigovori upućeni filozofiji Marthe Nussbaum

Različite kritike upućene filozofskom pristupu Marthe Nussbaum, posebno ideji suosjećanja, sažima John Kekes u poglavlju svoga djela *The Illusions of Egalitarianism*. Općenito gledajući, on je okarakterizirao filozofiju M. Nussbaum kao egalitarijaniističku te ocijenio njen pristup kao ideološki dogmatiziran. Iako se generalno ne možemo složiti s nekim kritikama, pokušat ćemo ih iznijeti i analizirati.

Prvo, Kekes napada ideju Nussbaum da, ako suosjećanje već nije razvijeno kod pojedinaca, onda politički dogovori i aranžmani mogu nadomjestiti manjak suosjećanja. On drži da to nije moguće zato što političke dogovore ostvaruju pojedinci i ako njima manjka suosjećanja, onda će ono manjkati i društvenim strukturama. Samo su pojedinci u stanju razvijati suosjećanje, dok su društvene strukture apstraktni entiteti. Prema tome, Kekes smatra da ako Nussbaum ima toliko nepovjerenje u suosjećanje pojedinaca (ona ističe da »individualna filantropija vodi u arbitarnost«⁴¹), onda mora napustiti svoje gledište da suosjećanje »leži u srcu svakog dobrog etičkog koda« i da je esencijalno »političkoj strukturi koja je demokratska i liberalna«.⁴²

Druga kritika koju Kekes upućuje Nussbaum odnosi se na njezinu nekonzistentnost. Naime, Nussbaum tvrdi da je suosjećanje odgovarajuće samo ako nesreća onoga koji pati nije njegova krivnja i, s druge strane, ako je jednako usmjerena prema svim ljudima koji su nositelji ljudskih kapaciteta i pate od različitih oblika nesreća, bez obzira jesu li za to krivi ili ne.⁴³ Dakle, ako je u pravu kada je u pitanju prva teza, onda bi trebala biti u krivu kada je u pitanju ova druga teza. Ta nekonzistentnost mogla bi se izbjeći jedino na način da se u ovome kontekstu odustane ili od primjerenosti ili od egalitarijanizma kada je u pitanju suosjećanje. Međutim, prvo bi učinilo suosjećanje nerazumnim, a drugo bi povrijedilo osnovni zahtjev koji zastupa Nussbaum.⁴⁴

Treća kritika koju donosi Kekes odnosi se na to da se suosjećanje u koncepciji koju zastupa Nussbaum nameće kao bitno za svaki etički propis, javni moral i za svako demokratsko društvo. Time, ističe Kekes, »suosjećanje zanemaruje obveze pravédnosti, profesije, posla koje ponekad znaju biti u konfliktu za zahtjevima suosjećanja«.⁴⁵ On smatra da nema razloga zbog čega bi suosjećanje trebalo biti ispred svih ovih obveza.⁴⁶

Četvrto, Kekes smatra da Nussbaum nameće svoju listu sposobnosti, gdje ističe da ona dopušta i potiče ljude da koriste praktični razum sve dok biraju ono što ona misli da bi trebali birati, a što je zapravo sadržano u spomenutoj listi od deset temeljnih sposobnosti. Ako razmišljaju drugačije, oni su, prema Nussbaum, korumpirani ili brutalni i ne znaju što je dobro za njih.

Ukratko, ističe Kekes, »Nussbaum zna najbolje«. ⁴⁷ Štoviše, Kekes smatra da Nussbaum uopće ne vidi alternativu »pristupu sposobnostima«. On ističe da ljudi mogu razumno odbaciti njen pristup zbog toga što možda smatraju da se vladajući ne bi trebali miješati u njihov privatni život ili jednostavno smatraju da bi roditelji, Crkva ili privatne škole trebali razvijati sposobnosti, prije nego neka vladajuća garnitura koja teško može odgovoriti na sve pojedinačne i mjesne razlike. Osim toga, ističe Kekes, ljudi možda mogu misliti da postoje i još neke sposobnosti koje bi trebalo uključiti u listu koju donosi Nussbaum. Tako on smatra da sposobnost samokontrole ili natjecanja te preuzimanja rizika, ili vjere i nade, mogu biti važnije od sposobnosti da živimo u skladu sa životinjama, da se igramo, da živimo dug život itd. ⁴⁸

Na petome mjestu Kekes kritizira položaj refleksivnog promatrača koji je za Nussbaum vrlo važna karika u prosudbi o tome koji su povodi za suosjećanje nelegitimni, a koji su ozbiljni. ⁴⁹ Kekes u tome vidi nametanje superiornosti toga promatrača, jer on uzima u obzir činjenicu da promatrač možda i ne poznaje dovoljno situaciju u kojoj se patnik nalazi, možda promatračeva uvjerenja nisu dovoljno opravdana ili mu namjere nisu dobre, a može i pogriješiti u svojim procjenama. Drugim riječima, Kekes uočava opasnost od subjektivizma što bi se moglo negativno odraziti na onoga koji pati. ⁵⁰

Šesti aspekt kritike odnosi se na Nussbaumino naglašavanje poetske tragedije u kojoj ona vidi temelj za razvijanje suosjećanja, a što onda ne kritizira samo Kekes nego i drugi autori. Tako Eaglestone na tragu Derridae, vidjevši ovdje određeni redukcionizam u uporabi literature, naglašava potrebu uspostavljanja jasne distinkcije između života, koji uključuje kontingenciju i pluralnost, te literarnih djela. ⁵¹ I Vesterling smatra da Nussbaum tragediju stavlja u funkciju svojevrsnog etičkog laboratorija za određene životne situ-

40

Na tragu Aristotela Josef Pieper promišlja o pravедnosti. Usp. Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, Harcourt, Brace and World, New York 1965., str. 54.

41

M. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, str. 386.

42

John Kekes, *The Illusions of Egalitarianism*, The Cornell University Press, Ithaca 2003., str. 111.

43

Usp. M. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, str. 372–374.

44

Usp. J. Kekes, *The Illusions of Egalitarianism*, str. 116.

45

Isto, str. 119.

46

Usp. isto, str. 116.

47

Isto, str. 103.

48

Isto, str. 103–104.

49

Usp. M. Nussbaum, *Poetic Justice*, str. 73.

50

Usp. J. Kekes, *The Illusions of Egalitarianism*, str. 108–109. (U tome kontekstu Nussbaum spominje primjer indijske seljanke R., koja je teško pothranjena i nema mogućnost obrazovati se dalje od osnovne škole. Ona je tako pounutrlila gledište svoje kulture prema onome što je za žene dobro da vjeruje kako joj je život dobar i plodan – onakav kakav bi ženin život u načelu trebao biti. Nussbaum smatra da se takvoj ženi treba pomoći. Međutim, naš autor smatra da ako žena vjeruje, unatoč tome što je teško pothranjena i slabo obrazovana, da je njezin život dobar, onda ona ima određene razloge za to. Možda neki aspekti njenoga života kompenziraju te nesumnjive tegobe njene egzistencije.)

51

Usp. Robert Eaglestone, *Ethical Criticism: Reading after Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997., str. 37 (citirano prema: Veronica Vesterling, »Cognitive Theory and Phenomenology in Arendt's and Nussbaum's Work on Narrative«, u: *Human Studies*, XXX, 2 (2007), str. 79–95, ovdje str. 82).

acije i time suspendira utjecaj kontingencije i pluralnosti što može biti put u tzv. narativni solipsizam s pomalo autističnim posljedicama.⁵² Prema tome, ako bi se dosljedno primijenila ova kritika, stav M. Nussbaum da suosjećanje treba biti »temelj svakog etičkog koda« i »svih političkih struktura« zapravo je posljedica umjetno konstruiranog etičkog laboratorija iz kojega se rađa »samoviktimizacija« kroz spomenutu industriju prava te zamagljivanje razlike između pravednosti i suosjećanja. Upozorenje o toj neadekvatnoj distinkciji pravednosti i suosjećanja Marthi Nussbaum upućuje i Alexander koji smatra da »iako eksplicitno M. Nussbaum pravi razliku između suosjećanja i pravednosti, ona implicitno suosjećanje postavlja onkraj osobne moralnosti u stvarnost društvene i političke domene naglašavajući kako je suosjećanje intrinzično i čak instrumentalno, prije nego različito od pravednosti.«⁵³

2.2. *Valorizacija upućenih kritika*

Navedenim kritikama upućenim poimanju suosjećanja kod M. Nussbaum potrebna je određena valorizacija. Prva tri prigovora su, prema našem sudu, valjano utemeljena. U kontekstu prvog prigovora slažemo se s Kekesom da ako suosjećanje ne razvijamo kod pojedinaca, onda teško možemo očekivati da će nekakvi politički dogovori nadomjestiti manjak suosjećanja, kako to eksplicitno navodi Nussbaum. Osim toga, pitamo se u kojemu duhu se to suosjećanje izražava, ako suosjećanje primarno iskazuju određene društveno-političke strukture u koje je integrirano jer su pojedinci po tome pitanju arbitrarni? S druge strane, integriranjem suosjećanja u društveno-političke sfere može se otvoriti prostor za »samoviktimizaciju« gdje se preko statusa žrtve žele ostvariti određena prava, na što upozorava Bruckner.

Što se tiče druge kritike, koja upućuje na nekonzistentnost u idejama M. Nussbaum, moramo reći da se time autorica doista izlaže opasnosti od miješanja pravednosti i suosjećanja, osobito ako se suosjećanje shvaća na egalitarijaniističkim osnovama, a time je onda razumljiv i treći prigovor gdje Kekes smatra kako nije jasno zašto suosjećanje mora biti ispred pravednosti i nekih drugih obveza koje kao ljudi imamo. Dakle, evidentno je da su prve tri kritike na mjestu i da doista postoji određena opasnost da, ako ih se ovako izdvoji, mogu upućivati na miješanje politike pravednosti i politike suosjećanja što pak može ići u prilog jednoj novoj ideologiji ili »tiraniji kajanja«, o kojoj govori Bruckner.

Za naredne tri kritike koje donosi Kekes smatramo da nisu do kraja utemeljene. Smatramo da je pogrešna tvrdnja da Nussbaum nameće svoju listu sposobnosti. Ta lista nije zatvorena za dodavanje ili izbacivanje neke sposobnosti, ako do toga dovede javna rasprava u demokratskom društvu. Nussbaum zagovara i promovira pravednu distribuciju kvalitativno različitog niza sposobnosti u smislu omogućavanja njihova funkcioniranja među svim građanima bilo kojega društva. Posebno zagovara važnost razvijanja sposobnosti praktičnog razuma i kritičke refleksije, nužnih za odgovorno planiranje vlastitoga života, a to znači prihvaćanje i vrednovanje različitih načina na koje se uči i sudjeluje u stvaranju i dolaženju do vlastitih pojmova dobra, više fleksibilnosti, slobode izbora, ali i odgovornosti za ostvarenje sebe i drugih na temelju principa tretiranja svakog pojedinca kao cilja, pridonoseći time društvenoj pravdi i skladnijem ljudskome razvoju. Ona se obraća vladama i savjesti čovječanstva, a to je ujedno i poziv da se ono što se nalazi u međunarodnim i domaćim dokumentima o ljudskim pravima u životu odgovorno primjenjuje.⁵⁴

Budući da Nussbaum razmišlja u kontekstu pluralizma s osjetljivošću prema kulturnim razlikama, ona navedenu listu razumijeva na nekoliko nači-

na. Prvo, bitno je ukazati da je lista otvorena i da predstavlja materijal za predstojeće revizije, promišljanja, kritike. Drugo, važno je uočiti da su spomenute sposobnosti formulirane na prilično apstraktan i općenit način, tako da je dosta toga ostavljeno građanima i njihovim legislaturama u kontekstu prilagodbe navedene liste. Treće, lista može biti prihvaćena od strane ljudi koji imaju potpuno različite koncepcije sveobuhvatnog smisla života zbog toga što se može povezati i s religijskim i sekularnim doktrinama na mnogo načina. Četvrto, ako inzistiramo na tome da odgovarajuća politička meta budu sposobnosti a ne djelovanje, mi time potičemo pluralizam jer su mnogi ljudi koji su voljni podržati danu sposobnost kao fundamentalnu, ugroženi kada se proglašeno djelovanje označi temeljnim (npr. Nussbaum navodi primjer Amiša koji smatraju da je pogrešno participirati u političkom životu, ali podržavaju pravo građana da glasuju). Kao peto, Nussbaum spominje glavne slobode koje su na listi zato što štite pluralizam: sloboda govora, sloboda povezivanja i sloboda savjesti.⁵⁵

Ako dosljedno primijenimo prethodno spomenute izvode M. Nussbaum, onda je uistinu prestroga i peta kritika koju donosi Kekes, u kojoj upozorava da kod Nussbaum postoji velika opasnost subjektivizma u pristupu ljudima koji pate. Otvorenost njene liste, kao i protivljenje bilo kakvom nametanju određenih vrijednosti, ne predstavljaju opasnost za bilo koga. Osim toga, i šesta kritika, koju su u nešto širem obliku upućivali i drugi autori, po našem sudu nije na mjestu. Naime, vidljivo je da Nussbaum ne koristi literarna djela ili grčku tragediju kao »etički laboratorij«. Ona smatra da emocija suosjećanja koju netko primi u kazalištu može potaknuti pojedinca prema osnaživanju »vizije društvene pravедnosti«, ali ona također vrlo izričito kaže i da »to ne znači da će gledatelji pokrenuti radikalne društvene promjene čim izađu iz kazališta«. ⁵⁶ Pogrešne su i optužbe za narativni solipsizam jer je Nussbaum posve svjesna da »svi mi u knjigama učimo da su ljudi smrtni i podložni raznim bolestima«. ⁵⁷ I tome dodaje: »mislim da je pošteno reći da to što te rečenice možemo papagajski ponoviti nije dovoljno da bismo mogli reći da je to naš sud: da bi sud bio naš, moramo razumjeti što te činjenice zbilja znače«. ⁵⁸ Osim toga, prema njenome mišljenju, »moć imaginacije je ljudska i konačna i sama za

52

Ako se to uspoređi sa znanstvenim eksperimentima u laboratorijskim uvjetima, gdje se testiraju, modificiraju i usklađuju znanstvene hipoteze i empirijske opservacije, čitanje literature je slično tome jer i ono djeluje kao etički laboratorij s obzirom da se tu moralno shvaćanje testira, modificira i usklađuje. Na taj način, baš kao u prirodnim znanostima, replika stvarnoga života u kontroliranim uvjetima omogućava pojedincu da provjeri svaki detalj i izvaže svaku nelogičnost te da reflektira nad primjerenošću moralnih pravila i percepcija, da to komparira s prijašnjim iskustvima i drugim naracijama bez pritiska stvarnih životnih uvjeta. Usp. V. Vasterling, »Cognitive Theory and Phenomenology in Arendt's and Nussbaum's Work on Narrative«, str. 83–84.

53

John M. Alexander, *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate, London 2010., str. 144.

54

Usp. Martha Nussbaum, »Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism«, u: *Political Theory*, XX, 2 (1992), str. 202–246, ovdje str. 202.

55

Usp. Martha Nussbaum, »Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice«, u: Bina Agarwal, Jane Humphries, Ingrid Robeyns (ur.), *Amartya Sen's Work and Ideas. The Gender Perspective*, Routledge, New York 2005., str. 44–45.

56

M. Nussbaum, »Compassion: The Basic Social Emotion«, str. 38.

57

Isto.

58

Isto.

sebe ne mijenja političku zbilju«. ⁵⁹ Bez vježbe samilosti teško je očekivati da ćemo imati suosjećajnu naciju jer upravo kroz literarna djela mi smo u stanju steći određene uvide koji nam pomažu da život učinimo što manje tragičnim. Posve je jasan stav Nussbaum da nije dovoljno samo čitati tekstove, nego suosjećanje treba i (do)živjeti. ⁶⁰

Stavove M. Nussbaum o važnosti literarne imaginacije smatramo jednim od modela za razvijanje emocije suosjećanja i približavanja ispunjenome životu vrijednom življenja. ⁶¹ Da bismo to postigli, moramo znati što osjećati, jer da bismo učili nekoga da u svome životu razvije određene vrline, moramo educirati emocije, tj. znati što osjećati u različitim situacijama. Na taj način, vježbanjem vrlina u nekome malenome kutku našega mikrokozmosa možda budemo spremni pokazati te vrline na široj razini društvene zajednice. Čak ako to i ne uspijemo, sasvim sigurno ćemo imati određeno znanje što osjećati u takvim izazovnim situacijama. Kroz čitanje priča raznih junaka, njihovih avantura i sl., mi se upoznajemo s emocijama i motivima ljudi, onim emocijama i motivima koji su prisutni u djelima umjetnosti i kulture. Mi ih uz pomoć knjige, kazališne predstave ili filma spontano simpatiziramo kroz imaginaciju života koji oslikavaju. Kroz imaginaciju mi dosežemo stupanj emocionalnoga znanja. U tome smislu možemo se složiti s Nussbaum da je upoznavanje s literaturom dobar način pripremanja za radosti i nesreće koje nam se mogu dogoditi u budućnosti. Pritom, naravno, mi ne oponašamo junake, već anticipiramo njihove motive i nastojimo ih promatrati u kontekstu kako ih autor, redatelj ili pisac donosi.

Na koncu, vidimo da, iako je dio kritika upućenih filozofiji M. Nussbaum neutemeljen, ipak postoje i one koje s pravom upozoravaju na propuste u nekim njenim djelima koji stvaraju latentnu opasnost da se politika suosjećanja izravno pomiješa s politikom pravедnosti. Nije dovoljno samo deklarativno istaknuti tu distinkciju, nego je nužno i implicitno na nju ukazivati kako bismo izbjegli moguće zlouporabe suosjećanja koje su prisutne u današnje vrijeme.

Međutim, vidljivo je da Nussbaum često pokazuje i svojim kritičarima, kao i onima koji podržavaju njenu misao, da se lista sposobnosti ne odnosi diktatorski prema dobru, tako da generalni prigovor za ideološki dogmatizam ne stoji. Zanimljivo je da se u nekim kasnijim djelima Nussbaum ne referira na svoju koncepciju dobra koja joj je bila ključna za listu temeljnih sposobnosti, o čemu govori u članku »Aristotelian Social Democracy«. ⁶² Tako je u djelu *Women and Human Development* te u članku »Aristotle, Politics and Human Capabilities« vidljivo da se ona sve više približava Rawlsovoj koncepciji »preklapajućeg konsenzusa«. ⁶³

To naravno ne znači da se Nussbaum odrekla svoje liste sposobnosti, ali je evidentno da shvaća kako javni karakter »pristupa sposobnostima« može biti snažnije izražen samo ako je povezan s »javnim razumijevanjem« ⁶⁴ i ojačan zakonima političke zajednice, prije nego stvaranjem liste kojoj može nedostajati potrebna legitimnost, osobito, naglasili bismo, ako pritom ne vodi dovoljno računa o distinkciji između pravédnosti i suosjećanja. Navedeno ukazuje da Nussbaum, uz eksplicitno izražavanje razlike suosjećanja i pravédnosti, sve više u svojim novijim djelima i implicitno to pretpostavlja. Tako primjerice u djelu *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* vidimo da se zalaže za ljude s posebnim potrebama i njihova prava, ali ne na razini suosjećanja, nego pravédnosti. Ona smatra da takvim ljudima ponekad nedostaju aspekti razumskog opravdavanja te ističe da ljudi s »mentalnim oštećenjima nisu među onima za koje su ili s kojima su u recipročnosti strukturirane institucije«. ⁶⁵ Recipročnost je važna za pravédnost i osobe s po-

sebnim potrebama zahtijevaju pravедnost prije suosjećanja. Takve misaone tendencije upućuju da se Nussbaum približava jasnijoj distinkciji pravednosti i suosjećanja.

2.3. Distinkcija između pravednosti, ljubavi i suosjećanja

Analiza suosjećanja i pravednosti pokazuje tri krucijalna diferencijalna aspekta. Prvo, pravедnost se fokusira na recipročnost, dok bi kod suosjećanja s patnikom to bilo neadekvatno. Drugo, pravедnost uključuje razumsko opravdanje određenog djelovanja, dok bi kod suosjećanja sa žrtvama nesreće to bilo u najmanju ruku nepristojno. Treće, pravедnost se vezuje uz pitanje zasluge, dok se suosjećanje češće vezuje uz sreću, odnosno nesreću.⁶⁶

Smatramo da Nussbaum poznaje ovu distinkciju jer smo vidjeli da eksplicitno radi razliku između pravednosti i suosjećanja, no problem je što u nekim djelima, aplicirajući svoje ideje na društveni kontekst, teško izbjegava miješanje politike pravednosti s politikom suosjećanja. Prema tome, smatramo da se instrumentalizacija suosjećanja, kao najčešći oblik njene zlouporabe, može izbjeći tek modelom kojeg predlaže Ricœur, koji u svojoj filozofiji na osobit način teži spojiti naizgled nespojivo: φρόνησις i ποιησις. U analizi te specifične relacije neki autori naglašavaju da krucijalnu ulogu ima ποιησις jer se kroz kreativnu literaturu te osobnost koja promišlja iz simbola, metafora i naracije može oformiti vlastiti narativni identitet, tj. ποιησις može poslužiti kao moralni instrument u svrhu samorazumijevanja pojedinca i usmjeravanja prema drugome, što se, kao i u priči, razvija postupno, ali, za razliku od priče, zadržava permanentnost.⁶⁷

Taj poetski φρόνησις, »povijesno situiran, usmjeren prema partikularnom, imun na postmoderne utilitarističke konotacije, teži ne samo percepciji drugosti, nego i opetovanom stvaranju konkretnih društvenih relacija.«⁶⁸ Stoga i Ricœur na tome tragu ne promatra tragediju samo kao literarnu imaginaciju

59
Isto, str. 58.

60
Isto.

61
Više o tome: M. Nussbaum, *Poetic Justice*, str. 3–12.

62
Usp. Martha Nussbaum, »Aristotelian Social Democracy«, u: Bruce Douglass (ur.), *Liberalism and The Good*, Routledge, New York 1990., str. 203–252.

63
Usp. Martha Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.; Martha Nussbaum, »Aristotle, Politics and Human Capabilities«, u: *Ethics*, 111, str. 102–140.

64
U oblikovanju toga može pomoći literarna imaginacija: M. Nussbaum, *Poetic Justice*, str. 2.

65
M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, str. 98 (u tome kontekstu, Nussbaum navodi primjer djece s Downovim sindromom).

66
Ovu analizu poduzima John M. Alexander koji ističe da ne postoji implicitna distinkcija između pravednosti i suosjećanja u filozofiji M. Nussbaum. Usp. J. M. Alexander, *Capabilities and Social Justice*, str. 145.

67
Zanimljivu analizu ovoga aspekta Ricœurove filozofije donosi John Wall. Usp. John Wall, »Phroensis, Poetics and Moral Creativity«, u: *Ethical Theory and Moral Practice*, VI, 3 (2003), str. 317–341, ovdje str. 332.

68
Isto, str. 337.

nego i kao ljudsku egzistenciju u svijetu, situaciju vlastite osobnosti unutar zajednice drugih pojedinaca, koja od nas zahtijeva da nadiđemo svoju historijsku uskogrudnost, naravno ne samo kroz literaturu nego i kroz poetski preoblikovani $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$. Kroz njegov poetski $\phi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$ razvija se dimenzija suosjećanja prema drugome koja je različita od pravednosti i koja je povezana s poetskim imperativom.

Tako Ricœur ističe da je indignacija na određenu nepravdu legitimna no ipak djetinja karakteristika te, kao i želja za odmazdom, prema Ricœuru predstavlja nešto što odrastao pojedinac treba nadići. U tome smislu, tezu da pravednost nije samo inverzija nepravde treba braniti nepristrano pravosuđe, a konačni cilj jest pravednost utemeljena na zlatnom pravilu koje se zasniva na logici jednakosti, ali i na konstantnoj opasnosti od mogućih utilitarističkih i perversnih interpretacija. Zapravo, potpuno utemeljenje pravednost pronalazi u imperativu ljubavi, koja uključuje i ljubav prema neprijatelju, točnije predstavlja jednu nad-etičku dimenziju, »logiku vrhunskog obilja«. ⁶⁹

Dakle, put prema pravednosti je složen i obuhvaća tri specifična stupnja: prvi se odnosi na odmazdu (»oko za oko«), dok drugi predstavlja »zlatno pravilo« gdje je odmazda zamijenjena pravednošću. U tome smislu pravednost se sastoji u tome da osoba ne traži odmazdu. Na koncu, treći stupanj odnosi se na stanje u kojemu je ljubav zamijenila pravednost, tj. stanje gdje ljubav nije ugušila pravednost, nego ju je samo premjestila te je ona došla u prvi plan. ⁷⁰ To znači da je pravednost izuzetno važna, ali bez ljubavi ona je poput kuće bez ognjišta. Posrijedi je darivanje iz ljubavi gdje se obuzdava vlastita želja za pravednošću, što ima primjenu i u institucionaliziranoj potrebi daljnjeg suživota s neprijateljem. Ovdje je, prema Ricœuru, potrebno voditi računa o razlici između oprosta (subjektivne odluke) i amnestije koja je često tek puki oblik institucionalizirane amnezije, što opet nije pravedno prema žrtvama. ⁷¹ S jedne strane, ovi Ricœurovi izvodi možda i ne potenciraju značajnu razliku spram onoga što ističe Nussbaum, međutim važnost njegova poetskoga imperativa osobito je vidljiva u kontekstu govora o odnosu pravednosti i ljubavi. Tada Ricœur vrlo jasno, eksplicitno i implicitno, radi distinkciju između politike pravednosti i politike suosjećanja odnosno dimenzije ljubavi što, konstatirali smo, baš i nije uvijek slučaj kod Nussbaum. ⁷²

U tome kontekstu ne smijemo smetnuti s uma da do ljubavi i suosjećanja, prema Ricœuru, nikada ne bismo došli bez pravednosti te da, iako pravednost guši odmazdu, ljubav nikako ne čini to isto s pravednošću. Ljubav koja bi gušila pravednost ne bi bila ljubav. Prema tome, vidimo da je obveza pravednosti zapravo snažnija od ljubavi i suosjećanja. Mi možemo na subjektivnom planu iz ljubavi obuzdati svoju želju za pravednošću. Međutim, prema drugome imamo objektivnu dužnost biti pravedni jer nas na to obvezuje dostojanstvo svake ljudske osobe. »Samoviktimizacija« i instrumentalizacija suosjećanja javljaju se onda kada se pravednost i ljubav pomiješaju i kada osobe ili institucije počnu postupati samo po emocijama, a ne po pravednosti. ⁷³

Zaključak

Doprinos Marthe Nussbaum rehabilitaciji određenih Aristotelovih učenja vidljiv je u mnoštvu segmenata, prije svega preko ispravljanja Aristotelovih elitističkih izvoda i fokusiranja na odgovarajuće ekonomske, političke i društvene strukture koje su u stanju promovirati sposobnosti svih unutar političke za-

jednice bez obzira na njihove društvene statuse i kvalifikacije te razne askribirane položaje. Upravo je u tome kontekstu bitno suosjećanje kao društvena emocija koja igra važnu ulogu u prepoznavanju osnovnih sposobnosti koje su građani dužni osigurati jedni drugima kao određeni materijal pravednosti, naravno pod uvjetom da je to suosjećanje implicitno i eksplicitno distancirano od pravednosti.

U tome smislu fokus društvenoga interesa treba biti jačanje pojedinca, ali ne u smislu jačanja individualizma ili subjektivizma, već zajedništva (pod uvjetom da je ono slobodno prihvaćeno) i upućivanja u smisao odgovornosti. Pritom treba ostati realan i ne očekivati čudo te, na tragu Ricœura, zadržati praktičnu mudrost i u mnogo slučajeva biti poeta. Iako ποιησις biva prisutan u mnogim sferama ljudskoga života, ishod na kojeg aludiramo nije nekakav umjetnički ili pak literarni objekt, nego način života u zajedništvu i komunikaciji s drugim ljudima, koji treba voditi računa o krucijalnom odnosu razlike između pravednosti i suosjećanja. Na taj način φρόνησις nije samo puki cilj u sebi, već ima cilj i izvan sebe u posredovanju kod tragične inkomenzurabilnosti drugih u smislu stvaranja novih društvenih relacija i izbjegavanja »politički paradoksalnih situacija«⁷⁴ od kojih je instrumentalizacija suosjećanja samo jedna u nizu.

69

Karl Simms, *Paul Ricœur*, Routledge, London 2003., str. 53.

70

Nešto opširnije taj značajan i specifičan odnos pravednosti i ljubavi opisuje i Tillich za kojega je pravednost »cilj svih kulturnih radnji koje su usmjerene prema transformaciji društvenoga poretka«. Ljubav i pravednost dinamični su principi koji pokreću društvene skupine prema bivstvovanju koje je etično, prema bivstvovanju koje je oformljeno na način da pojedinci uzajamno uvažavaju jedni druge (pravednost) i prema iskustvu složenog društvenog jedinstva osnaženog osjećanjem zajedništva (ljubav). Upravo najvažniji pojam koji se u tome kontekstu nameće jest ideja kreativne pravednosti, u smislu da je pravednost u pravom smislu te riječi forma kroz koju se ljubav izražava. Usp. Paul Tillich, *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications*, Chicago University Press, Chicago 1954., str. 64.

71

O tome vidi: K. Simms, *Paul Ricœur*, str. 120–121.

72

Usp. Paul Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit*, Mohr Siebeck, Tübingen 1990., str. 50–53.

73

Dakle, to ne znači afirmaciju puke proceduralne pravednosti libertarijanizma bez trunke suosjećanja i ljubavi. Tome se na osobit način protivi Nussbaum: »Javna kultura potrebuje nešto što je slično religiji (...) nešto strastveno i idealistično ako pretpostavimo da su ljudske emocije usmjerene prema uzvišenim ciljevima.« M. Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, str. 105.

74

Prema Ricœuru, politička moć potrebna je za ostvarivanje određenih ciljeva u smislu širenja sreće i dobra. No paradoksalno je to da se ta moć istovremeno zloupotrebljava i usmjerava se prema nečemu što nije dobro. Usp. K. Simms, *Paul Ricœur*, str. 121–125. Upravo takav paradoks smatramo da se događa sa suosjećanjem koje je dobra društvena emocija, no često nije jasno distancirano od pravednosti što očigledno može stvoriti vrlo ozbiljne poteškoće.

Šimo Šokčević

Compassion: a Path towards Justice?

Abstract

The paper discusses the inappropriate expression of distinctive character between justice and compassion, which is in the particular way reflected both within the modern society and scientific literature. One example of this tendency is political philosophy of Martha Nussbaum. The author re-examines Nussbaum's political philosophy using the comparative analysis. Such a re-examination results with the critique of Nussbaum's standpoints and with the clearer understanding of the concepts of justice, compassion, and love.

Key words

Aristotle, Martha Nussbaum, justice, compassion, love, Paul Ricœur