

- 3 HRVATSKI IDENTITET**  
 5 *Uvod*  
 6 *Tonko Maroević: Hrvat, dakle vojnik (Nova zrnca o sudbini narodnog nam imena u talijanskoj književnosti)*  
 14 *Ivo Frangeš: Utemeljenost metaforičkoga određenja: Marulić »otac umjetnoga hrvatskog pjesništva«*  
 18 *Kruno Pranjić: Krležin srpanj »kolaž« za jubilej — bez »jubilarčenja«*  
 42 *Kruno Pranjić: Kultura dikcije i mišljenja u »kulturi i bosanskim franjevcima« Julijana Jelenića*  
 47 *Dunja Fališevac: Tresić Pavičićev ep Gvozdansko kao nacionalnopovijesni ep*  
 54 *Lino Veljak: O identitetu suvremene hrvatske filozofije*  
 59 *Kruno Pranjić: Virtualnost dijakronijskih stilema*
- 83 TEHNOLOGIJA, DUHOVNOST, SEKS**  
 85 *Erik Davis: TehGnoza*  
 93 *Erik Davis: Ne osvrći se*  
 96 *Mark Pesce: Visoka zemaljska orbita*  
 109 *Pierre Lévy: Koreografija ađeoskih tijela — ateologija kolektivne inteligencije*  
 120 *Joël de Rosnay: Simbiotički čovjek — sinteza biologije i informatike*  
 129 *Robert Cheatham: Faktor postljudskosti*  
 136 *Slavoj Žižek: Histerija i cyberspace*  
 140 *Maurice Dantec: Neuro-polarni cyberpunk*  
 148 *Maurice Dantec: Biopolitička preobrazba ekonomije čovjeka*  
 151 *Yann Minh: Instinktivna harmonija svih mitologija*  
 158 *Allucquère Rosanne (Sandy) Stone: Strojevi su nemirni noćas*  
 165 *Dee: Budućnost seksa*  
 168 *Alexandre Leupin: Kraj seksa*  
 171 *Pierre Lévy: Planetarni čovjek*
- 173 OD FOTOGRAFIJE DO POSTFOTOGRAFIJE**  
 175 *Jean Baudrillard: Fotografija ili pismo svjetlom*  
 179 *Gerry Badger: Fotografija — umjetnost koja se skriva*  
 192 *David Tomas: Od fotografije do postfotografskih postupaka — prema postoptičkoj ekologiji oka*  
 199 *Roy Ascot: Fotografija na sučelju*  
 204 *Lev Manovich: »Automatizacija pogleda, od fotografije do kompjutorske vizije«*
- 213 NOVO ZNAČENJE EMOCIJA**  
 215 *Martha Nussbaum: Suosjećanje — temeljna socijalna emocija*  
 226 *Megan Boler: Emocionalni kvocijent*
- 235 FEMINISTIČKA TEOLOGIJA**  
 237 *Leonardo Kovačević: Dorothee Sölle — život i djelo*  
 242 *Dorothee Sölle: Kršćanstvo i netolerancija*  
 246 *Dorothee Sölle: O kraju teizma*  
 251 *Dorothee Sölle: Shvaćanje grijeha*

ISSN 0353-9873

Izdavač:  
Hrvatska radio-televizijaOdgovorna urednica  
Treće mreže:  
Biljana RomićUrednik Kulturno-znanstvenog programa:  
Stipan ČuićUrednik časopisa:  
Ratko VinceUredništvo:  
Slavica Bastaić-Batinović  
Gordana Crnković  
Stipan Čuić  
Danijel Dragojević  
Nevenka Dujmović  
Ljiljana Filipović  
Giga Gračan  
Boris B. Hrovat  
Radovan Licht-Milanov  
Irena Matijašević-Radović  
Javor Novak  
Biljana Romić  
Zoran Roško  
Rajka Rusan  
Ljiljana Strpić  
Evelina Turković  
Ratko VinceTajnica uredništva:  
Natalija BiskupićAdresa uredništva:  
Treći program  
Hrvatskog radija,  
Dežmanova 6,  
10000 Zagreb  
Tel. 480-7321; Fax: 480-7187

CODEN: TPHREW

Design i layout:  
Miroslav SalopekLektura:  
Lektorska služba Hrvatskog radijaKorektor:  
Juraj Vlašić

Naklada 1000 primjeraka

TREĆI PROGRAM  
hrvatskog radija57  
2000.Slog:  
Durieux d.o.o.  
Smodekova 2, ZagrebTisak:  
Sveučilišna tiskara  
Zagreb

# SU- OSJE- ĆA- NJE — TEMELJ- NA SO- CIJALNA EMOCIJA

● Martha Nussbaum

## Uvod

Martha Craven Nussbaum je renomirana američka filozofkinja koju nije lako smjestiti u neku od suvremenih filozofskih latica. Doktorirala je klasičnu filologiju 1975. godine na Harvardu, a danas je profesorica Prava i etike u Chicagu. Najpoznatija joj je knjiga »Terapija žudnje: Teorija i praksa u helenističkoj etici«, a najnovija »Spol i pravednost«. Uredila je zbornik o kloniranju i ilustrirala novo izdanje Euripidovih *Bakhantica*. Ona je suvremena etičarka koja, poput katoličkog filozofa Alasdaira Macintyrea, ozbiljno shvaća i one prije Kanta, a poput ekonomista Amartye Sena uvažava i ne-europske kulture.

Okosnica projekta Marthe Nussbaum je konstitucija univerzalnog sustava vrijednosti koji će promicati jednakost šansi svih ljudi da realiziraju svoje sposobnosti kao ljudskih bića. Pojmovni okvir sposobnosti kao pristupa izvedenica je političkog liberalizma Johna Rawlsa, dok naglašavanje sposobnosti za neka djelovanja — za razliku od propisivanja nekog određenog djelovanja koje smatramo ispravnim — izbjegava mnoge suvremene kritike liberalizma kao partikularne moralne tradicije. Prihativši Nussbauminu listu središnjih sposobnosti, analognu Rawlsovoj listi primarnih dobara, ne moramo, dakle, postati kulturno i moralno zapadnjaci: mirno možemo ostati, kako Nussbaum pokazuje, i islamisti, i marksistički aristotelovci i katolički tomisti, a, ako su to moralne kvalifikacije, i dobri Indijci ili Hrvati. Od nas se traži da svako ljudsko biće vidimo kao po sebi vrijednu svrhu, za čije je ozbiljenje nužno udovoljiti temeljnim potrebama.

Bitno je pritom učiniti, ili ostaviti, osobu sposobnom da, na način koji sama smatra ispravnim, bude čovjekom. To biti čovjekom, smatra Nussbaum na Aristotelovu tragu, znači biti »dostojanstveno slobodno biće koje svoj život oblikuje u suradnji i uzajamnosti s drugima«. Pozadina takve odredbe je dvojaka: kao prvo, određene funkcije imaju središnje mjesto u ljudskom životu, u tom smislu da »njihova prisutnost ili odsutnost označava prisutnost ili odsutnost ljudskog života«. Kao drugo, iako ljudsko biće može funkcionirati i na pukoj životinjskoj razini, te se funkcije mogu izvršavati i na istinski ljudski način. U Marxovom primjeru, kako ga navodi Nussbaum, izglednjela osoba ne koristi hranu na potpuno ljudski način; ona jede tek da bi preživjela, i tu se »ne mogu pojaviti mnogi socijalni i racionalni sastojci ljudske prehrane«.

Zašto bi nam, međutim, trebalo biti stalo do toga ima li drugih mogućnosti da živi kao čovjek? Jer nam to diktira um? Imperativi se uma u raznim kulturama i svjetonazorima shvaćaju drukčije, a čak kad bismo se svi i slagali o tome što nam um nalaže, ostaje nejasno zašto bismo u skladu s tim nalogom i postupali. Put otkrivanja čovječnosti u sebi što nam ga Martha Nussbaum predlaže je put osjećaja.

Suosjećanje kao temeljni socijalni osjećaj, pokazat će autorica, nije ni nerazumno, niti bi — kao Kanta ili Nietzschea — koga trebalo uvrijediti. Ono, kako uči filozofska tradicija u Rousseaua, Schopenhauera i Adama Smitha, može biti most između pojedinca i zajednice. Tragovi te ideje vidljivi su u mnogim suvremenim raspravama u »nejasnom i degeneriranom obliku«, kako kaže Nussbaum, kontrasta »razuma« i »osjećaja«. Osim povijesnog interesa, upoznavanje s nalazima zagovarača samilosti i suosjećanja, može i treba,

dakle, pomoći razumijevanju aktualnih problema društva i političke zajednice. Sa suosjećajem se, međutim, ne radamo. Suosjećanju se učimo. Štoviše, za to neće biti dostatno čitati traktate, nego ga, kako uviđa Rousseau, valja doživjeti. Najbolja učiteljica suosjećanja za Marthu Nussbaum je tragedija: ona naime potiče našu moć da zamislimo kako je biti onaj drugi ili ona druga koji pate iako to nisu zaslužili., kao u klasičnoj tragediji, ili žive život nedostojan čovjeka.

Ognjen Strpić

Filoktet je bio dobar čovjek i dobar vojnik. Na putu za Troju, kamo je bio krenuo da se pridruži svojim grčkim suborcima, zadesila ga je strašna kob. Pukim je slučajem stupio na sveto tlo otoka Lemnosa. Za kaznu, Ehida, zmijolika čuvarica hrama ugrize ga za nogu. Noga mu se zagnoji i počne strašno zaudarati, a bog ga natjera na kletve koje povrijede vjerska uvjerenja drugih vojnika. Zbog toga, oni ga ostave sama na otoku — šepavca bez ičega osim luka i strijele, bez prijatelja osim životinja koje su mu bile i hrana.

Deset godina poslije, prema Sofoklovoj verziji priče, vojnici dolaze po Filokteta i pozivaju ga da se vrati; uvidjeli su, naime, da bez njega ne mogu pobijediti u ratu. Vođe toga pohoda u njemu vide sredstvo kojim će ostvariti svoj cilj; oni ne suosjećaju s njegovim usudom, nego si u zadatak daju obmanuti ga i navesti da se vrati. Ali zbor vojnika odgovara drukčije. I prije nego što su ga vidjeli, oni živo zamišljaju kako je to biti na njegovom mjestu — i bune se zbog bešćutnosti svojih zapovjednika.

*»Samilost me drži kad vidim / da se nitko od smrtnika ne brine za njega / niti da ga ikakav prijateljski pogled prati / jadnik uvijek sam / boluje strašnu boljeticu / izbežumljen svakom novom potrebom. Ali kako, kako nesretnik izdrži?»*

Dok zbor zamišlja čovjeka kojega ne pozna, on unutar drame predstavlja imaginaciju publike, za koju je čitava drama takva vježba u sućuti.

U Filoktetovoj se priči vidi struktura emocije koju ću nazvati »samilost« ili »suosjećaj«. To je emocija koja se nalazi u srcu antičke atenske tragedije. Kad govorim o »samilosti« i »suosjećaju«, zapravo mislim na jedinstvenu emociju. Termin »samilost« koristit ću govoreći o povijesnoj raspravi jer se tako prevode i grčki »éleos« i francuski »pitié«, a kad budem govorila o suvremenim pitanjima koristit ću termine »suosjećaj« i »sućut«.

Zapitajmo se sada što je samilost uistinu, slijedeći osnovnu liniju analize Aristotelove »Retorike«. Samilost je, smatra Aristotel, bol izazvana nesrećom ili patnjom druge osobe. Samilost počiva na tri uvjerenja: da je patnja ozbiljna, a ne trivijalna; da glavni uzrok patnje nije djelo osobe koja pati; te da samilosnik i sam ima mogućnost da mu se dogodi nešto slično. Čini se da su sva ta tri uvjeta nužna za samilost, a čini se da su zajedno i dostatna. Razmotrimo pojedinačno ta tri uvjerenja.

Prvo ozbiljnost. Samilost se, poput drugih sličnih emocija, odnosi na vrijednost: ona se sastoji od uvida da je situacija životno važna. To lako vidimo i intuitivno. Nećemo sažaljevati nekoga tko je izgubio kakav beznačajan predmet, kao što su četkica za zube ili spajalica, pa čak ni ako je izgubio važan predmet ako se taj lako može zamijeniti drugim. Unutar-nji dio naše emocionalne reakcije je prosudba da je stvar doista ozbiljna — da je, kako kaže Aristotel, zlo veliko. Povodi za samilost što ih Aristotel nabroja osim toga su i najčešći tragični događaji: smrt, tjelesni napad ili zlostavljanje, starost, bolest, nedostatak hrane, nedostatak prijatelja, odvojenost od prijatelja, fizička nemoć, nakaznost, iznevjereno očekivanje ili odsutnost dobrih izgleda.

Sada se postavlja važno pitanje: S čijeg gledišta onaj tko osjeća samilost procjenjuje »težinu« zla? Uzmite dva sljedeća primjera. Osoba »K«, rimski aristokrat, saznaje da mu je prekinuta pošiljka paunovih jezika iz Afrike. Sluteći da je njegov svečani ručak osuđen na propast, on roni gorke suze i preklinje prijatelja, stoičkog filozofa Seneku, da se sažali

nad njime. Seneka se smije. Drugi primjer: osoba »R«, indijska seljanka, teško je pothranjena i nema mogućnosti obrazovati se dalje od osnovne škole. Ona, međutim, ne misli da je prošla loše jer nema pojma kako je to osjećati se zdravo, niti zna za pogodnosti i užitke obrazovanja. Ona je tako duboko pounutrla gledište svoje kulture prema onomu što je za žene dobro, da vjeruje kako joj je život dobar i plodan — onakav kakav bi ženin život trebao i biti. Čuvši za njezinu sudbinu i sudbine žena poput nje, radnici u pokrajinskoj agenciji za razvoj sela duboko su dirnuti i misle da se nešto mora poduzeti.

Ti primjeri pokazuju da prosudba o onome što se nekome događa može na više načina biti iskvarena. Patnja i siromaštvo obično nisu poučni niti oplemenjuju; oni češće čovjeka ogrubljuju ili mu iskrivljuju percepciju. Točnije, oni proizvode reakcije prilagodbe, kojima se poriče važnost patnje; te će se reakcije prilagodbe najvjerojatnije javiti onda kad je siromaštvo povezano s opresijom i hijerarhijom te onda kad religijske i kulturne prakse naučavaju da je siromaštvo ispravno. Prilagodba funkcionira u oba smjera: ljudi se mogu čvrsto vezati uz stvari za koje bismo, promislivši, smatrali da su ili beznačajne ili za njih loše; njihova patnja zbog gubitka takva čega može biti posve stvarna, iako je promatrač neće osjećati. Samilost zauzima promatračevo gledište i pritom promatrač, najbolje što može, prosuđuje što se doista događa osobi koju promatra — on ima na umu njezine želje, ali pritom ne prihvaća prosudbe promatrane osobe kao posljednju riječ.

To, slijedeći Grke, snažno pokazuje Adam Smith na primjeru čovjeka koji je potpuno izgubio razum. To je, smatra Smith, »od svih nedaća kojima smrtnost izlaže čovječanstvo daleko najužasnija«. Taj će čovjek biti predmet samilosti za svakoga tko »ima i trunku čovječnosti«. Međutim, taj čovjek vlastito stanje neće prosuđivati lošim — i velikim dijelom baš je to ono strašno.

Ukratko, u samoj samilosti postoji implicitna koncepcija ljudskog procvata, najbolja što je samilosnik može oblikovati.

Sada prelazim na krivnju. Sve dok vjerujemo da je nekoga zadesilo zlo vlastitom krivnjom, mi ćemo ga za to kriviti i optuživati, a nećemo ga žaliti. Ako pak osjećamo samilost, tomu je tako ili zato što vjerujemo da čovjeka ne treba kriviti za nesreću ili gubitak, ili zato što, iako jest donekle kriv, vjerujemo da pati nerazmjerno svojoj krivnji. Samilost, inzistira Aristotel, svoj predmet vidi kao osobu koja nezasluzeno pati.

Taj stav prema zaslugi snažno se ističe kad se u grčkim tragedijama poziva na samilost. Stravična Filoktetova patnja bez daljnjeg postaje žarište samilosti vojnika jer se oni slažu da je nevin. Ako, međutim, ima neslaganja o krivnji, poziv na samilost postaje usko povezan s tvrdnjom o nevinosti. U cijelom »Edipu na Kolonu«, primjerice, Edip tražeći samilost inzistira na nenamjernoj naravi njegovih zločina. Ako pak postoji krivnja, patnik pokušava uspostaviti nerazmjer krivnje i kazne. Kadmo je stoga pri kraju Euripidovih »Bakhantica« priznanju svojih nedjela pridružio tvrdnju da je bog, nanijevši mu »nemjerljiv jad, tako velik da ga svjedok ne može ni gledati«, prešao granicu pravedne kazne. Samo to opravdava njegov poziv na samilost drugih likova.

Ako ozbiljnost i krivnju stavimo skupa, vidimo da je za samilost potrebno vjerovati da se ozbiljno loše stvari ljudima mogu dogoditi a da za njih nisu sami krivi, ili, ako jesu, nisu toliko krivi. Sažalijevajući drugoga, čovjek prihvaća određenu sliku svijeta, prema kojoj vrijedne stvari nisu uvijek u našim rukama, nego im štetu može nanijeti i sudbina. Ta je slika svijeta krajnje prijeporna. Nitko ne može poreći da postoje povodi za samilost: djeca umiru, gradovi padaju pod protivnicima, gube se političke slobode, starost i bolest narušavaju organizam. Ali koliko je to uistinu važno? To će pitanje postaviti tradicija koja se protivi samilosti.

Sada prelazim na treću prepostavku samilosti, kako je razumiju Aristotel i pjesnička tradicija. To je sud o sličnim mogućnostima: samilost se odnosi na one nedaće koje bi, kako kaže Aristotel, »mogle zadesiti i nas ili nekog našeg«. Pjesnički pozivi na samilost to često naglašavaju: zato

Filoktet podsjeća svoje posjetitelje da bi i njih mogla snaći neizdrživa bol. Upravo se taj element samilosti nalazi u žarištu sjajne rasprave u Rousseauovom »Emileu«. Pozivajući se na klasičnu tradiciju, Rousseau se slaže s Aristotelom i tvrdi da je svijest o vlastitoj slabosti i ranjivosti nužan uvjet za samilost; bez toga bili bismo arogantni i tvrda srca. Rousseau pita:

*»Zašto kraljevi nemaju milosti za svoje podanike? Zato što računaju da sami nisu ljudi. Zašto su bogati tako zli prema siromašnima? Zato što se ne plaše da će biti siromašni. Zašto plemenitaš tako prezire seljake? Zato što sam nikada neće biti seljak. Svatko bi sutra mogao biti onaj kojemu danas pomaže. Stoga nemoj naviknuti svoje učenike da na patnju zlosretnika i na trud siromaha gleda s visine svojega položaja; i ne nadaj se da ćeš ga naučiti da ih žali ako ih bude smatrao tuđima. Natjeraj ga da dobro shvati kako i njega može snaći usud tih nesretnika, da sve njihove bolesti leže na tlu po kojemu hoda, da ga bezbrojni nepredviđeni i neizbježni događaji svakog časa mogu staviti u njihovu kožu. Nauči ga da ne računa ni na rođenje, ni na zdravlje, ni na bogatstvo. Pokaži mu neizvjesnost sudbine.«*

U tradiciji se mnogo raspravlja o tome kako funkcionira ta identifikacija s patnikom. Zar zbilja privremeno smatramo da i sami patimo? Zamišljamo li da su naše reakcije na neki čudnovat način sjedinjene s reakcijama patnika? Čini se da su te analize krive, ako se prisjetimo što smo rekli o procjeni »težine« zla. Jedna sastavnica samilosti doista jest empatijska identifikacija: jer pri procjeni ozbiljnosti patnje čini se da je važno, ako već ne i dostatno, pokušati tu patnju izmjeriti onako kako to čini osoba koja pati. No, čak i tada, tim privremenim činom identifikacije, uvijek ostajemo svjesni svoje odvojenosti od patnika — suosjećamo naime, s drugim, a ne sa sobom. Svjesni smo i patnikove zle kobi i činjenice da trenutačno nismo i sami njome pogođeni. Da smo pak zbilja u vlastitome tijelu proživjeli bol, baš onda ne bismo shvatili bol drugoga kao drugoga. Moramo biti svjesni i kvalitativne razlike između nas i patnika: da, za razliku od nas, primjerice Filoktet nema djece ni prijatelja. Te su, naime, spoznaje ključne za pravilnu procjenu značenja patnje.

Zadržavajući svijest o odvojenosti, samilosnik istodobno priznaje da je, poput patnika, i on imao slične mogućnosti i da je bio na sličan način ranjiv. Patnju shvaća tako što uviđa da bi se i sam mogao suočiti s takvim obratom; značenje patnje on djelomično procjenjuje razmišljajući o tome kako bi bilo da se i sam s njome suočio, i za to se vrijeme vidi kao osobu kojoj se tako nešto doista može dogoditi. Zbog toga je samilost tako usko povezana sa strahom, i u pjesničkoj tradiciji i u filozofskim teorijama kao što su Aristotelova i Rousseauova.

Zašto je to važno? Čini se da je tu riječ o tome da će bol drugoga biti predmet moje pažnje samo ako prihvatim neku vrstu zajedništva između mene i drugoga, i uvidim kako bi meni bilo da se suočim s takvim zlom. Bez osjećaja zajedništva, smatraju i Aristotel i Rousseau, ja ću reagirati s uzvišenom nezainteresiranošću ili pukom intelektualnom znatiželjom, kao bezosjećajni svemirac; i neće me biti briga što činim da uvećam ili umanjim tu patnju.

Ta činjenica objašnjava zašto oni koji se žele suzdržati od samilosti i poučiti druge da tako čine često opisuju patnike kao sebi posve neslične po naravi i po mogućnostima. U knjizi »Razaranja europskih Židova«, Raul Hilberg pokazuje kako su nacisti o Židovima, u vezi s njihovim ubijanjem, uporno govorili kao o ne-ljudima: ili kao o članovima daleke životinjske vrste, kao što su kukci i glodavci, ili kao o neživim predmetima, »teretu« za transport. Kad bi se iznenađeni susreli s pojedinim patnikom na taj način da je sličnost postala neumitno jasna, često bi došlo do nečega što bismo mogli nazvati »prosvjetljenjem« u kojemu bi se shvatila ozbiljnost patnje, a samilost bi dovela do srama i zbunjenosti.

Ukratko, prosudba o podjednakim mogućnostima dio je konstrukcije koja premošćuje rascjep između razboritosti i altruizma. Opremljena općom koncepcijom ljudskog procvata, promatračica gleda svijet u kojemu ljudi pate od gladi, nemoći, bolesti, ropstva, bez vlastite krivnje, ili u pretjeranoj mjeri s obzirom na vlastitu krivnju. Svojim sažaljenjem ona

uviđa da su dobra poput hrane, zdravlja, građanstva i slobode — važna. A ipak, ona uviđa i to da je neizvjesno hoće li ostati među povlaštenima i onima koji su na sigurnom, kojima su ta dobra stabilno zajamčena. Ona uviđa da bi sudbina siromaha mogla biti (ili postati) i njezinom sudbinom. To je navodi da svoje misli okrene prema van, od njezine trenutačne udobne situacije prema strukturi društvene raspodjele dobara i sredstava. Uz danu neizvjesnost života, ona će poželjeti takvo društvo u kojemu je sudbina onih koji su prošli najlošije — sudbina siromaha, poraženih u ratu, žena, sluga — dobra koliko je god to moguće. Vlastiti interes potiče na odabir načela koja podižu društveni prag. Taj prag ne doseže osobito visoku razinu u većem dijelu grčke literature, u kojoj prosjaku pripadaju milodari, a ne život; ali s vremenom se pojavljuje tendencija uporabe imaginacije koja daje sve egalitarnije rezultate. Rousseau je, čini se, imao pravo što, ako ga se strogo prati, podržava nešto slično demokratskoj jednakosti: demokraciji zato što samilost uviđa vrijednost svakog čovjeka da ima mogućnost izbora svojeg načina života i političke koncepcije koja ga vodi; jednakost zato što se brine da svi uživaju barem osnovni minimum blagostanja.

Sada možemo primijetiti da samilost tvori emocionalnu analogiju izvornoj poziciji u »Teoriji pravednosti« Johna Rawlsa, u kojoj razborite stranke u dogovoru trebaju odabrati načela koja će oblikovati njihovo društvo, pri čemu oni imaju uvid u sve relevantne činjenice, osim one o njihovu mjestu u takvom društvu. (Ta sličnost nije slučajna, jer Rawls mnogo duguje Adamu Smithu, koji slijedi antičku tradiciju samilosti.) No, postoji jedna velika razlika između Rawlsovih dogovarača i moje samilosnice. Rawlsove strane žele biti pravične prema svim koncepcijama dobara koje bi građani u društvu koje nastane kao rezultat njihova dogovora mogli podržavati; oni si stoga odriču znanje o vlastitim koncepcijama dobara. Moja samilosnica, za razliku od njih, poput promatrača u tragičnoj drami, barata s općom koncepcijom ljudskog procvata, za koju smatra da je najbolja. Iako shvaća da će konkretna specifikacija procvata biti različita u različitim vremenima, na različitim mjestima i u različitim oblicima života, iako razumije važnost osobnog odabira koncepcije po kojoj će svatko pojedinačno živjeti, ona ipak, upitavši se jesu li i u kojoj mjeri bolest, glad, gubitak djece, gubitak slobode i tako dalje, uistinu loše stvari, prihvaća jednu jedinu opću koncepciju...

Ona, kako sam rekla, ne zanemaruje patnikovo gledište, ali je spremna prihvatiti da su njegovi odabiri i prosudbe iskvareni, i osjećati samilost u skladu sa svojim gledištem prema dobru. Ostaje, međutim, i duboka sličnost s Rawlsom: struktura razboritog prosuđivanja prema vlastitom interesu mora dovesti do altruističnih načela. Ono što može biti upitno je do koje mjere ta struktura daje određeni politički program, ali jasno je da, kao i kod Rawlsa, zbog strukture razboritog prosuđivanja politička misao priliježe uz određene ljudske činjenice te se na neki način brine da sudbinu onih koji su prošli najlošije učini dobrom koliko je god to moguće ako sve drugo ostane jednako — jer bi i svaki dogovarač mogao biti ili postati član skupine onih koji su prošli najlošije.

Suosjećanje je, dakle, time intimno povezano s pravednošću. To ipak još nije dostatno za pravednost, budući da se ona prije svega odnosi na potrebe, i ne nudi nikakav stav prema slobodi; pravima ili poštivanju ljudskog dostojanstva. A postoji i druga razlika: iako suosjećanje pretpostavlja da ljudi ne zaslužuju (u punoj mjeri) poteškoće koje trpe, iz njega ne slijedi da čovjek ima pravo na razrješenje, ili na opravdan zahtjev za razrješenjem od tih poteškoća. Za taj je zaključak potreban novi argument. S druge strane, suosjećaj nas barem tjera da uvidimo važnost čovjekove lišenosti, i da pažljivo razmotrimo zahtjeve koje bi takva osoba mogla imati. U tom smislu suosjećaj je bitan most prema pravednosti.

Prirodno je sada se pitati ne bismo li mogli u samilost uključiti samo rasuđivanje bez bolne emocije. Na ulici spazim nepoznatu osobu. Netko mi kaže da je ta žena upravo saznala da joj je poginulo dijete, jer ga je pregazio pijani vozač. Nemam razloga ne vjerovati onome što sam čula.

Stoga vjerujem da je ta žena, bez vlastite krivnje, pretrpjela užasan gubitak. Dobro znam da bi se to moglo dogoditi i meni. Sada bih mogla suosjećati s njom; ali i ne bih morala. Kako kaže Adam Smith u sličnom primjeru, činjenica da tu ženu ne poznajem mogla bi mi otežati zamišljanje njezine patnje ili bih mogla biti jednostavno prezauzeta da obratim pozornost na ono što mi je rečeno. Ne pokazuje li to da je ipak moguće da dobro rasuđujem a da ipak ne osjećam?

Odgovor je, smatram, taj da moramo razlikovati istinsko prihvaćanje tvrdnje i puko izgovaranje riječi. Ako sam doista previše zaokupljena nečim drugim da bih obratila pozornost na ženin usud, opet mogu papagajski ponoviti odgovarajuće rečenice, ali čini se da je pogrešno reći da u to doista i vjerujem, da sam svoje izjave spremna obraniti u raspravi i tako dalje. Jedan od načina da to uvidimo jest razmotriti kako ti sudovi utječu na poredak mojih drugih djelovanja i vjerovanja. Ako oni prodiru duboko u mene i mijenjaju moj spoznajni život, moje motive i tako dalje, onda mislim da je to dosta za emociju. Svi mi u knjigama učimo da su ljudi smrtni i podložni raznim bolestima. Međutim, mislim da je pošteno reći da to što te rečenice možemo papagajski ponoviti nije dostatno da bismo mogli reći da je to naš sud: da bi sud bio naš, moramo razumjeti što te činjenice zbilja znače. Rousseau opisuje Emilea koji se napatio, i koji utoliko ima dobar razlog da vjeruje kako i drugi pate. On vidi geste koje ukazuju na patnju, i njegov ga učitelj uvjerava da one u drugih znače ono što bi značile i kod njega. Ali, kako tvrdi Rousseau, on zapravo neće vjerovati, ili neće prosuđivati, da je tomu tako sve dok ne bude mogao živo zamisliti njihovu patnju i otrpjeti bol samilosti: »Vidjeti to bez osjećaja ne znači to i shvatiti«, piše Rousseau. Time on misli na nešto posve određeno: da patnja drugih ne postaje dijelom Emileova spoznajnog repertoara tako da bi utjecala na njegovo vladanje, da bi ga motivirala, pružila mu očekivanja i tako dalje. Patnju drugih on će uvažavati samo verbalno sve dok je ne bude mogao predočiti, tako da ga ona uznemiri.

(...)

Kako se tako složen osjećaj kao što je samilost može naučiti? O tome se može reći dosta toga, ali ovdje ću se usredotočiti na jedno mjesto koje je od velike važnosti i za filozofsku tradiciju i za suvremeni interes za moralni razvoj: to je moralna važnost tragične drame i s njom povezane pripovjedne literature.

Tragedija, kako ju je vidjela antička atenska kultura, nije za sasvim mlade ljude; a nije ni samo za mlade. Odrasli uvijek trebaju širiti svoja iskustva i obnavljati uvid u središnje etičke istine. Međutim, za mladoga je adolescenta koji se priprema za život u gradu posebno značajna tragedija. Takav se gledatelj, gledajući tragediju, uči samilosti. Tragedije mlade upoznaju s onim lošim što im se može u životu dogoditi, puno 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.

Tragedija svojega gledatelja navodi na prelazak granica koje se u društvenom životu obično smatraju čvrstim. Suosjećajno ga poistovjećivane vodi od Grčke k Troji, od muškog svijeta rata k ženskom svijetu kućanstva. 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. U ulozi gledatelja, kako je drama konstruirana, mladi Atejanin može isključiti, zatomiti svoje znanje o svojem bogatstvu i lagodnom životu, ali i o svojem nacionalnom i etničkom podrijetlu, pa čak i o

svojem rodu. Od njega se traži da shvati nedaće ljudskog života s gledišta, između ostalih, djevojke silovane u ratu, kraljice koja zbog svojega roda ne može u potpunosti obnašati vlast, sestre koja mora prekršiti sve konvencionalne norme ženskoga života da bi učinila nešto hrabro i sveto. Postajujući u mislima žena, on uviđa da pritom može ostati ono što jest, to će reći, biće koje misli i koje ima moralne i političke stavove. Ali suočit će se s činjenicom da se ta grupa sposobnih ljudi susreće s nedaćama drukčije i češće nego muškarci, a zbog njihove lišenosti moći.

To znači da kad tragična drama konstruira izvornu poziciju, ona to čini osobito radikalno. Sam Rawls nije ustvrdio da strane u dogovoru o izvornoj poziciji ne znaju kojega su roda, iako Susan Moller Okin uvjerljivo tvrdi da bi njegovu teoriju trebalo time dopuniti. Istražujući ljudskost, zajedničku ženama i strancima, i njihovu posebnu ranjivost, koja proizlazi samo iz toga što su žene i stranci, gledatelj stječe obrazovanje iz društvene pravednosti. Neke su nedaće neizbježne, neke nisu; postoje načini da se svijet učini takvim da sudbina onih koji su prošli najlošije ne obuhvaća i silovanje i ropstvo. Zbilja te patnje možda ne bi bila dozrela u glavi mladog gledatelja da nije bilo iskustva tragičke samilosti. To ne znači da će gledatelj pokrenuti radikalne društvene promjene čim iziđe iz kazališta; jednako tako, moje tvrdnje o radikalnom sadržaju žanra tragedije neće falsificirati evidentna činjenica da je taj žanr postojao u krajnje hijerarhijskom i nepravednom društvu. Određene ideje o ljudskosti mogu se usvojiti, a da ipak ne budu i provedene, zbog snage utjecaja moći navike na ukorijenjenu strukturu moći. Ja jednostavno želim reći da tragička samilost nudi snažnu viziju društvene pravednosti.

Forma tragedije u određenom smislu jest radikalna. Ona je, međutim, tako apstraktna — jer ispušta tako veliki dio strukture svakodnevnog građanskog života i njegovih klasnih, rasnih i rodničkih razlika, kao i konkretnih institucionalnih oblika tih razlika, budući da se uglavnom bavi patnjom vladajućih klasa — da zagovornik dubljeg demokratskog pristupa samilosti možda može reći da je tragedija obrazovno nedostatna. Baš kao što je Rousseau bitne uvide antičke tradicije samilosti primijenio na nov problem konstrukcije demokracije, tako i roman, književna forma čiji je Rousseau bio jedan od velikih pionira, razvija obrazovne uvide antičke tragedije, i pred svojega čitatelja štavlja konkretniji misaoni eksperiment o klasi i svakodnevnom životu. Čitajući realistički roman i živo sudjelujući u njemu, čitateljica radi sve ono što je radio i gledatelj tragedije — i još nešto više. Ona prihvaća i ono obično. Stalo joj je ne samo do djece kraljeva, nego i do Davida Copperfielda dok naporno radi u tvornici, ili dok bez hrane pješači dvadeset i šest milja od Londona do Canterburyja. Te male zbilje života siromaha stižu u njezin dom s teksturom kakve nije bilo u tragičnom pjesništvu; ona postaje sudionicom toga oblika života. Suvremeni realistički roman koristi tu značajku žanra da istraži iskustvo marginaliziranih skupina, za koje bi bilo osobito važno da ga građanin razumije. Od čitatelja Forsterovog romana »Maurice« traži se da se poistovjeti s mladićem koji bi po obrazovanju i klasi mogao biti vrlo sličan njemu — ali koji je po nečemu različit, i ta razlika (u seksualnoj orijentaciji) oblikuje cjelinu njegova iskustva. Čitateljica romana »Rođeni sin« Richarda Wrighta susreće se s željom bogate liberalke Mary Dalton da sazna kako »vaši« doista žive — i to kad je već prešla prag mašte sudionika i ušla u zatvoren i razbješnjeli svijet Biggera Thomasa koji »živi« tako da mu jutro počinje ubijanjem velikog štakora. Takva čitateljica neke ključne društvene razlike, kao i razliku između ranjivosti zajedničke svim ljudima i ranjivosti koju moćni konstruiraju nemoćnima, razumije jasnije od gledatelja Sofoklove drame. Njezina je pozornost stoga odlučnije egalitarna nego što bi to bila pozornost gledatelja tragedije — neovisno o tome ima li to ikakvih praktičnih posljedica. A sve to ona uviđa svojom samilošću.

Branitelji samilosti, kao što su tragički pjesnici, Aristotel i Rousseau, pretpostavljaju da mnoge životne nedaće pricinjavaju ozbiljne štete dobrim ljudima. Za Sokrata, međutim, kao i za stoike koji su ga u tome slijedili, dobrom se čovjeku šteta ne može nanijeti; sokratsko/stoičko

mišljenje o vrlini i samodostatnosti pokrenulo je tradiciju mišljenja koje se protivi samilosti kao moralnom osjećaju: samilost je osjećaj koji nije vrijedan dostojanstva ni onoga tko žali ni onoga kojega se sažaljeva, i koje se zasniva na lažnim vjerovanjima o vrijednosti izvanjskih dobara. Prema toj tradiciji, u životu su najvažniji razum i volja. Izvrstan se razum i volja mogu postići i vlastitim naporima, bez pomoći izvana; a vrlina, kad se jednom dostigne, više se ne da uništiti. Život nam dakle može ozbiljno naštetiti samo ako donosimo pogrešne odluke ili ako postanemo nepravedni; a to nije za žaljenje, nego za osudu. Događaji što ih pak većina smatra razlozima za samilost — gubitak voljene osobe, gubitak slobode, slabo zdravlje i tako dalje — od neznatne su važnosti. Samilost stoga ima lažnu spoznajno-vrijednosnu strukturu, i već zato zaslužuje primjedbe. Ona smatra važnim ono što zapravo nije važno. Nadalje, samilost vrijeđa dostojanstvo čovjeka koji pati jer podrazumijeva da su mu potrebne ovosvjetske stvari, a krepostan čovjek takvih potreba nema. (Kant to u »Metafizici čudoređa« naziva »uvredljivom vrstom dobrotvornosti, zato što bi izražavala dobrohotnost koja se odnosi na nedostojnoga.«) A s obzirom na sud o sličnim mogućnostima, samilost vrijeđa i dostojanstvo čovjeka koji je osjeća. Kako kaže Kant, prihvaćajući sokratsku/stoičku poziciju: »Takva dobrohotnost naziva se milosrđe te se uopće ne bi trebala javljati u odnosima među ljudima.«

Ta pozicija prema samilosti postat će temelj Platonova napada na tragediju u »Državi«. Dobar čovjek, tvrdi Platon, bit će »u prvom redu sam sebi dosta za valjan život, i ne treba mu drugih toliko kao običnom ljudima .... Njemu je dakle mnogo manje strašno izgubiti sina, brata, novac ili što drugo takvo«. U skladu s tim, ako uopće itko treba izgovarati razmišljanja ili potraživanja samilosti, onda to treba ostaviti likovima koje će publika percipirati kao slabe i pogrešno motivirane, tako da njihove prosudbe gledatelj ne uvaži. Stoici dalje razvijaju tu zamisao te inzistiraju na tome da bi pravi junak mladima trebao biti Sokrat, zbog svojeg smirenog, samodostatnog držanja u nevolji te niskog vrjednovanja zemaljskih dobara. Na tragične junake, naprotiv, treba gledati s prezirom, kao na ljude koje su vlastite pogreške dovele na niske grane. (Epiktetova definicija tragedije je: »ono što se događa kad slučajni događaji pogode budale.«) Tu stoičku poziciju prema samilosti i vrijednosti bez većih izmjena preuzimaju Spinoza i Kant, a jako utječe i na Adama Smitha koji do neke mjere odobrava samilost, ali smatra da sve emocije valja obuzdavati u granicama prilično stoičke »suzdržanosti«.

Klasični napadi na samilost stavljaju još dvije primjedbe. Prva se odnosi na parcijalnost samilosti i njezinu sužavajuću ulogu, a druga na njezinu vezu s bijesom i osvetom. Samilost nas, prema prvom argumentu, vezuje uz vlastito neposredno područje života, na ono što na nas utječe, što vidimo pred sobom ili možemo lako zamisliti. Utoliko samilost iskrivljuje sliku svijeta: ona pripisuje jednaku vrijednost i dostojanstvo životu svakog čovjeka, svakome jednake potrebe za resursima i za pomoći, dok pati... Taj argument, koji su iznijeli još antički stoici, zadobiva osobito živ oblik kod Adama Smitha, koji tvrdi da zasnivanje samilosti kao društvenog motiva proizvodi vrlo neuravnotežene i nekonzistentne rezultate.

Konačno, u klasičnom se napadu proučava veza samilosti i podrijetla drugih, upitnijih emocija. Samilosnik prihvaća određene kontroverzne vrijednosne sudove o važnosti »izvanjskih dobara« za ljudski procvat. Ali onaj tko prihvaća te sudove prihvaća i to da bude talac sudbine. A biti talac sudbine znači biti otvoren ne samo za samilost, nego i za strah, tjeskobu i jad — ali i za bijes i osvetoljubivost.

Stoička analiza stalno iznova tvrdi da odbacivanje samilosti nema veze s grubošću, brutalnošću i tiranskim gaženjem ljudi. Činjenica je pak da je u toj slici upravo samilost usko povezana s okrutnošću. Samilosnik uvažava važnost određenih svjetovnih dobara i ljudi, koji u načelu mogu biti oštećeni djelovanjem drugih ljudi. Odgovor na takve štete bit će samilost ako je oštećen netko drugi; ali ako smo sami oštećeni, a šteta je nanesena namjerno, odgovor će biti bijes, i to razmjerno intenzitetu početne vrijednosne procjene. Na milosrdnog će samilosnika tada nasnuti zvijeri

zavisti, mržnje i okrutnosti. Teško da Seneka, kritizirajući samilost u svojem pismu Neronu, želi ohrabriti Nerona u njegovim brutalnim namjerama. Naprotiv, on bi Nerona htio navesti da mu bude manje stalo do uvreda njegovu dobru glasu, kao i do bogatstva i moći općenito. To će ga, tvrdi Seneka, učiniti blažim i humanijim vladarom. Ali samilost tom projektu ne škodi; on je zapravo zahtijeva jer zahtijeva da se odbaci privrženost izvanjskim dobrima.

U raspravi o samilosti zapravo se oblikuju dvije vizije političke zajednice i njihova dobrog građanina i suca. Prema prvoj viziji, čovjek teži vrlini, ali je i ranjiv, on je vrijedan ali je i nesiguran. Jedino žarište druge vizije je pak dostojanstvo, pa ona u razumu vidi bezgraničnu i neuništivu vrijednost. Prema prvoj, 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 potpore temeljnim potrebama, i nada se da će na taj način postići jednakost izgleda za slobodu izbora i osobnu realizaciju; druga pak polazi od činjenice unutarnje slobode — koju nikakvo zlo ne može dokinuti — i u njoj nalazi izvor političke jednakosti. Prva vizija slobodu izbora vidi kao nešto što za ljude valja izgraditi, kao svjetovni ustroj u kojemu mogu djelovati u potpunosti ljudski; druga slobodu shvaća kao nešto neotuđivo i dano, neovisno o svakom materijalnom položaju. Prva dobrohotnost pokušava postići milosrđem; druga pak s Kantom smatra da se milosrđe »ne bi trebalo javljati u odnosima među ljudima«. Rasprava prijatelja i neprijatelja samilosti nije rasprava boraca za um i boraca za neku bezumnu spoznajnu snagu. To je supstancijalna rasprava o etičkoj vrijednosti. Obje se strane slažu u tome da je samilost prosudba; razilaze se o tome jesu li te prosudbe istinite. Sada prelazim na procjenu te rasprave.

Prvo ću reći nešto o optužbi da samilost nedaćama pripisuje važnost koju one zapravo nemaju — te time vrijeđa dostojanstvo i primatelja i davatelja samilosti.

U odgovor na tu optužbu prvo valja reći da je ona previše tupa. Zašto bismo morali po načelu »sve ili ništa« izabirati između samilosti prema patniku i poštovanja prema njegovu dostojanstvu? Zašto ne bismo istodobno za nj osjećali samilost zbog njegove loše sreće, i poštovali ga i divili mu se zbog načina na koji podnosi svoju nesreću? Zapravo, ne znam baš ni čemu bismo se u tom slučaju divili ako zauzmemo stoički stav da gubitak nije ništa ozbiljno. U čemu bi onda bila težina dostojanstvenog podnošenja takvog događaja?

Napad nema oštricu u još jednom pogledu. On, naime, prema važnosti izvanjskih dobara za osobni procvat zauzima stav »sve ili ništa«: ili samilost uvijek i svugdje, ili nikakve samilosti. Tradiciju samilosti, međutim, ništa ne sprječava da prosudi kako su neki povodi za samilost nelegitimni, i zasnovani na lažnim procjenama. Kako sam rekla, samilost ne zauzima zbiljsko gledište baš svakog patnika, nego gledište refleksivnog promatrača koji se pita koji su preokreti istinski važni, a koji nisu. Samilost dakle neće dobiti moj rimski aristokrat kojemu nedostaje pošiljka njegovih paunovih jezika, koliko god on mislio da je to važno. Zavrijedit će je, međutim, osoba koja nije svjesna svoje bolesti ili nedostatka uslijed svojega mentalnog stanja ili društvene iskvalitiranosti preferencija. Tradicija koja zagovara samilost zapravo se prije svega bavi kritikom neprikladnog vrjednovanja novca, statusa ili užitka.

Ta se tradicija ponosi time što promiče dobrohotnost minimiziranjem natjecateljskog posezanja za dobrima. Kant tu slijedi stoike i inzistira da ćemo, kad se riješimo samilosti, te »uvredljive vrste dobrotvornosti«, i dalje moći misliti o potrebama drugih — s »djelatnom i umnom dobrohotnošću«. Ta dobrohotna dispozicija uključit će djelatni pokušaj da razumijemo situaciju u kojoj se drugi nalazi — ono što Kant naziva *humanitas practica* — ali ćemo izbjegavati milosrdno supatništvo karak-

teristično za samilost, koje »se može nazvati prenosivim (poput topline ili zaraznih bolesti)«.

Pitanje je, međutim, u čemu je za takve stoičke mislioce smisao potrebe za dobrohotnošću, kad oni smatraju da dostojanstvo uma mora biti potpuno samo po sebi. Ako čovjek može uživati svoje najvažnije sposobnosti bez materijalne potpore, već i to umanjuje značenje i hitnost takve potpore. Izvorni se stoici na tom mjestu pozivaju na teleologiju: Zeusov nas poredak poziva da se brinemo za materijalne potrebe iako, strogo govoreći, one nemaju prave vrijednosti. Ali Kant i drugi moderni stoici ne mogu si pomoći takvom religijskom slikom; status dobrohotnosti u njihovim teorijama postaje problematičan. Treba biti na oprezu dok čitamo Kanta koji u »Metafizici ćudoređa« piše: »Bila je to uzvišena predodžba o mudracu kako ga je zamišljao stoik kada mu je stavio u usta ove riječi: želim imati prijatelja, ne zato da bi on meni pomogao u siromaštvu, bolesti, u zarobljeništvu itd., nego da bih ja mogao njemu pomoći i nekoga spasiti. Pa ipak taj isti mudrac, kada njegovu prijatelju nema spasa, kaže sam sebi: što me se to tiče? tj. odbacuje supatništvo.«

Tu Kant prihvaća stoički stav da nije moguće na dobar način patnjom reagirati na patnju drugoga. On odmah pokušava spasiti motivacijske temelje dobrohotnosti i inzistira da je, s obzirom na to da je dobrohotnost dužnost, dužnost i potražiti okolnosti u kojima će čovjek biti svjedok siromaštva i lišenosti. Piše nadalje Kant:

»Tako je dužnost ne zaobilaziti mjesta gdje se nalaze siromasi kojima nedostaje ono najnužnije, nego ih potražiti; ne bježati od bolesničkih soba ili dužničkih zatvora i sl. da bi se izbjeglo bolno suosjećanje od kojega se čovjek ne može obraniti; jer to je jedan od prirodno nam usađenih poticaja da činimo ono na što nas predodžba dužnosti sama za sebe ne bi navela.«

Taj nam fascinantni odlomak jasno pokazuje napetost, koja se javlja kad tradicija mišljenja, koja se protivi samilosti, pokušava obraniti dobrohotnost. U kojemu to duhu, možemo se pitati, kantovac posjećuje mjesta »gdje se nalaze siromasi«? Treba li to činiti u istinskom stoičkom duhu, izvršavajući moralnu dužnost i ne misleći na univerzalnost i važnost ljudske potrebitosti, na vlastitu sličnost s patnicima? No, što će onda za nj značiti pogled na taj jad, i kako će u njemu potaknuti dobrohotnost? Neće li on ipak te ljude pomalo prezirati jer ih pritišće sudbina koja ih je zadesila? Neće li ih htjeti podsjetiti, kako Kant piše u »Osnivanju metafizike ćudoređa«, da »volja nije dobra zato što postiže ili izvršava... nego samo po htijenju, tj. po sebi?« Gledajući ih tako, mogao bi on s Kantom razmišljati:

»Ako bi zbog osobite nesklonosti sudbine ili zbog slabe opremljenosti maćehinske prirode toj volji potpuno i nedostajala moć da provede svoju namjeru... ona bi ipak još blistala sama za sebe poput dragulja, kao nešto što ima svoju vrijednost u samome sebi. Korisnost ili besplodnost ne može toj vrijednosti ništa ni dodati ni oduzeti. Ona bi, tako reći, bila samo neki okvir, da bi volju u običnome saobraćaju mogla bolje rukovoditi ili da bi svratila na se pozornost onih koji još nisu dovoljno poznavaoći, a ne da bi nju preporučivala poznavaoćima i određivala njezinu vrijednost.«

Neće li si kantovac tada reći: ja sam pravi stručnjak, i tu, na tom mjestu gdje se nalaze siromasi, ne vidim ni jad ni bijedu, nego čisto svjetlo ljudskog dostojanstva koje svoju vrijednost ima posve u sebi i moji ga darovi ne bi mogli uvećati? No ako, kako Kant na tom mjestu priznaje, taj način razmišljanja ne vodi dobrohotnosti, ako su za nju potrebni i motivi povezani sa samilošću, zar je ona onda slučajnost sistema ljudske psihologije? Ne znači li to da je, da bi promatrač mogao uvidjeti što se zbiva, i zašto je to važno, potrebno i *vrjednovanje* karakteristično za taj osjećaj? Bez toga vrjednovanja — za koje se Kant u drugim dijelovima svoje teorije ćudoređa, izgleda, zalaže — on će biti poput promatrača s Marsa, koji će se uplesti samo prema nekoj izvanjskoj zapovijedi — koju bi mu mogao izdati kakav stoik, ali ne i Kant. Kant, ako doista

hoće obuhvatiti misli koje proizlaze iz naše dužnosti da promičemo sreću drugih, ne može dosljedno u potpunosti prihvatiti stoičku poziciju protiv samilosti. Mislim da Kant previda tu nedosljednost jer, za razliku od većine njegovih filozofskih prethodnika, on ne istražuje spoznajne temelje emocija, nego ih u pravilu tretira kao neumske dijelove naše animalne naravi. Čini mi se da je važno naglasiti da je prihvaćanje samilosti daleko od toga da bude nedosljedno Kantovoj prosvjetiteljskoj nepristranosti i univerzalnosti i da je samilost u nekim dijelovima Kantove pozicije zapravo pretpostavljena, iako iz rečenih razloga on to ne uviđa.

Primjedba u vezi s osvetom, čini se, postavlja poteškoće pred prijatelje samilosti. Tu se tvrdi da oni ne mogu imati taj željeni oblik mišljenja a da ne zauzmu stavove koji im ne odgovaraju. Braniteljica samilosti, međutim, opet može inzistirati na tome da je protivnikova slika njezine pozicije pregruba. Jer, baš kao što ona ne mora reći da su sve i svake nedaće povod za samilost, jednako tako ne mora ni reći da su baš svaka šteta, propust ili uvreda povod za retributivni bijes. Daleko najveći broj društvenih zala proizišlih iz osвете odnosi se na štete ugledu, moći i statusu, na koje naša braniteljica ionako ne polaže mnogo.

Nadalje, kad ono izvanjsko približimo sebi, a na to poziva obrazovanje za samilost, naš će se poriv za osvetom ublažiti, budući da nam počinje biti stalo do drugih ljudi kao članova vlastite obitelji te ćemo svako zlo koje ih je snašlo vidjeti i kao svoje. Samilost pokazuje značenje osvetničkih čina onima koji zbog njih trpe: ako žrtvu osвете približimo sebi, dobro ćemo razmisliti prije nego se upustimo u osvećivanje.

U zaključku Eshilove »Orestije«, Furije ne bivaju prognane iz grada: ne, njih se civilizira, čini ih se dijelom sudbenog sustava Atene. Sada ih se, zbog njihovih dobrih namjera prema narodu Atene naziva »Eumenide«, a one više ne reže kao psi, ne nasrću i ne njuškaju za krvlju. I dalje, međutim, zahtijevaju kažnjavanje zločina, i u tom smislu to što ih se postavlja u središte sudskih ustanova grada znači da se te mračne sile ne mogu izgnati iz ljudskoga života a da ga se ne osiromaši. Te su sile, naime, jedan oblik priznanja važnosti dobara o koje se zločini ogrješuju. Smještaj retribucije pod nadzor zakona oznaka je ograničavanja domene osвете u životu grada. A opravdanje za taj potez je veza samilosti i osвете.

Pravednost se ne iscrpljuje u samilosti, ali ona u sebi nosi snažnu, iako parcijalnu viziju pravedne raspodjele, te nesavršenim građanima nudi bitan most od vlastita interesa k pravednom djelovanju. Ni gledatelji Sofoklova »Filokteta« nisu živjeli u pravednom društvu, niti su ga neposredno nakon predstave stvarali zato što su doživjeli samilost. Ali mislim da to ne podriva ni uvide književnih djela ni uvide emocija koje ona konstruiraju. To samo pokazuje da su ljudi često preslabi, zbunjeni i izolirani da provedu radikalne političke promjene u svojem svijetu. To kazuje da je moć imaginacije ljudska i konačna, i da sama za sebe ne mijenja političku zbilju. Međutim, bez »pravednog grada« u riječima nikada nećemo imati pravedan grad u zbilji; mislim da bez vježbe imaginacije u samilosti nećemo dobiti suosjećajnu naciju. Ako ne budemo gledatelji tragedije, nećemo steći uvide koji nam trebaju da bismo život učinili nešto manje tragičnim za one koji, poput Filokteta, pate.

Preveo Ognjen Strpić

