

Martha Nussbaum: Sočutje kot temeljno družbeno čustvo¹

1. FEMINIZEM

Martha Nussbaum je velika intelektuala, teoretičarka in avtorica mnogih knjig, ki si aktivno prizadeva za praktično udejanjanje idej, o katerih teoretizira. Zato pravi v tekstu *Profesorica parodije* (1999), in s tem misli na Judith Butler, da je tragedija, da je nova feministična teorija v Ameriki izgubila občutek za javne in vsesplošne probleme žensk. Pravi, da je sicer še vedno veliko feministk, ki teoretizirajo v smeri, ki podpira materialne spremembe in odgovarja na situacije najbolj zatiranih (v smeri spremembe zakona, oskrbovanja s hrano in vodo ali oskrbovanja žensk z močjo skozi določene politike). To je ženska politika, ki zagovarja stališče, da lahko vsakdo, ne da bi ogrožal svojo varnost, naredi nekaj vplivnega.² “Dolgo časa je bil akademski feminizem v Ameriki tesno povezan s

¹ Ker, vsaj kolikor je meni znano, delo Marthe Nussbaum še ni bilo prezentirano v slovenskem prostoru, poskušam v tem članku čimbolj adekvatno predstaviti njeno misel. Osredotočila sem se predvsem na knjige: *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), *Love's Knowledge, Essays on Philosophy and Literature* (1990), *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (1994), *Sex and Social Justice* (1998) in *Uppheavals of Thought, The Intelligence of Emotions* (2001).

² Martha Nussbaum pa si ne prizadeva za dejansko uresničenje enakih možnosti in temeljnih človeških pravic le na področju feminizma, ampak na vseh področjih človeškega bivanja. V knjigi *Krhkosti dobrega* tako zapiše: “V našem sodobnem svetu, za katerega lahko po vsej verjetnosti trdimo, da so lakota in ostale slabosti posledica zanemarjanja močnih, metafizična resignacija pa bi bila ponovno dobra novica za izpiranje krivde močnih. Toda resnična novica grške tragedije, tako za Atence kot za nas, je veliko slabša od tega: kajti slaba novica je, da smo krivi vsi, tako Zeus v Trahinjah, grški generali v Trojankah, Odisej v Filoktetu kot mnogi ostali bogovi ter ljudje v različnih časih in prostorih – krivi smo, dokler in če ne odpravimo naše lastne lenobe ter sebičnih ambicij in se vprašamo, kako lahko odpravimo škodo, ki smo ji priča. Že Filoktet je vedel, da pomilovanje pomeni dejanje: intervencijo v imenu trpečih, tudi če je to dejansko težko storiti. Če pa se temu izognemo, smo brezbržni strahopetci, možno celo hipokriti in lažnivci. Če pomagamo, smo naredili nekaj resnično dobrega” (Nussbaum, 1986, XXXVII). In ne gre le za načelno naravnost, ampak je ta naravnost del same njene metode: “Če naša teorija ne sovпада z eksperimentalnimi klasifikacijami ali smo potem imeli prav, ko smo proti ostalim stališčem uporabili argument izkušnje” (Nussbaum, 2001, str. 71). Predvsem pa njeno metodo oblikuje naslednje: Aristotelova etika postavlja percepcijo posameznega pred fiksnimi pravili in principi in je zoperstavljen tako splošnemu kot univerzalnemu. Aristotelovi argumenti proti splošnosti kažejo na potrebo po ‘uglašeni’ konkretnosti etične pozornosti in sodbe – kažejo na potrebo, da mora etična pozornost upoštevati tri stvari, ki jih splošni, vnaprej zafiksirani principi, izpušajo: *nove in nepredvidljive lastnosti; pomembne značilnosti so prikazane/utelešene v kontekstu; etičen pomen posameznih ljudi in odnosov.*

praktičnim bojem za pravičnost in enakost žensk. Teoretičarke so feministično teorijo razumele ne le kot prefinjene besede na papirju, ampak kot predlogi za družbene spremembe. Tako so bile feministične akademičarke vpletene v mnogo konkretnih projektov: od reforme zakona o posilstvu, o nasilju v družini in spolnega nadlegovanja, do izboljšanja ženskih ekonomskih možnosti, izboljšanje delovnih pogojev in izobraževanja, gibanja proti trgovanju z ženskami in dekleti v prostituciji, prizadevanje za družbeno in politično enakost lezbijk in gejev” (Nussbaum, 1999, str. 1). Pravi, da mnogo žensk, ki so zaslužne za zakonske in drugačne spremembe glede položaja žensk, dela na univerzi, vendar jih to ne odvrča, da se ne bi ukvarjale z legalnimi in institucionalnimi spremembami. Po drugi strani pa meni, da so se predvsem mlajše feministične akademičarke popolnoma obrnile stran od materialne plati³ življenja k besedni in simbolični politiki, ki se večinoma ne veže na realne situacije realnih žensk. Feministične miselke tega novega simboličnega tipa verjamejo, da je feministična politika uporabljanje besed na subverziven način v akademskih publikacijah, polnih obskurnosti in neuporabne abstraktnosti. Verjamejo, da so te simbolične geste že same po sebi oblika političnega odpora. Prav tako menijo, da nas ta novi val feminizma obvešča, da smo bolj ali manj ujetniki struktur moči, ki definirajo našo identiteto kot ženske in da ni prostora za velike spremembe oziroma celo da ne moremo nikoli ulti tem strukturam. “Ena izmed ameriških feministik je oblikovala tak razvoj bolj katera koli druga. Zdi se, da Judith Butler za mnoge mlade feministke definira, kar naj bi bil danes feminizem (ibid., str. 3).

Nato se Nussbaumova loti ostrega napada na njene glavne ideje. Pravi, da je glavna ideja Judith Butler v delu *Težave s spolom* (*Gender Trouble*) in vseh preostalih knjigah, da je spol umetno konstruiran pojem. Naše ideje o tem, kaj naj bi bila ženska ali moški, reflektirajo naše običaje, ki utelešajo družbena razmerja moči in ne nekaj, kar bi večno obstajalo v naravi. To seveda ni nič novega, saj je bila denaturalizacija spola prisotna že pri Platonu, prvi resnično večji premik pa je ta denaturalizacija doživela z John S. Millom in njegovo knjigo *Podjarmljenje žensk*. V njej Mill trdi, da je tisto, kar imenujemo ženska narava, eminentno umetna stvar in da izvira iz ter meri na hierarhije moči med spoloma: ženskost je bila ustvarjena z namenom, da so ženske podrejene – retorika narave služi vzpostavljanju in ohranjanju suženjstva.

Seveda je bilo potrebno Milla še krepko nadgraditi in posodobiti, kar sta pred Butlerjevo v 70-ih in 80-ih prejšnjega stoletja storili Catherine MacKinnan in Andrea

³ Po eni strani se strinjam z Nussbaumovo, da je v akademskem svetu vse preveč finih in abstraktnih argumentov, ki nikomur ali ničemur ne služijo, po drugi strani pa je popolnoma legitimno vprašanje, ki si ga zastavi Butlerjeva v članku 'Is Kinship Already Heterosexual?', kjer raziskuje argumente za in/ali proti legalizaciji homoseksualnih porok, vključno s priznanjem njihovih otrok kot družinskih članov: “/.../ in to je le špekulacija – toda morda moramo akademsko delo jemati kot družben vidik, ki omogoča špekulacijo – ...” (Butler, 2002, str. 11).

Dworkin. Zagovarjali sta tezo, da je konvencionalno zagovarjanje spolnih vlog način reproduciranja in ohranjanja moške dominacije v spolnem odnosu in v javnem življenju. Prav tako sta razkrili feministično fantazijo o idilični naravni spolnosti, ki jo je potrebno le osvoboditi, in trdili, da so družbene sile tako vkoreninjene v posameznika/ico, da je težko predpostavljati, da imamo dostop do naše 'narave'. Pred Butlerjevo sta poudarjali, da način, na katerega moško dominirajoče strukture marginalizirajo in podrejajo ne le ženske, ampak vse ljudi, ki bi radi izbrali istospolno partnerstvo. Pred Butlerjevo je Nancy Chodorow podrobno in jasno prikazala, kako se spolne razlike replicirajo skozi generacije v generacijo. Pred Butlerjevo je Susan Mollar Okinova raziskala vlogo zakona in politične misli, ki konstruirata spolno usodo ženske v družini. Pred Butlerjevo je Gayle Rubin skozi antropologijo prikazala odnos med družbeno organizacijo spola in asimetrijo moči.

Nussbaumova priznava Butlerjevi eno samo relativno originalno trditev: v primeru, ko spoznamo artificialnost spolnih razlik, spoznamo tudi, da ni nobenega pravega razloga, da ne bi imeli tri, štiri ali pa tudi neskončno število spolov, vendar pa s to idejo spet ničesar konkretnega ne ukrene, ampak se na novo-staro omeji. "Tako je njena najbolj znana ideja, njen koncept politike kot parodije, porojena iz občutka (strogo omejene) svobode, ki izhaja iz spoznanja, da ideje o spolu oblikujejo družbene in ne naravne sile. Obsojene smo na reprodukcijo struktur moči, v katere smo rojene, vendar pa se lahko iz njih vsaj norčujemo /.../" (ibid., str. 11). Ideja spola kot performansa je njena najbolj slavna ideja. Toda Nussbaumova se sprašuje, kaj nam Butlerjeva pravzaprav ponuja s svojo 'znamko' subverzivne parodije? "Svetuje nam udejanjanje v parodijskem performansu, vendar pa nas svari, da je popoln pobeg iz dominantnih struktur zgolj sen: /.../ In tukaj leži nevaren kvietizem" (ibid., str. 19) oziroma kakor Nussbaumova nadaljuje: "prisiljena sem v sprejetje pogojev, ki me poškodujejo zato, ker me družbeno konstituirajo. Z drugimi besedami: ne morem pobegniti ponižujočim strukturam, ne da bi izbrisala samo sebe, tako je najboljša, kar lahko naredim, da se norčujem in jezik podrejanja uporabljam za zbadanje" (ibid.). In to zato, ker naj bi vsi erotizirali strukture moči, ki nas zatirajo in naj bi le znotraj njenih meja našli spolno zadovoljstvo. Ponovno gre za mnenje, da bi prava – materialna ali inštitucionalna – sprememba tako iztrgala osebnost iz njenih korenin, da bi bilo nemogoče dobiti kakršno koli spolno zadovoljstvo. Naš libido je stvaritev zaslužjujočih sil in tako po svoji strukturi nujno sadomazohističen.

Nussbaumova pa se nasprotno zavzema za splošno in javno angažiranost glede spolnega nadlegovanja, posilstev, enakih možnosti za izobraževanje, zaposlitve, plače, volilne pravice in podobno. Martha pravi: "Za ženske, ki so lačne, neizobražene, pretepe, posiljene in brez volilne pravice, ni seksi ali osvobajajoče ponavljati, ne glede na to s kakšno parodijo, pogoje lakote, neizobraženosti, tepeža

in posilstva. Takšne ženske si želijo hrano, šole, volitve in integralnost njihovih teles. Nobenega razloga ne vidim, da bi si morale sadomazohistično želeti povratka v slabo stanje” (ibid., str. 20).

Na kratko: prvič, kar feminizem potrebuje, in včasih tudi dobi, je subtilna študija prepletanja telesnih razlik in kulturne konstrukcije /.../ (Nussbaum, 1999, str. 15).

1.1 Feministična kritika liberalizma

Nussbaumova v knjigi *Seks in pravičnost* (1998) v poglavju Feministična kritika liberalizma postavi tezo, da sodobne feministke kritizirajo osnovna počela liberalizma, ki da kršijo pravice posameznikov in s tem tudi žensk. Nussbaumova najprej predstavi, kdo naj bi bili klasični predstavniki liberalizma, nato kaj liberalizem zagovarja in na koncu predstavi še temeljne feministične ugovore liberalizmu.

Pravi liberalizem predstavljata Kantov liberalizem, katerega največji današnji predstavnik je Rawls, in Milllov utilitarizem. Kant in Mill se v mnogih točkah razhajata, a tisto, kar je obema teorijama skupno, je, da si vsako bitje ne glede na spol, status, razred, raso zasluži enako spoštovanje in dostojanstvo. Primarni vir tega spoštovanja je moč moralne odločitve, ki leži v vsakem človeka; moč, ki se kaže tako, da je vsak sposoben načrtovati in živeti svoje življenje v skladu s svojimi cilji. K temu je liberalna tradicija dodala še eno: moralna enakost ljudem zagotavlja določen način družbene in politične obravnave. Liberalizem prav tako nasprotuje trem stvarem: a) vsakemu pristopu h politiki, ki moralno nerelevantne razlike spremeni v sistematično hierarhijo. Nasprotuje naturaliziranju hierarhij, fevdalizmu in monarhičnemu dedovanju in podobno, skratka kastni hierarhiji, ki jo spodbujajo rasa, razred, religija, oblast in ki (je) obstaja(la) v različnih časih in prostorih; b) oblikam politične organizacije, ki so korporativno ali organsko organizirane – ki poudarja dobro skupine nad dobro-bitjo posameznika te skupine; in c) končno nasprotuje politiki, ki temelji na ideologiji, tako da oblast postavi določeno vrednoto, ne glede na to, ali je ta utopična, religiozna ali tradicionalna, za standard vseh ljudi (religijska netoleranca, vzpostavitev zgolj ene cerkve ali vzpostavitev posamezne politične utopije dobrega, vse to preprečuje posamezniku, da bi se o najpomembnejših stvareh, ki se tičejo njegovega življenja, lahko odločal v skladu s svojo vestjo). Tako razumljen, liberalizem zagovarja svobodo izbire različnih možnosti, možnosti, ki pomenijo enako spoštovanje vsakega posameznika in njegove osebnosti.⁴

⁴ Za liberalca/ko pa je popolnom konsistentno, da sprejema določene oblike vmešavanja v koncept izbire, če lahko uspešno dokaže, da takšno vmešavanje spodbuja enake možnosti, namesto da bi jih spodkopavala. Vse verzije liberalizma dopuščajo vmešavanje v izbiro, če gre za promoviranje dodatne izbire, omejevanje sile in prevar; za ustvarjanje večje splošne prosperitete; večjo pravičnost. Če liberalci izhajajo iz teh začetnih postavk, lahko na koncu pristanejo pri zelo različnih stališčih o veliko stvareh, na primer o pravičnosti različnih tipov ekonomske redistribucije ali upravičenosti različnih tipov paternalističnih zakonodaj. Glede teh politik se bodo razlikovali zato, ker se bodo razlikovale glavne točke spoštovanja vsakega posameznika in ji podelili moč izbire, ki je njena posledica.

Po drugi strani pa so nekatere ameriške feministke v liberalizem namerile tri ostre puščice v samo jedro liberalizma, sicer mu očitajo, da je preveč individualističen in egoističen, da je enakost preveč abstraktna in končno, da je preveč racionalno-politično zastavljena – vsi neuspehi, ki jih feministike pripisujejo liberalizmu, pa se seveda vrtijo okoli neadekvatnega obravnavanja žensk v liberalistični družbi.

Prvi očitek meri na to, da preveliko spoštovanje do posameznika nepošteno zapostavlja vrednost skupnosti in kolektivne družbene entitete, kot so družine, skupine in razredi. Toda Nussbaumova se s tem absolutno ne strinja. Meni, da je ravno nasprotno, da liberalizem ni preveč, ampak premalo individualističen. Do tega zaključka je prišla na podlagi teorije pravičnosti J. Rawlsa in podobni strategiji ekonomista G. Beckerja. Oba sta oblikovala družbo, v kateri je dobrobit vsakega posameznika stvar skrbi družbe, hkrati pa sta si zamislila pogodbene posameznike, ki vodijo gospodinjstva in altruistično razmišljajo v prid ostalih družinskih članov. Ker se liberalizem ne želi vtikati v družino zaradi različnih razlogov, po mnenju Nussbaumove, mnogo liberalnih mislecev ni opazilo, da družino ne opredeljuje vedno harmonija interesov in da noben model družine ni resničen, če se ne zaveda tekmovanja za pičle vire, različne interese in razlike v moči. “Ti ljudje (Rawls, Gary in ostali, op.p.) morda v tem niso uspeli zato, ker so se preveč osredotočili na avtonomijo in svobodo moških in so hoteli moškimi dati velik pomen pri načrtovanju njihovih življenj v privatni sferi. Toda to ni liberalna tradicija, če je ta svoboda kupljena na račun nasilja in smrti ostalih posameznikov” (Nussbaum, 1998, str. 65). Zato Nussbaumova zaključi, da lahko vsak ideal za svoje namene izrabijo tisti, ki želijo škodovati in “pravi odgovor je razkrinkanje tistih, ki ga zlorablajo, ne pa opustitev ideala” (ibid., str. 67).

Drug očitek je naperjen v formalno političen ideal enakosti – češ da mu manjka potopitev v konkretna razmerja, po katerih je ženska še vedno dojeta kot tista, ki je podrejena moškemu – v konkretno odpravo nepravičnih razmerij v različnih politikah, inštitucijah in zakonih. Na kar Nussbaumova odgovarja, da liberalizem omogoča vsem posameznikom in posameznicam, da od vlade zahtevajo enake možnosti, ki so materialno utemeljene. “Cilj ni le distribucija nekaterih virov, ampak da ti resnično spodbujajo sposobnost ljudi izbrati življenje v skladu z njihovim mišljenjem” (ibid., str. 68).

Nussbaumova se strinja, da je za liberalizem racionalno in moralno bistvo skupno vsem ljudem, zaradi tega se v vseh političnih konceptih izogiba kakršnega koli operiranja ali manipuliranja s spolnimi, razrednimi, etničnimi in religioznimi razlikami. In meni, da “kolikor feminizem zanika vrednost celotne ideje človeškega bistva, se odpoveduje vitalnosti najmočnejših feminističnih argumentov” (ibid., str. 71).

In končno tretji očitek je, da naj bi bil liberalizem v zmoti, ker daje prevelik poudarek razumu v družbenem in političnem življenju, čustva, nego in skrb pa zapostavlja. Z zapostavljanjem čustev in njihovo podvrženostjo razumu naj bi se v družbi vsiljevala moška norma hladne racionalnosti. Feministka N. Nodgings trdi, da ženska izkušnja materinstva razkriva bogat teren čustvene izkušnje, na katerega razumske sodbe ne smejo vstopiti. S podvrženjem čustev razumu naj bi bilo moralno življenje, v katerem ljudje spontano čutijo naklonjenost do drugih ljudi, oropano te naravne simpatije do drugih. In Nussbaumova ji pritrdi. Pravi, da liberalna tradicija resnično nasprotuje ideji, da bi se ljudje spontano in brez premisleka dali drugim ljudem in ji odgovarja: "Čeprav je simbiotična nega dobra stvar v odnosu med materjo in otrokom, se v političnem življenju zahteva zelo drugačna oblika skrbi. Na tem mestu se zdi nediskriminirano dajanje same sebe zelo slaba ideja, še zlasti za ženske, ki so bile pogosto vzgojene v misli, da morajo svojo dobrobit žrtvovati za druge, ne da bi same kaj zahtevale v zameno" (ibid., str. 76). Nussbaumova pravi, da liberalizem ne preprečuje ženskam, da postavljajo prijateljstvo in ljubezen visoko na svoji prioritetni lestvici, ampak da znajo zavestno ločiti med lastno dobrobitjo in dobrobitjo ter da kritično in reflektirano presodijo, do katere mere bodo resnično žrtvovala same sebe za druge.

Prav zaradi tisočletnega zatiranja žensk in posmehovanja njihovi inteligenci Nussbaumova pravi: "To pomeni, da imajo še zlasti ženske veliko potrebo po razumu" (ibid., str. 79). In zaključí: "V svetu, ki ga vodijo hierarhije moči in navade, je to še vedno (liberalizem, op.p.), kakor na začetku, radikalna vizija, vizija, ki lahko in mora voditi h socialni revoluciji. Vedno je radikalno, če hočeš videti in biti viden kot človek ne pa kot podložnik nekoga. Verjamem, da je za ženske najbolje, če sprejmejo to vizijo /.../. Vizijo lepega, bogatega in težkega sveta, v kateri ljudje drug drugega obravnavajo kot svobodne in enakopravne, vendar tudi kot dokončne in pomanjkljive – in zato njihove odnose uredijo na podlagi pravičnosti in svobode." (ibid., str. 80).

2. FILOZOFIJA IN TRAGEDIJA, ETIKA IN LITERATURA, ČUSTVA IN MORALA

Knjigi, ki ju lahko beremo skupaj kot neke vrste nadaljevanje in razširitev predlogov, kako dobro živeti po predlogih filozofije in umetnosti (tragedije, literature, poezije, glasbe), sta knjigi *Krhkost dobrega, sreča in etika v grški tragediji in filozofiji* (1986) in *Ljubezensko znanje, eseji o filozofiji in literaturi* (1990). V knjigi *Krhkost dobrega* se Nussbaumova ukvarja predvsem z razmerjem med cvetočim (eudaiomon)⁵ življenjem posameznika, kakor ga prikazuje tragedija na eni strani,

⁵ Nussbaumova pravi, da se je odločila *eudaiomon* prevajati s cvetočim (*flourishing*) življenjem, ker običajen prevod kot 'srečno' življenje ne implicira tudi dejavnosti posameznika, ki jo ta grški glagol sicer vsebuje.

filozofskim, kontra tragiškim, predlogom uspešnega življenja Sokrata oziroma Platona na drugi strani, Aristotelovega pogleda, ki napada Platona in v svoji praktični filozofiji zaobjame tudi uvide tragedije na tretji strani – za slednje pa Nussbaumova trdi, da so najboljši približek etične in praktične filozofije. V obeh knjigah zagovarja, da so tako tragedija kot literatura, in umetnost na splošno, po krivici izključeni iz sfere etične teorije ter da s svojim načinom predstavljanja moralnih dilem in konfliktov razkrivajo probleme etičnega, kakor jih filozofija ne more nikoli zajeti. Predvsem pa je obema knjigama skupen zagovor čustev (veselja, jeze, ljubezni, bolečine in predvsem sočutja) kot temelja za racionalno deliberacijo, prizadevanje za pravičnost in pravilno akcijo. Pravi, da so čustva ljudi pomembnejša za etiko, tako javno kot osebno, kot pa zgolj volja in sposobnost ljudi spoštovati pravila, kakor to zagovarjajo Platon, stoiki in Kant. Prav tako, skupaj z Aristotelom, vztraja, da pravilna percepcija praktične situacije zahteva tako čustveno kakor tudi intelektualno aktivnost, da čustva igrajo pomembno informacijsko⁶ vlogo znotraj etičnega življenja kot oblike spoznanja. Poleg tega za uspešno etično življenje, ki jemlje čustveno učenje za svoj temelj, poudarja pomen imaginacije, sposobnost vživljanja in naracije, ki ju umetnost nedvomno bolj spodbuja kot pa abstraktna teorija. To je skupna tema obeh knjig, razlika je le, da se v knjigi *Ljubezensko znanje* osredotoča posebej na eno čustvo, ljubezen, in kako lahko njeno znanje, kljub svoji kompleksnosti, ambivalenci in odvisnosti od (ne)predvidljivih zunanjih dejavnikov, vključimo v etično teorijo kot vredno in dovolj stabilno znanje.

Ker knjiga *Ljubezensko znanje* v dobršni meri temelji na glavni ideji knjige *Krhkost dobrega* in jo še razširi, bom obdelala konceptualni okvir le dela *Ljubezensko znanje*.

Za Grke v 5. in 4. stol. p. n. št. nista obstajali dve vrsti vprašanj na področju človekove izbire in dejanja, estetska vprašanja in moralno-filozofska vprašanja. Namesto tega je dramsko poezijo in to, kar danes imenujemo filozofska razprava o etičnih vprašanjih, uokvirjalo eno samo splošno vprašanje: kako morajo živeti človeška bitja. Na ta vprašanja so odgovarjali tako dramatik-pesniki, kot sta Sofoklej in Evripid, kot misleci, Platon in Demokrit. Pogosto so bili odgovori pesnikov neprimerljivi z odgovori nepesnikov. Starodavni spor med pesniki in filozofi se je lahko imenoval spor le zato, ker je šlo za skupen predmet: človeško življenje in kako ga živeti. Spor se je vrtel tako o literarni formi kot tisti, ki je zavezana določenim etičnim prioritetam, določenim izbiram in ocenam. Oblike pisanja niso bile razumljene kot posode, v katere se lahko izlijejo različne vsebine,

⁶ Zakaj in kako imajo čustva kognitivno strukturo, bomo podrobneje obdelali v predstavitvi temeljne ideje knjige *Terapija želje*, v kateri Martha Nussbaum predstavlja epikurejsko in stoiško filozofijo kot terapijo duše in po katerih so bila čustva napačne sodbe, zaradi česar je čustva potrebno iztrebiti.

nasprotno, samo oblika je bila že trditev, vsebina. Tako so bili učitelji etike pesniki, davno preden je na sceno prišel Platon.

Za povprečnega grškega državljanu in državljanke je bilo obiskovanje dramskih uprizoritev prisostvovanje v skupnem procesu raziskovanja, razmišljanja in razvijanja občutka za pomembne državljanske in osebne cilje. Uprizoritvi sta prisostvovala pri sončni svetlobi, sedela sta tako, da sta na drugi strani amfiteatra videla obraze sodržavljanov. Celotno dogajanje se je odvijalo ob proslavi državljanskih/religijskih dogodkov, katerih slovesni okraski so obiskovalce spominjali, da gre za preiskovanje in komuniciranje skupnih družbenih vrednot. Pravilen odziv na dramo je vključeval tako čustvo kot kritično refleksijo, ki sta bila tesno povezana med seboj. Umetnost je veljala za praktično, estetski interes pa praktični interes – interes za dobro življenje in družbeno razumevanje samega sebe.

Tudi za etiške filozofe etika ni bila le teoretičen podvig, ampak nekaj, kar ima za svoj cilj dobro človeško življenje. Šlo je za izboljšanje duše učenca, mu približati način in pot za cvetočo (*eudaiomon*) življenje. Ta cilj naj bi zahteval veliko refleksije in razumevanja, zato se je predpostavljalo, da je bilo ustvarjanje razumevanja samo po sebi pomemben del praktičnega projekta. Filozofi so se bili zato prisiljeni vprašati, kako duša učenca poišče in doseže etično razumevanje. Kateri so tisti elementi, ki ovirajo in pospešujejo razumevanje in dober etičen razvoj? V kakšnem stanju je duša, ko spozna resnico? In kaj je vsebina najbolj pomembnih evaluacijskih resnic, ki se jih bo naučil/a? Ko so prišli do zaključkov o teh zadevah, so konstruirali diskurze, katerih oblike bodo ustrezale etični nalogi – oživljali v dušah učencev tiste elemente, ki so najboljši vir napredka, oblikovali učenčeve strasti v skladu s tem, kaj je pomembno, in jih seznanili s pravilno sliko tega, kar je pomembno.

Tako etični filozofi kot tragični pesniki so sami sebe videli kot del vzgojnih aktivnosti in družbenih/komunalnih aktivnosti, videli so se v tistem, čemur so rekli *psuhagogia* (vodenje duše). Pri tem so bile metodološke in formalne odločitve učitelja ali tragika zelo pomembne za sam rezultat: ne le zaradi njihove inštrumentalne vloge v komunikaciji, ampak zaradi vrednot in ocen, ki so jih te izražale. Etični diskurz, namenjen duši, izraža torej določene etične preference in prioritete v sami svoji formi; reprezentira človeško življenje; kaže obliko človeške duše.

V Platonovem napadu na pesnike najdemo globok uvid: da so vsi načini pisanja, ki so značilni za tragično pesništvo, zavezani določenemu, čeprav zelo splošnemu pogledu na človeško življenje. Tragedije to kažejo že v samem načinu stvaritve celotne zgradbe tragiške pesnitve, z uporabo ritma, glasbe in jezika. Elementi tega pogleda vsebujejo naslednje: da so dogodki onkraj nadzora junaka zelo pomembni ne le za njene ali njegove občutke sreče ali zadovoljstva, ampak tudi zato, da on ali ona živi polno in dobro življenje – se pravi, da je tisto, kar se

ljudem zgodi po naključju, zelo pomembno za etično kvaliteto njihovega življenja. Da so iz teh razlogov strah in sočutje občinstva ob tragičnih dogodkih vredni odzivi, odzivi, ki imajo pomembno mesto v etičnem življenju, saj utelešajo priznanje etične resnice; da so tudi ostala čustva primerna in utemeljena na pravilnem prepričanju o teh stvareh (da je na primer pravilno ljubiti stvari in ljudi, ki so onkraj našega nadzora, in žalovati za temi ljudmi, ko umrejo). Tragičen žanr temelji na teh prepričanjih po sami svoji strukturi in literarni obliki: povsem običajno je govoriti zgodbe o naključnih dogodkih, ki so se zgodili dobrim, vendar ne neranljivim ljudem, in te zgodbe povedati tako, kot da se tičejo vseh ljudi. Oblika tragiškega pesnjenja v občinstvu namenoma vzbudi določena čustva, še zlasti sočustvovanje z glavnimi junaki, in strah za nas same, ki predpostavljajo isti niz prepričanj. V starogrški drami najdemo tako etičen pomen kontingence, globok občutek za probleme protislovnih dolžnosti in upoštevanje pomena strasti pri etičnih vprašanjih.

Toda če nekdo verjame, tako kot Sokrat, da dobri osebi ne more nič škodovati; da je edina stvar, ki ima pomen, lastna vrlina, potem ta ne bo mislil, da imajo zgodbe o nenadnem naključnem preobratu globok etičen pomen in si, kot vredne ter vrle ljudi, ne bo prizadeval pokazati junake, ki v to verjamejo. Če hočemo učiti, da je dobra oseba samozadostna, potem bomo, tako kot Platon v *Državi*,⁷ izbrisali Patroklove solze ob Ajshilovi smrti. Prav tako ne bomo pisali dela, ki bodo vzpostavila zvezo z občinstvom prek čustev – saj se zdi, da vsa čustva temeljijo na prepričanju (napačnem prepričanju), da imajo zunanji dogodki velik pomen.

⁷ Nussbaumova v poglavjih *Država* in *Protagora* v knjigi *Krhkost dobrega* pokaže (Nussbaum, 1986, str. 89–164), da moramo izvor Platonove samozadostnosti brati kot odgovor na problem *tuchê* ali 'kar se dogaja', (*tuchê* je element človeške eksistence, ki ga ljudje ne nadzorujemo in ne pomeni naključnosti ali odsotnost kavzalnih povezav v vseh mogočih oblikah). V 5. stol. p. n. št. so Atenci bolj kot kdaj koli prej upali, da bodo iz življenja izbrisali neobvladano kontingenco. To upanje pa je našlo svoj izraz v kontrastu med *tuchê* in *technê* – med življenjem, ki je prepuščeno na milost in nemilost tega, kar se pač zgodi (*tuchê*), in veliko varnejšim življenjem, ki je pod nadzorstvom. *Technê* so tako tesno povezovali s praktičnim sojenjem ali modrostjo (*sophia, gnômê*), s planiranjem, napovedovanjem in vnaprejšnjim razmislekom – temu pa je bilo temeljno merjenje, tehtanje in seštevanje, ki je omogočalo prevajanje različnih posameznosti v kvalitativno homogene in med seboj zamenljive posameznosti. Tako je ta homogenost odpravila več problemov hkrati: transformirala je konflikte in našo motivacijo ločila od iracionalnih ekscesov naših strasti. Nussbaumova trdi, da nam Sokrat v *Protagori* ponuja radikalni predlog za transformacijo naših življenj. Po Sokratu naj bi bila največja napaka takratnega človeka mnenje, da obstaja množstvo stvari, ki so posebne in neprimerljive (inkomenzuralne): ta oseba, ta dejavnost nosi v sebi nekaj posebnega, neko posebno dobro, ki nas pritegne in do katere ne bi mogli priti, če bi šli v nasprotno smer. Prav to pripisovanje edinstvenosti ljudem in stvarim pa je glavni vir posameznikove navezanosti nanje (odvisnosti od njih) in s tem izpostavljanje sreči življenja. *Technê* pa spremeni sam cilj – nas same (naše aspiracije, naše navezanosti in objekte) in svet.

Če je del naše človeškosti dovzeten za določene vrste bolečine, ki pride z navezanostjo na zunanje stvari, ki je ne moremo nadzorovati, potem lahko naloga odstranitve bolečine vključuje izbris naše človeškosti. Platon nam v *Protagori* jasno pokaže, da ultimativen cilj dobrega življenja niso čustva in užitek, ampak dejavnosti, ki so neodvisne od čustev in občutkov, ki jih ustvarijo.

V *Državi* pa je Platon apetite in strasti celo izbral iz dobrega življenja državljana zaradi: a) *apetiti so slepe animalne sile, ki segajo po zunanjih objektih brez vsakršne diskriminacije in selektivnosti*; b) *če apetite ne potlačimo, težijo k ekscesom*; c) *strasti nimajo kognitivne dimenzije*; d) *intelektualni element je tako nujen kot zadovoljiv pojem za resnico in pravilno izbiro*.

Na kratko, naša prepričanja o etični resnici oblikujejo naš pogled na literarne oblike kot etične izjave. Eseji v knjigi *Ljubezensko znanje* predstavljajo začetek enega majhnega dela večje raziskave, začetek, ki je vkoreninjen v ljubezni do določenih novel in v tesni povezavi z določenimi problemi: “z vlogo ljubezni in ostalimi čustvi v dobrem človeškem življenju,⁸ z odnosom med čustvom in etičnimi znanjem, z razpravo o posameznem. “O teh novelah ne ponujam nobenega splošnega zaključka, še manj o literaturi na splošno. Gre za raziskavo, ki je tako empirična kot praktična: empirična, v kolikor jemlje ‘dokaze’ iz življenjskih izkušenj, in praktična, v kolikor je njen cilj najti koncept, po katerem lahko ljudje živijo in živijo skupaj” (Nussbaum, 1990, str. 23). Nussbaumina naloga je vzpostaviti mnenje, da so določeni teksti nepogrešljivi za filozofsko raziskovanje v etični sferi: seveda ne zadovoljivi, ampak viri uvida, brez katerih filozofsko raziskovanje ni celovito. Glavni namen je postaviti moralni okvir, ki bo vase lahko sprejel različne moralne in etične poglede, tudi takšne, ki jih predstavljajo romani.⁹ Ta etični okvir ne bosta utilitarizem in Kantova moralna filozofija¹⁰, saj sta v svojem moralnem raziskovanju ekskluzivna in nekompatibilna z ostalimi možnimi teorijami, ampak Aristotelova inkluzivna dialektična metoda, ki omogoča soobstoj različnih alternativnih pogledov kot različnih občutkov življenja, ki mu ti pogledi odgovarjajo.

⁸ Platon je radikalno spremenil svoje mnenje o pozitivnosti erotične ljubezni in se do določene mere približal Aristotelovemu pojmovanju le-te v dialogu *Fajdros*. Glej poglavje ‘Ta zgodba ni resnična’: norost, razum in preklíc v *Fajdrosu v Krhkost dobrega*, 1986, str. 200–233. Tam nam dodatno pove, kaj je vrednota ‘božanska norosti’ *erōsa* in kateri predhodni elementi so preklicani. Predvsem izstopajo naslednji elementi:

- a) *neintelektualni elementi so nujni vir za motivacijsko energijo* (Da bi šli v smer, kamor nas želi pripeljati intelekt, morajo pri tem sodelovati tudi neinteligentni elementi. Moč celote je *sumphutos dunamis*, ‘moč naravno skupaj zraščenege’. Če stradamo in tlačimo čustva ter apetite, lahko s tem oslabimo celotno osebnost, ki ne bo mogla odločno delovati);
- b) *neintelektualni elementi imajo pomembno vlogo vodiča pri našem razumevanju* (Dejstvo, da vzdrževanje dobrega zdravja, intelekta, zahteva skrb tudi za neintelektualne elemente, kar pa ne pomeni, da morajo ti voditi intelekt);
- c) *strasti in dejanja, ki so jih navdihnil erōs, so intrinzično vredne komponente najboljšega človeškega življenja* (Ljubimca v *Fajdrosu* sta vezana z erotično strastjo, živita skupaj, skrbita za dobro drug drugega zaradi njega samega, imata skupen interes za učenje in poučevanje resnice ter dobrega. Gre za ljubezenski odnos, ki temelji na podobnosti interesov in karakterja in ki ga preveva mania erosa. Najboljše človeško življenje vključuje čaščenje konkretnega posameznika. To skupno življenje ne vključuje le skupno intelektualno aktivnost, ampak prav tako vključuje skupno *manio* in čustveni občutek).

⁹ Osredotočila se je na romane naslednjih avtorjev: H. Jamesa, M. Prousta, S. Becketta in C. Dickensa. Zaradi pomanjkanja prostora tega ne bom natančneje obravnavala.

¹⁰ Nussbaumova pravi, da se močni argumenti zoper ljubezen kot možni teren moralnosti vežejo na Kanta. Za Kanta romantična ljubezen ni nekaj, kar bi lahko upravljali z našo voljo, ampak je nekaj, zaradi česar smo pasivni. Zdi se, da ne moremo izbirati, v koga se bomo zaljubili, ampak se to preprosto zgodi. Prav tako ne moremo predvidevati, na kakšen način se bo zgodila. Če nekdo torej misli, da je področje morale področje volje in aktivne izbire, potem bo tako kot Kant odločil, da mora biti erotična ljubezen zunaj morale. To je tudi motivacija za Kantovo delitev na pataloško ljubezen (njegovo ime za romantično ljubezen), ki nas vleče stran od pravičnega moralnega stališča, ter praktično ljubezen, hoten in racionalen odnos skrbi do drugega človeka. Kantov argument proti ljubezni je argument pasivnosti proti aktivnosti (jeza, celo naklonjenost), nekontroliranost proti preudarnosti, nemirnost proti mirnosti.

3. TERAPIJA ŽELJE: STOIKI IN EPIKUREJCI

V knjigi *Terapija želje*, po moji oceni njena najboljša knjiga, na začetku predvsem ponovi argumente o pojmovanju čustev in želja ter apetitov za srečno in uspešno življenje pri Aristotelu in Platonu, kakor se jih je lotevala že v *Krhkost dobrega* in *Ljubezensko znanje*, zato jih ne bom še enkrat ponavljala.

Za stoike in epikurejce je bila tudi Aristotelova država idealna država in prav tako na nebu kot Platonova, njegova praktična filozofija pa pravzaprav neuporabna, saj je bila dejansko le za mlade, dobro stoječe državljane, ne pa tudi za vse ostale, mlade in stare, moške in ženske, otroke in sužnje. Tako njegova praktična filozofija kot terapija¹¹ v resnici ne zdravi bolnih, še manj pa zdravi vsakega aktualnega, trpečega posameznika, ki bi to zdravljenje potreboval tukaj in zdaj. Epikur je, z mislijo na Aristotelovo filozofijo, rekel, da je 'prazen filozofov argument, če ne pozdravi človeškega trpljenja'. Podobno so menili o nalogi filozofije vsi veliki epikurejci (Lukrecij) in stoiki (Cicero, Seneka, Epiktet). Tako epikurejci kot stoiki pravijo, da naj se iskreno zazremo vase in okoli nas, naše prijatelje, ljudi, družbo, v kateri živimo. Ali dejansko vidimo umirjene in razumne ljudi, katerih prepričanja o vrednotah so dobro in racionalno utemljena, kakor je namigoval Aristotel? Ne. Vsepovsod vidimo žrtve napačnega oglaševanja. Ljudje so v svojem srcu prepričani, da ne morejo živeti brez denarja, uvoženih specialitet, družbenega statusa, ljubimcev. Ali je to racionalna in zdrava družba kot temelj srečnega in uspešnega življenja? Ne, vidimo bolno družbo, ki vrednoti denar in luksuz nad zdravjem duše; družbo, katere bolna učenja o ljubezni in seksualnosti polovico prebivalstva vodijo v obsesivnost in drugo polovico prebivalstva v sadistične

¹¹ Po Aristotelu imajo etični argumenti praktični cilji, biti morajo vrednostno relativni in odgovarjati morajo na posamezen primer. Poglejmo si to natančneje:

Praktični cilj (Praktični cilj, pravi Aristotel, je filozofski študij etike, izmenjava argumentov o dobrem človeškem življenju. V nasprotju z ostalimi vejami filozofije je cilj etike ne le teoretično razumevanje, ampak tudi izboljšanje prakse. Ti argumenti morajo biti *'simoi'*, uporabni. Nekateri znanosti, kot sta astronomija in matematika, imajo za svoj cilj le vedenje in razumevanje. Po drugi strani pa nekatere ostale vrste raziskovanja pridobijo svoje znanje skozi konkretno raziskovanje s povsem konkretnim praktičnim ciljem (takšni sta medicina in politika, katere del je tudi etika). Aristotel pravi, da je to zato, ker si ne prizadevamo spoznati, kaj je pogum in pravičnost, ampak biti pogumni in pravični, tako kot si želimo biti zdravi in ne vedeti, kaj je zdravje. Dobrega zdravnika ne ocenimo po tem, koliko in kakšno znanje ima, ampak po tem, kako in koliko bolnikov je pozdravil. Prav isto pa velja za etiko); *vrednostno relativni* (vsa Aristotelova raziskovanja, vključno z etiko, so omejena z 'videzi' (*phantasiai*) – s človeško izkušnjo, saj so meje izkušnje prav tako meje misli in diskurza. Iskanje resnice je iskanje najbolj pravilnega pojmovanja o svetu, kakor ga izkušamo. Politika, še bolj pa etika, se bolj kot katerakoli druga veda zanaša na izkušnjo. Tisto, kar si prizadeva opisati etika, je srečno in uspešno življenje za določeno vrsto: dobro življenje mora biti takšno, da ga ljudje lahko živijo – mora biti praktično in dostopno za vse ljudi, še več, dobro mora biti skupno mnogim ljudem. Dobro življenje pa mora biti omejeno ne le s tem, kar lahko naredimo in smo, ampak moramo omejiti tudi naša prepričanja in želje. Kako lahko to naredimo? Tako da je dialektik kritičen do popularnih družbenih stališč o vrednosti denarja, statusa, časti, slave, telesnih strasti in čustev, jezi, maščevanju, žalovanju, in namesto napačnih predlaga primernejše); *odzivnost na posamezen primer* (Medicina kot praktična znanost si mora prizadevati za popolnoma pravilno percepcijo primer pred seboj. V slavni zdravniški analogiji pravi, da medicina in etika nimata splošnega znanja, ampak zgolj neke vrste približno znanje ali znanje v obliki navodil, saj morajo tako zdravniki kot etiki v vsakem primeru posebej presoditi, za kaj gre, in se na podlagi te presoje odločiti, kako bodo postopali).

varuhe, ki jih muči anksioznost pred izgubo partnerjev; družbo, ki se gre iz svojega strahu pred ranljivostjo in smrtjo, vojno, v kateri pobija na tisoče ljudi. Se pravi, še zlasti strah pred smrtjo, najmočnejše čustvo od vseh, članom družbe preprečuje stabilno človeško veselje, zaradi česar se na milost in nemilost prepuščajo verskim šarlatanom. Ali torej lahko mirna Aristotelova dialektika, ki preiskuje splošna družbena prepričanja privilegiranega aristokratskega državljana, sploh lahko kaj naredi? Kaj le-ta resnično naredi zase in za ostale trpeče sodržavljanke? Ne veliko, niti noče, saj je pravo trpljenje prav trpljenje duše in filozofija kot terapija terapija, ki ozdravlja to trpljenje vsakega trpečega človeškega bitja.

Rečeno je, da je logos zdravilec skozi kompliciran odnos med čustvi in intelektom in stoiška filozofija je predvsem terapija duše, tako lastne kot vseh ljudi enako, na podlagi uporabe lastnega razuma. Na podlagi česa pa so zaključili, da so vsi ljudje, ne glede na spol,¹² stan in narodnost enaki? Na podlagi tega, da imajo vsi ljudje razum, ki ga znajo ob pravilni vzgoji tudi uporabljati (vsi ljudje imajo pet čutov, moč razmišljanja, so občutljivi za etično razlikovanje, željo in naravno orientacijo za lastno dobro). Spoštovanje razuma v vseh ljudeh je vodilno stališče stoiške terapije. Razum je božanski del v nas, ki vključuje celoten kozmični okvir in je ta, ki bdi nad našimi dobrimi in slabimi dejanji, zaradi česar so stoiki zavrnilo vodstvo tedanjih religioznih dogm in na splošno religijo kot vodiča skozi življenje. Ali kakor pravi Epiktet: "Dali smo vam precejšen del nas samih, moč prizadevanja in izogibanja, želje in averzije in preprosto povedano, moč uporabljati videze¹³ (*phantasiai*)" (Nussbaum citira Epikteta, 1994, str. 326). Z Epiktetovo omembo videza, pravi Nussbaumova, smo prišli do najbolj splošne strategije stoiške terapije: "da mora biti učenka pozorna in kritična do načina, na katerega gleda na svet. V njeni moči je 'najmočnejša in najbolj dominantna stvar od vsega, pravilna uporaba videzov'" (Epiktet, 1.1.7, *ibid.*).

Svet pušča različne vtise na nas prek navad percepcije in prepričanja. Nikidionin¹⁴ pogled na to, kakšne so stvari okoli njega, je kompleksen amalgam

¹² Stoiki so bili prepričani, da imajo tako moški kot ženske potencial za vrlino, kot posledica tega prepričanja pa so zaključili, da je moralna in racionalna duša brez spola.

¹³ V Kalanovem prevodu Aristotelovega dela *O duši* v priloženem slovarčku preberemo: *phantasia*: imaginacija, prikazovanje, razkazovanje, 2) prizor, videz, vidik, pogled in *phainesthai*: aktivno se nekaj kaže; prikazovati se, pokazati se (V. Kalan, *O duši*, SM, 1993). Nussbaumova pravi, da tisti prevodi, ki *phantasio* prevajajo le z imaginacijo in predstavo, pogosto zamegljijo dejstvo, da ima stoiška *phantasia* propozicionalno vsebino in da je nujen, vendar ne zadovoljiv pogoj za soglašanje z nečim. Prav tako pravi, da Aristotelovi "*phantasiai* niso natančno isti kot pri stoikih, ker niso nujni propozicionalni in jih imajo lahko živali in otroci *!...!*" (Nussbaum, 1994, str. 327).

¹⁴ Nussbaumova je v tej knjigi uporabila fiktiven primer filozofske učenke Nikidione (v prevodu 'majhna zmaga'), s čimer je hotela poudariti, da so bile v stoiške filozofske vrste dejansko vključene tudi ženske. Nussbaumova pravi, da je M. Rufus, učitelj Epikteta, že v 1. stol. napisal delo "Ali se morajo tudi ženske ukvarjati s filozofijo?" in zagovarjal enakost možnosti moških in žensk.

Obstajali naj bi tudi (nezanesljivi) dokazi, da sta bili v Platonovo Akademijo vključeni tudi dve ženski, ki pa naj bi bili heteri in ne povprečni državljanke.

akulturacije (konvencij, poročil, zgodb) skupaj z njenimi osebnimi izkušnjami. Poleg tega ti dve stvari nista resnično različni: njeno osebno izkušnjo v veliki meri oblikuje predhodna akulturacija (*acculturation*). Ti pogledi na stvari – ponavadi vrednostno obarvani – so tako globoko vraščeni v to, kar je in kako deluje, da v trenutku, ko nekaj vidi pred seboj, lahko le težko soglaša, ali je to prava resnica, da so stvari takšne. “Stoiki menijo, da so *phantasai* /.../ nujni, vendar ne zadosten pogoj za strinjanje in dejanje. Toda za nekoga, ki je nanje navajen in ki nima na voljo nobene druge slike, se jim težko upre” (Nussbaum, 1994, str. 327). Iz tega izhaja, da se človek tudi ne zaveda, kaj je nepravilno in napačno in na podlagi tega deluje.

Naloga filozofije kot terapije je torej samopreiskovanje, preiskovanje kulture in njenih prepričanj, da bi bili sami gospodarji našega razuma, da bi se zavedali alternativ, znali izbirati med njimi in na podlagi le-teh izbrali najboljšo. Če je človek vzgojen na podlagi kulturnih prepričanj, da je maščevanje dobro, potem od njega, nje ne moremo pričakovati, da bo ob določeni situaciji izbral/a drugačno rešitev. Ne, učitelji ji jo morajo pokazati. Toda kako? Tako, da ga, jo opozorimo na to, da suspendira svoje dosedanje odzive in se opazuje, je pozoren/na na in kritičen/na do vsakega vtisa, ki ga hoče sprejeti: “Tako j od samega začetka naj ti preide v navado, da vsakemu surovemu videzu rečeš: ‘Ti si videz in ne edini način gledanja stvari, ki se pojavlja (Epict. *Ench.* 1.5)’” (Nussbaumova citira Epikteta, str. 328). Učiteljeva naloga zahteva psihološke interakcije na globljem nivoju, ki zajema spomine, želje, strahove in navade učenca/ke, ki vplivajo na konstrukcijo njegovega, njenega specifičnega pogleda na svet.¹⁵

¹⁵ Stoiki propagirajo, da pridemo do resnice s pozornostjo na naše prve impulze in rigorozno racionalno samopreiskavo. Tako je vsa njihova terapija kognitivna in kognitivna terapija je dovolj za odstranitev vseh človeških boleznih. Stoiki verjamejo, da so predsodki, napake, slabo vodenje posledica napačnega mišljenja in sklepanja, in da ne izhajajo iz kakšnega prvotnega zla, agresivnosti, sle ali kaotičnosti. Po njihovem smo se ljudje v svet rodili dobri in razumni – zato so naši najgloblji moralni uvidi dobri vodiči za to, kar je dobro v kozmosu. Naloga je razviti in refinirati to, kar smo dobili od naše prvotne narave in to uveljaviti v okoliščinah, v katerih se nahajamo. In stoiki so prav tako verjeli, da se to, kar je pravilno v naši naravi kot racionalnem bitju, razvija postopno, začeniši z otrokovo orientacijo v samohranitev, ki kulminira v razumevanju moralnega reda pri odraslem. Zavedanje lastne konstitucije in zahteva za njeno dozorevanje je zelo pomembno. “Vsako življenjsko obdobje ima svojo lastno konstitucijo, eno za otroka, drugo za dečka, drugo za starčka (Sen. *Ep.* 121.15)” (Nussbaumova citira Seneko, 1994).

¹⁶ Izvor njene ljubezni in zagovornišva do literature, tragedije in na sploh vseh oblik umetnosti kot relevantne za moralno filozofijo moramo iskati, po mojem mnenju, predvsem v helenistični filozofiji, čeprav ne gre zanikati tudi velikega pomena tragiške poezije, ki jo ima ta zanjo: “Po drugi strani pa Lukrecij doda nekaj izjemno pomembnega: idejo o povezanosti med čustvom in *narrativnim*. Do kognitivne vsebina čustev, kot je ljubezen, se ne pride prek razumevanja abstraktnih propozicij – ali celo prek visoko konkretnih propozicij o življenju nekega človeka. Namesto tega ponotranjam kulturno narativne scenarije, ki nam dajejo dimenzijo, hitrost in strukturo čustva. In te scenarije nato živimo v naših življenjih /.../. To pojmovanje vodi v novo vlogo, ki bi jo narativno lahko igralo v moralni filozofiji, kot nepogrešljivo za polno razumevanje enega izmed njenih najmočnejših elementov – in prav tako za razumevanje različnih načinov, na katere lahko konvencionalno narativno deformira medčloveške odnose” (Nussbaum, 1994, str. 508). A zakaj so epikurejci in stoiki vpeljali naracijo oz. prepovedništvo v moralno filozofijo? Grška in rimska filozofija, ki je sebe dojemala kot terapijo duše, ki naj pozdravi trpljenje prav vsakega trpečega konkretnega bitja ne glede na spol, stan ali raso, je to uvedla kot nov pogled na sestvo. Prvazprav je stoicizem, tako kot je predlagal Foucault (*Zgodovina seksualnosti II., Ill.*) niz tehnik za oblikovanje in vzpostavitev sestva (techne biois), čeprav Nussbaumova Foucaultu očita, da je pri tem preveč poudarjal vpliv tehnik in premalo vpliv razuma.

Tako predstavlja retorična in literarna dimenzija esencialni del argumentiranja, saj naj bi narativna in preprosta oblika zares pritegnila in v gibanje pognala dušo, ker je sama struktura čustev strukturirana v obliki zgod, pripovedi.¹⁶ “Besede so same po sebi vredne le, kolikor se dotaknejo poslušalca/ko, da začne izvajati določene mentalne in psihološke aktivnosti. /.../ Sporočilo, ki ga stoiki nenehno prenašajo filozofu, je, da je filozofija, ki zdrkne v samozadovoljen profesionalni žargon, slaba filozofija in da negira svet človeških bitij, za katere filozofija sploh obstaja in kateremu je filozof zavezan. Filozofski jezik mora biti pozorno izbran glede na specifično situacijo in psihološki uvid. Lahko bi rekli, da morajo filozofi ‘oblikovati in konstruirati’ njihove duše, kultivirati sočutje, percepcijo, literarne veščine in odzivnost na vsakega posameznega učenca (ibid., str. 330–331). Pri čemer ima ustno poučevanje prednost pred pisanimi teksti (ki lahko predstavijo le nek splošen opis tega, kaj je etična terapija), konkretno pred teoretičnim, saj le na ta način pridemo v stik s pravo osebo in ugotovimo njene bolezenske simptome. Hkrati pa mora učenec/ka poleg pogovorov z učiteljem in poleg branja ter pisanja nekaj časa preživeti tudi sama s seboj in ‘reflektivno meditirati’ o sebi, drugih in o življenju na splošno.¹⁷

Na primer takšno tehniko oblikovanja/zdravljenja sebstva skozi narativno lahko vidimo pri Seneki in Epikurju. Seneka tako predlaga novo tehniko: “Vse tvoje čute je potrebno učinkovito voditi v stanje močne vzdržljivosti; po naravi so vzdržljivi, če jih ne pokvari um – ki ga je potrebno klicati na odgovornost vsak dan. To je nekoč delal Sextus: ko je po koncu dneva legel k počitku, si je v svojem umu zastavil naslednja vprašanja: ‘Katere svoje napake si danes ozdravil? katerim pomanjkljivostim si se uprl? Na kakšen način si boljši?’ Oseba ne bo več jezna in bo bolj zmerna, če bo vedela, da mora vsak dan priti pred samega sebe kot svojega lastnega sodnika. /.../ Ko se svetloba umakne temi /.../ raziščem svoj dan in merim svoja dejanja in besede. Ničesar ne prikrivam pred seboj /.../. Saj zakaj bi skrival kakršne koli napake pred seboj, ko pa si lahko rečem: ‘to pot ti oprostim, ampak glej, da tega ne ponoviš’” (Nussbaum, 1994, str. 424–25). Vse to pa sloni na osnovnih tehnikah memoriziranja, izpovedi in obveščanja.

Podobno je predlagal Epikur. Nussbaumova pravi: “Naravna rešitev je uporaba narativnega. Tako kot moderni psihoanalitiki, mora Nikidion učitelju postreči s svojimi simptomi s pripovedovanjem zgodbe o svojih dejanjih, svojih mislih, svojih željah, celo svojih sanjah – tako da bo tako kot telesni zdravnik lahko razumel simptome v svoji totaliteti in postavil pravilno diagnozo” (Nussbaum, 1994, str. 134). Ali kakor pravi sam Epikur: “Učenec mu (učitelju, op.p.) mora brez prikrivanja pokazati svoje napake in odprto povedati svoje deficite. Če o njem misli kot o edinem vodiču pravilnega govora in dejanja, ki ga imenuje edini rešitelj in kateremu /.../ samega sebe zaupa v terapevtsko obravnavo, kako je potem možno, da mu ne bi pokazal stvari, ki zahtevajo terapevtsko obravnavo in njegovo kritiko” (Nussbaumova citira Epikurja, 1994, str. 134).

Narativno se torej postavlja kot prominentna terapevtska filozofska tehnika ugotavljanja globokih in bolnih prepričanj, ki ležijo v duši in do katerih se ne moremo tako zlahka dokopati, kakor misli Aristotel.

¹⁷ Stoiki namreč resnično verjamejo, da lahko spremenijo svet, s tem ko spreminjajo vse ljudi: dobro enega človeka je intrinzično povezano z dobrim drugega človeka. Seneka piše: “Nisem tvoj prijatelj, če tisto, kar skrbi tebe, ne skrbi tudi mene. Prijateljstvo je partnerstvo v vseh stvareh med nama. Nič ni prednost ali škoda za posameznika: vsi živimo skupaj. In nihče ne more živeti srečno, če misli pri tem samo nase in vse uporablja zgolj v svoj prid. Živeti moraš za drugega, če hočeš živeti zase (Sen. Ep. M. 48.2–3)” (Nussbaum, 1994, str. 342). Podobno razmišlja tudi Hierokles, ki pravi, da je vsak izmed nas obkrožen z nizom koncentričnih krogov. Prvi krog predstavlja nas same, naslednji je ožja družina, naslednji daljna družina, nato naši sosedi, someščani, sodržavljani in najbolj zunanji krog predstavlja celotno človeštvo. Naloga razumne osebe je pomakniti kroge proti centru in zunanje člane približati notranjim. To je tudi temeljna ideja njenega članka Patriotizem – Kozmopolitizem, po kateri bi moralo ameriško visoko šolstvo ljudi bolj izobraževati v smeri široke razgledanosti, s katero bi se kultivirala naravnost, da so vsi ljudje enaki ne glede na njihovo pripadnost spolu, religiji, razredu, etničnemu poreklu.

Cilj stoiške terapije je doseči vrlino zaradi nje same, saj vrlina zadostuje za popolnoma dobro človeško življenje, za *eudaimonio*. Za stoike vrlina ni komenzurabilna, je ne moremo zamenjati za druge stvari. Ultimativna vrlina ima edinstveno kvaliteto, ki ni reduktibilna na nič drugega. Za stoike zunanje stvari niso niti del *eudaimonie* niti dovolj za *eudaimonio*, zunanje stvari nimajo prav nobene vrednosti. Vrlina je samozadostna, zadostna za *eudaimonio*. “To pomeni, da so zavezani k zanikanju intrinzični vrednosti zunanjega dejanja in celo, kakor eksplisitno izjavljajo, intrinzične vrednosti samega življenja. Ne le tradicionalne ‘zunanje dobrine’ kot so bogastvo in čast, ne le ‘relacijske dobrine’ kot imeti otroke, prijatelje, državljske pravice in privilegije, ampak tudi individualne oblike vrlih dejanj, kot so pogumno, pravično in zmerno dejanje, so striktno gledano brez vrednosti, na podlagi mnenja, da le-te lahko uničijo ali preprečijo dogodki zunaj našega nadzora. Toda modrec mora biti samozadosten; njegovo življenje je vedno *eudaiomôn*, ne glede na to, kaj se zgodi. Vrlost je stanje duše” (ibid., str. 362). Na podlagi tega ljudi ne sodijo po njihovih dejanjih, ampak po njihovih motivih, namenih, mislih ločeno od zunanjih pogojev, ki jih itak ne kontrolirajo in so izven njihovega dosega. To na nek način pomeni, da ne obstaja moralna razlika med kriminalcem, ki nikoli ni mogel realizirati svojega zločina, in tistim, ki ga je dejansko uresničil. Tisto, kar je resnično in šteje, je le tisto, kar je v srcu. Cicero o tem pravi: “Tako kot je moralni prekršek /.../ izdati lastno državo, izvajati nasilje nad lastnimi starši, oropati tempelj /.../, tako je moralni prekršek imeti strah, žalovati, imeti erotične želje brez njihovih posledic za dejanskost” (ibid., str. 332). To so resnični prekrški, ne zaradi njihovih posledic, ampak prekrški že od samega začetka. Zakaj? Filozof Hrizip je namreč postavil tezo, da so čustva oblike napačnih sodb ali napačnega prepričanja. Če so čustva napačne sodbe, če vsebujejo razumske spoznavne zmožnosti in če je filozofija umetnost resničnega, vrlega življenja, potem lahko filozofija le-te pozdravi/modificira s svojo terapevtsko tehniko, ki uporablja razum.

Hrizip je od Platona, Aristotela in Epikurja podedoval pogled na strasti ali čustva, ko zagovarja, da le-ta temeljijo na prepričanjih ali sodbah tako, da lahko čustvo kot celoto pravilno ocenimo kot resnično ali napačno, pa tudi kot racionalno ali iracionalno, glede na oceno utemeljujočega prepričanja. Tako prepričanja, na katerih temeljijo čustva, vključujejo vrednostna prepričanja, prepričanja o tem, kaj je dobro in kaj slabo, vredno in brezvredno. Če neki dobrini pripišemo visoko vrednost, jo častimo, potem nam ta s svojo prisotnostjo daje veselje, s svojo odsotnostjo pa žalost ali jezo; če nam grozi njena morebitna izguba, nam povzroča strah, in podobno.¹⁸ To pomeni, da vsa vrednostna prepričanja,

¹⁸ Čustva so med seboj notranje povezana, imajo skupen temelj, razlikujejo se bolj glede na različne situacije in perspektive kot pa glede utemeljujočih prepričanj.

na katerih temeljijo čustva, pripisujejo visoko vrednost 'zunanjim dobrinam', ki jih ljudje do določene mere ne moremo nikoli popolnoma nadzorovati in nanje vplivajo naključni dogodki ali sreča. Torej predpostavljajo nesamozadostnost vrlega človeka. Do tu je Hrizip sledil svojim predhodnikom, edinstveno pa je bilo, da je čustvo izenačil/identificiral s prepričanjem.¹⁹ To, da duša nima treh delov, kakor jo razdeli Platon, ampak samo enega, je sklep moralne psihologije, vključno z argumenti o strasteh. Toda zakaj in kako je Hrizip prišel do stališča, da so prepričanja ali sodbe, ki utemeljujejo strasti, skupaj s sodbami, ki veljajo praktičnemu razmišljanju oziroma da je čustvo samo funkcija razuma? Za stoike je sodba definirana kot soglašanje z videzom. Ima dve stopnji: na prvi stopnji se nam stvari prikazujejo kot se nam prikazujejo, na primer, na prvi pogled se nam sonce kaže, kot da je le korak daleč. Toda če smo sprejeli prepričanje, ki smo mu zavezani, da je sonce večje kot naša zemlja, potem bomo zavrnilo kot to, kar se nam sonce kaže.²⁰ Ta prvi vtis torej zavrnemo, rekoč: 'Tako se mi samo zdi, vendar pa stvari niso resnično takšne'. Sprejetje ali zavrnitev videza kot resničnega ali napačnega je naloga, ki zahteva ekstra element razločevanja, selekcioniranja, prepoznavanja, ki pripada našemu razumu.²¹ In kaj se zgodi, ko nekomu umre ljubljena oseba? Tej osebi se njegova, njena smrt kaže kot izguba najbolj dragocenega objekta na svetu, nekoga, kar je bil/a še minuto pred tem prisoten/a. Nenadoma se mu, ji svet zazdi prazen in siv. Vendar smo na tej stopnji še vedno zgolj pod vtisom videza. Ko pa se tega dejstva resnično zave, lahko sprejme različna stališča do njegove, njene smrti: ta vtis lahko sprejme ali pa zavrne, ga odrine od sebe in se dela, kot da se ni nič zgodilo. Hrizip trdi, da resnično sprejetje dejstva (resnična ocena), da je umrla najdragocenejša oseba v življenju, nikoli ne more biti identično s čustveno mirnostjo. To spoznanje²² vedno povzroči nasilno motnjo.

Videzi, ki jih stoiški človek sprejme ali zavrne, so videzi, ki nosijo element evaluacije – morajo vsebovati sodbo, ki presoja ali zavrača s stališča tistega, ki

¹⁹ Nussbaumova je ponudila štiri poglede na čustvo ali strast in prepričanje: 1) *nujnost* (relevantno prepričanje je nujno za strast, Platon, Epikur, Aristotel, Zenon); 2) *konstitutiven element* (prepričanje je nujni konstitutivni element za strast, Aristotel); 3) *zadostnost* (prepričanje je zadosten pogoj za strast, do neke mere Aristotel in Epikur); 4) *identiteta* (prepričanje je identično s strastjo, Hrizip).

²⁰ O razliki med *phantasia* in sodbo je Nussbaumova zapisala: "Zdi se, da bo prava razlika med *phantasia* in prepričanjem, natančno to, kar bodo stoiiki vpeljali kot razliko med *phantasio* in prepričanjem: v prejšnjem primeru me sonce zadane kot da je stran en čevelj, vendar se temu ne zavežem, tega ne sprejemem in ne soglašam s tem. V zadnjem primeru sem prepričana, imam stališče do tega, kakšne so stvari zares" (Nussbaum, 1996, str. 84).

²¹ Seveda se po tem razlikujejo razmišljujoči ljudje od nerazmišljujočih divjih živali, ki se zgolj prepuščajo stvarim, kakor se jim kažejo.

²² Če pa po tem, ko smo se zavedali in sprejeli dejstvo, da je umrla za nas najpomembnejša oseba na svetu, začutimo neznansko bolečino in nas zajame žalost, in če ne gre za bolečino, ki ima svoj sedež v želodcu, je ali kaj nas potem pravzaprav boli? Nussbaumova pravi, da Hrizip ponudi precej nenavaden odgovor: v racionalnem (selektivnem, spoznavnem) delu naše duše.

gleda in ocenuje, ali je to zanj/o dobro ali slabo. Propozicije izražajo njegovo ali njeno vrednoto. Prav tako so ocene, s katero se pripisuje objektu visoko ali majhno vrednost (večjo kot jo imajo v resnici, meni Hrizip). In nenazadnje gre za to, da mora imeti prepričanje določeno vsebino, se nanašati na nenadzorljive zunanje stvari, ki lahko nepričakovano pridejo ali odidejo.

Stoiki tako verjamejo v pomen splošnejših prepričanj, ki ustvarjajo strasti ali čustva: vkoreninjena prepričanja o pomembnosti določenih vrst zunanjih dobrin, ki jih oseba ponotranji kot vrednostne koncepte, ki so temelj konkretnim izbruhom strasti. To tudi navezujejo na medicinsko terapijo. Hrizip pravi, da je duša običajne osebe kot telo, ki je sugestibilno za različne bolj ali manj resne bolezni, bolezni duše pa so bolezni, povezane z bolnimi prepričanji. Tako nam stvari, ob prisotnosti katerih čutimo žalost, povzročajo strah, ko se nam približujejo. Če je modrec odprt za žalost, bo odprt tudi za jezo ... če mu nekaj daje veselje, bo lahko v naslednjem trenutku doživel tudi strah ... in prav tako sočutje in zavist. pravi Cicero. “Ranljivi darovi sveta, oboževani zbudajo strastno življenje, ki ga mirno življenje zaničuje. In kar sreča ne da, tudi ne vzame,” pravi Seneka. Stoiki ne učijo modificiranja strasti, tako kot Aristotel, ampak njihovo iztrebitev. Cicero tako pravi: “Iztrebiti moramo ne le zunanje manifestacije (čustev, op. p.), ampak iztrgati korenine strasti, ki sežejo globoko v dušo. In ker so prepričanja in ne organski deli naše notranje konstitucije, jih lahko iztrebimo (Cic. TD, 3.13ff, 3.31)” (ibid., str. 389).

Modrec tako živi le v sebi, prav tako je njegovo dobro znotraj njega. Njegovo najvišje dobro ne išče nobene opreme zunaj sebe, ampak je kultivirano in razvito le pod okriljem lastnega doma – vse dobro se začne in konča znotraj njega samega. “Filozofija zgradi neprebojen zid okoli sebstva, braneč ga pred vsemi možnimi napadi sreče” (ibid., str. 395).

In kaj je takšnemu človeku potem dovoljeno čutiti ob stiku z zunanjimi stvarmi sveta? Določeno vrsto veselja, veselje brez negotovosti, strahu in žalosti, veselje, ki resnično zgane in povzdigne srce. Toda Nussbaumova se ne strinja, da je takšna vrsta veselja pravo veselje: “Toda verjamem, da se ne smemo uspavati s takšno vrsto stoiške retorike, da bo iztrebitev (strasti, op. p.) pustilo Nikidoniono veselje tam, kjer ga je ponavadi našla, zgolj, če odpravimo mnogo težav in napetosti. Stanje, ki ga opisuje Seneka, je resnično poimenovano kot veselje. Toda vprašanje je, kako ga opiše. Je kot otrok, ki je znotraj nekoga in ki nikoli ne zapusti maternice, da bi šel v svet” (ibid., str. 400). To nestrinjanje s stoiško radikalno odpravo strasti bo vedno znova poudarjala, čeprav bo v knjigi *Preobrati misli, teorija čustev*, ki se je bomo kmalu lotili, prevzela prvi del stoiške misli o čustvih kot sodbah in na njihovem temelju zgradila svojo neostoiško teorijo čustev.

4. SOČUTJE KOT TEMELJNO DRUŽBENO ČUSTVO

V knjigi *Preobrati misli, teorija čustev* pa se Nussbaumova loteva filozofskega dokazovanja čustev kot temelja morale in sočutja kot temeljnega družbenega čustva, kar se pojavlja skozi vsa njena dela in kar si moramo končno približe ogledati. Knjiga je bolj ali manj sestavljena iz njenih tukaj že predstavljenih *pro et contra* misli o čustvih, kakor so jih dojemali Platon, Aristotel, stoiki in umetniki (predvsem Proust), z dopolnilom izsledkov iz eksperimentalne psihologije (Lazarus, Otley) in sodobne psihoanalize (D. Winnicotta in M. Klein). Njena teorija čustev temelji na stoiškem pojmovanju čustev kot spoznavnih sodbah, le da se ne strinja s stoiškim priporočilom o iztrebitvi čustev kot škodljivih za cvetoče življenje posameznika in družbe, ravno nasprotno. Zato je svojo teorijo čustev poimenovala neostoiška. Na kratko ponovimo osnovne premise o čustvih, ki vključuje tri ideje:

- idejo o kognitivni oceni ali sodbi (ta ni izražena le z logično propozicijo)
- idejo o lastnem razvoju oz. lastnih ciljih in projektih (to oblikujejo tako družbene norme kot tudi starši)
- idejo o pomembnih zunanjih objektih kot elementih v naši shemi ciljev in projektov za doseg slednjih.

“Neostoiški pogled na čustva vključuje dodatno nelingvistična spoznanja, družbene norme in osebno zgodovino (temporalnost). Vsa čustva nosijo sledi svoje zgodovine, ki je hkrati človeška, družbeno konstruirana in idiosinkratična” (Nussbaum, 2001, str. 177). Seveda obstaja univerzalnost glede določenih človeških čustev – glede na to, da imamo vsi ljudje telesa in smo ranljivi v odnosu z drugimi ljudmi in svetom okoli nas, vsi izkušamo čustva, kot so strah, jeza, ljubezen, žalost, le izražamo jih drugače, ker imamo do njih drugačen odnos bodisi zaradi družbenih norm bodisi zaradi osebnih izkušenj. Tisto, kar je družbeno, je vedno posredovano z zelo kompleksnim in variabilnim osebnim procesom. Prav tako neostoiški pogled zagovarja, da imajo čustva tako majhni otroci kot živali.²³

Nussbaumova v tem delu, prav tako kakor drugje, trdi, da je razumevanje enega samega čustva nepopolno, če ne preiskujemo njegove narativne zgodovine, ki meče luč na sedanjo situacijo. S tem je dan temelj za glavno vlogo umetnosti

²³ Hrizip je mislil, da čustva vključujejo sprejetje *lekta*, propozicionalne entitete, ki ustrezajo stavkom v jeziku, in zato menil, da bitja, ki nimajo lingvističnih zmožnosti, tudi nimajo čustev, čemur so nekateri filozofi že v njegovem času nasprotovali. V prvi polovici 20. stoletja so tudi psihologi želeli čustva izbrisati iz psihološkega diskurza na podlagi dveh pričakovanj: pričakovali so, da bo radikalni behaviorizem nadomestil govor o lastni interpretativni aktivnosti bitja z dražljaji in odgovori in da bo fiziološki redukcionizem izbrisal nujnost govora o intencionalnosti in interpretaciji. Toda obe trditvi sta se eksperimentalno pokazali kot zgrešeni, saj niso dokazali nobene zanesljive korelacije med značilnim fiziološkim stanjem in čustvenim stanjem, prav tako niso zmogli natančno določiti in izolirati eno čustvo od drugega. Še več, rezultati testov so pokazali, da so bila čustvena stanja ljudi odvisna predvsem od tega, kako so ocenili situacijo, v kateri so se nahajali (in da so to dokazali tudi testi z živalmi). Že leta 1929 pa je W.B. Canon kritiziral takšna zgrešena pričakovanja fiziološkega redukcionističnega programa, saj je dejal, da iste visceralne spremembe povzročijo različna čustvena in nečustvena stanja. Prav tako je dejal, da so tako živali kot ljudje kazali znake različnih čustvenih stanj, čeprav niso kazali nobenih korelativnih fizičnih stanj.

v človeškem samorazumevanju, saj nam “narativne umetnosti različnih vrst (bodisi glasbene bodisi vizualne ali literarne) dajejo informacije o zgodovinah teh čustev, do katerih se drugače ne bi tako zlahka dokopali” (ibid, str. 236).

Sedaj pa si končno oglejmo, kako in zakaj je sočutje temeljno družbeno čustvo. Kakšen pozitiven prispevek imajo čustva na etično razpravo, ki se tiče tako javnega kot zasebnega. Ali se je bolje zanašati na človeška čustva kot pa na slepo poslušnost pravilom in volji in zakaj bi bilo dobro, če bi družbeni red bolje kultiviral čustva, kot pa preprosto ustvarjal sistem pravičnih pravil in niz ustanov, ki naj jih podpirajo.

Nussbaumova se je najprej osredotočila na raziskavo kognitivne strukture sočutja (pri Aristotelu, Rousseauju in Adamu Smithu), saj trdi, da bi se družba, ki si prizadeva za pravičnost,²⁴ lahko pri tem legitimno zanesla na in kultivirala sočutje. Nussbaumova definira sočutje kot boleče čustvo, ki ga povzroči zavedanje nezaslužene nesreče, ki se je zgodila drugemu človeku. Empatija ni isto kot sočutje, saj je preprosto le imaginativna rekonstrukcija izkušenj drugega človeka, ne da bi si o tej izkušnji ustvarili kakršno koli sodbo. Aristotel definira kognitivne zahteve sočutja, ki v glavnem držijo še danes:

a) *prepričanje mora zavzeti stališče, sodbo, da je trpljenje resno in ne trivialno* (Dogodki, ki resnično zbujejo čustvo sočutja, imajo svojo ‘velikost’, to pa so: smrt,²⁵ telesna poškodba, starost, bolezen, pomanjkanje hrane, pomanjkanje prijateljev, ločitev od prijateljev, fizična šibkost in podobno. Ti dogodki morajo biti

²⁴ Toda s tem ne bomo odgovorili na druga bolj osebna problematična čustva, ki tako oblikujejo javno izbiro kot jih oblikuje javna izbira. Na ta način ne bomo dali polnega odgovora na vprašanja o vlogi čustev v dobrem človeškem življenju. Na ta normativna vprašanje daje odgovor tretji del, ki se ukvarja z reformo ali vzponom (erotične) ljubezni z namenom spreminjanja najše najbolj nujna in potencialno ambivalentna čustva v konstitutiven del dobrega in racionalnega življenja. Ta del bo, žal, moral počakati na drugo priložnost.

²⁵ Najbolj šokanten vidik stoiške indiferentnosti – nasvet, naj se ne razburjamo ob smrti ljubljenih, vključno s smrtjo lastnih otrok, – moramo videti v tesni povezavi s stoiškim egalitarnim kozmopolitstvom: Vsi ljudje smo enaki, vsi imamo svoj razum, ki je temelj naše trdnosti in lastne dobrobiti ter nismo le člani družin, mest ali držav, ampak smo *kosmopolitai*, člani ‘države sveta’. To pomeni, da moramo enako skrbeti za vse ljudi in da je ta enaka skrb nekompatibilna z neproporcionalnimi navezavami na domače člane. Čemur Nussbaumova odgovarja, da neproporcionalna razporeditev časa in energije pripada omenjenemu organizacijskemu problemu, in ne problemu poveljevanja staršev ali meščanov nad ostalimi ljudmi. In drugič, dogodki, ki jih večina ljudi razume kot razlog za sočutje (izguba svobode, državljskih pravic, vojne, bolezni), so za ‘stoiško’ osebo z močnim razumom in voljo minornega pomena, saj so vsa čustva napačne sodbe, kar je za stoike že samo po sebi dovolj močan argument proti sočutju. Ali kakor o tem pravi Kant, ki prevzame nekatere vidike platonsko-stoiške pozicije, takšna benovelenca se imenuje pomehkuženost srca in se ne bi smela pojavljati pri človeških bitjih. Nussbaumova ponovno odgovarja: “Stoiški ideal o enakosti ljudi, ki je temelj razsvetljenske politične misli, pravilnemu sočutju predpisuje mnogo omejitev in nas poučuje, da v odnosu do drugih ljudi ne odmerjamo prevelike teže naključnim dogodkom v življenju, vključno z našimi odgovori na njihovo nesrečo. Govori nam, da različne materialne življenjske okoliščine ne smemo jemati kot negacijo temeljne človeške enakosti, ki je pravilen temelj za moralo” (Nussbaum, 2001, str. 361). In malo naprej nadaljuje: “Po drugi strani pa samo sočutje standardno vključuje misel o skupnem človeštvu, kolikor je združeno s trditvijo o podobnih možnostih: na ta način je zaveznik spoštovanja in ne njegov sovražnik. In prav tako bi nas spoštovanje, ki ga gojimo do človeške enakosti drugih, moralo voditi v skrb za njihovo dobrobit in ne v indifferenco do njih. Če je določen posameznik nosilec človeških sposobnostih, to osebo spoštujemo, če ji priznavamo potrebe, ki jih ima, da bi lahko te sposobnosti polno razvila” (ibid., str. 374).

škodljivi in boleči,²⁶ človeku pa se morajo zgoditi brez privolitve ali nadzora in prizadanejo njegov spol, starost, družbeni razred.);

b) *prepričanje, da si oseba tega trpljenja ne zasluži* (Če oseba trpi po krivem, takšno trpljenje imenujemo nepravičnost. Iz tega razloga bomo sočutje bolj čutili do ljudi, za katere na splošno menimo, da so dobri, saj na ta način lažje verjemamo, da si ne zaslužijo slabih stvari, ki so jih doletele. Ta pogled pa ni nekompatibilen še z drugim pogledom, ki pravi, da čutimo sočutje do ljudi, ki so naredili slabo stvar, vendar pa njihovo trpljenje daleč presega velikost njihovega dejanja ali pa njihov slab karakter ali slabo dejanje vidimo kot posledico sil, ki sežejo onkraj posameznikovega nadzora. Sočutje torej zahteva odgovornost in krivdo, hkrati pa zahteva prepričanje, da se je ljudem zgodilo nekaj hudega, ne da bi bili sami krivi za to.);

c) *prepričanje, da so možnosti osebe, ki izkuša čustvo sočutja, podobna trpečemu* (Sočutje zadeva tiste nesreče, ki bi lahko zadele tako samega človeka kot njegove najbližje. Ta element je središče tudi Rousseaujevega *Émila*. Rousseau vzame primer iz antike, Didovo izjavo iz Eneide: 'Ne neizkušen v trpljenju sem se naučil, kako pomagati poškodovanim'. Rousseau skupaj z Aristotelom trdi, da je zavedanje lastne šibkosti in ranljivosti nujni pogoj za *pitié*, in brez česar bi bili trdi arogantneži: "Zakaj so kralji brez sočutja do svojih podanikov? Zato, ker se zanašajo na to, da nikoli niso bili človeška bitja. Zakaj so bogati tako trdi do revnih? Zato, ker se ne bojijo, da bi bili sami kdaj revni. Zakaj goji odličnej takšen prezir do kmetov? Zato, ker nikoli ne bo kmet ... Zato svojega učenca nauči /.../, da usoda teh nesrečnih ljudi lahko postane tudi njegova /.../. Nauči ga, naj se ne zanaša ne na rojstvo ne na zdravje ne na bogastvo" (Nussbaum citira Rousseauja, 2001, str. 316).

Toda Nussbaumova se ne strinja z Rousseaujem, da se sočutje vzpostavlja na podlagi podobnosti z drugim, prej gre za: "Tisto, kar naj bi bilo tukaj na delu, je eudaimonističen karakter čustev, kakor sem ga definirala. /.../ da bi bilo sočutje prisotno, mora oseba trpljenje drugega vzeti kot pomemben del njegove ali njene sheme ciljev in projektov. Trpljenje druge osebe mora dojeti kot napad na njeno srečo. Poleg tega mora v drugi osebi videti svojo lastno ranljivost. Ta *eudaimonistična sodba*, in ne sodba o podobnih možnostih, je tista, ki je nujni konstitutivni element sočutja" (ibid., str. 318). Zato Nussbaumova zaključí, da

²⁶ Pri tem je pomembno vprašanje, iz katerega zornega kota oseba, ki ima sočutje, presodi o 'velikosti škode', ki se je zgodila drugemu. "Sočutje prevzame takšno stališče gledalca, kakor si jo je ta sposoben ustvariti o tem, kaj se dogaja drugemu človeku, čeprav se ta lahko razlikuje od sodbe same osebe" (Nussbaum, 2001, str. 309). Sočutje, tako kot ostala glavna čustva, temelji na videzih ali prepričanjih osebe, ki ima to čustvo oziroma bo to stališče toliko bolj upravičeno kolikor je upravičeno splošno moralno stališče, ki ga ima opazovalec. Kar pa ne pomeni, da so sodbe trpečega popolnoma nepomembne za sodbo gledalca: saj lahko gledalec presodi, da ima trpeči prav, ko pripisuje pomen določeni izgubi, čeprav sama tega ne bi naredila.

sočutje vsebuje tri kognitivne elemente: sodba velikosti (resnično slab dogodek); sodba o nezaslužnosti (ta oseba si ni sama povzročila trpljenja) in eudaimonistična sodba (ta oseba, to bitje je pomemben element v shemi mojih ciljev in projektov, zato si moram prizadevati za njeno ali njegovo prosperiteto).

Prav tako je dobro opozoriti, da igra pri sočutju pomembno vlogo tudi empatija, ki človeku omogoči prek sposobnosti imaginacije, da se vživi v stanje trpeče/ga in na ta način lažje vzpostavi povezavo z lastnimi pričakovanji, cilji in projekti. K temu pa moramo dodati še eno dimenzijo in sicer povezanost sočutja z altruizmom. Največji dosežek sočutja je, da smo se sposobni zavedati drugih ljudi zunaj naše (ožje in širše) družine in se zanimamo za življenja ljudi, ki so od nas precej oddaljeni ali pa niso neposredno vezani na nas. Nussbaumova se ne strinja s trditvijo, da je v ozadju vsakega altruizma pravzaprav egoizem, bodisi da si mislimo dobro o sebi bodisi da bi se izognili neprijetnostim bodisi da bi imeli nekaj v dobrem za prihodnost. Zato se postavlja logično vprašanje, ali je res, da sočutje motivira altruizem? Nussbaumova pravi, da ga, a da je to pravzaprav empirično vprašanje, ki se ga da v principu preveriti.²⁷

Seveda pa samo čutenje sočutja ni dovolj. Nussbaumova se ne naveliča ponavljati, da se ljudje vse prehitro zadovoljijo, da so naredili nekaj moralno dobrega le zato, ker imajo izkušnjo sočutja – ne da bi resnično kaj storili za izboljšanje sveta, ker se bojijo zase ali pa se jim to zdi pretežko. Toda to ne pomeni, da ima sočutje samo po sebi slabe tendence, pomeni le, da so ljudje pogosto prešibki, da bi bila njihova trenutna misel tako močna, da bi jo realizirali tudi v realnosti in da je trenutna izkušnja pogosto lažja kot pa vztrajna zavezanost in vseživljenjska drža, zaradi česar je pomembno poudariti, da gremo onkraj sočutja in se osredotočimo na delovanje in inštitucije, kakor je to poudarjal tudi Kant.

Da bi imeli družbo sočutja, moramo naše ustanove, zakone, red in politike uskladiti tako, da podpirajo posameznike (njihovo enakost in svobodo) v prizadevanju za razvoj njihovih ljubezenskih in ostalih medčloveških sposobnosti – zato mora polno sprejetje človeške vzajemne odvisnosti in sočutja voditi v smeri internacionalnega humanizma, kozmopolitizma²⁸ in stran od lokalnega, religioznega in etničnega partikularizma.²⁹

²⁷ Nussbaumova se je za ta dokaz oprla na psihološki eksperiment C. Daniela Batsona, ki kaže visoko korelacijo med sočutjem in altruizmom. Batson je v okviru eksperimenta načrtno oblikoval dve skupini, eno 'nizko empatično' in drugo 'visoko empatično' skupino. Batson je ločil ti dve skupini ljudi glede na navodila, ki jim je dal: obe skupini sta poslušali oddajo, ki je prikazovala ljudi v nezasluženi nesreči. Prva skupina je dobila navodila, naj se osredotoči na tehnične elemente oddaje, druga skupina pa se je osredotočila na same ljudi, pri čemer so si poizkušali zamisliti njihove občutke. Rezultati raziskave so pokazali, da so bili ljudje, ki so dobili navodila, naj se ob poslušanju oddaje sprostijo in uporabijo svojo domišljijo, sporočali večjo žalost in pripravljenost pomagati, kot pa ljudje, ki jim je bilo naročeno, naj ostanejo ravnodušni in 'objektivni'.

²⁸ To je tema tudi njenih knjig *Kultiviranje človeškosti – klasičen zagovor reforme v liberalnem izobraževanju* (1997) in *Iz ljubezni do domovine* (1996), v katerih pravi, da izobražen državljan ne pomeni le njega ali njo, ki se nauči veliko podatkov, obvlada različne tehnike rezoniranja in konstruiranja logičnih argumentov, ampak pomeni še nekaj več: naučiti se, kako biti človeško bitje, ki je zmožno sočutja, ljubezni in imaginacije.

5. ZAKLJUČEK

Nussbaumova si skozi vsa svoja dela prizadeva prikazati, da so čustva kot kognitivne sodbe vreden element našega dobrega, srečnega in uspešnega življenja. Še več, skozi vsa svoja dela dokazuje, zakaj so bili antični Grki, ki so svojo družbo organizirali na podlagi tragiškega sočutja (in ostalih čustev), bližje družbeni in življenjski 'resničnosti', ki sprejema človeka kot ranljivo bitje, ki ne more nikoli do konca nadzorovati niti sebe niti življenja, čeprav si za to nenehno prizadeva. Niti tragiki niti Aristotel niti Rousseau niti Smith niso zagovarjali prepuščanja čustvom kar tako, nasprotno. Nihče izmed njih ni menil, da so bile spoznavne sodbe, kot temelj (takratnih) čustev povsem pravilne, zaradi česar so zahtevali njihovo kultivacijo. Hkrati pa so menili, da bi njihova iztrebitev bistveno osiromašila človeško dobro življenje, še več, takšno življenje bi bilo nečloveško. In Nussbaumova o Platonovem in stoiškem podvigu večkrat govori kot o radikalni spremembi naše človeškosti v nečloveškost, božanskost (od zunaj jo vidimo v podobi 'hladnega' sijočega in nepredirnega oklepa), ki nima več potrebe po hrani, pijači, spolnosti, ampak 'uživa' v večnosti, čistosti in resničnosti lastnega duševnega sebe, ki ima vse pod nadzorom. A Nussbaumova meni, da je takšno platonsko-stoiško asketsko življenje bolj polno anksioznosti, samotrpincenja in bolečega premagovanja naše 'telesne omejenosti', kot pa kultivirati naša čustva in sprejeti našo človeško umrljivost, animalnost in soodvisnost z drugimi bitji. Samo tako, in nič drugače, lahko izkusimo sočutje, strah, veselje, žalost, jezo in pravo ljubezen.

Vendar pa je to le prvi korak na poti v cvetočo družbo zdravih posameznikov, drugi enako pomemben korak so naše ustanove, politike in zakoni naše družbe in nazadnje je izjemno pomembno naše aktivno in konstantno prizadevanje za konkretno akcijo, aktivno udeležbo, s katero pomagamo trpečim (človeškim in nečloveškim) bitjem.

²⁹ Stoiki so izrekli še dva protiargumenta sočutju, ker naj bi bilo le-to:

a) *parcialno in omejeno*

Temu ugovarjajo ne le stoiško-kantovska tradicija, ampak tudi utilitaristi. Glavni problem ni le, da družbe pogosto učijo napačne etične teorije, ampak je problem, da psihološki mehanizmi, prek katerih človeška bitja pridejo do sočutja – empatija in sodbe o podobnih zmogljivostih – temeljijo na občutkih in domišljiji tako, da so ti omejeni in parcialni (npr. filantropije, lokalni patriotizmi ipd.). Toda za Nussbaumovo to pravzaprav ni pravi ugovor proti sočutju samemu, saj ne pravi, da bi ljudje ne smeli imeti sočutja. Namesto tega pravi, da sočutje zahteva pravilno izobraževanje ob pravilni teoriji skrbi: pri čemer je pomembna pravilna vzgoja v kombinaciji s primernimi pravili in pravilno naravnanimi političnim inštitucijami. "Zato sem predlagala, da osrednji primeri sočutja vključujejo pojem skupne človeškosti".

b) *povezano z jezo in maščevanjem*

Seneka v svojem delu *O jezi* govori o močnih in vplivnih ljudeh, ki se maščevalno znašajo npr. zaradi razbite skodelice, in zaključijo, da je največje število družbenih problemov, ki povzročajo jezo in maščevalnost, iz statusa, denarja, moči in ugleda. Nussbaumova temu ugovarja: "Stoikom moramo pogumno povedati, da je jeza včasih upravičena in pravilen odgovor na nepravilnosti in napačno delovanje. Izkoreninjenje jeze bi izkoreninilo glavno silo družbene nepravilnosti in zagovor zatiranih. Sočutje čutimo do človeka, ki ni kriv za trpljenje in bolečino, /.../" (Nussbaum, 2001, str. 378).

LITERATURA

- Aristotel (1993): *O duši* (prev. V. Kalan), SM, Ljubljana.
- Butler J. (2002): Is Kinship Always Already Heterosexual?, *A Journal of Feminist Cultural Studies* Vol. 13/1 Spring.
- Nussbaum M. C. (1994): *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton Press.
- Nussbaum M. C. (1986): *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, ponatis 2001.
- Nussbaum M. C. (1998): *Sex and Social Justice*, Oxford University Press.
- Nussbaum M. C. (1990): *Love's Knowledge, Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press.
- Nussbaum M. C. (2001): *Upheavals of Thought, The Intelligence of Emotions*, Cambridge Press, MA.
- Nussbaum M. C. (1997): *Cultivating Humanity, A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press.
- Nussbaum (1999): Interview, ur. Andrew Pyle, Routledge Press, <http://www.philosophyarena.com/philosophyarena/teaching/Nussbaum.htm>
- Nussbaum M. C. (1999): *The Professor of Parody*, http://www.eyedea.ch/archiv/texte/the_professor_parody.htm
- Nussbaum M. C. (1996): *For the Love of Country*, Beacon Press.