

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Rastislav N. Dinić

KA DIJALOŠKOM PERFEKCIONIZMU:
POLITIČKA FILOZOFIJA STENLIJA KAVELA

doktorska disertacija

Beograd, 2017.

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Rastislav N. Dinić

TOWARDS A DIALOGICAL PERFECTIONISM:
POLITICAL PHILOSOPHY OF STANLEY
CAVELL

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017.

Podaci o mentoru i članovima komisije

Mentor:

dr Ivan Mladenović, vanredni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije:

dr Milorad Stupar, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Aleksandar Dobrijević, docent, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Datum odbrane:

KA DIJALOŠKOM PERFEKCIONIZMU: POLITIČKA FILOZOFIJA STENLIJA KAVELA

Apstrakt

Ova doktorska disertacija bavi se političkom filozofijom američkog filozofa Stenlija Kavela. Osnovna teza koju zastupam u ovom radu jeste da Kavel poseduje originalnu političku filozofiju. Pokazuje se da, iako Kavel nikada nije sistematski izložio svoje političke ideje, one ipak nisu samo fragmentarna razmatranja na međusobno slabo povezane teme, već su povezana jednim specifičnim pogledom na politiku, s obzirom na koji se fragmenti mogu videti u njihovoj međusobnoj vezi. Ovaj Kavelov pogled na politiku nazivam dijaloškim perfekcionizmom, zbog njegove zasnovanosti na otvorenom dijalogu za, kako individualnu, tako i društvenu, transformaciju i usavršavanje. Kako pokazujem, ovo gledište se javlja kako u onim Kavelovim radovima koji se bave temama koje se standardno smatraju političkim, tako i u onim koji se bave problemima iz etike, filozofije jezika, filozofije duha i filozofije filma. U prvom poglavlju ovog rada, razmatra se Kavelova kritika Džona Rolsa i njen odnos prema političkoj filozofiji Alasdera Mekintajera. Drugo poglavlje se bavi Kavelovim razvijanjem perfekcionističke ideje koju pronalazi u delima američkog transcendentaliste, Ralfa Valda Emersona, kao i značajem dijaloškog perfekcionizma za problem tuđih svesti i s njim povezanim problemom priznanja. Treće poglavlje razmatra Kavelovu interpretaciju Vitgenštajnovu „scene podučavanja“ kao perfekcionističkog dijaloga i političke implikacije takve interpretacije. Četvrto poglavlje je posvećeno značaju dijaloškog perfekcionizma za rešavanje problema suzbijanja nerazložnih doktrina u kontekstu Rolsovog *Političkog liberalizma*. Peto poglavlje se bavi primerima dijaloškog perfekcionizma u Kavelovom tumačenju filma.

Ključne reči: dijaloški perfekcionizam, Stenli Kavel, politička filozofija, Džon Rols, Ralf Valdo Emerson, zahtev za priznanjem.

.

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Filozofija (Filozofija politike)

UDK broj:

**TOWARDS A DIALOGICAL PERFECTIONISM:
POLITICAL PHILOSOPHY OF STANLEY CAVELL**

Summary

The main topic of this doctoral dissertation is Stanley Cavell's political philosophy. The thesis being defended is that Stanley Cavell has an original political philosophy. It is shown that, although Cavell does not offer a systematic exposition of his political ideas, they are still not just fragmentary considerations on different, loosely related topics, but are indeed guided by a specific view of politics, that ties these seemingly fragmentary considerations into a coherent whole. I call this view dialogical perfectionism, due to the fundamental commitment to open-ended dialogue as a way to individual and social transformation and perfection. As I demonstrate, this view can be found not only in the part of Cavell's work which deals with specifically political topics, but also in other parts of his work, that deal with ethics, philosophy of mind and language, and philosophy of film. The first chapter of this dissertation deals with Cavell's criticism of the work of John Rawls, and its relation to political philosophy of Alasdair Macintyre. The second chapter deals with Cavell's elaboration of the idea of perfectionism that he finds in the work of the American transcendentalist, Ralph Waldo Emerson, as well as with the significance of dialogical perfectionism for the problem of other minds and the related problem of acknowledgment. The third chapter deals with Cavell's interpretation of Wittgenstein's „scene of instruction“ as a perfectionist dialogue, and the political implications of this interpretation. The fourth chapter is dedicated to the significance of dialogical perfectionism for resolving the problem of containment of unreasonable doctrines posed in John Rawls's *Political Liberalism*. The fifth chapter deals with examples of dialogical perfectionism in Cavell's interpretation of film.

Keywords: dialogical perfectionism, Stanley Cavell, political philosophy, John Rawls, Ralph Waldo Emerson, acknowledgment.

SADRŽAJ

UVOD	1
1. RAZGOVORI O PRAVDI: MESTO KAVELOVE TEORIJE U KONTEKSTU SAVREMENE POLITIČKE FILOZOFIJE	
1.1. Kavelova kritika Rolsovog shvatanja pravila	6
1.2. Kavel i Mekintajer: sličnosti i razlike	13
1.3. Značaj dijaloškog perfekcionizma: kritika Rolsovog stanovišta iz <i>Teorije pravde</i>	27
2. DIJALOŠKI PERFEKCIONIZAM I PROBLEM TUĐIH SVESTI	
2.1. Kavelovo shvatanje perfekcionizma	50
2.2. Problem tuđih svesti i uloga dijaloškog perfekcionizma	66
3. SCENA PODUČAVANJA I PRIRODA DIJALOGA	
3.1. Scena podučavanja: Kavel, Kripke i Vitgenštajn	85
3.2. Kavel o prirodi dijaloga	99
4. DIJALOŠKI PERFEKCIONIZAM, POLITIČKI LIBERALIZAM I ODNOS PREMA NERAZLOŽNIM DOKTRINAMA	
4.1. Rolsov politički liberalizam i suzbijanje nerazložnih doktrina	110

4.2. Suzbijanje i eskremizacija	119
4.3. Dijaloški perfekcionizam i nerazložne doktrine	126
5. PRIMERI DIJALOŠKOG PERFEKCIONIZMA: KAVELOVA INTERPRETACIJA FILMA	
5.1. Kavel o komediji ponovnog venčanja	144
5.2. Kavel o Makvejevu	159
ZAKLJUČAK	184
LITERATURA	188

UVOD

Ova doktorska disertacija baviće se političkom filozofijom američkog filozofa Stenlija Kavela. Kavel je na filozofsku scenu stupio pre svega baveći se Vitgenštajnovom filozofijom, filozofijom jezika (naročito Ostinovom filozofijom običnog jezika) i epistemologijom – tačnije, skepticizmom. Njegova kasnija interesovanja kreću se više u smeru filozofije filma i književnosti, njegova dela iz tog perioda bave američkim autorima Emersonom i Toroom, Šekspirovom, romantizmom, filmom, holivudskom komedijom i melodramom. Na prvi prvi pogled, među njima nema ni jedne teme koja bi se bavila političkom filozofijom kao takvom. Međutim, bilo bi pogrešno iz ovoga zaključiti da kod Kavela nema političke filozofije.

Osnovna teza koju ću braniti u ovom radu jeste da Kavel poseduje originalnu političku filozofiju. Kako primećuje Espen Hamer, „što više čitamo Kavela, postaje nam sve jasnije da čak i kada je njegovo pisanje značajno udaljeno od političkih tema, ono zapravo neodvojivo od neke forme socio-političke artikulacije“.¹ Sam Kavel prihvata ovakvu karakterizaciju sopstvenog pisanja, zaključujući da je u njemu možda teško uočiti političku dimenziju upravo zato što je ona očigledna, zato što je u izvesnom smislu – svuda.²

Čitanje Kavelovih dela sa ovom napomenom na umu zaista otkriva ovu sveprisutnost političkog – od rasprave o Rusovoj teoriji ugovora u *The Claim of Reason*, preko diskusije o američkom angažmanu u Vijetnamu (u tekstu o Šekspirovom *Kralju Liru*), knjige predavanja o Emersonu i Vitgenštajnu nazvane Emersonovim citatom – *Ova nova i još nedostižna Amerika*, itd. Izložiti Kavelove političke ideje onda postaje teško iz razloga kudikamo drugačijeg od onog od kojeg smo počeli – ne zato što je takve ideje teško naći, nego zato što ih je teško izdvojiti i sistematizovati.

Ovom naporu se suprotstavlja i Kavelova više puta ponovljena odbojnost prema sistemskoj filozofiji. Prateći Vitgenštajna, on smatra da glavna uloga filozofije nije

¹ Espen Hammer, „Cavell and Political Romanticism“, *The Claim of Community: Essays on Stanley Cavell and Political philosophy*, Andrew Norris ed. (Stanford: Stanford University Press, 2006.), str.164.

² Stanley Cavell, „The Incessance and the Absence of the Political“, *ibid*, str 288.

teorija već terapija. Kako onda pristupiti zadatku izlaganja njegove političke filozofije, a da se to ne svede na puko nabranje međusobno nepovezanih fragmenata iz tekstova u kojima se može prepoznati politički značaj?

Moj cilj u ovom radu će biti upravo da pokušam da nađem načina da to učinim. Pokušaću da pokažem kako iako iza Kavelovih političkih ideja ne stoji sistem, one ipak nisu samo fragmentarna razmatranja na međusobno slabo povezane teme, već su povezana jednim specifičnim pogledom na politiku, s obzirom na koji se fragmenti mogu videti u njihovoj međusobnoj vezi. Ovaj Kavelov pogled na politiku nazivam dijaloškim perfekcionizmom.

Kako ću pokazati, taj motiv se javlja kako u ranim, tako i u kasnijim Kavelovim radovima, kako u onim koji se bave temama koje se standardno smatraju političkim, tako i u onim koji se bave problemima iz etike, filozofije duha i filozofije filma. Tako u jednom od prvih radova koje je objavio, *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, Kavel inisistira na suštinskom značaju stila *Filozofskih istraživanja*, naglašavajući dva aspekta ovog stila – dijalog i ispovest: „On sadrži ono što svaka ozbiljna ispovest mora sadržati: puno priznanje (acknowledgment) iskušenja, i spremnost da se ova iskušenja isprave i da se od njih odustane. (Glas iskušenja i glas ispravnosti /correctnes/ su antagonisti u Vitgenštajnovim dijalozima). U ispovedanju, ja ne objašnjavam niti opravdavam, već opisujem kako stvari stoje sa mnom. I ispovest, za razliku od dogme, ne traži da se u nju veruje, već da se ona isproba, i prihvati ili odbaci. Niti je ona prilika za okrivljavanje, bilo koga, osim samog sebe, i samim tim, onih koji se u meni prepoznaju. Postoji navođenje, ali ne na verovanje, već na samopreispitivanje.”³

Već ovde vidimo neke osnovne odlike dijaloškog perfekcionizma, ili – perfekcionistačkog dijaloga. Njegov cilj nije da nudi dokaze, već lični primer, ili kako će na drugom mestu primetiti Kavel – da demonstrira za drugog drugačiji put. On zahteva ne promenu mišljenja, već promenu senzibiliteta, ono što Kavel, povlačeći paralelu između Vitgenštajna i Frojda, naziva „unutrašnjom promenom“ bez koje, kod oba ova autora, nema ni razumevanja.

³ Stanley Cavell, „Availability of Wittgenstein's Later Philosophy”, *Must We Mean What We Say* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976.), str. 71.

U čemu je politički značaj dijaloškog perfekcionizma? Kako ću pokazati – Kavel u dijaloškom perfekcionizmu traži odgovor na neka od ključnih političkih pitanja – šta je zajednica? Šta je pristanak? Kako izlazimo na kraj sa moralnim neslaganjem u liberalnom i pluralističkom društvu? Kako izražavamo neslaganje? Kako prepoznavamo druge kao pripadnike naše zajednice? Kako prepoznavamo tuđe legitimne zahteve? Kako dolazimo do sopstvenog političkog glasa, odnosno, kako se formiramo kao politički subjekti sposobni da daju pristanak?

U pet poglavlja ove doktorske disertacije, demonstriraću značaj Kavelovog dijaloškog perfekcionizma za probleme političke filozofije. U prvom delu prvog poglavlja, bavim se Kavelovom kritikom Rolsovog teksta „Dva pojma pravila“, a u drugom, poređenjem Kavelovog stanovišta sa pozicijom drugog Rolsovog kritičara – Alasdera Mekintajera. Kako ću pokazati, iako ove dve kritike dele neke pretpostavke, Mekintajerova sopstvena pozicija pati od ograničenja sličnih upravo Rolsovoj poziciji koju kritikuje – baš kao i Rols, i Mekintajer zanemaruje kompleksnost moralnog života i sklon je njegovoj kodifikaciji. Kavelova kritika Rolsovog već pomenutog teksta pomaže nam da uvidimo nedostatke, kako Rolsove, tako i Mekintajerove pozicije i otvara perspektivu za drugačiji pristup problemu moralnog neslaganja. Značaj dijaloga za Kavelovu poziciju, ovde dolazi do naročitog izražaja. Umesto sistema bezličnih pravila koja, kako po Rolsu, tako i po Mekintajeru, jedino mogu da razreše naša moralna neslaganja na zadovoljavajući način, Kavel ističe spremnost da u otvorenom dijalogu detaljnije razumemo i objasnimo svoju poziciju i preuzmemo odgovornost za nju.

U trećem odeljku prvog poglavlja, bavim se Kavelovom kasnijom kritikom Rolsove *Teorije pravde*, koja se u mnogim aspektima nadovezuje na njegovu raniju kritiku Rolsove koncepcija pravila. Ono što Kavela najviše interesuje u Rolsovom najpoznatijem delu, jeste takozvani razgovor o pravdi – način na koji građani razgovaraju jedni sa drugima u Rolsovom dobro uređenom društvu, situacije u kojima mogu jedan drugom reći da saraduju pod pravednim uslovima. Kako Kavel pokazuje, kod Rolsa se mogu prepoznati dva takva razgovora – jedan u idealnim, drugi u neidealnim uslovima društva koje se samo delimično slaže sa principima pravde. Upravo je ovaj drugi razgovor poseban predmet Kavelovog interesovanja. Po njemu, Rols ne obraća dovoljno pažnje na ovaj drugi razgovor i posebne izazove koji se u njemu javljaju, precenjajući značaj pravila, u ovom slučaju principa pravde, i njihovu

sposobnost da na zadovoljavajući način razreše neslaganja koja se mogu pojaviti u neidealnim uslovima. Dijaloški perfekcionizam u ovom slučaju ostavlja dijalog otvorenim, a strane u razgovoru o pravdi spremnim na preuzimanje odgovornosti za društvo u kojem trenutno žive, ali i za njegovo dalje usavršavanje.

U drugom poglavlju, bavim se Kavelovim emersonovskim perfekcionizmom, koji Kavel tako naziva po američkom filozofu Ralfu Valdo Emersonu, kao i problemom tuđih svesti i njihovog priznanja. Kako ću pokazati u prvom odeljku ovog poglavlja, emersonovski perfekcionizam se bitno razlikuje od onoga što se u savremenoj literaturi obično podrazumeva pod pojmom perfekcionizam, i to upravo po svom dijaloškom aspektu. U drugom odeljku, bavim se odnosom dijaloškog perfekcionizma i problema tuđih svesti. Za Kavela, problem tuđih svesti nije problem znanja, već *priznanja* (acknowledgment), što rešenje ovog problema dovodi u vezu sa političkim problemom priznanja. Kavelovo bavljenje pitanjem (koje je originalno postavio Hilari Patnam) o građanskim pravima za robote, te njegovo bavljenje Emersonovim i Toroovim pisanjem o problemu ropstva na američkom Jugu, ukazuje na značaj dijaloškog perfekcionizma za priznanje novih, do tada nepriznatih članova društva, kroz prevazilaženje onoga što Kavel naziva „slepilom za dušu“. Kako ću pokazati, mogućnost priznavanja novih članova zahteva transformaciju identiteta „starih“ članova do koje dolazi kroz perfekcionistički dijalog.

Treće poglavlje bavi se Kavelovim tumačenjem „scene podučavanja“ iz Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja* i Kavelove kritike tumačenjem ove scene od strane Sola Kripkea. Kavelova kritika Kripkea ukazuje na politički značaj ove scene za društva zasnovana na tradiciji teorije ugovora, i povlači paralele između jezičke i političke zajednice i načina na koji one uključuje nove članove. Kako ću pokazati, ova kritika je povezana sa Kavelovim ranijim tumačenjem društvenog ugovora, u njegovom delu *The Claim of Reason*, i ukazuje na dijaloški perfekcionizam kao na način na koji politička zajednica može odgovoriti na krizu pristanka.

Četvrto poglavlje još jednom se vraća na odnos Kavela i Rolsa, ali ovaj put ispitujući implikacije dijaloškog perfekcionizma za Rolsov *Politički liberalizam*, posebno na jedan problem iz ovog dela – odnos prema onome što Rols naziva nerazložnim doktrinama. Iako se sam Kavel nije bavio *Političkim liberalizmom*, autori poput Stivena Malhola i Kler Vudford su pokušali da njegovu kritiku ranijih Rolsovih

dela prošire i na ovo, sa posebnim osvrtom na problem odnosa prema nerazložnim doktrinama i njihovim zastupnicima. Kritički ću analizirati njihove argumente, i ukazati na jedan primer perfekcionistikog dijaloga sa zastupnicima nerazložnih doktrina.

Konačno, peto poglavlje bavi se dijaloškim perfekcionizmom u Kavelovom tumačenju filma. U prvom delu ovog poglavlja, bavim se Kavelovim tumačenjem komedija ponovnog venčanja – žanra holivudskih komedija iz prve polovina dvadesetog veka, čijim tumačenjem se Kavel bavi u svojoj knjizi *Potrage za srećom*. Za Kavela, ove komedije predstavljaju egzemplifikaciju perfekcionističkog dijaloga i njegove sposobnosti za održavanje i transformaciju institucija – u prvom redu same institucije braka, ali istovremeno i političke zajednice zasnovane na pristanku. U drugom delu ovog poglavlja, bavim se Kavelovim tumačenjem filmova jugoslovenskog reditelja Dušana Makavejeva. Kako ću pokazati, Kavelov odnos prema Makavejevu ne samo da i sam predstavlja primer perfekcionističkog dijaloga, već ukazuje i mogućnosti dijaloga između dve političke tradicije, ili ideologije, liberalizma i socijalizma. Tvrdiću, nasuprot Stivenu Malholu, da Kavelov perfekcionizam nije ograničen na kontekst liberalne demokratije, i da njegovo tumačenje Makavejeva ukazuje na značaj dijaloškog perfekcionizma za odnos liberalizma sa alternativnim formama modernosti.

1. RAZGOVORI O PRAVDI: MESTO KAVELOVE TEORIJE U KONTEKSTU SAVREMENE POLITIČKE FILOZOFIJE

1.1. Kavelova kritika Rolsovog shvatanja pravila

Džon Rols i Alasder Mekintajer se u standardnim uvodima u moralnu i političku filozofiju predstavljaju kao predstavnici dva različita pristupa etici i politici, pristupa koji su poznati pod imenima liberalizam i komunitarizam. (Ostavićemo ovom prilikom po strani spornu prirodu obe ove etikete, a naročito one potonje; jer dok je Rols eksplicitno prepoznavao svoju koncepciju kao liberalnu, Mekintajer je opetovano odbacivao komunitarističku etiketu). Ova relativno standardna slika, uzima liberalizam kao koncepciju koja stoji za individualizam, dok komunitarizam, očekivano, kao koncepciju koja zastupa značaj zajednice.

Stenli Kavel je, međutim, formulisao kritiku Rolsa koja pokazuje da Rolsova koncepcija nije *dovoljno* individualistička, ali koja, kao što ću pokazati, može da se primeni i na Mekintajera, i objasni zašto Mekintajerova koncepcija nije dovoljno komunitaristička. I Rols i Mekintajer, pritom, dele sličan problem – oni potcenjuju fleksibilnost našeg moralnog života i značaj razgovora i naših postojećih ličnih veza i obaveza u određivanju naše moralne pozicije.

Počecu kratkim opisom onoga što je danas već relativno poznata Kavelova kritika Rolsa. U svojoj knjizi *Pravo na razlog*⁴, Kavel posvećuje celo poglavlje Rolsovom ranom radu – „Dva pojma pravila“⁵, u kojem ovaj brani utilitarizam pravila protiv optužbi da je ova koncepcija nesposobna da objasni obične moralne intuicije o obećavanju i kažnjavanju. Rols u svom tekstu ukazuje na razliku između dve vrste pravila – sumarna pravila i pravila prakse. Sumarna pravila su prosto smernice za postizanje najveće koristi na duže staze, i nema nikakve kontradikcije u njihovom

⁴ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979.)

⁵ John Rawls, “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 1 (Jan., 1955)

kršenju u pojedinačnim slučajevima, takođe na osnovu proračuna koristi. Rols navodi primer: možda je, utilitaristički gledano, na duže staze najbolje da se, u načelu, pridržavamo „pravila da ne odgovorimo nekome ko je oboleo od smrtne bolesti, na pitanje od čega boluje“, ali nema nikakve kontradikcije u tome da postupimo suprotno ovom pravilu u posebnom slučaju, na primer, kada smo suočeni sa prijateljem za kojeg znamo da je duboko odan suočavanju sa surovim životnim istinama.

Ali, Rols kaže, možemo misliti o pravilima i kao o pravilima prakse – pravilima koja definišu izvesne prakse i društvene institucije (poput obećavanja i kažnjavanja) – i ova pravila se ne mogu kršiti na utilitarističkim osnovama u pojedinačnim slučajevima, jer je to zabranjeno samim pojmom pravila:

Shvatamo da ono što je potrebno jeste ustanovljavanje jedne prakse, specifikacija novog oblika delanja; a iz ovoga uviđamo da praksa nužno uključuje odustajanje od pune slobode delanja na osnovu utilitarističkih računica i razboritosti. Obeležje je prakse da biti podučavan učestvovanju u njoj uključuje podučavanje pravilima koja je definišu, te pozivanju na ova pravila kako bi se ispravilo ponašanje onih koji u toj praksi učestvuju. Oni koji učestvuju u praksi prepoznaju ova pravila kao ono što je definiše. Ona se ne mogu uzeti prosto kao opis *de facto* ponašanja onih koji u toj praksi učestvuju. Stoga je suštinski deo pojma prakse da su pravila javno poznata i da se razumeju kao definitivna; njegov suštinski deo je takođe i to da se pravilima prakse može podučavati i da se u skladu s njima može delati tako da iz toga proishodi koherentna praksa. U skladu sa ovom koncepcijom, stoga, pravila nisu generalizacije iz odluka pojedinaca koji primenjuju utilitaristički princip neposredno na pojedinačne slučajeve koji se ponavljaju. Upravo suprotno, pravila definišu praksu i sama su podložna utilitarističkom principu.⁶

Dalje, Rols definiše praksu kao:

⁶John Rawls, “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 1 (Jan., 1955), str. 24.

Bilo koju delatnost specifikovanu sistemom pravila koje definišu službe, uloge, poteze, kazne, odbrane i tako dalje, i koja daje ovoj delatnosti njenu strukturu. Kao primeri mogu poslužiti igre, rituali, suđenja i parlament.⁷

Zamislimo nekoga, kaže Rols, ko bi u sred bejzbol utakmice pitao da li može imati četiri umesto tri udarca: takva osoba bi samim postavljanjem ovog pitanja pokazala svoju nekompetentnost u igri bejzbola. Na isti način, osoba koja bi pitala da li može da prekrši obećanje na utilitarističkim osnovama ili na osnovu lične koristi, samim tim bi pokazala svoju nekompetentnost u „igri“ ili praksi obećavanja, koja eksplicitno isključuje mogućnost upravo takvog opravdanja.⁸

Možemo opravdati celokupnu praksu na utilitarističkim osnovama – postoje, tvrdi Rols, jasni utilitaristički razlozi za uvođenje institucije obećanja – ali ne možemo pravdati pojedinačne činove unutar ove prakse na utilitarističkim osnovama, jer oni nisu čak ni opisivi izvan ove „scenografije“ prakse – pravila prakse logički prethode pojedinačnim činovima unutar prakse. Rols daje primer izvesnih poteza u bejzbolu poput „omašaja“, „krađe baze“, „izvlačenja šetnje“, itd, kao „činova koji se dešavaju samo u igri“. „Šta god da je osoba uradila ne može se opisati kao krađa baze, ili omašaj, ili izvlačenje šetnje, osim ukoliko se istovremeno može opisati i kao igranje bejzbola, što pretpostavlja postojanje na pravilima zasnovane prakse koja konstituiše ovu igru. Ova praksa logički prethodi pojedinačnim slučajevima: ukoliko nema ove prakse, termini koji referiraju na njom specifikovane činove, nemaju smisla“.⁹

U svom osvrtu na Rolsov tekst, Stenli Kavel odaje priznanje Rolsovom argumentu, ali uočava i njegova dva osnovna problema. Prvo, prema Kavelu, Rols pogrešno predstavlja naš moralni život kada ga poredi sa igrama. Za razliku od igara, naš moralni život nema unapred postavljena pravila. Drugo, Rols u izvesnoj meri pogrešno predstavlja čak i način na koji igre funkcionišu kao prakse – ako osoba ne može kompetentno da pita da li bi mogla da izvede četiri udarca – ona još uvek može kompetentno da postavi mnoga druga pitanja, koja se tiču onoga što Kavel naziva *principima* ili *savetodavnim pravilima*, pitanja koja se ne mogu rešiti prostim citiranjem

⁷Ibid., str. 3.

⁸ Ibid, str. 16.

⁹ John Rawls, “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 1 (Jan., 1955), str. 25.

pravila igre. U igri šaha, na primer, osoba bi mogla da postavi pitanje da li je pravi potez „razviti svoje figure što je pre moguće“. O tome da li je njen izazov kompetentan ili ne, moralo bi se, u ovom slučaju, suditi na osnovu razloga koje bi ona mogla da ponudi u njegovu odbranu, ali sa ovim izazovom se ne bi moglo izaći na kraj, bilo citiranjem *definišućih pravila* igre, pošto se izazov ne odnosi na njih, bilo citiranjem *savetodavnih pravila*, pošto ona ne govore šta osoba *mora* da učini kako bi bila prepoznata kao neko ko uopšte igra igru, već samo šta bi *trebalo* da učini kako bi igru igrala dobro. Ali oko potonjeg pitanja, mogu se javiti razložna neslaganja.¹⁰

Iz ove dve tačke sledi da je prostor za razložno neslaganje mnogo širi u moralnom životu nego u igrama – u igrama, ono što *moramo* da uradimo je jasno distingvirano od onoga što *treba da* uradimo. Ali nema takve jasne distinkcije u moralnom životu. Tumačeći Kavelovu kritiku Rolsa, Stiven Malhol piše:

Kavelovo gledište je, stoga, da je Rolsovo razumevanje igara jednako pogrešno kao i njegovo razumevanje fenomena koje Rols pogrešno tretira kao analogne igrama – konkretno, obećavanja i kažnjavanja. Ali najsudbonosnija implikacija ove pogrešne analogije sastoji se u njenoj sugestiji da se to kako jedan čin treba opisati i vrednosti u terminima morala, određuje unapred uz pomoć nečega poput sistema pravila. Deo onoga što bi se moglo nazvati „pravilima“ u pravilniku za jednu igru, rešava pitanje onoga što će se računati kao potez u igri, kako će se rešavati rasprave oko toga da li se konkretan čin treba takvim smatrati kada se jave neke eventualnosti, te kakve su kazne i odbrane otvorene na raspolaganju onima koji načine takav potez. Bez ovog unapred postavljenog zajedničkog znanja, igre se ne bi mogle igrati, a sudije ne bi mogle obavljati posao koji obavljaju. Ali moralno ponašanje ne može biti praktikovano na ovaj način, i moralni sukob ne može biti rešen pozivanjem na bilo šta slično pravilima prakse. Jedan čin poput davanja obećanja nije analogan jednom potezu u igri, jer u takvim kontekstima, pitanje šta je tačno učinjeno – koji je „potez“ načinjen, kakva „odbrana“ ponuđena – nije unapred rešeno, već otvoreno pitanje.¹¹

¹⁰ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979.), str. 292-313.

¹¹ Stephen Mulhall, „Promising, Consent, and Citizenship: Rawls and Cavell on Morality and Politics”, *Political Theory*, 25:2 (1997), str. 178.

U skladu sa ovim, Kavel kritikuje Rolsovu tvrdnju da je obećavanje institucija, ili praksa u smislu u kojem Rols potrebljava ove pojmove, jer niti ima unapred zadata pravila koja je definišu, niti ima posebne službe definisane pravilima - ako je, piše Kavel, biti u poziciji da dajemo i primamo obećanja, služba, „onda je to služba koju svaka normalna odrasla osoba može obavljati, i može je obavljati prosto privatajući je u odnosu na bilo koga sa kim je u izvesnoj formi odnosa“.¹² Umesto toga, obećanja su, po Kavelu – aktivnosti koje se obavljaju između osoba u društvenim kontekstima, ali se po tome ne razlikuju od mnogih drugih, poput upozoravanja, opraštanja ili – osvete. Za ovu poslednju, Kavel primećuje da iako ona može u nekim društvima biti praksa u Rolsovom („tehničkom“) smislu, tj. može biti kodifikovana, odnosno obavljana u skladu sa izvesnim unapred poznatim pravilima, ona to ne mora biti, a konkretni činovi osvete mogu uprkos tome biti prepoznati i opisani kao osveta, jer su u skladu sa pojmom osvete koji razumemo ako razumemo gramatiku ovog pojma, odnosno njegovo mesto u široj mreži pojmova i praksi.¹³

Na isti način – znati šta je obećanje, kako se obećanja daju i drže, pa i ono na čemu Rols insisitira – da se njihovo kršenje ne može pravdati uopšteno utilitarističkim razlozima – jeste deo gramatike obećanja, nešto što zna svako ko je kompetentan u korišćenju jezika i osnovnim formama društvenosti, ali ovo ne znači da je pojam obećanja određen *pravilom* da su takva opravdanja neprihvatljiva.

Kavel tvrdi da Rols čini obećavanje isuviše nalik zakonskim ugovorima – nešto, što je, po njemu, tipično kako za utilitarizam, tako i za liberalizam uopšte. Upravo za ugovore važi ono što Rols kaže za svoje pravilima definisane prakse - u njima je detaljno definisano šta se ima smatrati prihvatanjem, kršenjem, neispunjavanjem, itd. ugovora. Ali misliti o obećanjima kao o zakonskim ugovorima, kako Kavel primećuje, „podrazumeva čitav pogled na društvo u kojem se svi ljudski odnosi vide kao ugovorni pre nego lični, u kojem su nečije obaveze i odgovornosti ograničene od samog početka, a ne totalne, ili barem, ne u stalnom procesu određivanja. Mi se još uvek odnosimo

¹²Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979.), str. 297.

¹³ *Ibid.*, str. 294.

jedni prema drugima kao osobe, ali samo u meri u kojoj se nalazimo u izvesnim društveno određenim ulogama jedni prema drugima¹⁴.

U tom smislu, Kavel kritikuje i poseban značaj koji ne samo Rols, nego i drugi filozofi morala ukazuju obećanju. Jer iako je ono svakako najeksplicitniji vid preuzimanja obaveza, nikako nije i jedini. Izražavanje ili signaliziranje namere, ostavljanje utiska, ili neispravljanje tuđeg pogrešnog utiska takođe nas mogu obavezati na izvesno delanje. Eksplicitnost može u izvesnim prilikama biti posebno bitna (mada se, tvrdi Kavel, i ona može postići na drugačije načine, npr. rečima „sasvim sigurno ću...“ , „imam snažnu nameru...“, itd), pa samim tim obećavanje jeste značajno kao način eksplicitnog preuzimanje obaveze, ali „tretirati ga ozbiljnije od toga, kao zlatni drum ka obavezi, znači tretirati naše druge, obične obaveze, previše olako“.¹⁵ Fokusiranje isključivo na obećanja, za Kavela predstavlja još jedan pokušaj sužavanja i ograničavanja naše odgovornosti.

Nasuprot ovoj kontraktulističkoj slici obećanja, obavezivanja i uopšte, moralnog života, Kavel nudi alternativnu sliku u kojoj naši postupci nisu jasno i unapred definisani kao potezi u igri. Da li sam napravio faul, izbacio loptu u aut, ili u kornet, zaista zavisi od unapred poznatih definišućih pravila prakse fudbala, ali da li sam preuzeo obavezu, da li se ono što sam rekao ili učinio ima opisati kao preuzimanje obaveze ili ne, da li je opravdanje koje sam ponudio za neispunjavanje ove obaveze odgovarajuće, itd. mora biti podložno razložnoj diskusiji. Različiti opisi onoga što je osoba učinila mogu se razložno braniti, i razložno suočavanje ovih različitih opisa ne može se olako prekratiti pozivanjem na pravila, baš kao što se sagovornik ne može olako proglasiti nekompetentnim (onako kako se to može učiniti sa nekim ko pita da li može da izvede četiri udarca u bejzbolu). Kako Kavel piše:

Moralni razlog nikada ne može biti *gladak* odgovor na kompetentan zahtev za opravdanjem. Ako je pitanje kompetentno postavljeno, onda moralni odgovor *mora* dopustiti diskusiju čiji će zaključak biti punija artikulacija pozicija o kojima je reč. (Možete *nazvati* diskusiju završenom, ali onda *to* artikuliše vašu poziciju. Sama definitivnost je samo-definišuća). Ako je ikada kompetentno postaviti

¹⁴Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979.), str. 299.

¹⁵Ibid, str. 298

pitanje da li treba da održite obećanje (a ono neće biti kompetentno postavljeno u praktičnom kontekstu, ako znači samo – da li je zgodno održati ga?), onda odgovor ne može prosto upućivati na pravila... A zar nema kompetetnih pitanja u vezi obećavanja i kažnjavanja? Može se, naravno, u svoju odbranu uputiti na pravila institucije; posledica toga je odbijanje da se postavi moralno pitanje. Način na koji Rols artikuliše pojam pravila, to baca u senku.¹⁶

Pošto ne dopušta postavljanje moralnih pitanja, odnosno prekida diskusiju upućivanjem na pravila institucije, Rols, po Kavelu, ne samo da ne uviđa značaj diskusije za moralni život, već propušta da uvidi i značaj ove diskusije za samoodređenje, odnosno za pronalaženje pozicije koju smo u stanju da branimo. Ali kako primećuje Stiven Malhol, Rolsov pristup takođe petrifikuje naše odnose sa drugima. Čineći naše moralne odnose „čisto funkcijom našeg uspeha u primeni definišućih pravila naših moralnih praksi, a svaki njihov prekid rezultatom izvesne vrste bezlične nekompetentnosti“, on podriva mogućnost za moralni susret i stoga – za intimnost. Rolsovsko sopstvo ne preuzima odgovornost za pravila kojima se povinuje, i stoga poriče odgovornost za bilo kakav neuspeh potencijalnog moralnog odnosa. Još jednom, Malhol vidi podležeću motivaciju za takav potez u želji za samoposedovanjem – sopstvo koje se u definisanju interpersonalnih odnosa oslanja na bezlična pravila, čini sebe znatno manje ranjivim, ali samo po cenu da sebe učini znatno manje spoznatim:

Takva vizija isključuje bilo kakve prednosti koje mogu proizaći iz dubljih i intimnijih interpersonalnih odnosa, ali ona takođe isključuje bilo kakve nezgode koje mogu proizaći iz dubokih ili intimnih zahteva koje drugi mogu postaviti pred nas. Jer ključna strepnja koja proističe iz otvorenosti za razvoj ličnih veza sa drugima sastoji se u tome što se sopstvo mora više razotkriti... Još jednom, Rols žrtvuje potencijal sopstva za samoodređenje, zarad želje ovog sopstva za samoposedovanjem.¹⁷

¹⁶Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979.), str. 303.

¹⁷Stephen Mulhall, „Promising, Consent, and Citizenship: Rawls and Cavell on Morality and Politics”, *Political Theory*, Vol. 25, No. 2 (Apr., 1997), str. 181.

1.2. Kavel i Mekintajer: sličnosti i razlike

Ima više tačaka u Kavelovoj kritici Rolsa sa kojima bi se Alasder Mekintajer mogao lako složiti, i tu pre svega mislim na Kavelovu tvrdnju da Rols prikazuje moralne odnose kao previše slične onim ugovornim, kao i sa Kavelovom ocenom da ovakva vrsta razmišljanja tipična za liberalizam. Slutim, da bi se Mekintajer takođe složio i da je moralni život o kojem govori Kavel u mnogim pogledima vrlo nenalik igrama, ali takođe slutim i da bi dodao da ovo važi prvenstveno za *savremeni* moralni život, ali da postoje vizije moralnog, ili radije etičkog života, kojima bi poređenja sa igrama više pristajalo. Na primer, ona aristotelovska o kojoj piše:

Slika racionalnog delatnika koji dela neposredno i nužno nakon potvrđivanja svojih razloga za delanje, oštro je suprotstavljena našim karakteristično modernim načinima zamišljanja racionalnog delatnika. Neko, skloni smo da kažemo, može navesti dobre razloge koje ima da izabere jedan konkretan smer delovanja, a zatim bar oklevati, a da to ne dovodi u pitanje njegovu racionalnost. Može mu kroz glavu proći misao da postoji neko drugo dobro ka kojem vredi stremiti, ili da treba poslušati pozive neke želje. Ili ta osoba može prosto ne biti raspoložena da dela u skladu sa dobrim razlozima. Zbog ovoga smo skloni da pretpostavimo da između vrednovanja naših razloga za delanje i samog delanja neophodan neki dalji čin odluke. Nijedan skup praktičnih razloga, kako god ubedljivih, ne mora se, po ovom dominantnom modernom gledištu, tretirati kao konkluzivan.

Ovo naravno ne pokazuje da je Aristotel pogrešio, već samo da je opisivao oblik praktički racionalnog života ne samo različitog od, već i sukobljenog sa onim odomaćenim u društvenim porecima karakterističnim za modernost. Ali može biti poučno razmotriti one savremene društvene kontekste u kojima još uvek možemo pronaći primenu za nešto vrlo slično aristotelovskoj koncepciji praktične racionalnosti. Igrač hokeja u poslednjim sekundama presudne utakmice ima priliku da doda pak svom saigraču, bolje pozicioniranom da postigne pogodak. Nužno, mogli bismo da kažemo, ako je tačno prepoznao i procenio situaciju, on

mu mora pod hitno dodati pak. Kakva je snaga ovog „nužno“ i ovog „mora“?... ovu nužnost i neposrednost racionalnog delanja od strane nekoga ko zauzima struktuiranu ulogu u kontekstu u kojem dobra koja imaju neki sistematski oblik prakse moraju biti nedvosmisleno hijerarhizovana. I čineći to, mi primenjujemo na jedan deo svog društvenog života koncepciju koju Aristotel primenjuje na racionalni život kao takav.¹⁸

Ostaviću po strani pitanje o tome da li je aristotelovsko gledište o kojem govori Mekintajer zaista ono koje i sam zastupa (kao i pitanje da li je ovo zaista ispravna interpretacija Aristotelovog gledišta). Verujem da postoje ubedljivi argumenti da zastupa, ali se ovde neću baviti time, već prosto tvrditi da zastupa.¹⁹ Uzimajući da je to tako, šta bi se o ovom argumentu moglo reći?

Prvo, moglo bi se reći, zajedno sa Kavelom, da ovaj argument sadrži jedan od problema koje Kavel prepoznaje kod Rolsa – čak iako uzmemo da je poređenje sa igrama zaista na mestu kada se radi o Aristotelovom gledištu, ono ipak pogrešno predstavlja same igre, brišući razliku između definišućih i savetodavnih pravila, ili između *treba* i *mora*. Po Mekintajeru, opet, osoba može izbeći da dela na izvestan način u datoj situaciji, samo po cenu da bude prepoznata kao nekompetentna.

Ali, kao što primećuje Piter Djula, puno toga zavisi od konkretnog opisa ove situacije koji nam Mekintajer nudi: „Ovo nije bilo koja, već presudna hokejaška utakmica. Ali, najsimptomatičnije, nije bilo koji trenutak u toku utakmice, već njene poslednje sekunde od kojih zavisi ishod cele utakmice“²⁰ To što je primer postavljen upravo na ovaj način, značajno sužava prostor za razložno neslaganje, ali kao što zna svako ko prati sport, čak i tako, ovaj prostor teško da je eliminisan. Bez obzira kako duboko sezalo naše slaganje po pitanju strategija i principa dobre igre, uvek postoji prostor za drugačije procene situacije, te čitava paleta opravdanja i odbrana otvorenih onome ko u situaciji koju opisuje Mekintajer, umesto da doda pak, odluči da ipak pokuša da sam postigne pogodak.

¹⁸Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.), str. 140.

¹⁹Vidi Peter Dula, *Cavell, Companionship, and Christian Theology* (Oxford University Press, 2011.), str.53.

²⁰Vidi Peter Dula, *Cavell, Companionship, and Christian Theology* (Oxford University Press, 2011.), str.54.

Ali čak i ako to ostavimo po strani – šta možemo izvesti iz aristotelovskog gledišta, onakvog kakvim ga opisuje Mekintajer? Baveći se Mekintajerovim hokejaškim primerom (za koji kaže i da najbolje razotkriva nameru cele knjige *Čija pravda? Koja racionalnost?*), Marta Nussbaum zaključuje da „Mekintajer želi da povrati za savremeni svet sigurnost takvog poretka; i jasno je da za njega obećanje takve mogućnosti čini dobar deo privlačnosti 'univerzalne crkve'“ koju naziva i „poretkom u kojem je svakom ljudskom biću dodeljeno posebno mesto i posebne dužnosti“.²¹ Nussbaum ovde misli na tomističku tradiciju, koju Mekintajer vidi kao najbolji primer žive aristotelovske tradicije, i u kojoj se sistematska praksa koja omogućava nedvosmislenu hijerarhizaciju dobara, pretvara u uređenu tradiciju razložne rasprave o ovim dobrima.

Iako ocena koju daje Nussbaum, možda i jeste tačna, važno je napomenuti da je Mekintajer sasvim svestan da mi ne živimo u Aristotelovom polisu, u kojem su prakse o kojima govori, pre izuzetak, nego pravilo. Kako bi odgovorio na pitanje značaja aristotelovskog modela za nas danas, on dakle mora odgovoriti na pitanje kako moderna sopstva mogu uopšte ponovo nastaniti kontekste u kojima je taj model primenjiv.

Na samom kraju knjige *Čija pravda? Koja racionalnost?*, Mekintajer pokušava da odgovori na pitanje značaja svog istraživanja za savremenog čitaoca, ili, kako on to kaže „nekoga ko još se još uvek nije zavetovao nekoj koherentnoj tradiciji istraživanja, ko je opsednut raspravama oko pitanja šta je pravedno i kako se treba racionalno ponašati, bilo na nivou konkretnih neposrednih slučajeva... bilo na nivou u kojem se nadmeću rivalske systemske tradicijom informisane koncepcije“.²²

Mekintajer tvrdi da će način na koji savremena čitateljka treba da odgovori na konsideracije koje on ističe, zavisiti od načina na koji sama ta čitateljka vidi samu sebe, i nudi tri tipična načina ovakvog samopojmanja:

1) Tip osobe koja je implicitno već odana jednoj tradiciji moralnog istraživanja i koja će u susretu sa njenim kanonskim tekstovima, kako piše Mekintajer, „često osetiti šok spoznaje: ovo je ne samo, mogla bi da kaže takva osoba, ono što smatram

²¹Martha Nussbaum, “Recoiling From Reason”, *The New York Review of Books* 36(19): 36-41.

²² Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.), str. 394.

ispravnim, već ono što sam oduvek smatrala ispravnim²³. Za ovakvu osobu je, stoga, ulazak u tradiciju istraživanja u kojoj se u velikoj meri već prepoznaje, relativno lak, i ostaje joj samo da se njom bolje upozna i uključi se u debate koje se u ovoj trenutno vode.

2) Tip osobe koja sve tradicije moralnog istraživanja vidi ne samo kao sebi strane, već kao vrste samoobmane, odnosno kao izraze arbitrarne volje koji se maskiraju kao istina o moralnosti. Kako bi ova vrsta osobe postala pobornica jedne tradicije istraživanja, Mekintajer kaže, ona bi morala sebe da prepozna „kao zarobljenu unutar skupa verovanja kojima nedostaje opravdanje na isti način i u istoj meri kao i pozicije koje odbacuje, ali takođe i da razume samu sebe kao do tada lišenu onoga što tradicija omogućuje, kao osobu koja je do tog trenutka bila delom konstituisana kao ono što je, upravo jednim nedostatkom, onim što sa tačke gledišta tradicije mora izgledati kao manjkavost.“²⁴ Ovakva promena bi, međutim, po Mekintajeru, morala biti ravna preobraćenju, jer nema čisto racionalnih načina na koji bi ova osoba mogla doći do takvih uvida, budući da je lišena tradicije, pa stoga i svakog osnova za racionalnost u moralnom rasuđivanju.

3) Tip osobe kojem pripada najveći broj ljudi u savremenom svetu, koji živi „u međuprotoru“ između prva dva tipa, dakle između pripadnosti, pa makar i implicitne, jednoj određenoj tradiciji moralnog istraživanja, i neke forme anomalije, odvojenosti od svake od ovih tradicija. Ovakav tip osobe u velikoj meri prihvata moralni diskurs liberalnog individualizma, ali se u nekim domenima svog života vodi izvesnim fragmentima tradicija moralnog života. Pošto nije u potpunosti odvojena od racionalnosti tradicija, iako se ne identifikuje u potpunosti ni sa jednom od njih, njoj je otvoren put koji nije otvoren osobi drugog tipa, ona može kako piše Mekintajer „dijalektički testirati“ različite tradicije, njihove standarde ispravnosti, definicije pravednosti, liste vrlina, narative dobrog života, i na osnovu ovoga doći do samospoznaje, odnosno otkriti koja od ovih tradicija najbolje objašnjava njen dotadašnji život, i koja od njih najbolje odgovora na moralne dileme koje se pred pred ovu osobu postavljaju. Kako piše Mekintajer: „Takva individua bila bi u stanju da preokrene svoje inicijalne nekoherencije u argumentativnu prednost, zahtevajući od svake od ovih tradicija da ponudi objašnjenje toga kako je ovakve nekoherencije

²³Ibid.

²⁴Ibid.

najbolje okarakterisati, objasniti i prevazići... Stoga bi takve individue zahtevale od tradicija da ih opreme nekom vrstom samospoznaje koju do tada nisu posedovale, pre svega im nudeći samosvest o specifičnom karakteru njihove sopstvene inkoherencije, a zatim objašnjavaju i konkretnu vrstu ove nekoherencije svojom metafizičkom, moralnom i političkom shemom klasifikacije i objašnjenja.²⁵

U ovim redovima, opet, baš kao u Kavelovom razmatranju racionalnosti moralne diskusije, akcenat je stavljen na samospoznaju i samorazumevanje, ali kako ću pokazati, taj nas akcenat zavodi u pogrešnom smeru, baš kao i pozivanje na dijalektičko testiranje, razložnu diskusiju između tradicija, itd., jer nas navodi na zaključak da je proces biranja između tradicija znatno racionalniji nego što jeste, ili što uopšte može biti u Mekintajerovom teorijskom okviru. Jer, kada se razgrnu fraze o samospoznaji i dijalektičkom testiranju rivalskih tradicija, ostaje nam samo individua koja sudi koja tradicija bolje odgovara njoj samoj i njenom životu, koja daje bolje objašnjenje njenog sopstvenog iskustva. No, da li bi ona u tome mogla da pogreši? Da li bi mogla da proceni svoj identitet pogrešno, ili lažno, ili zbrkano? I ako bi mogla, ko bi joj mogao skrenuti pažnju na ovu grešku, i u skladu sa kojim kriterijumima? Nakon što su sva upoređivanja tradicija obavljena, a njihovi argumenti dijalektički suprotstavljeni (Mekintajerov argument ostavlja utisak da je svako u situaciji studenta filozofije, sa dovoljno vremena na raspolaganju da dijalektički suočava čitave tradicije istraživanja), sve se svodi na to kako osoba vidi sebe i svoj život, na osećaj identifikacije i *šok prepoznavanja*. Nema, da upotrebimo prikladnu Vitgenštajnovu frazu – spoljašnjih kriterijuma za tačnost ovog prepoznavanja – a kako bi ih i bilo kada, za ovu osobu (čak i za osobu prvog tipa *šok prepoznavanja* nije garant ispravnog prepoznavanja), još nema tradicije unutar koje, po Mekintajeru, takvi kriterijumi jedino mogu postojati.

Upravo se u ovom smislu Mekintajerovo izlaganje pokazuje kao nedovoljno komunitaritičko. Jer ova moderna osoba o kojoj Mekintajer govori, koja živi „u međuprorostoru“ između tradicija nije samo potpuno lišena svih komunalnih resursa za racionalnu deliberaciju, već i intimnih veza i odnosa: ona nema prijatelja, ljubavnika, porodice, kolega, kojima veruje, koji je poznaju dovoljno intimno i koji joj mogu pomoći u potrazi za samoprepoznavanjem i samospoznajom. Ova osoba zapravo najviše nalikuje usamljenom kartezijanskom misliocu – ona suočava argumente i

²⁵Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.), str. 395.

istorije argumenata, ali mora to da učini sasvim sama. U svojoj potrazi za pravim odgovorom, ona zavisi samo od moći sopstvenog razuma. Problem je u tome što je upravo ovakva koncepcija racionalnosti ono protiv čega Mekintajer raspravlja u celoj svojoj knjizi. Kao i da je sam Mekintajer toga svestan kada, samo nekoliko redova nakon razmatranja o savremenim osobama i načinima njihovog priključivanja uređenim tradicijama moralnog istraživanja, pred sam kraj knjige, zaključuje: „Možda je Dekart bio u pravu u jednoj stvari: najteži zadatak u filozofiji je znati gde početi. Mi, ko god da smo, možemo započeti istraživanje sa tačke gledišta koju nam obezbeđuju naši odnosi prema nekoj konkretnoj društvenoj i intelektualnoj prošlosti kroz koju smo se vezali za jednu konkretnu tradiciju istraživanja, nastavljajući istoriju tog istraživanja u sadašnjici: kao aristotelovci, kao avgustinovci, kao tomisti, kao hjumovci, kao post-prosvetiteljski liberali, ili kao nešto drugo.“²⁶

Ali to nije mesto sa kojeg, mi koji živimo u svetu oblikovanom modernim institucijama i formama društvenosti, prema Mekintajerovom sopstvenom argumentu, uistinu počinjemo. Prema samom Mekintajeru, mi počinjemo birajući odakle da počnemo, u kojoj od tradicija koje on nabraja sebe prepoznamo. Ali taj početak se mora, za mnoge od nas, odvijati izvan bilo koje konkretne tradicije, dakle upravo na način na koji Mekintajer tvrdi, da *ne možemo* početi. Pozivanje na Dekarta u samoj završnici knjige, stoga, ne bi trebalo uzeti kao usputnu primedbu, već kao znak da Dekartov *problem početka* još uvek pohodi Mekintajerov argument.

Jedan primer iz književnosti će nam pomoći da uvidimo nedostatak Mekintajerovog stanovišta. Primer dolazi iz slavnog romana Tomasa Hardija, *Neznani Džud*²⁷. Ukratko, naslovni junak Hardijevog romana, Džud, je mladić iz radničke klase koji ima akademske i intelektuane ambicije. Iako još uvek formalno oženjen ženom koja ga je napustila, on se zaljubljuje u svoju rođaku Su Brajdshed, intelektualno radoznalnu mladu ženu slobodnog duha, koja čita i citira Džona Stjuarta Mila i podsmeva se religioznim i društvenim konvencijama. Su se takođe u jednom trenutku venčava, za znatno starijeg čoveka, Ričarda Filotsona, ali se ubrzo pokazuje da je u pitanju brak bez ljubavi. Su napušta svog supruga i odlazi sa Džudom, i oni počinju da žive zajedno, ali, ne uspevši da dobiju razvod od svojih respektivnih supružnika,

²⁶ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.), str.401.

²⁷ Thomas Hardy, *Jude the Obscure*. (Urbana, Illinois: Project Gutenberg, 1996). Pristupljeno 3. Februara 2017. <http://www.gutenberg.org/ebooks/153>

nevenčani. Tokom zajedničkog života dobijaju dvoje dece, i istovremeno podižu Džudovog sina iz prvog braka. Međutim, njihova netradicionalna veza, zajedno sa preprekama sa kojima se Džud susreće u svojim akademskim ambicijama, drži ih u siromaštvu i primorava da se sele iz grada u grad u potrazi za poslom. U tragičnom krešendu romana, Džudov sin iz prvog braka ubija brata, sestru i sebe, ostavljajući poruku – „Jer nas je bilo previše“ (zastrašujući eho odgovora koji mu je Džud prethodne večeri dao na pitanje zašto ne mogu da nađu stan; netačnog odgovora – pravi razlog leži u činjenici da Džud i Su nisu venčani i da zbog toga niko ne želi da ih primi na stan). Tragedija navodi Su da postane religiozna: ubeđena da je postupak Džudovog sina bio kazna za njihov život u grehu i da oboje moraju da se vrate svojim zakonitim supružnicima, ona napušta Džuda. U potresnoj završnici romana, Džud sačekuje Su ispred crkve i još jednom pokušava da je ubedi da mu se vrati, ali nailazi na odbijanje i nerazumevanje:

SU: Nemoj me kritikovati, Džud – ne mogu to da izdržim – često sam ti to govorila! Moraš me prihvatiti onakvu kakva sam. Ja sam ološ – slomljena svojim hirovima! Nisam mogla da izdržim kada je Arabela došla – osetila sam se potpuno bedno da sam morala da odem. Ona je izgleda još uvek tvoja žena, kao što je Ričard još uvek moj muž!

DŽUD: Ali oni nam nisu ništa!

SU: Da, dragi prijatelju, jesu. Ja sada vidim brak na drugačiji način!... Moja deca su oduzeta kako bi mi se to pokazalo! To što je Arabelino dete ubilo moju decu, bilo je kazna; ispravno je ubilo pogrešno. Šta, *šta* da učinim! Ja sam takvo pokvareno stvorenje – previše bezvredno da bi se mešalo sa običnim ljudskim bićima... Shvatila sam da nisam tvoja žena! Ja pripadam njemu. Zavetom sam povezana sa njim. Ništa to ne može da promeni.

DŽUD: Ako su bilo koje dvoje ljudi na svetu muž i žena, zar nismo to mi? To je bez sumnje brak zasnovan na samoj prirodi!

SU: Ali ne i na nebesima. Drugi brak je načinjen za mene i overen u melčesterskoj crkvi.

DŽUD: Su, Su – tragedija te dovela u ovo nerazumno stanje! Nakon što si me preobratala na sopstvene poglede po pitanju mnogih stvari, videti te kako si se ovako potpuno preokrenula – bez bilo kakvog razloga, odbacujući sve što ranije govorila iz čistog sentimenta! Ti uništavaš i ono malo naklonosti i poštovanja koje je u meni ostalo za crkvu kao za nekog starog poznanika... Ono što ne mogu da razumem kod tebe je tvoje neverovatno slepilo za tvoju staru logiku. Da li je to nešto svojstveno tebi, ili nešto uobičajeno za žene? Da li je žena uopšte misleća individua ili samo razlomak u potrazi za svojim celim brojem? Kako si objašnjavala da je brak samo ugovor – što i jeste – kako si isticala sve primedbe na njega – sve besmislice. Ako su dva i dva bila četiri kada smo bili srećni zajedno, onda su sigurno i sada četiri? Ponavljam, ne mogu da razumem!

SU: Ah, dragi Džude; to je zato što si ti kao potpuno gluv čovek koji posmatra muziku. Ti kažeš, „O čemu oni govore? Tu nema ničega!“ Ali nečega ima.

DŽUD: Teško je čuti takve reči od tebe, a i to nije prava analogija! Ti si odbacila stare ljuštore predrasuda, i naučile i mene kako to da učinim; a sada se sama opet u njih vraćaš. Priznajem da sam te potpuno pogrešno procenio.

SU: Dragi prijatelju, moj jedini prijatelju, ne budi strog prema meni, ja ne mogu da budem drugačija od onoga kakva jesam, ja sam ubeđena da sam u pravu – da konačno vidim svetlo. Ali, o, kako iz toga izvući korist! ... O, ne, ne, nemoj biti okrutan prema meni Džude, ja sam tako nesrećna! Ne mogu to da podnesem! Napravila sam grešku – ne mogu razložno da razgovaram s tobom. Bila sam u krivu – ponosna na sopstvenu uobraženost... Ne podsmevaj mi se: to boli kao ubod nožem!²⁸

²⁸ Thomas Hardy, *Jude the Obscure*. Pregledano 3. Februara 2017. <http://www.gutenberg.org/ebooks/153>

Ovaj razgovor ima dve osnovne teme - šta treba smatrati brakom (da li je veza između Džuda i Su brak iako nije sklopljen u crkvi? Da li su to njihovi „u crkvi overeni brakovi“ sa supružnicima koji im „nisu ništa“?) i da li promena ili preobraćenje kroz koje je prošla Su, predstavlja pronalaženje njenog pravog sopstva, ili, nasuprot tome – „povratak u ljušturu predrasuda“.

Džud iznosi dve kritike Suine odluke – pre svega da ona greši kada vidi njihov brak kao lažan, kao ne-brak, a brakove sa njihovim respektivnim supružnicima kao prave brakove. I drugo – da ona bez dobrih razlog odustaje od svojih starih verovanja i aspiracija. Na prvu primedbu Su odgovara prosto navodeći pravila institucije braka – biti u braku znači biti zakonski venčan u crkvi. To je prosto ono što brak jeste. Na drugu primedbu odgovara da su njena ranija gledišta bila greška i da ih vidi kao uzrok patnje kroz koju je prošla njena porodica.

Bez obzira na to u koji od njegova tri tipa moderne osobe da je svrstamo (treći tip se svakako čini najizglednijim), teško je odoleti zaključku da Su čini upravo ono što bi, po Mekintajerovom gledištu, trebalo da učini – ona se identifikuje da tradicijom koja joj omogućuje da razume svoj životni narativ i svoje prethodne greške, na, kako joj se čini, najbolji mogući način. Ali nešto se svakako može reći i u prilog Džudovih pitanja – zar ona ne bi mogla sada da bude zavedena (ili kako to formuliše Džud – „pijana od vere“)? Da li bi mogla da greši u vezi sa tim kako vidi sebe? Da li bi mogla da greši u vezi prave moći objašnjenja koje joj nudi tradicija kojoj se priklonila? Ne vidim da bi Mekintajer mogao da doda bilo šta Suinom odgovoru – „ja ne mogu da budem drugačija od onoga kakva jesam, ja sam ubeđena da sam u pravu – da konačno vidim svetlo“.

Tačno je da Mekintajer pokušava da ostavi što je moguće više prostora za razmenu razloga, trudeći se da čin preobraćenja (ili nečeg sličnog – prepoznavanja sebe u tradiciji, ili dolaženja do nje kroz upoređivanje tradicija) predstavi tek kao početak racionalnog istraživanja, ali je važno primetiti da su jedini razlozi i argumenti koji se razmenjuju oni 1) između tradicija (kroz dijalektičko upoređivanje njihovih objašnjenja) i 2) unutar same tradicije (na osnovu kanonskih tekstova, jasne hijerarhije dobara izložene u njima, prakse života uređenog u skladu sa ovom hijerarhijom i tradicije rasprave o njoj). Nema, niti bi moglo da bude, razmene razloga između osobe koja preobraćenjem ulazi u tradiciju i nekoga izvan ove tradicije, o razlozima za i protiv

ovog preobraćenja (ili samo-prepoznavanja). Još manje ima, u Mekintajerovom teorijskom okviru, mogućnosti za preuzimanje odgovornosti za preobraćenje, ili za *jedno konkretno* preobraćenje. Čin koji prema Mekintajeru stoji na početku moralnog istraživanja, može razoriti naše svakodnevne odnose sa drugima i ostaviti ih izvan naše zajednice – kao što nam pokazuje primer iz Hardijevog romana.

Sa Kavelove pozicije mogli bismo reći da je ono što je problematično u Suinom odgovoru na Džudova pitanja upravo ono što je za Kavela problematično i u Rolsovoj slici značaja pravila za naš moralni život – ona se, kako bi definisala svoj odnos sa Džudom poziva na bezlična pravila institucije braka, na brak kao ugovor sklopljen između osoba u za to odgovarajućim okolnostima, i overen od strane onog koji obavlja odgovarajuću službu, određenu opet pravilima institucije – sveštenika, odnosno crkve. Lako je uvideti da ona pritom kontraktulizuje svoje odnose sa Džudom, uzimajući jednu vrstu obavezivanja – onu koju proizvodi eksplicitno obećanje dato u za to predviđenim okolnostima – kao „zlatni drum ka obavezi“. Kao rezultat ovakvog pristupa, ona ne samo da zanemaruje obaveze koje proističu iz drugih načina obavezivanja – na primer višegodišnjeg zajedničkog života – već i efektivno ućutkuje svaku mogućnost postavljanja ove vrste pitanja. Iako to na prvi pogled tako ne izgleda, i Džud je takođe podložan ovoj vrsti kritike, jer i sam ne želi da prepozna niti prizna Suinu poziciju kao potencijalno razložnu, već je olako pripisuje pukim osećanjima, i objašnjava je iracionalnom ženskom prirodom.²⁹

Ovde je značajno uočiti sledeći momenat – i kod Rolsa i kod Mekintajera, na ovaj ili onaj način kodifikovana pravila prakse (kod Mekintajera, tradicije, kao kontinuiteta rasprave o praksi kroz vreme), predstavljaju uslov razložne debate o moralnim pitanjima. Kavelova koncepcija je drugačija. On ističe da je razložnost moralne rasprave, i pozicija koje učesnici u njoj zauzimaju i brane, i sama predmet rasprave – ona u konačnom zavisi od spremnosti učesnika da kompetentno brane sopstvenu poziciju, kao i da tuđu poziciju prepoznaju kao kompetentno branjenu. Razložnost, dakle, nije nešto što može biti garantovano unapred ustanovljenim skupom pravila, već nešto što mora kao takvo biti prepoznato u diskusiji, na šta se dakle *polaze pravo*, ili u drugačijem tumačenju pojma „claim“, u Kavelovoj sintagmi „claim of reason“, što tek predstavlja zahtev da se naša pozicija prizna kao razložna, zahtev koji

²⁹Moguće je da je ova Džudova nespremnost odraz nespremnosti samog Hardija da u potpunosti razume svoj lik – Su Brajdshed.. Vidi Mary Jacobus, "Sue the Obscure," *Essays in Criticism*, 25 (1975), 304-28.

mora biti otvoren različitim vrstama osporavanja i koji u krajnjoj liniji zavisi od složene gramatike moralnih pojmova, te se u tom smislu ne može kodifikovati nedvosmislenim skupom pravila.

Za Mekintajera, savremeni svet je prostor moralne zbrke, u kojem fragmenti moralnih tradicija plutaju odvojeni od svojih originalnih konteksta i kao takvi se ne mogu opravdati. Njihova upotreba predstavlja samo izraz ličnih preferencija ili osećanja (za Mekintajera, dominantna osobina savremenog moralnog diskursa jeste upravo emotivizam – ne samo kao jedno meta-etičko stanovište, nego kao istina o savremenoj upotrebi moralnih termina)³⁰, i kao takva ne može voditi razrešenju moranih neslaganja kroz razložnu diskusiju – u konačnom, neistomišljenici bez opravdanja (i bez mogućnosti opravdanja) prihvataju različita osnovna načela i tu je razložnoj diskusiji kraj. Jedini spas, Mekintajer vidi u prihvatanju neke od tradicija moralnog istraživanja, čiji zastupnici dele osnovna načela, i unutar koji se moralna neslaganja mogu razrešiti razložnom diskusijom. Za Mekintajera, kako primećuje Stiven Malhol, moralna rasprava, da bi zaista bila razložna, mora, baš kao i u nauci, voditi konvergenciji između suprotstavljenih stanovišta, odnosno – konsenzusu.³¹

S druge strane, ono što po Kavelu čini razložnost moralne debate, jeste, kao i u slučaju naučne debate – odanost izesnim modusima rasprave, procedurama i kanonima relevancije. Ali, za razliku od naučne debate – ova rasprava ne mora, da bi bila razložna, voditi konvergenciji. Sagovornici se mogu složiti oko značaja različitih konsideracija, ali zauzeti različita razložna stanovišta oko težine koju im pripisuju. Opet na primeru dijaloga između Su i Džuda – zajednički život i obaveze koje iz njega proizilaze moraju biti na neki način značajne, iako se oni mogu razilaziti oko težine koju im treba pripisati. Prekid u razgovoru nastaje kada im Su odriče bilo kakav značaj, odnosno kada ih proglašava nevažnim jer nisu nastale u skladu sa pravilima institucije crkvenog braka.

U već znamenitom pasusu iz pomenutog dela, Kavel povlači razliku između polaganja prava da nešto znamo i polaganja prava na moralnu ispravnost nekog postupka:

³⁰Alasdair Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1984.), str. 6-36.

³¹Stephen Mulhall, "Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell", *After Macintyre*, Horton&Menuds eds. (London: Polity, 1994), str. 211-215.

Preispitivanje prava na znanje uzima oblik pitanja „Kako znaš?“ ili „Zašto to veruješ?“, i ocene ovog prava je, mogli bismo reći, pitanje ocene da li vaša pozicija (kako Ostin to kaže, vaši „kredencijali i činjenice“, vaše obrazovanje i percepcija) odgovara vašoj tvrdnji da znate. Preispitivanje prava na moralnu ispravnost (bilo čina i suda) uzima oblik pitanja „Zašto to radiš?“, „Kako možeš to da učiniš?“, „Šta zapravo radiš?“, „Da li si zaista razmotrila šta govoriš?“, „Da li znaš šta ovo znači?“, i ocenivanje ovog prava znači, kako sada možemo da kažemo, odrediti koja je vaša pozicija, i dovesti u pitanje samu tu poziciju, preispitati da li pozicija koju zauzimate odgovara tvrdnji koju ste izneli. Smisao ocenjivanja nije u tome da se odredi *da li* je ona odgovarajuća, gde je ono što joj odgovara već *sâmo* dato formom ocene; smisao je odrediti *koju* poziciju zauzimate, to jest, *za koju poziciju preuzimate odgovornost* – i da li je to poziciju koju mogu poštovati. Ono što je u pitanju u takvim raspravama nije, ili nije baš, da li znate naš svet, već radije da li, ili u kojoj meri, mi možemo da živimo u istom moralnom univerzumu. Ono što je u pitanju nije valjanost moralnosti kao celine, već kvalitet našeg međusobnog odnosa.³²

Moralna rasprava stoga ne mora završiti konsenzusom – sagovornici se mogu složiti oko relevantnih konsideracija, ali ne i oko težine koju treba pripisati svakoj od njih, a pritom njihove pozicije i dalje mogu biti smatrati razložnim. Iz različitih stanovišta o tome šta čini i šta omogućava razložnu moralnu raspravu, slede i radikalno drugačije viđenja savremenog moralnog diskursa. Kako piše Stiven Malhol: „Po Mekintajeru su okviri unutar kojih moralna debata može biti racionalan i objektivian projekat – izgubljeni i moraju biti rekonstruisani, ali po Kavelu, oni su samo izgubljeni iz vidokruga filozofa morala. Ukratko, u onome što Mekintajer smatra preporukom za jedva zamislivu budućnost, Kavel bi prepoznao (delimičan) opis često previdane sadašnjice“.³³

³²Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 268.

³³Stephen Mulhall, "Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell", *After MacIntyre*, Horton&Menuds eds. (London: Polity, 1994), str. 217.

Kavelova pozicija se stoga prepoznaje kao bitno različita kako od one Rolsove, tako i od one Mekintajerove. Dok Rols previđa čitavu jednu dimenziju razložne moralne rasprave, pokušavajući da konstruiše pravilima definisani okvir unutar kojeg se takva rasprava mora i jedino može voditi, Mekintajer pokušava da rekonstruiše predmoderne kontekste ovakve rasprave, koji su na svoj način jednako strogo regulisani pravilima. Kavel, međutim ukazuje na to da se ova rasprava može voditi, i vodi se, i u svakodnevnom moralnom životu, bez čvrstog uporišta u definišućim pravilima prakse, a da je to ipak ne čini ništa manje razložnom.

Iako u *Pravu na razum*, Kavel još uvek nije formulisao svoju tematiku perfekcionizma, već u njegovoj kritici Rolsa možemo videti teme koje će kasnije biti razvijene kroz bavljenje ovim perfekcionizmom – značaj razgovora, sa posebnim akcentom na mogućnost artikulacije svakog glasa u razgovoru, opasnost od prekidanja razgovora i učutkivanja glasova pozivanjem na pravila, značaj artikulisanja sopstvene pozicije kroz razgovor i spremnosti da se za ovu poziciju preuzme odgovornost, te, što je naročito važno istaknuti, značaj zauzimanja pozicije za samorazumevanje, za određenje sopstva. Pravila, kako pokazuje Kavel, mogu služiti za skrivanje od odgovornosti za sopstveni sud, ali i za skrivanje od samospoznaje, od prevelikog izlaganja sopstva i svih rizika koje takvo izlaganje sa sobom nosi. Spremnost na moralni razgovor o kakvom govori Kavel, stoga nužno uključuje i spremnost na izvesnu vrstu intimnosti ili razotkrivanja.

Još jednom, Malhol najbolje sumira Kavelovu poziciju:

Kriterijumi relevantnosti koje dele oni kompetentni u praksi moralne rasprave, otvaraju prostor u kojem pravo da svako prepozna i odredi relativan značaj raznolikih i rivalskih briga i privrženosti, može koegzistirati sa postizanjem zajednice međusobnog razumevanja i poštovanja. Kavel vidi u ovom ljudskom modusu kriterijumima vođene interakcije, put na kojem potraga za zajednicom može biti sprovedena bez žrtvovanja individualnosti.³⁴

³⁴Stephen Mulhall, *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary* (Oxford: Clarendon Press, 1994.), str. 43.

Pošto je polaganje prava na razložnost sopstvene moralne pozicije, istovremeno i put ka priznanju te pozicije od strane drugog, ona predstavlja istovremeno i polaganje prava *na zajednicu*. Ako smo u stanju da međusobno priznamo razložnost svojih respektivnih moralnih pozicija, onda priznajemo i da živimo u zajednici, zajednica se konstituiše kroz ovo prepoznavanje, i kroz priznanje zahteva za razložnošću. Nema dakle zajednice pre ovog priznanja, a svakako je nema kao osnove priznanja, ili onoga na šta se možemo pozvati u opravdanju svoje moralne pozicije. Kako piše Kavel:

Filozofsko pozivanje na ono što kažemo, i potraga za kriterijumima na osnovu kojih kažemo ono što kažemo, jesu polaganje prava na zajednicu. A polaganje prava na zajednicu je uvek potraga za osnovom na kojoj ona može biti ili već jeste zasnovana. Nemam ni na šta drugo da se oslonim do na sopstveno ubeđenje, moj osećaj da imam smisla. Može se pokazati da nisam u pravu, da me moje ubeđenje izoluje, od svih ostalih, od sebe samog. To neće biti isto kao i otkriće da sam dogmata ili egomanijak. Želja i potraga za zajednicom su želja i potraga za razumom.³⁵

Tema odnosa zajednice i individualnosti doći će u još oštrij fokus kada se Kavel, skoro trideset godina kasnije, bude bavio Rolsovim znatno uticajnijim i više eksplicitno političkim delom – *Teorija pravde*.

³⁵ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 20.

1.3. Značaj dijaloškog perfekcionizma: kritika Rolsovog stanovišta iz *Teorije pravde*

Naš osećaj pravde je ono što nas navodi da osetimo uznemirenost... kada razmatramo način na koji naše napravedne institucije tretiraju druge, koji moraju da im se povinuju kako bi ove funkcionisale i ispunjavale naše potrebe. Rolsovim rečima, institucije koje nisu u potpunosti pravedne, stvaraju napetost u „vezama građanskog priljateljstva“, i uznemirenost koju sam opisao je svest o ovoj napetosti. (...) Tužna je činjenica da se mi generalno nalazimo u institucijama, ili zavisimo od institucija, koje ne ispunjavaju naše standarde pravde, ali tako da mi sami povodom toga ne možemo učiniti ništa, ili ništa naročito kako bismo to promenili. Zarobljeni smo, preko institucija u kojima živimo, u moralno neprihvatljivom odnosu sa drugima koji su umešani u ove institucije. (...) Kako individualna moralnost, tako i moralnost institucija, imaju svoju bolnu stranu. (...) Neko bi mogao da kaže da, u meri u kojoj se nepravda ove vrste ne može izbeći, uznemirenost zbog nje predstavlja samo utopističku jeremijadu. Ali čini se bezdušnim odbaciti je. Prirodno sam sklon da čitam dirljiv poslednji pasus Teorije pravde kao izraz žudnje za stanjem u kojem bi se takva uznemirenost mogla izbeći, sa čistom savešću. Međutim, kako god elokventnim smatrali taj pasus, možemo se još uvek pitati, da li pravda, u idealnom smislu koji interesuje Rolsa, ima išta da nam kaže o tome kako da mislimo o onome što treba da činimo u uslovima u kojima uistinu živimo.³⁶

³⁶Thomas C. Scanlon, "Individual Morality and the Morality of Institutions", *Filozofija i društvo* XXVII (1), 2016., str.11.

Iako citirani pasus Tomasa Skenlona izabran za epigraf ovog odeljka, govori o bolu i uznemirenosti koje osećamo kao, možda nevoljni, ali svejedno učesnici nepravednih institucija, ceo tekst iz kojeg je pasus preuzet, zapravo ima drugačiji fokus. Skenlon se u njemu pre svega bavi pitanjem da li i u kojim slučajevima, oni koji nemaju koristi od nepravednih institucija, imaju prava da odbiju njihovu nadležnost. Skenlonov primer su siromašni žitelji geta, koji su žrtve trajne ekonomske i političke nepravde, i pritom lišeni mogućnosti da učestvuju u menjanju nepravednih institucija kroz za to predviđene političke procedure. U takvoj situaciji, Skenlon tvrdi, prestaje obaveza ovih građana da se povinuju nekim³⁷ od zakona koji se formalno odnose i na njih, poput zakona koji se odnose pre svega na tzv. zločine bez žrtve, onih koji zabranjuju trgovinu drogom, prostituciju, itd. Kako piše Skenlon, „čini mi se da je ono što je pogrešno u kršenju ovakvih zakona (kao i dopuštenost njihovog sprovođenja) ozbiljno podriveno ako je politički proces kroz koji su takvi zakoni doneseni ozbiljno nepravedan“.³⁸ Skenlonov zaključak je dvostruk – 1) siromašni iz geta, suočeni sa nužnošću da se uključe u nezakonitu aktivnost poput prodaje droge ili prostitucije kako bi prehranili sebe i svoje bližnje, mogu imati prava na to, uprkos zakonima koji takve aktivnosti zabranjuju, 2) ostali učesnici ovih nepravednih institucija, imaju dužnost ne samo da se uključe u reformisanje ovih nepravednih institucija, već i da se založe za nesprovođenje zakona u ovim slučajevima, ili barem za mere znatno manje strogog kažnjavanja prestupa u ovakvim uslovima. Postoje, stoga, stvari koje možemo učiniti kako bismo, bar u ovom slučaju, ublažili bol i uznemirenost koji nas tište zbog učestvovanja u nepravednim institucijama.

U svojoj kritici Rolsove *Teorije pravde*, Stenli Kavel se takođe bavi bolom i uznemirenošću koju proizvodi učešće u nepravednim institucijama, i baš kao i Skenlon, primećuje da Rolsova knjiga, usresređena na problem tzv. idealne teorije, nema puno toga da nam kaže o tome kako da izađemo na kraj sa ovim osećanjima, koja

³⁷ Ne svim! Naime, ne onim koji proističu iz naših prirodnih dužnosti (nasuprot političkim obavezama) – poput zakona koji zabranjuju ubistvo ili nasilje. U *Teoriji pravde* Rols piše: “Nasuprot obavezama, osobena karakteristika prirodnih dužnosti je da se one odnose na nas bez obzira na postupke naše volje. Štaviše, one nijesu povezane sa ustanovama ili društvenom praksom; njihova sadržina uglavnom nije određena pravilima ovih uređenja... Dalja osobina prirodnih dužnosti jeste u tome da one postoje između pojedinaca bez obzira na njihove odnose u ustanovama, one postoje između svih jednakih moralnih lica. U ovom smislu, prirodne dužnosti se duguju ne samo tačno određenim pojedincima, recimo onima koji sarađuju zajedno i određenom društvenom aranžmanu, nego osobama uopšte“, Džon Rols, *Teorija pravde*, (Podgorica: CID, 1998.), str. 115.

³⁸ Thomas C. Scanlon, “Individual Morality and the Morality of Institutions”, *Filozofija i društvo* XXVII (1), 2016, str. 18.

će se nužno javljati u neidealnim, dakle svakodnevnim uslovima života u nesavršenim institucijama. Međutim, kako ćemo videti, Kavel u svojoj kritici ide i dalje od Skenlona – ne samo da Rolsova teorija nema šta da nam kaže o ovom rasprostranjenom fenomenu političkog i moralnog života u demokratiji, već ga, na izvestan način i pogoršava. Kako?

Kavel pristupa Rolsovom znamenitom delu sa puno poštovanja i simpatije. On primećuje da nam je Rols omogućio da razumemo „pravednost pravde“³⁹, te da je i njegova teorija u izvesnom smislu perfekcionista jer nam daje način da kritikujemo postojeće društvene aranžmane pozivajući se na principe pravde. Međutim, Kavel takođe primećuje i da Rols na druge načine ograničava i zatvara mogućnost za razgovor o pravdi, pa samim tim i za političku artikulaciju uznemirenosti o kojoj govori Skenlon. Ovo opet onemogućava građane da učestvujući u perfekcionista dijalogu potvrde svoj politički pristanak, i na taj način društvo postaje izraz ne naše autonomije, već, kako Kavel kaže – naših međusobnih zavera.

Ali da bismo videli kako Kavel dolazi do ovih zaključaka, moramo ukratko ponoviti neke od osnovnih teza Rolsove teorije pravde. Rols svoju teoriju vidi u tradiciji teorija društvenog ugovora, poput one Lokove, Rusoove i Kantove. Međutim, za razliku od ovih klasičnih formulacija teorija ugovora, Rolsova teorija prenosi teoretisanje o društvenom ugovoru „na viši nivo apstrakcije“⁴⁰. Ona to čini tako što o pristanku ne govori kao o pristanku na jedno društvo ili jedan oblik vladavine, već na izvesne principe pravde. Ovo su principi, kako piše Rols, „za koje slobodne i racionalne osobe smatraju da bi unapredili njihove interese ako bi ih prihvatili u nekom početnom položaju jednakosti, kao one koje određuju temeljne osnove njihovog udruživanja“⁴¹.

Način na koji Rols predlaže da se dođe do ovih principa, predstavlja verovatno jedan od najznačajnijih teorijskih doprinosa savremenoj političkoj filozofiji. Naime, on predlaže da se, umesto prirodnog stanja o kojem govori klasična teorija ugovora, u određivanje principa pravde pođe od tzv. prvobitnog položaja. Strane u prvobitnom položaju su obdarene racionalnošću, ali se nalaze iza „vela neznanja“, tako da ne mogu

³⁹Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 25.

⁴⁰Džon Rols, *Teorija pravde*, preveo dr Milorad Ivović (Podgorica: CID, 1998.), str. 21.

⁴¹Ibid, str. 28.

znati koje mesto zauzimaju u društvu koje će biti regulisano principima koje budu odabrale, odnosno ne znaju svoju klasnu i statusnu pripadnost, koje talente i sposobnosti imaju, koju koncepciju dobrog života zastupaju. Ovo osigurava da će strane u prvobitnom položaju (koje dakle nismo mi sami, članovi ovog društva, već naši „zastupnici“) birati principe nepristrasno, ne favorizujući nijednu društvenu grupu, talenat, klasu ili status, jer, jednom kada se veo neznanja podigne, ne znaju u kojem će se položaju one same (odnosno osobe koje zastupaju) naći u društvu uređenom po ovim principima.⁴²

Ali ovo nije sve. Kako bismo preciznije odredili principe do kojih ćemo doći uz pomoć prvobitnog položaja, mi moramo preciznije odrediti i uslove u kojima se strane nalaze u prvobitnom položaju – šta sve znaju, a šta ne, kakve sposobnosti i sklonosti poseduju, itd. Po Rolsu, do ovih uslova dolazimo, ne samo razvijajući našu ideju pravičnosti, što svakako jeste polazišna tačka u izgradnji ovog intelektualnog metoda, već i uz pomoć mehanizma koji Rols naziva ravnotežom koja se postiže rasuđivanjem. Naime, nakon što smo odredili minimalne početne uslove prvobitnog položaja, mi principe koji iz njega proističu, odnosno oko kojih bi se strane u ovako određenom prvobitnom položaju saglasile, upoređujemo sa našim promišljenim uverenjima, odnosno promišljenim sudovima, ili, kako ih Rols još naziva, intuicijama o onome što smatramo pravednim. (Jedno takvo promišljeno uverenje može biti naše uverenje da je diskriminacija na osnovu rase, pogrešna, odnosno nepravedna, ali mi posedujemo još mnogo takvih intuicija.) Ako se principi do kojih su došle strane u prvobitnom položaju „promašuju“ preveliki broj naših promišljenih uverenja o onome šta je pravedno, mi ćemo se vratiti na uslove prvobitnog položaja, i dopuniti ih tako da iz njih proisteknu principi koji odgovaraju što većem broju ovih uverenja. Ovo usklađivanje principa (odnosno uslova prvobitnog položaja iz kojih oni proističu) sa našim promišljenim sudovima, međutim, predstavlja proces u kojem, kako Rols kaže, „radimo sa oba kraja“⁴³ – što znači da ne samo da prilagođavamo principe intuicijama, već i obrnuto, intuicije principima. Tamo gde neki naši promišljeni sudovi odudaraju od principa koji inače uspevaju da objasne veliki broj drugih promišljenih sudova, mi ćemo morati da revidiramo i neke od ovih sudova. Proces usklađivanja se završava kada dođemo do ravnoteže između ove dve strane – principa i promišljenih sudova.

⁴² Džon Rols, *Teorija pravde*, preveo dr Milorad Ivović (Podgorica: CID, 1998.), str. 33-34.

⁴³ *Ibid*, str. 35.

Kako piše Rols: „To je ravnoteža jer se na kraju naši principi i sudovi podudaraju; ona je postignuta rasuđivanjem zato što znamo kojim principima su naši sudovi prilagođeni i znamo premise iz kojih su izvedeni“.⁴⁴

Ravnoteža postignuta rasuđivanjem, objašnjava i zašto smatramo da nas principi do kojih smo došli ovim putem obavezuju, odnosno, zašto nas se uopšte tiču. Jasno je da je ugovor koji sklapaju strane u prvobitnom položaju hipotetički, a ne istorijski. Međutim, principi oko kojih se strane na kraju saglašavaju zapravo predstavljaju sređen i sistematizovan izraz naših sopstvenih promišljenih uverenja, ili kako to Rols kaže: „uslovi utjelovljeni u opis prvobitnog položaja predstavljaju one uslove koje mi u stvari prihvatamo. Ili, ako ih ne prihvatamo, možda ćemo biti ubijeđeni filozofskim rasuđivanjem da ih prihvatimo“⁴⁵. Prvobitni položaj je stoga „sredstvo izlaganja koje sumira značenje ovih uslova i koje nam pomaže da se izvedu njihove posljedice“⁴⁶.

Ideja je sledeća – polazeći od našeg verovanja u jednakost svih članova društva i ideal pravičnosti, te od naših brojnih promišljenih uverenja, metod prvobitnog položaja nam pomaže da iz njih izvedemo principe koji mogu služiti kao standard za pravedno uređenje osnovne strukture društva⁴⁷, a ovi principi nas obavezuju jer ih u izvesnom smislu već implicitno prihvatamo, odnosno, zato što oni proističu iz sistematizacije uverenja koja već posedujemo. Rols ovo poredi sa načinom na koji gramatička pravila sistematizuju pravila kojih se većina govornika jednog jezika već pridržava. Gramatičke norme prepoznajemo kao norme svog jezika, jer ih se, na implicitan način, već pridržavamo (u najvećem broju slučajeva, a tamo gde ih se ne pridržavamo, zahvaljujući eksplicitnim gramatičkim normama, u stanju smo da se korigujemo). Rols piše:

Ovdje je korisno upoređivanje sa problemom opisivanja smisla za gramatičnost koji imamo u pogledu rečenica našeg maternjeg jezika. U ovom slučaju cilj je da

⁴⁴Džon Rols, *Teorija pravde*, preveo dr Milorad Ivović (Podgorica: CID, 1998.), str. 36.

⁴⁵Ibid, str. 36.

⁴⁶Ibid., str. 37

⁴⁷Osnovna struktura društva je za Rolsa primarni subjekt pravde, i on je određuje kao „način na koji glavne društvene institucije raspodeljuju fundamentalna prava i dužnosti i određuju podelu dobara nastalih društvenom saradnjom. Pod glavnim institucijama podrazumevam politički ustav i osnovne ekonomske i društvene aranžmane“. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.), str. 6.

se okarakteriše sposobnost da se prepoznaju pravilno formirane rečenice formulisanjem jasno izraženih principa uprkos činjenici da se do njih dolazi u povoljnim okolnostima. Kada se nekoj osobi istakne intuitivno privlačno objašnjenje njenog osjećaja za pravdu (objašnjenje koje, recimo, obuhvata različite racionalne i prirodne pretpostavke), ona će, vjerovatno, znatno promjeniti svoje sudove kako bi ih uskladila sa svojim principima premda ta teorija ne odgovara precizno njenim postojećim sudovima. Ona će to posebno, vjerovatno, da uradi ako može da pronade neko objašnjenje za odstupanja koje potkopavaju njeno poverenje u prvobitne sudove i ako izloženo shvatanje dozvoljava sud za koji ona smatra da ga sada može prihvatiti. Sa stanovišta moralne teorije, najbolji prikaz osjećanja pravde neke osobe nije onaj koji se uklapa u njene sudove prije ispitivanja bilo kog shvatanja pravde, nego onaj koji odgovara njenim sudovima u ravnoteži, koja se postigne rasuđivanjem.⁴⁸

Rols vidi društvo kao „kooperativni pothvat čiji je cilj uzajamna korist“, ali isto tako i kao podeljeno sukobima interesa.⁴⁹ Principe pravde vidi kao način na koji bi se ovi sukobi mogli razrešiti na svima prihvatljiv način, oni određuju podelu dobiti nastale kooperacijom i „osiguravaju saglasnost o pravilnim udjelima u raspodeli“⁵⁰. Principi pravde do kojih se dolazi metodom prvobitnog položaja, omogućuju da, u društvu uređenom u skladu sa njima, oni koji učestvuju u društvenim institucijama „mogu reći jedan drugom da saraduju pod uslovima sa kojima bi se saglasili da su slobodne i jednake osobe čiji su međusobni odnosi pravični“, a ovo stoga što „društvo koje zadovoljava principe pravde kao pravičnosti jeste najbliže moguće dobrovoljnoj shemi, jer ispunjava principe na koje bi slobodne i jednake osobe pristale u pravičnim uslovima. U tom smislu, njegovi članovi su autonomni, a obaveze koje priznaju su samo-nametnute“.⁵¹

Naravno, Rols je i te kako svestan da nijedno postojeće društvo nije društvo potpuno slobodnih i jednakih individua, koje u uslovima pravičnosti biraju principe saradnje. Svako postojeće društvo prožeto je različitim nejednakostima moći, sredstava

⁴⁸Džon Rols, *Teorija pravde*, preveo dr Milorad Ivović (Podgorica: CID, 1998.), str. 60

⁴⁹Ibid, str. 4.

⁵⁰Ibid, str. 4.

⁵¹John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.), str. 12.

i statusa, pa stoga ne ispunjava uslove pravičnosti, jer različite strane poseduju različitu moć pregovaranja. Prvobitni položaj predstavlja način da se ovi problemi prevaziđu, jer stvara hipotetičku mogućnost dogovora u pravičnim uslovima. Rols povlači paralelu sa Kantovim carstvom svrha:

Prvobitni položaj, može se dakle, posmatrati, kao proceduralno tumačenje Kantovog shvatanja autonomije i kategoričkog imperativa unutar okvira empirijske teorije. Principi koji uređuju carstvo svrha su oni koji bi bili izabrani u ovom položaju i opis ove situacije omogućava nam da objasnimo smisao po djelovanje na osnovu ovih principa izražava našu prirodu kao slobodnih i jednakih racionalnih osoba. Ti pojmovi nijesu više čisto transcendentni i pošto im nedostaju razjašnjive veze sa ljudskim ponašanjem, proceduralno shvatanje prvobitnog položaja dopušta nam da uspostavimo te veze. Odstupio sam od Kantovog gledišta u nekoliko pogleda... Za izbor osobe kao noumenalnog sopstva, ja sam pretpostavio da je kolektivan. Snaga sopstva da bude jednako znači da izabrani principi moraju biti prihvatljivi drugim sopstvima. Pošto su svi na sličan način slobodni i racionalni, svako mora imati jednak glas prilikom usvajanja javnih principa etičke zajednice. To znači da svi kao noumenalna sopstva treba da se saglase sa ovim principima.⁵²

Iako Rols pokušava da kantovskoj autonomiji obezbedi empirijsku osnovu – njegova noumenalna sopstva nisu metafizički entiteti, već intelektualne konstrukcije dobijene na osnovu naših već postojećih promišljenih sudova i poznavanja empirijskih okolnosti pravde – nema nikakve sumnje da i principi do kojih se dolazi iz prvobitnog položaja imaju pre regulativnu ulogu, sličnu Kantovom carstvu svrha. Rols sam tvrdi da se on bavi idealnom teorijom – čija je pretpostavka stroga saglasnost, odnosno spremnost svih aktera da se ponašaju u skladu sa principima pravde, jednom kada su ovi ustanovljeni. Međutim, on je savršeno svestan da nijedno društvo ne ispunjava ovaj uslov, i da svako realno postojeće društvo mora funkcionisati u uslovima samo

⁵² Džon Rols, *Teorija pravde*, preveo dr Milorad Ivović (Podgorica: CID, 1998.), str. 240.

delimične saglasnosti. Kakav je onda značaj idealne teorije za praktična razmatranja o realno postojećim društvima? Rols piše:

Intuitivna ideja je da se teorija pravde razdvoji na dva dijela. Prvi ili idealni dio pretpostavlja strogo poštovanje i gradi principe koji karakterišu dobro uređeno društvo pod povoljnim okolnostima. On razvija shvatanje savršeno pravedne osnovne strukture i odgovarajućih dužnosti i obaveza osoba pod utvrđenim ograničenjima ljudskog života. Moja glavna preokupacija je ovaj dio teorije. Neidealna teorija, drugi dio, izrađuje se nakon što je idealna koncepcija pravde izabrana; tek tada se strane pitaju koje principe da usvoje pod manje srećnim uslovima. (...) Posmatrajući teoriju pravde kao cjelinu, idealni dio predstavlja shvatanje pravednog društva koje treba da ostvarimo ako možemo. Postojeće ustanove treba vrednovati u svjetlu ovog shvatanja i smatrati nepravednim u mjeri u kojoj odstupaju od njega bez dovoljnog razloga. (...) Stoga, onoliko koliko okolnosti dopuštaju, mi imamo prirodnu dužnost da uklonimo svaku nepravdu, počevši sa najtežom, identifikujući se mjerom odstupanja od savršene pravde. Naravno, ova ideja je krajnje gruba. Mjera odstupanja od ideala je, u značajno meri, prepuštena intuiciji. (...) Ako imamo razložno jasnu sliku šta je pravedno, naša promišljena ubjeđenja o pravdi mogu se približiti liniji, mada nijesmo u stanju da formulišemo precizno kako je nastalo ovo povećano približavanje. Stoga, mada principi pravde pripadaju teoriji idealnog stanja, u stvari, oni su od opšteg značaja.⁵³

Idealna teorija, dakle, služi kao merilo pravednosti koje se primenjuje na postojeće institucije. U odnosu na to koliko ove institucije odstupaju od ideala savršenog društva, njihova nepravednost će varirati, a stoga i naš odnos prema ovim institucijama. Međutim, u određivanju mere odstupanja mi se oslanjamo „u značajnoj meri na intuiciju“ – jer, na šta bismo drugo? Za odstupanje od ideala mogu postojati opravdani razlozi (npr, oskudna sredstva), ali koji su razlozi dovoljno dobri i kako to možemo da odredimo? Ne uz pomoć idealne teorije, koja se po definiciji ne može

⁵³Džon Rols, *Teorija pravde*, preveo dr Milorad Ivović (Podgorica: CID, 1998.), str. 230-231.

baviti takvim stvarima – ovo je pre svega praktično pitanje i zahteva rasuđivanje, ali kakvu vrstu rasuđivanja? Kao što ćemo videti, ovo su sve značajna pitanja za Kavelovu kritiku *Teorije pravde*.

Po Kavelu, najoriginalniji Rolsov doprinos teoriji ugovora – reformulacija pristanka kao pristanka na principe pravde, a ne na društvo kakvo ono jeste, istovremeno je i njen najveći problem. Fokusirajući se na principe pravde, Rols zanemaruje problem našeg pristanka na društvo onakvo kakvo jeste, pristanka koji, kako Kavel primećuje „dopire do svakog kutka neuspeha i ružnoće našeg društva“⁵⁴. Kako bi pokazao u čemu se tačno sastoji Rolsov propust, kao i zašto je ovaj propust uopšte relevantan, Kavel se fokusira na dve ideje koje prepoznaje u Rolsovoj knjizi. Jedna od njih je ono što Kavel (ne i sam Rols) naziva razgovorom o pravdi, a druga je Rolsova ideja o besprekornosti, ili bivanju iznad kritike.

Ideju razgovora o pravdi, Kavel određuje kao „ideju komunikacije omogućene zajedničkim učestvovanjem u pravednim institucijama“⁵⁵. On piše:

Pozivanje na razgovor o pravdi je... često ponavljan gest u Rolsovom delu, iako nije uvek tako eksplicitan kao u uvodnom poglavlju u kojem se za principe pravde koje prihvatamo u prvobitnom položaju kaže da su takvi da oni koji učestvuju u institucijama koje ih zadovoljavaju „mogu reći jedan drugom da saraduju pod uslovima sa kojima bi se saglasili da su slobodne i jednake osobe čiji su međusobni odnosi pravični“.⁵⁶

Kavel primećuje da ovako određen razgovor o pravdi u Rolsovom delu ima dve faze – prva je u citatu već pomenuta faza razgovora o principima pravde usvojenim u prvobitnom položaju. Ovaj razgovor završava u ravnoteži postignutoj rasuđivanjem, odnosno usaglašavanjem principa i intuicija, odnosno promišljenih uverenja. Ako osoba sa kojom saradujemo u pravednoj instituciji postavi pitanje njene pravednosti,

⁵⁴Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 108.

⁵⁵Stanley Cavell, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of the Harvard University Press, 2004.), str. 172.

⁵⁶Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 106

mi je možemo u ovu pravednost uveriti rekreirajući proceduru kojom dolazimo do principa na kojima je institucija zasnovana. Tako se, uzevši da imamo dovoljno vremena da zajedno izvedemo ovaj proces, razgovor završava zaključkom da je institucija o kojoj je reč, uistinu pravedna.

Međutim, postoji i druga faza razgovora o pravdi, i ona se tiče ne principa pravde, niti savršeno pravednih institucija, već udaljenosti stvarnog društva u kojem živimo od ideala savršene pravde. Kao što smo već videli, Rols se bavi ovim problemom i zaključuje da je mera ovog odstupanja, pa stoga i odgovor na pitanje da li naše društvo, onakvo kakvo uistinu jeste, zavređuje naš pristanak – „u značajnoj meri prepušteno intuiciji“. Kavel se fokusira na ovaj momenat u drugom razgovoru pravde kako bi pokazao da on, za razliku od onog prvog, ne dolazi do jasnog završetka koji bi mogao biti *a priori* prihvatljiv za obe strane u razgovoru. Razlog za ovu neodlučenost, ili nedovršenost drugog razgovora pravde, Kavel nalazi u sledećoj činjenici. Za razliku od prvog razgovora, u kojem intuicije kroz ravnotežu uspostavljenu rasuđivanjem, nalaze svoje opravdanje u principu, kao nečemu „univerzalnijem, racionalnijem, objektivnijem“⁵⁷, u drugom razgovoru, do toga ne dolazi, niti zapravo može doći, jer nije jasno sa čime bi se naša intuicija u ovom slučaju mogla uravnotežiti – ne sa principom, svakako, jer reč je upravo o meri odstupanja od principa. Kako piše Kavel, „u prvom slučaju, intuicija je prevaziđena; u drugom, ona je ostala na svom mestu“⁵⁸. Ili, da ovo prevedemo u termine razgovora o pravdi: kada nas neko sa kim saradujemo u tek *delimično* pravednoj instituciji pita o tome pod kojim uslovima zaista saradujemo i treba li to da nastavimo da činimo, ili, da li je naša institucija dovoljno bliska idealu savršene pravde da zavređuje našu poslušnost, mi ne možemo, kao u prethodnom slučaju da ga provedemo kroz proceduru prvobitnog položaja i da na taj način dođemo do jasnog i obostrano prihvatljivog zaključka. Jedino što imamo da ponudimo je, čini se, naša intuicija. Ali bez principa sa kojim bi mogla biti uravnotežena, čini se da ona nikako ne može pretendovati na univerzalnost, racionalnost i objektivnost koji odlikuju principe pravde. Imajući u vidu poznate probleme sa pozivanjem na lične intuicije u razgovoru o pravdi (nekima od njih se bavi i sam Rols u odeljku o intuicionizmu⁵⁹), postavlja se pitanje šta uopšte u uslovima delimične pravednosti institucija možemo

⁵⁷Ibid, str. xxvi

⁵⁸Ibid.

⁵⁹Džon Rols, *Teorija pravde*, preveo dr Milorad Ivović (Podgorica: CID, 1998.), str. 46.

jedni drugima reći kada se postavi pitanje uslova naše saradnje, a da to može biti prihvatljivo za obe strane u ovom razgovoru.

Međutim, za Kavela je problem što sam Rols izgleda ne uviđa bitnu razliku između ove dve faze razgovora o pravdi, i kada se bavi drugom fazom, on neopravdano u nju prenosi neke modele razgovora iz prve faze. U tom smislu Kavel skreće pažnju na Rolsovu ideju o bivanju iznad kritike. Rols referira na ovu ideju u odeljku koji se bavi promišljajućom (ili deliberativnom) racionalnošću, i pišući o racionalnom životnom planu, konstatuje:

Racionalna osoba ne osjeća odbojnost prema predviđenim posljedicama koja bi bila toliko velika da se kaje zbog poštovanja plana koji bi usvojila. (...) Ako su naše informacije tačne i naše razumijevanje posljedica potpuno u značajnim vidovima, mi se ne kajemo zbog sljeđenja racionalnog plana, čak i ako plan nije dobar kada se prosuđuje apsolutno. (...) Racionalna osoba može da se kaje zbog toga što je slijedila subjektivno racionalan plan, ali ne zato što misli da je njen izbor na bilo koji način otvoren za kritiku. Ona čini ono što u tom trenutku izgleda kao najbolje, i ako se kasnije pokaže da su njena uvjerenja bila pogrešna i sa nepovoljnim rezultatom, to nije njena greška. Nema razloga za samoosudu. Ne postoji način da se zna koji je bio najbolji ili čak bolji plan. Kada ove uvide stavimo zajedno, mi imamo rukovodni princip da racionalna osoba uvijek treba da djeluje tako da nikada ne treba da okrivljuje sebe, bez obzira na to šta će se u krajnjem sa njenim planom dogoditi. Gledajući na sebe kao na neprekinuto biće u vremenu, ona može da kaže da je u svakom trenutku života uradila ono što su uravnoteženi razlozi zahtjevali ili bar dozvoljavali.⁶⁰

Iako Rols poseže za idejom bivanja izvan kritike u kontekstu rasprave o individualnoj racionalnosti, a ne o pravdi, dakle ne o našem odnosu sa drugima, Kavel smatra da ova ideja prevazilazi neposredan kontekst u kojem se pojavljuje i da se Rols na nju implicitno oslanja i u svojoj viziji drugog razgovora o pravdi. Potporu za

⁶⁰Džon Rols, *Teorija pravde*, prevedo dr Milorad Ivović (Podgorica: CID, 1998.), str. 379-380.

ovakvo čitanje, on pronalazi u činjenici da već u pasusu ispod citiranog, sam Rols eksplicitno dovodi u vezu princip odgovornosti prema sebi sa razgovorom pravde (odnosno sa onim što možemo da kažemo jedan drugom) pišući: „Princip odgovornosti prema sebi sličan je principu ispravnosti: zahtjevi prema sebi u različitim trenucima treba da budu prilagođeni tako da sopstvo u svakom trenutku može potvrditi plan koji slijedi i koji će slijediti. Osoba u jednom trenutku, da tako kažemo, ne smije da bude u stanju da se tuži na svoja djelovanja u drugom trenutku.“⁶¹

Kavel dalje argumentuje svoju tezu o prisutnosti ideje bivanja iznad kiritike u drugoj fazi razgovora o pravdi, ukazujući na Rolsov tretman problema zavisti i srdžbe. Rols razlikuje ova dva osećanja na sledeći način – zavist nije moralno osećanje i nema osnovu u osećanju nepravde, već se zasniva prosto na našoj „potištenosti zbog tuđe dobre sreće“. Srdžba s druge strane, jeste moralni osećaj i zasnovana je na percipiranoj nepravdi koju trpimo. Kako piše Rols: „Ako smo kivni zato što imamo manje od drugih, to mora biti zato što mislimo da je njihov bolji položaj ishod nepravde ustanova, ili njihovog moralno lošeg ponašanja. Oni ljudi koji izražavaju srdžbu moraju da budu spremni da pokažu zašto su izvjesne ustanove nepravde ili kako su ih drugi povrijedili.“⁶²

Dva kratka primera će jasno ukazati na ono što Rols želi da postigne ovom distinkcijom. Zamislimo osobu koja je zbog rasne diskriminacije izgubila posao. Njena srdžba bi zahtevala, ali i lako mogla sebi pribaviti opravdanja ukazivanjem na instituciju (ili pojedinca) koji su je tretirali nepravde. S druge strane, zamislimo slučaj dva pesnika koji objavljuju u malotiražnim časopisima posvećenim poeziji, od kojih je jedan znatno talentovaniji od drugog. Pošto nema materijalnih nejednakosti, niti pak nejednakosti u društvenom položaju između ove dvojice, zavist netalemtovanog prema talentovanom pesniku nije moralno osećanje, niti zahteva posebno opravdanje - netalemtovani pesnik ne smatra da mu je učinjena neka nepravda, on je „samo potišten zbog tuđe dobre sreće“, odnosno talenta. Želeo bi da on ima takav talenat, ali ne misli da postoji institucija ili pojedinac koji su krivi što on sam nije sa njim rođen. Ako bi netalemtovani pesnik kojim slučajem uputio prigovor na pravednost institucija zasnovan na srdžbi zbog nepravde raspodele talenata, takav prigovor bi morao biti

⁶¹Ibid, str. 380.

⁶²Ibid, str. 474.

odbačen jer on ne bi bio u stanju da navede nijednu instituciju ili pojedinca koji su ga povredili ne dodeljujući mu željeni talenat.

Ovo su jasni slučajevi i zato i mogu da služe kao ilustracija Rolsove teze, ali Kavel izražava sumnju da je u ovoj Rolsovoj formulaciji, „neophodni štit protiv lažnih povika za pravdom načinjen previše debelim“⁶³. Kako bi ovo pokazao, on nudi sopstveni, detaljan i nijansiran primer, primer porodice koja je tokom generacija, zahvaljujući kompleksno isprepletenim prednostima „nasleđa i obrazovanja i zaposlenja i napredovanja“ dospela u situaciju u očigledne disproporcije između osrednjeg talenta, inteligencije i truda sa jedne, i nagomilanih privilegija sa druge strane:

Možemo se nadati da biste u dovoljnoj meri mogli da prepoznate nagrade vrline kao takve da zauzdate autodestruktivnost zavisti; ali pretpostavimo da, misleći o svojoj deci i njihovim umanjenim šansama za uspeh, a možda i sreću, izjavite ovoj porodici za koju vas vezuje dugo poznanstvo da prezirete njihovo samozadovoljstvo sopstvenim uspesima i da gajite nepoverenje prema njihovoj ljubavi prema zemlji koja je kupila njihovu naklonost i otupela njihov osećaj za nepravdu. Možda ne znate na koje institucije možete da pokažete kao na nepravedne, niti na bilo koju osobu koja vam je nanela konkretnu povredu, ali vaša srdžba vam se ne čini iracionalnom. Nema ničega što zamišljate da biste mogli da tražite od bilo koga da učini po pitanju ove diskrepancije prednosti – ali opet, nema ničega što biste mogli da tražite ili očekujete od bilo koga da učini čak i kada biste mogli, kako Rols kaže, da pokažete zašto je neka institucija nepravedna ili kako vas je neko drugi povredio. Nema ničega što bilo koji pojedinac kojeg poznajete može da učini kako bi korigovao ulogu uticaja pri prijemu na željenu instituciju, niti kako bi nadgledao pažljivo nijansiranu rezervisanost za koju vam je rečeno da je izvesna osoba uključila u svoje pismo preporuke za vas, koje je efektivno ubilo vaše šanse za prijem. Koje terete moramo prosto podneti, u neizbežnim, i na nekoj tački nesmanjivim, društvenim trenjima, nije pitanje koje se može razumno pojaviti u svakom trenutku.

⁶³Stanley Cavell, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of the Harvard University Press, 2004.), str. 179.

Ali kako ću ja odgovoriti, kao pripadnik favorizovane porodice, na tvoj ispad srdžbe i indignacije, presudno je za ono što želim od svog društva, za njegove demokratske aspiracije. Reći nešto u smislu „ja sam iznad kritike“ znači okončati moj odnos sa ovim drugim, i u toj meri oštetiti tkivo mog društva. Reći nešto poput „Ova trenja i tereti su nešto što moraš podneti“ znači polagati pravo na poziciju prema ovom drugom, dovoljnu da sa konačnošću ispravi njegov sud o tuđoj situaciji, te je stoga prikladno (ne-pompezno, ne-arogantno, ne-hladno) samo u vrlo posebnim prilikama.⁶⁴

Kavelov primer je ovako detaljan upravo zato da bi ukazao na složenost svakodnevnih situacija u kojima se mogu javiti srdžba i zavist, ali koje se ne mogu razrešiti prostim pozivanjem na principe, niti olako razvrstati u skladu sa Rolsovim kriterijumom za razlikovanje ova dva osećanja. Kada je srdžba u konkretnom slučaju opravdana, a kada ne, mora po Kavelu biti predmet razgovora, i okončati ovaj razgovor pozivanjem na principe, ili zaključkom da drugi nije ispunio uslove koje od njega zahteva Rols (da pokaže konkretne nepravedne ustanove, ili ljude koji su ga povredili), znači „oštetiti tkivo društva“, odnosno narušiti odnos sa drugim, našim sugrađaninom. Kavel potencira značaj ovog razgovora i njegove otvorenosti, jer upravo u njemu vidi mogućnost za reafirmaciju društvenog ugovora, ne u idealnim, već u konkretnim okolnostima, ili kako primećuje Nadav Arviv, ne sa tačke gledišta večnosti (iz koje, po Rolsu, ocenjujemo pravednost našeg društva kada na njega gledamo iz pozicije koju omogućava metod prvobitnog položaja⁶⁵), već u „temporalnom ključu“, iz naše „temporalne situiranosti“, odnosno sada i ovde, iz našeg „sadašnjeg tkanja briga i privrženosti“⁶⁶.

Podsetimo se – jedino na što možemo da se oslonimo u donošenju suda o udaljenosti našeg društva od savršene pravde, odnosno savršenog slaganja sa

⁶⁴Stanley Cavell, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of the Harvard University Press, 2004.), str. 178-79.

⁶⁵U poslednjem pasusu *Teorije pravde*, Rols piše da „vidjeti svoje mjesto u društvu iz ugla ovog položaja, znači vidjeti ga *sub specie aeternitatis*: to znači posmatrati ljude ne samo iz svih društvenih, nego i sa svih vremenskih tačaka gledišta... Čistota srca, ako čovjek može da je postigne, značila bi vidjeti jasno i djelovati milostivo i sa samosavlađivanjem sa ove tačke gledišta“, Džon Rols, *Teorija pravde*, preveo dr Milorad Ivočić (Podgorica: CID, 1998.), str. 519.

⁶⁶Nadav Arviv, “Autonomy Here and Now: Cavell’s Criticisms of Rawls”. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 2 (2010), str. 198.

principima pravde, jeste naša intuicija, stoga, ne nešto neproblematično objektivno, univerzalno i *sub speciae aeternitatis*, nego nešto bitno parcijalno, odnosno pristrasno. Za Kavela, međutim, ovo ne znači da je razgovoru kraj, dijaloški perfekcionizam ima resursa da nastavi razgovor o pravdi, ne pozivajući se na univerzalne principe, već, kao što ćemo videti, ostavljajući prostor za inteligibilnost i tamo gde ova nije jasno posredovana pravilima, kroz perfekcionistički odnos između osoba, spremnost da se sopstveno stanovište, na različite načine učini inteligibilnim za drugog, ali istovremeno i otvorenosću za njegovu inteligibilnost za nas, spremnošću da se njegov glas prepozna kao smislen. Ovo znači da se razgovor pravde, bar u svojoj drugoj fazi, mora zasnivati (baš kao i u slučaju razgovora o ispravnosti i neispravnosti pojedinačnih postupaka, npr. obećanja) na spremnosti da se preuzme odgovornost za sopstvenu pristrasnost, ali i da se u tuđoj pristrasnosti prepozna razložnost. Pristrasnost ovde ne znači želju za kršenjem principa pravde u sopstvenu korist, niti pak želju za većim delom dobiti od društvene saradnje, već kako Kavel kaže, „svrstavanje na stranu svog sledećeg sopstva“⁶⁷ – razgovor napreduje, ne kroz pronalaženje tačke gledišta večnosti, već kroz stalnu, i obostranu spremnost na napredovanje kroz perfekcionistički odnos, za pronalažanje boljih mogućnosti sopstva, koja se ogleda u drugom.

Iako Rols kao jedan od osnovnih ciljeva svoje teorije vidi upravo mogućnost stvaranja okvira u kojem će svačija autonomija biti ostvarena, odnosno skupa principa koje bi svako autonomno mogao da potvrdi, jednom kada se iz perspektive večnosti koju ovu principi omogućavaju, vratimo u „sada i ovde“, pozivanje na ove principe može samo osujetiti našu (temporalnu) autonomiju. Uskraćujući drugome mogućnost da prepoznamo njegovo nezadovoljstvo kao razložno, a sebi mogućnost da sopstvenim, ali političkim glasom izrazimo svoju reafirmaciju pristanka, ne na principe pravde, već na društvo koje je u samo delimičnoj saglasnosti sa pravdom, narušavamo sama načela pristanka i autonomije koje se nalaze u osnovi našeg društvenog ugovora. Prenosenje odgovornosti za sopstveni sud na principe pravde, mi gušimo kako glas drugog, tako i sopstveni glas, kojima jedino možemo izraziti svoj pristanak na društvo onakvo kako ono uistinu jeste. Emersonovim terminima, podležemo konformizmu.

⁶⁷“Kantova hipotetička kritika uzima oblik pitanja da li je naša poslušnost pristrasna, to jest heteronomna, preuzeta u ime podsticaja koji ne proističu iz zakona. Emersonov preokret se sastoji u tome da učini samu svoju pristrasnost znakom i podsticajem mog svrstavanja sa sledećim sopstvom, što znači svrstavanja protiv mog dostignutog savršenstva (ili konformizma), a ovo svrstavanje zahteva priznavanje drugog – priznavanje odnosa – u kojem je ovaj znak manifestan“, Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 31.

Drugačiji način da se osvetli Kavelovo stanovište jeste kroz njegovu referencu na Kantov koncept refleksivne moći suđenja⁶⁸. Upoređujući dve faze razgovora pravde, on uočava da svaki od njih nalazi svoje ishodište u slaganju, ali dok je u prvoj fazi, kao što smo već videli, reč o slaganju promišljenih sudova i principa koji se okončava u ravnoteži postignutoj rasuđivanjem, u slučaju druge faze, reč je o procesu u kojem se sadašnje percepcije („na primer, nepodnošljive nejednakosti, ili diskriminacije“) podvode pod nešto nalik Kantovoj refleksivnoj moći suđenja, u kojoj „izraz uverenja čiji temelj ostaje subjektivan – recimo, ja sâm – očekuje ili polaže pravo na opravdanje kroz (univerzalno) slaganje drugih subjektiviteta, nakon rasuđivanja; nazovimo ovo priznanjem slaganja.“⁶⁹ Po Kavelu ovo otkriva estetsku dimenziju moralnog suđenja, dimenziju koja uključuje opažanje, i procene bola i zadovoljstva: „Perfeksionisti, koji sude o svetu i sebi u njemu, obitavaju u ovom domenu. Rols je pokazao zašto ova dimenzija ne sme uticati na moralnu nužnost ravnoteže postignute rasuđivanjem izražene u zajedničkom izboru principa pravde u prvobitnom položaju. Ali ovo ne bi trebalo da kompromituje moralnu nužnost refleksivnog rasuđivanja (zahtev za slaganjem sopstvenog suda sa sudovima drugih, i izloženost sopstvenog suda ovom slaganju) u odmeravanju stepena u kojem je naš život, pa stoga i naše društvo, udaljen od ovih principa“.⁷⁰

Za Kavela je društvo ne samo, kao za Rolsa, sistem saradnje zarad zajedničkih dobiti, već i razgovor. Društvo viđeno kao sistem saradnje, kako on piše povlačeći analogiju sa svojom ranijom kritikom Rolsove koncepcije igara, pretpostavlja ili zajednički nedvosmisleno određen zajednički projekat (poput pojedinačne bejzbol utakmice), ili pak neutralno polje definisano pravilima, principima i opisima, u kojem

⁶⁸U svojoj *Kritici moći suđenja*, Kant određuje refleksivnu moć suđenja na sledeći način: „Refleksivna moć suđenja ne postupa sa datim pojavama da bi ih podvela pod empirijske pojmove pod empirijske pojmove o određenim prirodnim stvarima, šematski, već *tehnički*, ne tako reći samo mehanički, kao neki instrument pod rukovodstvom razuma i čula, već *umetnički* prema opštem ali u isto vreme neodređenom principu svrhovitog rasporeda prirode u jednome sistemu, tako reći u korist naše moći suđenja, u pogodnost njenih posebnih zakona (o kojima razum ništa ne kazuje) za mogućnost iskustva kao sistema bez koje se pretpostavke ne možemo nadati da ćemo se snaći u jednome lavirintu raznovrsnosti mogućih posebnih zakon. Dakle, sama moć suđenja pretvara *a priori tehniku prirode* u princip svoje refleksije, a da ipak nije u stanju da tu tehniku objasni ili bliže odredi, ili da za to poseduje neki posebni odredbeni razlog opštih prirodnih pojmove (na osnovu nekog saznanja stvari samih po sebi), već jedino da bi mogla da prefektira prema svome vlastitom subjektivnom zakonu, prema svojoj potrebi, ali ipak ujedno u saglasnosti sa prirodnim zakonima uopšte“, Imanuel Kant, *Kritika moći suđenja* (Beograd: BIGZ, 1991.), str. 21.

⁶⁹ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. xxvi

⁷⁰ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. xxvi-xxvii

se svaki pojedinačni učesnik može, sve dok ne izlazi iz ovako određenog polja, voditi svojim interesima (poput generalnih uslova pod kojima se jedna igra može smatrati bejzbolom). Društvo viđeno kao razgovor, polazi od toga da ne postoji nedvosmisleno određen projekat oko kojeg saradujemo, niti pak jednom zauvek definisano neutralno polje u kojem se nadmećemo (ili prosto, živimo svoje živote), već je neophodno da kroz razgovor stalno iznova određujemo stanje društva i našu poziciju u njemu. Ideja razgovora (za koju Kavel naglašava da ne predstavlja poricanje značaja ideje o društvu kao sistemu saradnje, već radije njenu dopunu), „naglašava netransparentnost sadašnjeg stanja našeg društva kao ishod naše istorije kao realizacije pokušaja da reformišemo sebe u smeru poštovanja principa pravde... Vrline koje su ovde najpotrebnije su slušanje, responzivnost na razliku, spremnost na promenu“⁷¹. Povezanost ideje razgovora sa perfekcionizmom, Kavel opisuje na sledeći način: „Imperativ razgovora treba da uhvati osećanje da, čak i kada se veo neznanja podigne, mi još uvek ne znamo koju 'poziciju' zauzimamo u društvu, ko se ispostavilo da jesmo, kakav je naš stav prema stepenu slaganja sa pravdom koji smo do sada postigli. Znati takve stvari znači imati perspektivu na svoj život, na način na koji živimo, a ovo je upravo ono što nazivam moralnim perfekcionizmom. Ideja razgovora izražava moj osećaj da niko ne može postići ovu perspektivu sâm, već samo u zrcaljenju ili konfrontaciji onoga što Aristotel naziva prijateljem, a što Emerson naziva istinskim čovekom, neutralnim mladićem, odbačenim sopstvom. Za mene se smisao ovog gledišta može izraziti na sledeći način: bez registra moralnog perfekcionizma, Rolsova teorija ne može postići svoj cilj – da budem u stanju da kažem (samom sebi, ako nikom drugom) da sam iznad kritike, ili radije, da učinim ono što ta tvrdnja, tamo gde se može izreći, treba da učini.“⁷²

Iako dijaloški perfekcionizam koji Kavel predlaže kao dopunu, ili posebnu dimenziju, Rolsovog razgovora o pravdi, ima puno sličnosti sa drugim momentima dijaloškog perfekcionizma kojima ćemo se baviti u narednim poglavljima, pre svega sa onim koji, po Kavelu, dolazi do izražaja u Vitgenštajnovoj sceni podučavanja, on ima i neke specifičnosti. Kako bi ilustrovao o kakvim se specifičnostima radi, Kavel poseže za jednim slavним primerom iz književnosti – dramom *Lutkina kuća*, Henrika Ibzena.

⁷¹Stanley Cavell, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of the Harvard University Press, 2004.), str. 174.

⁷²Stanley Cavell, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of the Harvard University Press, 2004.), str. 174.

Ova drama, koja je često tumačena kao jedno od prvih književnih dela koje se bavi ženskom emancipacijom, prikazuje raspad jednog buržoaskog braka i otvara pitanje uloge namenjene ženi u jednom takvom braku.

Kako bi spasila porodicu od finansijske propasti (njen muž Torvald se razboleo i morao privremeno da napusti svoj posao u banci kako bi otišao na lečenje u Italiju, tako ostavljajući porodicu bez novca), glavna junakinja drame, Nora, pozajmljuje novac falsifikujući potpis svog oca. Tokom narednih godina, ona, skrivajući pozajmicu od muža, u tajnosti radi i štedi kako bi otplatila ovaj dug. Kada bivši bankarski službenik kojeg je Torvald otpustio sa posla, u nameri da mu se osveti i natera Torvalda da ga vrati na posao, pošalje Torvaldu pismo u kojem preti da će obelodaniti šta je Nora učinila, ovaj u izlivu besa napada Noru, nazivajući je nepoštenom i nemoralnom ženom koja nije dorasla zadatku podizanja njegove dece. Kada se, međutim, situacija sa ucenom srećno razreši (iz razloga u koje ovde nije bitno ulaziti, otpušteni službenik odlučuje da odustane od ucene i šalje Torvaldu pismo sa menicom na kojoj se nalazi Norin potpis, koju ovaj odmah sa olakšanjem spaljuje), Torvaldovo raspoloženje se menja, i on, sada ponovo bezbrižan, saopštava Nori da joj oprašta grešku koju je, kako on smatra, napravila iz gluposti. Nora, koja je prethodno prošla kroz agoniju i bila na ivici samoubistva, u strahu da će Torvald otkriti šta je učinila, shvata sebičnost svog muža, i saopštava mu da napušta porodicu i da namerava da živi sama i pokuša da otkrije ko uistinu jeste. U replici kojoj drama duguje svoje ime, ona mu kaže da je ceo svoj život provela kao lutka i da u braku nije uspela da razvije svoje sopstvo, i da bi „mogla da se iskida u komadiće“ zbog toga što je u takvom braku tako dugo živela. Torvald nabroja razloge zbog kojih Nora ne bi smela da ga napusti (crkva, tradicija, dužnost prema deci) i traži od nje da mu kaže šta konkretno nije bilo u redu u sa njihovim brakom, ali kada mu ona izloži svoje razloge koji se tiču lažnosti njihovog braka, njene nesposobnosti da se u njemu izrazi i pronade šta zaista želi – on joj kaže da govori kao dete, da je verovatno poludela i da „ne poznaje uslove sveta u kojem živi“. Nora se slaže sa njim da ne poznaje svet u kome živi, ali dodaje sa upravo zato želi da ga upozna i otkrije „ko je u pravu, svet ili ja“, i ostajući istrajna u svojoj odluci, napušta porodicu.

Kavel postavlja pitanje: da li smatramo da je Norin izraz obeščaćenosti i sramote (što je tako dugo živela u braku u kojem je bila tretirana kao lutka) trebalo da bude praćen njenom spremnošću da pokaže zašto je institucija braka nepravedna ili kako su

je drugi povredili? On konstatuje da, ne samo da su svi njeni pokušaji objašnjenja odbačeni od strane njenog muža, već da su odbačeni *kao nenkompetentni*, da on nju samu proglašava nenkompetentnom (detetom, ludakom) zato što ih iznosi kao razloge, i zaključuje: „Nora nema razloga koji bi bili prihvatljivi, a svakako već zna sve razloge koji joj se nude s druge strane. Mogla bi da se pocepa u komadiće zbog toga što ih je slušala celog svog života, što je pristala da živi bez glasa u sopstvenoj istoriji“.⁷³ Pozivajući se na rečenicu sa samog početka *Teorije pravde*, koja kaže da „svaka osoba posjeduje nepovredivost (inviolability) zasnovanu na pravdi, koju čak ni blagostanje društva ne može da prenebregne“⁷⁴, Kavel tvrdi da se Nora oseća povređeno (*violated*), iako ona ne može da navede nijedno konkretno pravo koje joj je povređeno; ono što ona oseća kao povredu, drugi mogu videti kao njeno blagostanje i upravo to čini suštinu njene povređenosti:

Kada Nora kaže Torvaldu „Moram otkriti ko je u pravu, svet ili ja“, a on joj odgovori „Ti si bolesna, Nora – skoro da verujem da te je razum napustio“, ne želim baš da primenim na Norin slučaj reči mladog Marksa, prema kojima postoji pozicija ili „sfera“ društva koja „ne polaže pravo na bilo koje posebno pravo, jer predstavlja objekat ne neke posebne nepravde, već nepravde uopšte“; a pretpostavljam i da je jasno da ne tvrdim da sva društva koja intuitivno odstupaju od idealnog poštovanja pravde treba napustiti. To bi sugerisalo da nijedno postojeće društvo nije vredno podrške – što je jedno moguće gledište, ali ne moje. Radije, ja tvrdim da se neizbežnoj udaljenosti od idealnog poštovanja pravde ne treba prilagođavati zamišljanjem rasprave o ispravnom i neispravnom (*right and wrong*), koja se ne može dobiti ne sme se izgubiti.

Ovo znači dve stvari. Znači da rasprave oko svakodnevnih moralnih pitanja ne pokreću nužno i pitanje o udaljenosti društva od idealne pravde; neka takva udaljenost se podrazumeva sa obe strane, dok se traži zaključak i sklonost koji će omogućiti građanskom životu da se nastavi usred prekršenih obećanja, konfliktâ interesa, diskriminacije i afirmativne akcije, abortusa i eutanazije i tako dalje. Ovo takođe znači da ja priznajem da udaljenost mog društva od vladavine

⁷³Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 109.

⁷⁴Džon Rols, *Teorija pravde*, prevedo dr Milorad Ivović (Podgorica: CID, 1998.), str. 21.

savršene pravde, i moja umešanost u ovu udaljenost, mogu postati neizdrživi. Tada, ako ne možemo pribeći raspravi, šta treba da zauzme njeno mesto?⁷⁵

Na ovo pitanje, Kavel odgovara predlogom da bi umesto rasprave trebalo da nastupi neki oblik perfekcionistačkog dijaloga – „u polju u kojem se moralna opravdanja iscrpljuju, a pravda, ovakva kakva jeste, je već učinila sve što može, posebna nepravda (wrong) se ne može tvrditi; ali bol je toliki da se na drugoj strani, ne može tvrditi ni pravo; umesto toga nešto se mora pokazati“.⁷⁶ Ali šta? I ovde Kavel ukazuje na razliku između perfekcionistačkog momenta u sceni podučavanja i perfekcionistačkog momenta koji bi trebalo da se desi kada su iscrpljeni moralni razlozi. Naime, u sceni podučavanja, osoba koja prva isprpljuje razloge jeste ona na poziciji autoriteta – učitelj, nastavnik. Kada se to desi, ona mora da kaže „ja prosto postupam tako“, da ponudi sebe kao primer, kao reprezentativno ljudsko biće, nadajući se da će privući učenika da ga sledi, i bez razloga, ali i bez prinude. U slučaju iscrpljivanja moralnih razloga, međutim, osoba koja prva isprpljuje razloge je ona bez autoriteta, ona koja upućuje primedbu (kod Ibzena, Nora, kod Rolsa, ona koja izražava srdžbu, ali ne može da pokaže nepravednu instituciju niti osobu koja ju je povredila), recimo „žrtva“. Sledeći potez je, dakle, potez osobe na poziciji autoriteta, ali ovde ona ne može da kaže da „prosto postupa tako“ i čeka, jer bi to, kako kaže Kavel značilo da istrajava na ispravnosti svog postupanja, kada je ovo jasno izazvano bolom prisutnim sa druge strane. Ona dakle mora učiniti nešto drugo: „Ako, kao što je izuzetno verovatno, nastavim da dajem svoj pristanak onome kako stvari stoje, bez razloga, samo sa sopstvenom intuicijom da je naša kolektivna udaljenost od savršene pravde, iako na momente bolna do tačke nepodnošljivosti, još uvek nastanjiva (habitable), čak i nužna kao scena kontinuirane promene.“⁷⁷

Problem u Torvaldovoj reakciji na Norin izraz srdžbe, za Kavela je isti problem koji se javlja kod Rolsa kada prihvatanje izraza srdžbe uslovljava navođenjem konkretnih nepravednih institucija ili ljudi koji su povredili onoga koji srdžbu izražava. Torvald zamišlja da postoje pravila koja mogu zameniti njegov sopstveni sud, pa stoga

⁷⁵Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 110.

⁷⁶Ibid, str. 112.

⁷⁷Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 112.

veruje i da može izbeći svoju umešanost i odgovornost za pristajanje na institucije koje Nori nanose toliko bola. Put nazad, ka nastavku razgovora sa Norom, zahtevao bi da Torvald prihvati sopstvenu kompromitovanost učešćem u ovim institucijama, i iako nesposoban da ih sam promeni, pokaže Nori da je svestan povrede koju joj ove institucije (konkretno institucija buržoaskog braka) nanose. Proglašavajući Noru nekompetentnom, on međutim, izbegava ovu odgovornost i time efektivno guši Norin glas.

Tumačeći Kavelovo uporedno čitanje Rolsa i Ibzena, a na fonu Kavelovog ranijeg bavljenja teorijom društvenog ugovora i značenjem političkog pristanka, Stiven Malhol zaključuje da je problem kojim se Kavel prvenstveno bavi – problem identiteta, odnosno povrede identiteta. Norina prava možda nisu povređena, ali njen identitet jeste, i što je najgore, sa njenim pristankom. Malhol primećuje da smo u liberalnim demokratijama, dakle društvima zasnovanim na pristanku, svi u sličnoj situaciji, odnosno da smo svi, u meri u kojoj učestvujemo u institucijama svog društva, saučesnici u onome što ova društva čine. Ako osećamo, kao što je to Nora osetila, da ovaj pristanak ugrožava naš identitet, da nas onemogućava da budemo ono što jesmo, a da su pritom sve naše primedbe sistematski odbacivane samim okvirom pravila po kojima je društvo uređeno, da se dakle naš glas čak i ne prepoznaje kao politički, jer ono što imamo da kažemo nije formulisano u terminima koje ovaj okvir prepoznaje, onda je to izvor velikog bola koji je, iako ličan, ipak prepoznatljivo „političkog porekla“.⁷⁸

U takvoj situaciji, možemo biti primorani da, poput Nore, „povučemo svoj pristanak“ na društvo, jer iako naš bol nije zasnovan na kršenju bilo kog od principa pravde, on jeste zasnovan na kršenju osnovnog principa ugovora – principa zajedničkog pristanka. Ovo povlačenje pristanka, nije privatan, već takođe politički čin – povlačeći svoj pristanak na društvo ja moram istovremeno da kažem i „ono više nije moje“ i „ono više nije naše“, ono ne govori više u naše (ne samo u moje) ime. Naše povlačenje pristanka je, po Malholu, vid radikalnog i „na izvestan način samokažnjavajućeg“ protesta koji postavlja zahtev pred naše sugrađane da na njega odgovore. Iako, kako Malhol primećuje, uvek postoji mogućnost da je naš zahtev neopravdan – zasnovan na zavisti, ili na neki drugi način inkompetentan – on se ne

⁷⁸Stephen Mulhall, "Promising, Consent and Citizenship", *Political Theory* 25:2 (1997), str. 187.

može *a priori* odbaciti (onako kako to čine Torvald, ili onako kako predlaže Rols u drugoj fazi razgovora pravde) pozivajući se na principe ili pravila. Na svaki takav zahtev moramo odgovoriti lično, preuzimajući odgovornost za svoj sud. Ako ga odbacimo, onda smo ga odbacili na osnovu svog suda, pravila to ne mogu učiniti umesto nas. A pošto smo to učinili na osnovu svog suda, mi na taj način definišemo sopstvenu političku poziciju (nužno parcijalnu, odnosno pristrasnu), odnosno sopstveni politički identitet, kao i granice zajednice kojoj pripadamo.

Ukoliko pak prepoznamo ovaj zahtev kao zasnovan i razložen, kako treba na njega da odgovorimo? Malhol piše:

Takav izazov dovodi u pitanje razmere i domet naših političkih obaveza; pretpostavljajući zajedničku identifikaciju sa društvom, on od nas traži da prepoznamo jednu neuobičajenu, ali radikalnu pretnju dobrobiti našeg sugrađanina i izaziva nas da priznamo našu umešanost u tu pretnju – što znači da preuzmemo odgovornost za to da kažemo šta mislimo o noj, da demonstriramo da predstavnici društva ne govore u naše ime kada održavaju ovu pretnju, i da na taj način započnemo ono što je neophodno učiniti kako bi se ona umanjila ili eliminisala. Kako se ovaj apel ne zasniva na principima, naše delanje ne može nalikovati onom kakvim se odgovara na političko neslaganje – nikakvo prilagođavanje političke svarnosti svom okviru pravila neće biti dovoljno, već samo otvorenost za potrebu da iznova zasnujemo društvo, za mogućnost da vernost principu zajedničkog pristanka na kojem je ono zasnovano, zahteva da njegovi principi pravde budu transformisani iz samih temelja.⁷⁹

Vraćajući se na kraju ovog poglavlja Skenlonovom citatu, možemo reći da, iako se i Kavel i Skenlon (u citiranom pasusu) bave istim problemom – bolom i uznemirenošću koji potiču iz saznanja da učestvujemo u nepravednim institucijama, institucijama koje drugima nanose bol, Kavel ide dalje (ili možda u drugačijem smeru) od Skenlona. Dok se Skenlon pre svega bavi konkretnim načinima na koji možemo umanjiti nepravednost ovih institucija – modelima njihovog reformisanja i političke

⁷⁹Stephen Mulhall, "Promising, Consent and Citizenship", *Political Theory* 25:2 (1997), str. 187.

akcije koja bi do njih dovela, Kavel se, oslanjajući se na dijaloški perfekcionizam, pre svega bavi načinom na koji možemo potvrditi svoj pristanak čak u situaciji učešća u nepravednim (ili samo delimično pravednim) institucijama, a da pritom ne prekinemo razgovor o pravdi, ne odbijemo druge koji bol zbog ovog učešća doživljavaju kao neizdrživ i prete povlačenjem svog pristanka na društvo. Kao što smo videli, ovo uključuje pre svega responzivnost, spremnost na prihvatanje odgovornosti, spremnost na promenu, spremnost da se pokaže (tamo gde su razlozi isprljeni) zašto treba potvrditi svoj pristanak na društvo i kako je to moguće učiniti a da se pritom na odustane od vere u kontinuiranu, pa i radikalnu reformu društva. Dok Skenlon uspeva da identifikuje konkretne institucije koje su nepravedne, pa dakle i da formuliše srdžbu onih koji su im izloženi, na način koji bi bio prihvatljiv za Rolsa, Kavel se bavi slučajevima u kojima je to teško ako ne i nemoguće učiniti, a u kojima je bol sa druge strane ipak toliki da ne možemo da ih odbacimo. To su trenuci koji zahtevaju spremnost na perfekcionistički dijalog.

2. DIJALOŠKI PERFEKCIONIZAM I PROBLEM TUĐIH SVESTI

2.1. Kavelovo shvatanje perfekcionizma

Kavelovo detaljnije bavljenje delom američkog Ralfa Valda Emersona značajno je obojilo drugu polovinu njegove filozofske karijere i navelo ga da razvije ono što je nazvao „tematikom perfekcionizma“. Zašto „tematiku“, a ne teoriju, ili hipotezu, ili naprosto jasno definisan pojam? Zato što, po Kavelu, nije moguće nedvosmisleno definisati ovaj pojam, a još manje ga razviti u koherentnu teoriju. Kao što ćemo videti, za Kavela je perfekcionizam pre svega „odgovornost, kao sposobnost da se odgovori“ na izazove koje pred nas postavlja susret sa drugim, ili, kako kaže u drugom provizornom određenju perfekcionizma, na samom početku knjige *Conditions Handsome and Unhandsome*, da ovaj nije „jedna od rivalskih teorija morala, već nešto poput dimenzije ili tradicije moralnog života koja se proteže kroz celu zapadnu misao, i tiče se onoga što se nekada nazivalo stanje sopstvene duše, dimenzije koja stavlja enormnu težinu na lične odnose i na mogućnost ili nužnost transformisanja sebe i svog društva“.⁸⁰ Stoga se razvijanje tematike perfekcionizma za Kavela pre svega ogleda u spremnosti da se odgovori na susrete sa različitim primerima perfekcionistačkog ideala u različitim, uglavnom kanonskim, tekstovima zapadne filozofije i književnosti. Perfekcionizam je, kako ga Kavel vidi, nužno nedovršen projekat, koji se stalno nadograđuje i menja sa svakim ovakvim novim susretom. Definicija ili teorija bi ovo učinila nemogućim.

Ne samo da ne posedujem kompletnu listu nužnih i dovoljnih uslova za upotrebu ovog pojma, već nemam ni teoriju u kojoj bi definicija perfekcionizma igrala značajnu ulogu. Stoga naglašavam da otvorena tematika perfekcionizma... po

⁸⁰ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 2.

mom viđenju nije samo slaba zamena za neku imaginarnu, esencijalnu definiciju ideje koja prevazilazi projekat čitanja i tematizacije koji ovde sprovodim... To što ne postoji konačna lista karakteristika koje čine perfekcionizam, proizilazi iz zamišljanja perfekcionizma kao gledišta ili dimenzije misli oteletvorene i razvijene u skupu tekstova koji se protežu kroz zapadnu kulturu, koncepcija koja je specifična po tome što povezuje tekstove o kojima se inače ne bi mislilo kao spojivim ili otvorenim u dva smera: po tome da li tekst pripada skupu i koja karakteristika ili karakteristike u tekstu konstituišu njegovu pripadnost ovom skupu... Uzimajući da je jedan tekst privaćen kao definišući za perfekcionizam, pitanje karakteristika koje doprinosi pojmu perfekcionizma, ili koje potvrđuje, ili modifikuje, takođe ostaje otvoreno.⁸¹

Ipak, Kavel nam daje dovoljno smernica da perfekcionizam donekle omeđimo kako bi smo ga učinili predmetom teorijskog razmatranja. On vidi predložak za emersonovski perfekcionizam već u jednom od prvih i najznačajnijih filozofskih tekstova – Platonovoj *Državi*, i upravo u njoj pronalazi prvi provizorni spisak karakteristika ovog pojma. Po njemu, radi se o:

- 1) Modusu razgovora
- 2) Između (starijeg i mlađeg) prijatelja
- 3) Jedan od kojih je intelektualno autoritativan jer je
- 4) Njegov život na neki način egzemplaran ili reprezentativan za život kojem je (su) drugi privučeni i
- 5) U čijoj privlačnosti sopstvo prepoznaje sebe kao okovano, fiksirano, i
- 6) Oseća da je udaljeno od stvarnosti, nakon čega
- 7) Sopstvo otkriva da može da se okrene (preobrati, revolucionizuje) i
- 8) Počinje proces edukacije, delimično kroz

⁸¹ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 4.

- 9) Razgovor edukacije, u kojem je
- 10) Svako sopstvo privučeno na put uspinjanja ka
- 11) Daljem stanju sopstva, gde
- 12) Ono više nije određeno prirodnim talentom, već potragom za znanjem od čega ste načinjeni i kultivisanjem stvari koju treba da učinite; to je kultivacija sopstva koja pronalazi izraz u
- 13) Zamišljanju transformacije društva u
- 14) Nešto poput aristokratije gde
- 15) Ono što je najbolje za društvo predstavlja model za ono, i samo je modelovano po onome, što je najbolje za pojedinačnu dušu, najbolje do kojeg se dolazi
- 16) Uvidom u novu realnost, onostrani domen, pravi svet, svet Dobra, koji održava
- 17) Dobar grad, Utopiju. Dušino istraživanje kroz Sokratovu imitaciju (naraciju) filozofske razmene (kroz njeno imitiranje, ili kroz učestvovanje u njoj)
- 18) Proizvodi zamišljanje devolucije društva i prekoreva institucije postojećih društava u terminima
- 19) Onoga što one drže za životne neophodnosti, ili ekonomiju, i
- 20) Onoga što čemu one smatraju da služi brak
- 21) U odnosu prema seksualnosti i rađanju dece, sledeće generacije; i
- 22) Prekoreva indiskriminativno uživanje društva u niskim oblicima kulture, za početak
- 23) Oblicima niske filozofije; dolazeći do saznanja da je
- 24) Filozofski način života najpravedniji i najsrećniji život za čoveka, znanje čija demonstracija zavisi od viđenja nečega suprotstavljenog akademskoj filozofiji, i da
- 25) Moralnost nije predmet filozofskog polja, odvojena od zamišljanja dobrog grada kojem se moralnost nameće;

26) Alternativa je moralizam; tako da se za

27) Teret stavljen na pisanje u sastavljanju ovog razgovora može reći da predstavlja dostizanje izraza dovoljno javnog da se njime pokaže prezir prema participiranju u sramnom stanju sadašnjeg društva, odbijanje da se u njemu potpuno participira, ili radije izbor da se u njemu participira tako što će se društvu pokazati njegova sramota, i u isto vreme postizanje obećanja izraza koji može privući dobrog stranca da uđe kroz kapije njegovog grada od reči, i stoga

28) Filozofsko pisanje, recimo, polje proze, ulazi u nadmetanje sa poljem poezije, ne – iako izgleda drugačije – kako bi proteralo poeziju iz pravednog grada, već da za sebe uzme privilegiju rada koji poezija obavlja čineći da se nešto desi sa dušom, u meri u koji takav rad ima svoja prava.⁸²

Ono što odmah primećujemo na ovoj provizornoj listi karakteristika moralnog perfekcionizma jeste da mnoge među njima izgledaju suprotstavljene savremenoj liberalnoj koncepciji demokratije. Perfekcionistički ideal izgleda pre svega elitistički i aristokratski; on, čini se, nedopustivo meša privatno sa javnim, te lično moralno usavršavanje sa političkim uređenjem – terminima Isaije Berlina⁸³, mogli bismo reći da on propisuje jedan model pozitivne slobode, nespojiv sa negativnom slobodom, kao slobodom od uplitanja države u način na koji pojedinci žive svoj život. Možda je ovo bio privlačan ideal za Platona, ali da li može biti i za nas, pod pretpostavkom da smo odani liberalnoj demokratiji?

Kavel vidi svoj primarni zadatak upravo u tome da pokaže kako ovaj ideal nije inherentno elitistički i kako može biti ne samo spojiv sa demokratijom, već i neophodan za nju. Emerson i njegov specifični perfekcionizam, koji Kavel naziva emersonovskim, i prihvata kao sopstvenu poziciju, predstavljaju po Kavelu pokušaj da se izgradi demokratski ili egalitaristički perfekcionizam i demonstrira njegov značaj za političku zajednicu izgrađenu na demokratskim načelima.

⁸² Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 6.

⁸³ Isaiah Berlin, „Two Concepts of Liberty“, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1968.)

Emersonovski perfekcionizam, tvrdi Kavel, pre svega nije teleološki, te kao takav ne propisuje ni jedan konkretan model savršenstva, koji bi svi ljudi trebalo da slede – u tom smislu, on nije inkompatibilan sa slobodnim vođenjem sopstvenog života bilo kog pojedinca, niti zahteva nametanje bilo kakvog konkretnog modela dobrog života bilo kome. Drugo, ali povezano sa prvim, Kavel tvrdi da je emersonovski perfekcionizam – perfekcionizam bez konačne perfekcije, odnosno, bez konačnog ideala savršenstva. Za Emersona je, po Kavelu, perfekcionizam diskontinuirani proces napredovanja ka savršnijim sopstvima, u kojem nijedno sopstvo nije konačno. On piše:

Ništa kod Emersona nije postojanije od njegovog izrugivanja ideji da je bilo koji stadijum onoga što naziva sopstvom poslednje. Ipak zadržavam staromodnu reč „savršenstvo“ u igri iz više razloga. Jedan važan razlog je, za mene, kako bih zabeležio smisao u kojem je za Emersona – i za Frojda, Platona i da ne pominjem dalje – svaki stadijum sopstva, na izvestan način, konačan: svaki stadijum konstituiše jedan svet (Emerson kaže – krug) i svaki je takođe željen (ako isključimo unutrašnje i spoljašnje katastrofe). U takvoj slici sopstva, mogli bismo da kažemo da je značaj uvek odložen, a isto tako da nikada nije odložen (nema novog kruga dok on nije *iscrtan*).⁸⁴

Kavel pravi razliku između onoga što on smatra perfekcionizmom, u odnosu na neka savremena tumačenja ovog pojma. Pre svega, on ukazuje na razliku u svom tumačenju perfekcionizma u odnosu na tumačenje koje nudi Rols u *Teoriji pravde* i naziva ga ekstremnim perfekcionizmom. Pozivajući se na Ničeov citat iz teksta „Šopenhauer kao vaspitač“, „Čovječanstvo mora neprekidno da proizvodi individualno velika ljudska bića – ovo i ništa drugo nije zadatak... jer pitanje je: kako može tvoj život, individualni život, zadržati najvišu vrijednost, najdubji značaj?... Samo ako živiš za dobro najredih i najvrednijih uzora“⁸⁵, Rols zaključuje da bi ovaj ekstremno perfekcionistački princip morao biti odbačen od strane pojedinaca u prvobitnom

⁸⁴Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 4.

⁸⁵Friedrich Nietzsche, *Untimely Mediations: Third Essay: Schopenhauer as Educator*, sec. 6, citirano po J. R. Hollingsdale, *Nietzsche: The Man and His Philosophy* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1965),

položaju, jer bi takav princip mogao ugroziti njihove verske i druge slobode. Rols piše: „Ako je standard izvrsnosti razložno jasan, strane nemaju načina da znaju da njihovi zahtjevi neće pasti pred višim društvenim ciljem maksimalizovanja savršenstva.“⁸⁶ Kavel je posebno zainteresovan da se uhvati u koštac sa ovakvim tumačenjem Ničeovog perfekcionizma, jer je, kako on tvrdi, navedeno Ničeovo delo u velikoj meri inspirisano upravo Emersonom. Pre svega on ukazuje na pogrešno Rolsovo čitanje reči „uzori“ (exemplars), koje ovaj tumači u smislu „primerci“ (specimens) i zaključuje da Ničeov perfekcionizam od nas zahteva žrtvovanje ili podređivanje naših života proizvodnji „velikih ljudi“ poput Getea ili Sokrata. Ali kako pokazuje Kavel, „uzori“ nisu isto što i „primerci“, i poenta Ničeovog citata nije u „proizvodnji“ pojedinih velikih ljudi, nego mogućnosti svakog čoveka da u „uzoru“ prepozna mogućnost svog sledećeg sopstva. Kavel piše: „Mnogi su, kao i Rols, protumačili Ničeove reči drugačije nego kao poziv za daljim ili višim sopstvom svakog pojedinca, prihvatanjem sopstvenog genija, što predstavlja upravo negaciju sopstvenog sadašnjeg stanja i njegovih odanosti nekome već utvrđenom, to jest, 's onu stranu pojedinca“.⁸⁷ Drugim rečima, za Kavela, uzori nisu pojedinci za koje se treba žrtvovati, već, onako kako je za Ničea bio Šopenhauer, prilika da uvidimo mogućnost sopstvenog dostizanja višeg stupnja sopstva. Ovako viđen, Ničeov perfekcionizam, nije u suprotnosti sa Rolsovim principima pravde, niti pak pojedinci u prvobitnom položaju imaju ikakvog razloga da ga odbace, jer on ne ugrožava bilo čiju slobodu.

Druga vrsta perfekcionizma u odnosu na koju Kavel razlikuje sopstveno tumačenje perfekcionizma, jeste ona koju Rols naziva umerenom, i koju vidi kao teleološku teoriju koja „usmjerava društvo da uredi ustanove i da definiše dužnosti i obavjeze pojedinaca kako bi maksimalizovala dostignuća ljudske izvrsnosti u umjetnosti, nauci i kulturi“.⁸⁸ Čak i njegovoj umerenoj varijanti koja ne bi zahtevala ugrožavanje sloboda, već samo posebno izdvajanje sredstava kojima bi se nagrađivala i stimulisala izvrsnost u navedenim oblastima, i u kojoj je ovakva izvrsnost samo jedno od dobara koje treba izvagati u odnosu sa drugim zahtevima i dužnostima, Rols vidi ovakav princip kao neprivatljiv sa stanovišta pravde kao nepristrasnosti. On piše:

⁸⁶ Džon Rols, *Teorija pravde*, preveo dr Milorad Ivović (Podgorica: CID, 1998.), str. 301.

⁸⁷ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 53.

⁸⁸ Džon Rols, *Teorija pravde*, preveo dr Milorad Ivović (Podgorica: CID, 1998.), str. 298.

Kako bi se stiglo do etičkog perfekcionizma, morali bismo da pripišemo stranama prethodno prihvatanje neke prirodne dužnosti, dužnosti, recimo, da razvijaju osobe izvjesnog stila i estetske draži i da unapređuju traganje za znanjem i kultivisanjem umjetnosti. Međutim, ova pretpostavka bi dramatično promjenila tumačenje prvobitnog položaja. Dok pravda kao nepristrasnost dozvoljava da u dobro uređenom društvu vrijednosti izvrsnosti priznaju, za ljudskom savršenosti treba tragati u granicama principa slobodnog udruživanja. Osobe se udružuju da unaprijede kulturne i umjetničke interese na isti način na koji stvaraju vjerske zajednice. One se ne koriste prinudnim aparatom države da za sebe obezbijede veću slobodu ili veće udjele u raspodeli na osnovu toga što njihove djelatnosti posjeduju veću istinsku vrijednost. Perfekcionizam je pobijen kao politički princip. Stoga društveni resursi koji su nužni da se podrže udruženja posvećena unapređenju umjetnosti i nauka i kulture uopšte treba da se obezbijede kao pravičan povraćaj pruženih usluga ili iz dobrovoljnih priloga koje građani daju, sve to unutar režima koji je regulisan pomoću dva principa pravde.⁸⁹

Međutim, Kavel ukazuje na to da emersonovski perfekcionizam nije zainteresovan za maksimizaciju bilo kog dostignutog nivoa kulture, pa samim tim ni za posebne resurse koje bi trebalo dodeliti bilo kojoj instituciji ili pojedincu na osnovu toga što njihova delatnost poseduje „veću istinsku vrednost“. On piše:

Raspodela bilo čega što je danas institucionalizovano kao visoka kultura ne treba se maksimizovati u emersonovskom perfekcionizmu, koji u tom smislu uopšte i nije teleološka teorija. Naprotiv, ono što Niče naziva „pompom kulture“ i „pogrešno upotrebljenom i prisvojenom kulturom“ treba da bude izloženo podsmehu. Nema nikakvog smisla tražiti da neka unapred data stvar bude maksimizovana u onome ka čemu ovaj perfekcionizam teži kao ka domenu kulture, domenu u koji se, kako Niče kaže, mi posvećujemo, putu na kojem, kako Emerson kaže, mi pronalazimo „preobraćenje sveta“. Pre nego što ovo pronađemo, nema ničeg što bi se moglo maksimizovati. Mogli bismo takođe da

⁸⁹ Ibid, 302.

kažemo da je dobro kulture koju teba pronaći već univerzalno raspodeljeno ili u suprotnom ono nije ništa – što znači da je ono deo koncepcije toga šta znači biti osoba u moralnom smislu. Emerson to nazive genijem; mi ga možemo nazvati sposobnošću za samokritiku, sposobnošću da posvetimo svoje dostignuto svom nedostignutom sopstvu, na osnovu aksioma da je svako osoba u moralnom smislu.⁹⁰

U svetlu tvrdnje da emersonovski perfekcionizam uopšte i nije teleološka teorija, te da niti teži jednom unapred određenom standardu izvrsnosti ili dobrog života, niti pak zahteva maksimizaciju ostvarenja onoga što se u ovom trenutku prepoznaje kao izvrsnost ili visoka kultura, ne čudi da Kavel samo usput pominje savremene zastupnike perfekcionizma, poput Džozefa Raza⁹¹ i Tomasa Hurke⁹². Kavel konstatuje da Razova kritika Rolsa, polazi od pretpostavke o perfekcionizmu kao teleološkoj doktrini, što sam Kavel odbacuje u svojoj koncepciji perfekcionizma.⁹³ Tomas Hurka takođe odbacuje teleološko određenje perfekcionizma, ali umesto njega usvaja ideju o esencijalnoj ljudskoj prirodi i njenom ostvarenju kroz razvijanje i balansiranje njoj svojstvenih izvrsnosti u onome što naziva „dobro zaokruženim životom“.⁹⁴ Kavel odbacuje ovakvo određenje perfekcionizma, jer za njega emersonovski perfekcionizam ne polazi od bilo kakve unapred date koncepcije esencijalne ljudske prirode, niti pak od unapred date koncepcije izvrsnosti koje treba unapređivati i balansirati. Kavel piše: „U moralnom perfekcionizmu, predstavljenom kod Emersona i Ničea, mi smo pozvani u poziciju, strukturno slično poziciji mučeništva; međutim, ne inspirisani idejom božanstva, već sa aspiracijom ka ideji ljudskog. Šta ovo može značiti? Štagod značilo, ukazuje na to zašto ne mogu pristati na skorašnji predlog, interesantan sam po sebi, da je perfekcionizam egzemplifikovan dobro zaokruženim životom, iznet u eseju Tomasa Hurke.“⁹⁵ Ova opaska dobija jasnije značenje kada imamo u vidu prethodno dato određenje emersonovskog perfekcionizma kao diskontinuiranog napredovanja ka sve

⁹⁰ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990.), str. 49.

⁹¹ Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1998.)

⁹² Thomas Hurka, *Perfectionism* (Oxford: Oxford University Press, 1996.)

⁹³ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990.), str. xviii

⁹⁴ Thomas Hurka, *Perfectionism* (Oxford: Oxford University Press, 1996.), str. 84-99.

⁹⁵ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990.), str. 56.

savršenijim sopstvima, ili krugovima. Za Kavela, nije moguće unapred odrediti koji bi život bio „dobro zaokružen“ upravo zato što se sama koncepcija dobre zaokruženosti menja u perfekcionističkom napredovanju ka sledećim sopstvima, zajedno sa „idejom ljudskog“ koja predstavlja tek aspiraciju, a ne unapred postavljeni standard za merenje savršenosti života.

Ukratko, mogli bismo da zaključimo da se za Kavela emersonovski perfekcionizam razlikuje od onoga što se uobičajeno podrazumeva pod ovim pojmom u savremenoj moralnoj teoriji, upravo po svom dijaloškom aspektu. Za Kavela, nema nikakvog objektivnog standarda savršenstva koji prethodi dijalogu ili međusobnom odnosu u kojem osoba prepoznaje mogućnost svog sledećeg, savršenijeg sopstva.

Kao jedno od ključnih mesta za razumevanje emersonovskog perfekcionizma, Kavel uzima citat iz Emersonov eseja, „Istorija“: „Sve što je rečeno o mudracu od strane stoika, istočnjaka ili savremenog esejiste, opisuje svakom čitaocu njegovu sopstvenu ideju, opisuje njegovo nedostignuto, ali dostižno sopstvo”.⁹⁶ Pored pojma „nedostignutog, ali dostižnog sopstva“, ovaj citat tiče se i drugog jako značajnog pojma u emersonovskom perfekcionizmu – pojma predstavnika ili egzemplara. Predstavnik je osoba (ali kako ćemo videti – može biti i tekst) koji za pojedinca predstavlja nagoveštaj njegovog „nedostignutog, ali dostižnog sopstva“. Kod Platona, egzemplar je Sokrat, kod Ničea – Zaratustra (ali i Šopenhauer, u tekstu *Šopenhauer kao vaspitač*), kod Aristotela – prijatelj kao drugo ja, kod Frojda, odnosno u psihoanalitičkoj praksi – figura psihoterapeuta koja za analiziranog predstavlja predmet transfera, u žanru komedija ponovnog braka, koje Kavel tumači kao perfekcionistička dela, muškarac predstavlja egzemplar za ženu. Po Kavelu, sam Emerson je svoje eseje zamislio kao predstavnike za čitaoca, kojem treba da pomognu da u njima vidi svoje još nedostignuto sopstvo.⁹⁷

Predstavnik nije predmet slepog podražavanja – naprotiv, kako Kavel ističe, za Emersona je podražavanje forma idolatrije – u slavnom eseju „Samodovoljnost“, Emerson piše: „U obrazovanju svakog čoveka postoji trenutak kada on dolazi do ubeđenja da je zavist neznanje; da je podražavanje samoubistvo; da on mora prihvatiti,

⁹⁶Ralph Waldo Emerson, *Essays* (Urbana, Illinois: Project Gutenberg). Pristupljeno 3. februara 2017. www.gutenberg.org/ebooks/19033

⁹⁷ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990.), 54-58.

na šta god da izašlo, sebe za svoju sudbu... Moć koja u njemu počiva nova je u prirodi, i niko sem njega ne zna šta on sve može, pa ni on dok ne pokuša.“⁹⁸ Predstavnik služi samo da u njemu vidimo svoju neostvorenu mogućnost, ali ne i da se identifikujemo sa njim. Upravo suprotno, on treba da nas izbavi iz stanja konformizma, odnosno sleđenja ustaljenih navika i pravila, pomažući nam da dotignemo naredni stadijum sopstva.

Ali kakav je značaj ovih razmatranja za demokratiju i demokratsku politiku? Kako bi to objasnio Kavel ukazuje na sličnost između Sokratovog „grada od reči“, Kantovog carstva svrha i Emersonove primedbe da „svet sa kojim razgovara nije onaj svet koji misli“. Ovo su sve slike utopije, ili savršenog grada, ili inteligibilnog sveta, ali se do njih dolazi na različite načine. Kod Platona, akcent je na argumentaciji kao putu do savršenog grada, kod Kanta, taj put vodi preko moralnog zakona, kod Emersona međutim, taj put vodi preko predstavnika koji nam omogućava da vidimo mogućnost drugačijeg sveta. I dok je i kod Platona i kod Kanta, na različite načine, ovaj svet postavljen s onu stranu sveta iskustva, za Emersona to je transfigurisani naš svet – nedostignut, ali dostižan. Naravno, kako Kavel primećuje, taj svet se ne može ostvariti samostalno – pojedinac ne može sam izgraditi savršeniju političku zajednicu, ali može svojim sugrađanima služiti kao predstavnik, na taj način im omogućavajući da vide takvu mogućnost. Put ka „svetu koji mislim“ stoga vodi kroz mogućnost da svaki pojedinac vidi sebe u tom inteligibilnom svetu, a ovo pak postaje moguće samo ako svaki pojedinac postaje sam sebi inteligibilniji kroz perfekcionistički odnos sa uzorom. Kavel piše:

Putanja od slike izložene u *Državi*, slike puta koji prelazi duša (koja se da usavršiti do registra filozofije samo od strane manjine koja pripada aristokratskoj klasi), do demokratske potrebe za usavršavanjem, jeste putanja od toga da postoji jedan (nazovimo ga Sokratom) ko predstavlja za svakog od nas vrhunac ovog puta, do ideje da je svako od nas predstavnik za svakog od nas – ideje koja je možda jednako pretnja koliko i šansa. Emersonovo proučavanje se tiče ove (demokratske, univerzalne) reprezentativnosti ... kao odnosa u kojem stojima kako prema drugima, tako i prema sebi: kada ne bismo bili reprezentativni za ono

⁹⁸Ralph Waldo Emerson, *Essays* (Urbana, Illinois: Project Gutenberg). Pristupljeno 3. februara 2017. www.gutenberg.org/ebooks/19033

što bismo mogli da budemo, ne bismo se prepoznavali kao predstavljene u međusobnim mogućnostima; ne bismo imali nikakav „potencijal“... Distanca [između Platonovog i Emersonovog perfekcionizma] se meri razlikom između Platonovog napredovanja kroz razgovor kao razmenu argumenata i dijalektičko napredovanje koje vrhuni u stratumu mitologije, i Emersonove pripreme „američkog učenjaka“ za dug period mucanja, siromaštva i usamljenosti koje okončava možda u tekstu u kojem „prepoznajemo sopstvene odbačene misli“ koje nam se „vraćaju sa izvesnom otuđenom veličanstvenošću“... Emersonov problem reprezentativnosti ili egzemplifikacije, ili savršenstva, počinje ranije od Platonovog, kako po nedostatku Sunca, tako i po trenutnom nepostojanju predstavnika koji bi nas izveo na put ka njemu. Emerson bira sebe da bude naš reprezentativni čovek (svako ima prava, i niko nema, da se kandiduje za ovaj izbor) i upozorava nas da moramo izabrati svog (privatnog) predstavnika (ili predstavnike) – da to zapravo i činimo. U izvesnom smislu, njegovo učenje nas navodi da vidimo s onu stranu reprezentativnosti, ili radije, da ovu vidimo kao proces individuacije.⁹⁹

Na drugom mestu, Kavel ukazuje na značaj perfekcionizma kao puta ka inteligibilnosti:

Svaka teorija mora, pretpostavljam, da smatra moralno biće kao ono koje zahteva i prepoznaje inteligibilnost drugih samom sebi, i samog sebe drugima; stoga se za moralno ponašanje može reći da je zasnovano na razlozima, i filozofi će ovo ponekad objasniti kao ideju da je moralno ponašanje podložno pitanjima na koja se odgovara u formi davanja razloga. Doprinos moralnog perfekcionizma mišljenju o moralnoj nužnosti napora da sebe učinimo inteligibilnim (svoje postupke, svoje patnje, svoju poziciju) je, smatram da se može reći, njegov naglasak pre svega na tome da se postane inteligibilan samom sebi, kao da pretnja sopstvenoj moralnoj koherenciji najupornije dolazi sa te strane, iz sopstvenog osećaja nedovoljnog razumevanja sebe; kao da smo podložni

⁹⁹Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990.), str. 10.

zahtevima koje nismo u stanju da formulišemo, i tako ostajemo neopravdani, kao da nas sopstveni životi osuđuju. Naglasak koji perfekcionizam stavlja na kulturu i kultivaciju, po mom mišljenju treba razumeti kao povezan sa ovim zahtevom za inteligibilnošću, ili recimo ovom potragom za smernicama u onome što izgleda kao scena moralnog haosa, scena mračnog mesta u kojem smo izgubili svoj put. Ovde leži i značaj figure prijatelja za perfekcionizam, figure, recimo to tako, čija nas uverenost u našu moralnu inteligibilnost vuče ka tome da sami tu inteligibilnost otkrijemo, da pronademo reči i dela kojima ćemo je izraziti, pomoću kojih ćemo moći da uđemo u razgovor o pravdi. Što se tiče pitanja da li je vrlina znanje, da li vrlina može biti naučena, da li znati put znači poći tim putem, opsesija perfekcionizma obrazovanjem izražava njegov fokus na to da svako pronade svoj put, pre nego što sebe ili drugog navede da tim putem pođe.

Kao reprezentativni, mi jedni druge edukujemo. Jedna rana lekcija iz demokratije jeste da ne možemo zasnivati zakone na sopstvenim ukusima ili mišljenjima, već isključivo za dobro svih. Posledična lekcija je da ova rana lekcija nije tek jedna među mnoštvom lekcija demokratije: svako može da dođe u situaciju da podnese teret pokazivanja da izvesnost moralne pozicije može biti zasnovana na ukusu ili mišljenju – ne nužno, ali u datom slučaju.¹⁰⁰

Kakvu nam sliku, dakle, nudi Kavel? Pre svega, to je slika sopstva koje nije sebi transparentno, i koje sebe ne poznaje dovoljno dobro. Takvo sopstvo može opstajati u stanju konformizma, odnosno u sleđenju ustaljenih pravila (stanju koje Kavel poredi sa kantovskim delanjem u skladu sa dužnošću, ali ne i iz dužnosti), štaviše, ono se može skrivati iza ovih pravila, što ga sprečava da sebe bolje upozna i tako prepozna moralne zahteve koje iz različitih razloga, postojeća pravila mogu činiti nevidljivim ili nečujnim. Put iz ovog stanja vodi preko prijatelja, ili predstavnika, ili egzemplara, koji omogućava sopstvu da napreduje ka svom sledećem stadijumu u kojem može bolje razumeti samo sebe, pa stoga i zahteve na koje je dužno da odgovori, a koji su prethodno bili „zaklonjeni“ pravilima i običajima.

¹⁰⁰ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990.), str. 31.

Ali to nije sve, jer jednom kada sopstvo postigne ovu inteligibilnost, ono, za razliku od Platonovog filozofa, ne može prosto ući u „grad reči“, zajedno sa probranom, aristokratskom manjinom. Pošto je ovde reč o demokratskom perfekcionizmu, ostvarivanje boljeg, „sledećeg“ stanja društva (Kavel u više navrata citira Emersonovu sintagmu o „novom stepenu kulture koji bi doveo do trenutne revolucionarne promene u ljudskim težnjama“) koje bi odgovaralo sledećem stanju sopstva, ne može se postići samostalno, već jedino zajednički, i pojedinac koji smatra da je prepoznao ovaj još nedostignuti ali dostizni ideal, mora omogućiti drugima da ga u njemu prepoznaju. Ali kako emersonovski perfekcionizam ne napreduje samo sokratovskom argumentacijom, niti dijalektički, već diskontinuirano, emersonovski predstavnik mora biti spreman na „mucanje, siromaštvo, usamljenost“. Emersonovski predstavnik mora da „privuče“ svoje sagovornike ka prepoznavanju njihovog sledećeg sopstva, koje omogućava sledeći stadijum kulture, i u tom smislu, njegova je uloga bitno pasivna – on veruje u sagovornikovu sposobnost da učini sebe inteligibilnim, da u njegovom, predstavnikovom, uzoru nađe sopstveni put ka svom sledećem sopstvu, ali ne poseduje autoritet da taj put odredi, niti da mu ga nametne. Kavel piše: „Filozof će prirodno misliti da drugi treba da bude argumentima izveden iz svoje pozicije, što mora izgledati beznadežno. Ali pretpostavimo da stvar nije u tome da se pobedi u raspravi (to može doći prekasno) već da za drugoga manifestujemo drugi put. (Stepen o kojem govori Emerson kada predviđa revolucionarni efekat 'novog stepena kulture' nije nužno višeg intenziteta, već promene smera, malog kao stepen na kompasu, ali koji dugoročno znači svu razliku na svetu.) Proces se može završiti brzo, sa našim ašovom koji odskače u stranu. Ali to nije, za perfekcionizam, kraj suočavanja, jer njegova svrha nije u argumentovanoj raspravi... To postaje perfekcionistački momenat, u kojem počinjemo da pokazujemo kako izaći na kraj sa individuacijom, njenom ekonomijom, snagom koja se kanališe u pasivnost“.¹⁰¹

Način na koji odgovaramo na mogućnost prepoznavanja svog sledećeg sopstva u svom predstavniku (a kako je ovo demokratski perfekcionizam – svako može biti, i svako u različitim situacijama i jeste, u obe ove pozicije, i u poziciji predstavnika i u poziciji sopstva koje se u njemu prepoznaje), jedna je od osnovnih tema

¹⁰¹Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990.), str. 31.

perfekcionizma. Dovodeći emersonovski perfekcionizam u vezu sa teorijom pristanka, Kavel piše:

Ideja pristanka koji zahteva moj glas... traži od mene da učinim svoje društvo svojim, društvom koje govori u moje ime, u kojem moj glas može biti podigut kako bi se procenilo sadašnje stanje društva prema daljem ili sledećem stanju... Kritikujući svoje društvo zbog njegovih relativnih nedostataka, ja efektivno kritikujem samog sebe. Ovo je način da se formuliše ideja da je sloboda zakon koji dajemo sami sebi, što će reći: sloboda je autonomija. Formulisanje ove ideje pre sa strane onoga što kažem (autorizivanja zakona), nego sa strane onoga što slušam (poslušnosti, potčinjavanja zakonu), ima za cilj da istakne način na koji kompromitovano stanje društva, s obzirom da je moje, kompromituje i mene samog. Ova je ideja od suštinskog značaja za moje razumevanje emersonovskog perfekcionizma, to jest perfekcionizma koji se može razumeti ne samo kao kompatibilan sa demokratijom, već kao njena nagrada. Ideja je da je modus karaktera koji se formira pod uticajem poziva sledećeg sopstva, ulaska u sledeće stanje društva, takav da je u stanju da izdrži neminovnu kompromitaciju demokratije bez cinizma, a to je način koji reafirmiše ne samo pristanak dat jednom konkretnom društvu već reafirmiše ideju pristanka kao respozivnosti prema društvu, produžetku pristanka na kojem je ono zasnovano.¹⁰²

Ono što Kavel pokušava da kaže jeste da je, pošto je savremena demokratija zasnovana na ideji pristanka, odnosno dobrovoljnog udruživanja, svako od nas odgovoran za njeno stagniranje ili fiksiranost u postojećem stanju. Emersonovski perfekcionizam nam omogućava da prepoznamo njeno sledeće, savršenije stanje („svet koji mislim“), ali nas isto tako navodi da propoznamo i sopstvenu odgovornost za njegovo nedostizanje. Alternativa bi bila poricanje svake mogućnosti sledećeg stanja društva, skrivanje iza pravila i postojećih institucija kao granica politički mogućeg. Ovde Emersonovo „mucanje, siromaštvo, samoća“ postaju značajni, jer pokazuju

¹⁰²Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990.), str. 27-8.

„drugi put“ za suočavanje sa neizbežnom kompromitovanošću svake postojeće demokratije – put koji vodi ne preko poricanja mogućnosti savršenijeg društva, već preuzimanja odgovornosti za sadašnje stanje, za društvo kakvo ono sada jeste, i spremnosti da se pokaže zašto je ova odgovornost vredna preuzimanja i kako se ona može preuzeti, a da se ne upadne u cinizam, odnosno poricanje perfekcionista mogućnosti. Kao što smo videli, ovo zahteva spremnost da se odgovori ne samo na argumentovane primedbe, već i na izraze bola, patnje i razočaranje demokratskim idealom, umesto da se ovi unapred odbace kao nekompetentni, naivni ili nebitni.

Ako uporedimo Kavelovu raniju kritiku Rolsa (iz *Prava na razum*) i alternativnu viziju moralnog života koju je sâm zastupao u toj kritici, sa ovom vizijom emersonovskog perfekcionizma, uviđamo da postoje značajne sličnosti, ali i neke značajne razlike. Sličnost leži pre svega u centralnom mestu koje u obe vizije zauzima razgovor, responzivnost, odnosno spremnost da se odgovori, zatim značaj ličnih i intimnih odnosa, spremnost da se preuzme odgovornost za sopstvenu poziciju, te povezanost ove pozicije sa izražavanjem i artikulacijom sopstva, odnosno, sa individuacijom.

Najbitnija razlika leži u granicama razgovora - Kavelova ranija pozicija ipak se kretala u jasno sokratovskoj tradiciji argumentovane rasprave, dok je emersonovski perfekcionizam spreman da ide dalje od toga. Emersonovski predstavnik mora biti spreman i na čekanje, samoću i mucanje – ukratko na ono što Kavel naziva pasivnošću, njegov zadatak nije da nametne, niti da ubedi, niti da pobedi u argumentovanoj raspravi, dakle ne da okonča razgovor jednom zauvek na bilo koji od ovih načina, već upravo da ga ostavi otvorenim, ostavljajući prostora sagovorniku da bude *privučen* perfekcionista idealom sledećeg sopstva. Na drugom mestu Kavel će citirati Emersonovu sintagmu „pisanje neasertivnim perom“¹⁰³ kako bi opisao perfekcionista, predstavnika, delovanje Emersonove proze. Takođe, on naglašava značaj literarnog i drugih vrsta umetničkog izraza u perfekcionizmu upravo da bi pokazao spremnost perfekcionizma da ostavi mogućnost razgovora i s onu stranu razmene razloga. Motiv ašova koji odskače u stranu, koji Kavel koristi da bi označio trenutak kada dolazi kraj razmeni razloga, ali ne i perfekcionista razgovoru, jasno ukazuje na poznatu misao iz Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja* - „Ako sam

¹⁰³ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990.), str. 79.

iscrpao razloge, stigao sam do čvrste stene i moj ašov odskakče u stranu. Tada sam sklon da kažem – 'ja postupam upravo tako'¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Ludvig Vitgenštajn, *Filozofska istraživanja* (Beograd, : NOLIT, 1969.), str. 121.

2.2. Problem tuđih svesti i uloga dijaloškog perfekcionizma

Ništa nije ljudskije od želje da se porekne sopstvena ljudskost, ili da se ona potvrdi na račun drugih. Ali ako je to ono što skepticizam iziskuje, protiv njega se ne može boriti prostim 'pobijanjima'.¹⁰⁵

Ponekad je nužno reći da su žene ili deca ili crni ljudi ili kriminalci ljudska bića. Ovo je poziv za pravdom. Da bi pravda bila sprovedena, može biti potrebna promena percepcije, modifikacija viđenja. Ali, da li iz toga sledi da su oni čije percepcije, ili čije prirodne reakcije, moraju istrpeti promenu, do tada videli žene ili decu ili crne ljude ili kriminalce kao nešto drugo nego ljude?¹⁰⁶

U svom čuvenom tekstu "Roboti: mašine, ili veštački stvoreni život", Hilari Patnam opisuje naučno-fantastičnu situaciju u kojoj postoje roboti koji se ponašaju u svakom pogledu isto kao i ljudi. Izbegavajući scilu fizikalizma i haribdu mentalizma, on zaključuje da se pitanje o tome da li su ovakvi roboti svesni ili ne, ne može rešiti bilo kakvim otkrićem, već odlukom.

Pitanje: da li su roboti svesni zahteva odluku, sa naše strane, da robote tretiramo kao sapripadnike svoje jezičke zajednice, ili da ih tako ne tretiramo. Sve dok ne donesemo ovu odluku, tvrdnja da su roboti (opisane vrste) svesni, ne poseduje istinosnu vrednost... A ako treba da donesemo odluku, čini mi se poželjnijim da proširimo svoj pojam tako da su roboti svesni – jer „diskriminacija“ zasnovana na „mekoći“ ili „tvrdoći“ delova tela sintetičkog organizma izgleda jednako luckasto kao i diskriminatorni tretman ljudi na osnovu boje kože.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 109.

¹⁰⁶ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 372.

¹⁰⁷ Hilary Putnam, "Robots: Machines or Artificially Created Life?", *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, No. 21, American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting. (Nov. 12, 1964), str. 690.

Kontekstualizujući Patnamovo pitanje o tome da li roboti imaju „osećanja“ ili osećanja, Kavel nam daje detaljnu priču o konstruktoru (*craftsman*) koji je konstruisao savršenog robota, koji izgleda savršeno ljudski. Ovaj razvoj ide kroz stadijume i verzije – u prvoj, robot još uvek ima vidne mehaničke delove, u drugoj izgleda kao čovek, ali reaguje mehanički, itd, sve do verzije u kojoj izgleda i ponaša se sasvim ljudski, u toj meri da kada njegov stvoritelj pođe ka njemu sa nožem, a ne bi li nam pokazao da se u „unutrašnjosti“ nalaze točkici i opruge, a ne unutrašnjost ljudskog organizma, robot pruža otpor i moli nas za pomoć. Da li ćemo se umešati, i na čijoj strani, pita se Kavel?¹⁰⁸ U nešto drugačijoj rekonstrukciji primera, Kavel polazi od pretpostavke da robotu pripisujemo patnamovska „osećanja“ i „bol“, a ne osećanja i bol. A zatim nam, jednog dana, naučnik rasklopi grudni koš i mi unutra, na sopsveno iznenađenje, vidimo – „elegantan mehanizam“. Naučnik nas onda pita, pokazujući na robota – da li on ima bol ili „bol“ – odluči! Ali, Kavel primećuje, ne možemo da odlučimo – jer sada izgleda da moramo odlučiti da li i sami imamo osećanja ili „osećanja“, a to nije nešto o čemu možemo odlučiti (ono što ja zovem bol, *jeste* bol).¹⁰⁹

Poenta priče čini se vrlo slična poenti Patnamovog teksta – nema nikakvog razloga da diskriminišemo robote zbog njihovog tela – jer ni sami nismo u ništa boljoj situaciji.¹¹⁰ U neku ruku, i naša tela su mašine, ništa manje nego ona robotska (ili bi pak robotska mogla biti jednako „organska“ kao i naša, onako kako su to tela replikanata u filmu *Blade Runner*¹¹¹). U tom slučaju, poenta Kavelove priče, baš kao i Patnamovog teksta, sastojala bi se u tome da ne treba da diskriminišemo ovakve robote i da treba da im dodelimo „građanska prava“. Ali primer zapravo čini nešto više od toga – on nas tera da se imaginativno stavimo na mesto onoga koji se suočava sa tuđom patnjom na neposredan način. Kada, poput Patnama u narečenom tekstu, kažemo da bi bilo „poželjno“ da robotima priznamo građanska prava, skloni smo da zanemarimo ovu situaciju neposrednog susreta sa tuđom patnjom i nužnosti da na nju odgovorimo na adekvatan način. Kavel nas pričom o konstruktorovoj bašti, navodi da uvidimo da je 1)

¹⁰⁸ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 406.

¹⁰⁹ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 407-408.

¹¹⁰ Hilary Putnam, “Robots: Machines or Artificially Created Life?”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, No. 21, American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting. (Nov. 12, 1964), str. 690.

¹¹¹ Čitanje ovog filma upravo u kontekstu odnosa prema veštačkoj inteligenciji, zadatak je teksta „Picturing the Human, Body and Soul“, *Film and Philosophy*, 1:87-104 (2007), Stivena Malhola (Stephen Mulhall). Za film se može reći da dramatizuje dilemu Patnamovog teksta.

odgovornost ovakve reakcije na nama samima, kao pojedincima, i da odgovornost za nju ne možemo „preneti“ ni na koga – pa ni na svoju jezičku zajednicu; kako god ona odlučila, reakcija je na kraju uvek lična i 2) da je o ovakvim stvarima zapravo neprilično odlučivati. Šta nam onda ostaje? Da reagujemo onako kako smatramo da je nužno, da je jedino moguće, „da suočimo svoju kulturu sa samom sobom, duž linija koje se susreću u meni“.¹¹² Tuđi bol, Kavel bi rekao, postavlja pred nas *zahtev* na koji moramo da odgovorimo.¹¹³

Između odluke i znanja (otkrića), po Kavelu stoji priznanje (*acknowledgment*), spremnost da tuđe ponašanje vidimo kao ponašanje, a ne prosto kao događanje, da ga dakle vidimo kao inteligibilno, kao izraz duha, a ne prosto rezultat mehaničkih procesa¹¹⁴, ili, kako to formuliše Stiven Malhol, da prepoznamo „telo drugog bića kao dom naših koncepata ljudske duše“¹¹⁵. Da li ćemo ga tako videti ili ne, nije prvenstveno pitanje znanja, ili činjenica koje znamo o drugom, nego stava koji zauzimamo prema njemu, načina na koji se odnosimo prema njemu.

U filmu *Blade Runner*, suočeni smo sa detaljnijom verzijom priče o konstruktorovoj bašti – svetom u kojem postoje veštački stvorena, antropomorfna bića, takozvani replikanti, koji se koriste za različite vrste robovskog rada – pre svega za poslove koji bi bili isuviše opasni za ljudska bića. Međutim, neki replikanti otkazuju poslušnost i suprotstavljaju se svojim ljudskim stvoriteljima. Već na početku filma susrećemo se sa načinom na koji šef policijske jedinice zadužene za eliminaciju pobunjenih replikanata tretira one koje hvata – on ih naziva „kožnjacima“ (skin-jobs),

¹¹² Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 125.

¹¹³ “Suzdržati se od primene naših koncepata psiholoških stanja na određeno biće, na osnovu toga da naši kriterijumi ne mogu da domaše unutrašnji život tog bića, znači suzdržati izvor moje ideje da su živa bića, bića koja osećaju; to znači suzdržati samog sebe, odbaciti moj odgovor na bilo šta kao na živo biće; izbrisati samu ideju da bilo šta može *posedovati telo*. Opisati *ovo* stanje kao stanje u kojem ne znam (nisam siguran) u postojanje tuđih svesti, je prazno. Sada tamo nema ničega, prave vrste, što bi se imalo znati. Nema ničeg što i se moglo očitati iz tog tela, ničega čemu telo *pripada*; ono ne ide dalje od samog sebe, ne izražava ništa; ono se uopšte ni ne ponaša. Nije nam ostali nikakvo telo koje bi manifestovalo svest (ili nesvest) Ono nije mrtvo, već neživo... Ono je ionako bilo u najboljem slučaju automat. Nije mi bitno da li će se ispostaviti da su u njemu točkići i opruge, ili perje, ili neki suptilniji ili neuredniji mehanizam, da li je bitno, zavisi samo od moje radoznalosti po tom pitanju... Rekao sam da da sao ja mogu domašiti do tuđeg (unutrašnjeg) života. Moje stanje nije baš takvo da treba da da *stavim* tuđi život tamo; i ne baš takvo da moram da ga *ostavim* tamo. Ja moram da *odgovorim* na njega, ili da odbijem da odgovorim. On me zove, proziva me. Moram da ga priznam. To mi je suđeno baš kao i moje telo; to mi je prirodno. U svakodnevnom životu, životi drugih nisu ni tu ni tamo; oni plutaju između sopstvene neekspresivnosti i moje nepreciznosti u odgovaranju na njih.“ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 110-111.

¹¹⁴ Ibid, str. 329-476

¹¹⁵ Stephen Mulhall, *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary* (Oxford: Clarendon Press, 1994.), str. 113.

referirajući a njihovu neljudsku, odnosno veštačku prirodu. Ali tokom filma vidimo kako jedan policajac iz jedinice polako razvija drugačiji odnos prema replikantima – prepoznajući ih kao bića sa dušom, odnosno, kao osobe. U svojoj detaljnoj, i prepoznatljivo kavelovskoj analizi filma Stiven Malhol piše:

Ostaje uporno pitanje, međutim, koje se može formulisati na sledeći način: koji je od njih dvojice, Dekarda i Brajanta, u pravu? Kako možemo znati da li se bilo koji od ovih entiteta može nazvati ljudskim? Obmanjujuća priroda takvog ispitivanja leži u tome što ono uzima zdravo za gotovo pojmove ispravnosti i znanja. Dokazi filma ukazuju da je „ispravno“ primeniti psihološke pojmove na replikante u smislu da njihovo ponašanje zadovoljava kriterijume koji upravljaju ovim pojmovima; pretpostaviti da treba utvrditi neku dalju ideju ispravnosti, znači poći od pretpostavke da možemo primeniti ove pojmove u slučajevima u kojima su naše primene potpuno opravdane, a da ipak pogrešimo, kao da bi neko mogao ispuniti sve naše kriterijume za osobnost, a ipak ne biti osoba. Ova briga je neosnovana, jer nije u stanju da dâ bilo kakav sadržaj ideji onoga što ovaj entitet ne uspeva da bude, budući da naši kriterijumi za osobnost iscrpljuju ono što znači biti osoba, i da ovaj entitet ispunjava sve te kriterijume. Mogli bismo da kažemo da znamo sve što se ima znati o replikantima, a što je relevantno za njihov ljudski status; nema nikakve dalje činjenice koja se krije od nas. Ništa ne govori protiv toga da ih tretiramo kao ljude. Ništa osim nespremnosti ili odbijanja drugih ljudskih bića da ih tako tretiraju. Nikakva akumulacija činjenica ili dokaza ne može naterati nekoga da prizna ponašanje koje ispunjava sve kriterijume bol-ponašanja kao autentičan izraz bola drugog ljudskog bića. Kapetanu Brajantu nije nepoznata „istina“ o replikantima: on može da vidi sve što Dekard može da vidi; pre bi se moglo reći da on poriče ili propušta da prizna tu istinu. Ovde, međutim moramo zastati kako bismo napomenuli neprecizost našeg govora o istini, jer istina se zasniva na pojmovima dokaza i činjenica; istina je da ponašanje replikanata ispunjava sve naše kriterijume za na primer bol-ponašanje, bes-ponašanje, itd, ali ta istina sa sobom ne povlači da neko ko propušta da prizna takvo ponašanje kao autentičan izraz srca i uma, poriče bilo šta od ovih činjenica, već radije da zauzima jedan mogući stav prema ovim činjenicama. Brajant i Dekard zauzimaju suprotstavljene stavove prema

činjenicama sa kojima su suočeni; i ni za jednog od njih dvojice se ne može reći da je u pravu ili u krivu, u smislu korespondencije ili nedostatka korespondencije sa ovim činjenicama. Ono što sledi iz ovoga, međutim, jeste da ljudskost replikanata, a zapravo i svih ljudskih bića, leži u rukama njihovih bližnjih; njihovo dostizanje ljudskog statusa uključuje to da budu priznati kao ljudi od strane drugih. Oni mogu ispuniti sve kriterijume, ali ne mogu na silu dobiti priznanje od onih koji ih okružuju; i ako im se ljudskost poriče, ona vene. Kako bi to rekao Stenli Kavel, mi ne znamo da li je dati entitet ljudsko biće; radije, mi priznajemo ili poričemo njegovu ljudskost u odnosu koji usvajamo prema njemu.¹¹⁶

Evo jedne imaginativne dopune Patnamovog i Kavelovog scenarija – suočen sa robotskim bolom, ja na njega odgovaram kao na bol, i shvatam da je za mene, ne poželjno, nego nužno da tako reagujem. Da jednom kada sam sa njim suočen, ne nalazim razloge da naš koncept bola ne primenim i na robote. Izlažem svoje antidiskriminacione razloge ostalim članovima svoje zajednice, ali oni ne dele moje mišljenje i ne pristaju da tretiraju robotski „bol“ kao bol. Razlozi su iscrpljeni, naše se prirodne reakcije razilaze. Šta mi preostaje?

Zapravo – mnogo toga. Pre svega, mogu svojim primerom nastaviti da tretiram robote kao ljude, i njihov „bol“ kao bol i time dati primer drugim članovima svoje zajednice. To njima može u početku izgledati kao ludost, ili bezopasna sklonost, ali vremenom, drugi mogu početi da prepoznaju moj primer kao primer koji treba slediti, mogu postajati sve manje sigurni u svoje inicijalne reakcije, i pridruživati mi se, prepoznajući da moj primer na neki način bolje odslikava naš zajednički projekat, projekat kojem naše konvencije služe, sve dok se vremenom, konvencija ne bude promenila. Ili mogu ignorisati moj glas, u kom slučaju mogu pribeći građanskoj neposlušnosti kako bih im skrenuo pažnju. Ili, pak, mogu odbaciti moju reakciju kao ozbiljno devijantnu, pokušati da me zatvore, ili bar da me spreče da utičem na druge. U tom slučaju možda ću morati i sam da pribegnem sili – da se odmetnem ili se branim, ili možda, zašto da ne, ionako smo u domenu naučne fantastike, povedem ustanak robota. Ako sam pak i sam svrstan među one na koje se pojam bola ne primenjuje,

¹¹⁶ Stephen Mulhall, „Picturing the Human, Body and Soul“, *Film and Philosophy*, 1 (2007), str. 88-89.

mogu tražiti nove načine da se izrazim, da pokažem drugima da je moj bol pravi bol. Ako to opet ne da rezultate, uvek mi ostaje da se pridružim robotskom pokretu otpora.

A ako se primer sa robotima čini previše spekulativnim, možemo se vratiti nazad među ljude, jer po Kavelu, odbijanje priznanja predstavlja stalnu mogućnost u našem odnosu sa drugim ljudima. Odbijanje da drugoga prepoznamo kao ljudsko biće, predstavlja stalnu opasnost u našem svakodnevnom životu i mogućnost skepticizma po pitanju postojanja tuđih svesti. Kavel naziva ovo odbijanje „slepilom za dušu“¹¹⁷, i iako ga, kako je već rečeno, vidi kao mogućnost prisutnu u različitim međuljudskim odnosima, on navodi jedan poseban istorijski primer - ropstvo na američkom Jugu pre Građanskog rata. Govoreći o odnosu robovlasnika prema robovima, Kavel piše:

Nije li sve što ja, koji *znam* da su robovi ljudska bića, mogu da mu kažem – šta znači videti i osećati ljudska bića kao ljudska bića? Onda nisam siguran da mogu to da učinim. Nisam siguran šta znači učiniti ovo. Da li robovlasniku promiče nešto što meni ne promiče? Ne bih rekao. On može grubo gledano znati sve što znam i ja... Ono što on zaista veruje nije da robovi nisu ljudska bića, već da su neka ljudska bića robovi.... Ono što mu promiče nije baš nešto u vezi robova, niti baš nešto u vezi ljudskih bića. Radije, promiče mu nešto u vezi sa samim sobom, tačnije nešto što se tiče njegove povezanosti sa ovim ljudima, njegovim unutrašnjim odnosom sa njima. Sve u vezi njegovog odnosa sa njegovim robovima pokazuje da ih tretira kao manje ili više ljudska bića – način na koji ih ponižava, njegova razočarenja, ljubomore, strahovi, kazne, vezanosti.... Šta se onda misli ovim „nisu ljudska bića“? Kako bi naš manje i više mitski robovlasnik mogao ovo da misli? Šta zamišljamo da on želi i vidi i oseća kada to izgovara?... On ne misli, i ne može da misli, ništa određeno... On misli, neodređeno, da oni nisu *čisto* ljudska bića. On misli, neodređeno, da postoje *vrste* ljudskih bića... On misli, neodređeno, da su robovi drugačiji, pre svega drugačiji od njega, a sekundarno možda i od vas i mene. On veruje upravo ono što pravda poriče, da istorija i neodređena razlika mogu opravdati društvenu razliku u statusu. On ne

¹¹⁷ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 399.

mora poricati prvenstvo pravde; može biti vrlo rečit na tu temu. On mora poricati samo da izvesnim drugima treba priznati da padaju u njen domen.¹¹⁸

Dejvid Oven i Džonatan Haverkroft tumače Kavelovu upotrebu „unutrašnjeg odnosa“ dovodeći ga u vezu sa Vitgenštajnovim konceptom „viđenja aspekata“¹¹⁹. Onako kako jedan aspekt neke slike (kod Vitgenštajna, poznatog patka-zeca) može ostati skriven za posmatrača, ali mu isto tako može i „svanuti“, odnosno ukazati mu se, tako je i ljudskost roba skrivena za robovlasnika, iako je sve što treba da zna o ovome već pred njim. „Unutrašnji odnos“ koji robovlasniku promiče se, kako Oven primećuje – “ne odnosi na unutrašnji mentalni proces“ poput znanja, verovanja ili mišljenja, već na „stav prema drugom kao biću sa dušom, koji se manifestuje u praktičnom ponašanju prema njemu“¹²⁰. Oven i Haverkroft zaključuju – „ne videti drugog kao ljudsko biće se za Kavela manifestuje kao nedostatak – individua koja ne može videti druge ljudskost u drugima, stoga odaje neuspeh sopstvene ljudskosti“¹²¹.

Pomenuta dva autora prepoznaju četiri aspekta ovog neuspeha. Prvo, u pitanju je neuspeh robovlasnika da opazi dušu roba, uprkos činjenici da sve u njegovom odnosu prema robu govori u prilog tome da je ovaj biće sa dušom. Drugo, robovlasnik ne uspeva da se dovede u odgovarajući „unutrašnji odnos“ sa svojim robom – unutrašnji odnos koji nalaže pravda. Međutim, kako ističu Oven i Haverkroft, ovo za Kavela nije problem znanja, već priznanja: „Kavel tvrdi da ako tretiramo svoje neuspehe u odnosu prema drugima kao neuspehe znanja, onda činimo ove odnose podložnim sumnji u pogledu svog znanja o drugima i o sebi samima. Obrnuto, priznanje uključuje ne ono što znamo o nečemu, već način na koji odgovaramo i odnosimo prema toj stvari.“¹²²

Treće, po Kavelu osoba koja je „slepa za dušu“ drugoga, „nastanjuje drugačiji *Weltanschauung*“. Ovo znači, da se njeno slepilo ne tiče samo na konkretnog drugog (ili, u slučaju robovlasnika, drugih), već da ono za sobom povlači potpuno drugačije, i

¹¹⁸ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 376.

¹¹⁹ Jonathan Havercroft, David Owen, “Soul-Blindness, Police Orders and Black Lives Matter”, *Political Theory* 44:6 (2016), 739 – 763.

¹²⁰ Jonathan Havercroft, David Owen, “Soul-Blindness, Police Orders and Black Lives Matter”, *Political Theory* 44:6 (2016), str. 742. 742 743 745

¹²¹ Jonathan Havercroft, David Owen, “Soul-Blindness, Police Orders and Black Lives Matter”, *Political Theory* 44:6 (2016), 742.

¹²² Jonathan Havercroft, David Owen, “Soul-Blindness, Police Orders and Black Lives Matter”, *Political Theory* 44:6 (2016), str. 743.

nesamerljivo viđenje društva i njegovih institucija, u odnosu na osobe koje ne dele njeno slepilo. Zato, kako primećuju Owen i Haverkroft, politika koja pokušava da dovede do „svitanja aspekta“ za onog koji je na ovaj način slep, mora biti u stanju da ga navede da promeni ceo svoj pogled na svet.¹²³

Iz ovoga sledi, četvrto, da politički izazov suočavanja sa osobom ophrvanom ovakvim slepilom ne leži u tome da joj ponudimo normativne razloge, niti pak empirijske činjenice (kako Kavel piše u već citiranom pasus – problem nije u tome što ona ne priznaje zahteve pravde, niti pak u tome što nešto ne zna u vezi sa bićima za čiju je dušu slepa), već da „damo izraz zahtevima onih koji se ne vide kao jednaki pripadnici čovečanstva, na način koji omogućava osobi ophrvanoj slepilom za dušu, da prođe kroz proces svitanja duše“.¹²⁴

Kavelova priča o gospodaru i robu jasno evocira Hegelovu priču o dijalektici gospodara i roba, koja se takođe tiče priznanja, ali sa nekim očiglednim razlikama. Kod Hegela, ova dijalektika biva prevladana kroz borbu i konačno napuštanja podele na gospodara i roba u pravnom poretku liberalne države kao garanta jednakosti i slobode svih građana. Kod Kavela, međutim, ključnu ulogu u ovom prevladanju igra upravo dijaloški perfekcionizam koji omogućava (mitskom) robovlasniku da uvidi sopstveni „manjak“, problem u sopstvenom samorazumevanju i identitetu koji je za sebe izgradio. Iako Owen i Haverkroft ispravno primećuju da politika koja treba da dovede osobu slepu za duše drugih do toga da joj se ovi drugi ukažu kao osobe sa dušom, podrazumeva „davanja izraza zahtevima onih koji se ne vide kao jednaki pripadnici čovečanstva“, oni kao da izostavljaju drugi značajan, a za Kavela i značajniji momenat – ova politika mora navesti osobu slepu za dušu na uviđanje nedostatka u sopstvenom samorazumevanju. Jer, podsetimo se, ono što ovoj osobi promiče, po Kavelu, jeste pre svega nešto u vezi nje same: „unutrašnja veza“ sa drugima kojima uskraćuje ljudskost na osnovu razlike bez distinkcije.

Pačen Markel s pravom ističe upravo ovu „promenu smeru“ koja se dešava kada se umesto znanja drugog, okrenemo *priznanju*:

¹²³ Jonathan Haverkroft, David Owen, “Soul-Blindness, Police Orders and Black Lives Matter”, *Political Theory* 44:6 (2016), str. 745.

¹²⁴ Jonathan Haverkroft, David Owen, “Soul-Blindness, Police Orders and Black Lives Matter”, *Political Theory* 44:6 (2016), str. 745.

Kavelov potez kojim prelazi sa znanja na priznanje... nije samo potez suplementacije, u kojem se nešto što pripada drugom poretku – poretku normativnosti – dodaje znanju. To je istovremeno i potez koji cilja da promeni naše razumevanje relevantnog „znanja“: onoga što znači znati, i vrste znanja koja nam je potrebna kako bismo načinili dalji korak u priznavanju drugih. Jedan značajan deo ove promene izražen je u Kavelovom delu kroz promenu njegove karakterizacije objekta i, da tako kažemo, smeru tog znanja. U bar nekim njegovim formulacijama, priznati drugog znači pre svega odgovoriti na nešto u vezi sa samim sobom, delati u svetlu nečega što se tiče nas samih; i obrnuto, neuspeh priznanja, „izbegavanje drugog“, u ključnom smislu predstavlja izopačenje odnosa prema samom sebi, izbegavanje nečeg nepodnošljivog u vezi samog sebe... Priznanje je usmereno na osnovne uslove sopstvene egzistencije i aktivnosti, uključujući, ključno, *granice* sopstvenog identiteta kao osnova za delanje, granice koje nastaju iz konstitutivne ranjivosti na tuđe nepredvidive reakcije i odgovore. Kao priznanje sopstvene konačnosti, priznanje je u ovom smislu izvesna vrsta abdikacije.¹²⁵

Markelova elaboracija usmerenosti priznanja pre svega prema sopstvenom nedostatku koji nam onemogućuje da priznamo druge, kao i prema sopstvenom identitetu koji nas ograničava u odnosima sa drugima (na primer – identitetu robovlasnika), te ukazivanje na priznanje kao na svojevrsnu abdikaciju, dovode raspravu o priznavanju u jasnu vezu sa problematikom perfekcionizma. Onaj koji drugima uskraćuje priznanje nalazi se u stanju vezanosti za sopstveni identitet, ili u emersonovskim terminima, za sopstveno fiksirano stanje sopstva, koje ga sprečava da prepozna zahteva drugih za priznavanjem. Ovaj identitet mu pruža izvesnost i sigurnost – izlazak iz njega čini ga ranjivim u odnosu na nepredvidljivost mogućih reakcija drugih – ali isto tako i garanciju statusa i moći koja sa njim ide – zato priznanje predstavlja svojevrsnu abdikaciju, odricanje od pozicije moći.

Kavelov primer odnosa robovlasnika i roba, pomaže nam i da uvidimo šta nedostaje u Rolsovom razmatranju robovlasničkog Juga kao primera kulture zasnovane

¹²⁵ Patchen Markel, *Bound by Recognition* (Princeton: Princeton University Press), str. 50-51.

na nerazložnoj doktrini, i ukazuje na to kako bi se taj nedostatak mogao ispuniti.¹²⁶ Ono što nedostaje jeste upravo objašnjenje moguće transformacije jedne takve kulture koji njene pripadnike može učiniti građanima dobro uređenog društva. Problem nije u tome, kako piše Kavel, što oni ne priznaju značaj pravde, već u tome što je njihov identitet nerazdvojivo povezan sa izvesnim društvenim statusom koji može postojati samo u okolnostima u kojima se izvesnim drugima (onima koji se smatraju robovima) uskraćuje pripadnost domenu pravde. Robovlasnik, kako kaže Kavel, „veruje upravo u ono što pravda poriče“. Robovi mogu biti oslobođeni – onako kako i jesu bili oslobođeni – silom, odnosno ratom u kojem će robovlasnička kultura, to jest politički entitet koji je zastupao, biti pobeđena. Ali problem ostaje – preteći da se pretvori u trajni rascep u političkoj zajednici i ugrozi stabilnost dobro uređenog društva.¹²⁷

Upravo na ovom mestu, gde ni sila, ni normativni argumenti ne mogu da postignu dovoljno, nastupa dijaloški perfekcionizam, koji omogućuje transformaciju rasističke kulture kroz transformaciju pojedinaca koji joj pripadaju. Kavel piše o delima Emersona i Henrija Dejvida Toroa kao o perfekcionistačkom poduhvatu čiji je cilj bio upravo transformacija američke kulture suočene sa nepravdom ropstva. Po Kavelu, Emersonova i Toroova dela pisana u vreme najžešćih debata o ropstvu i donošenja zloglasnog Zakona o odbeglim robovima, imaju za cilj da navedu svoje

¹²⁶ Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 235-236. O Rolsovom odnosu prema nerazložnim doktrinama biće više reči u četvrtom poglavlju ovog rada.

¹²⁷ Pišući o presudi koju je Vrhovni sud SAD doneo u čuvenom slučaju Bake, koji se ticao afirmativne akcije, Alasder Makintajer primaćuje: „Moderna politika je građanski rat vođen drugim sredstvima, i slučaj Bake je bio još jedna bitka u nizu u kome se nalaze Getisburg i Šajlo“. Alasdair Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1984.). Iako ne moramo da se složimo sa njegovom tvrdnjom da savremeno liberalno društvo ne može funkcionisati u skladu sa bilo kakvim konzistentnim skup moralnih načela, te da zbog toga toga Vrhovni sud u njemu može igrati samo ulogu „tela za održavanje primirja“ između rivalskih društvenih grupa, slika liberalne politike kao građanskog rata vođenog drugim sredstvima deluje kao uznemirujući podsetnik na ono u šta se rolsovsko dobro uređeno društvo može pretvoriti kada devoluiru u puki modus vivendi. Referirajući na dve slavne bitke iz Američkog građanskog rata, Mekintajer jasno ukazuje na činjenicu da nasleđe ropstva predstavlja još uvek živ i nerazrešen problem savremene američke politike. U prilog ovoj tezi videti Ta-Nehisi Coates, *Between the World and Me* (New York: Spiegel&Grau, 2015), Michelle Alexander, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the age of Colorblindness* (New York: New Press, 1992), kao i već pominjani tekst Dejvida Ovena i Džonatana Haverkrofta.

čitaocima na preispitavanje sopstvene upletenosti u ovu nepravdu i odgovornosti za nju¹²⁸. Kako Piše Sem Mekgvajer Uorli:

Kavel implicira da dok Emerson i Toro prihvataju ideju pristanka koja se nalazi u mitu o društvenom ugovoru, oni odbacuju implikaciju da „mogu smanjiti svoj pristanak (u opsegu ili stepenu) u meri u kojoj je pravda umanjena (zakonodavno ili sudski)“. Naš pristanak nas u potpunosti čini saučesnicima... Toroov jasan osećaj da je neizbežno kompromitovan činjenicom da njegova zemlja toleriše ropstvo, bez obzira na njegovo glasno protivljenje, leži u osnovi njegovog proširenja pojma ropstva tako da on uključuje i način na koji je cela populacija moralno kompromitovana ovom nepravdom. Govoriti protiv ropstva nije samo po sebi dovoljno da bismo se oslobodili odgovornosti za njega. Ovaj način mišljenja o individui i pristanku uključuje i odbijanje da se pretvaramo da se robovi nalaze izvan društva. Ova dvostrukost inherentna Toroovom osećaju sopstva kompromitovanog kompromitovanim identitetom roba, tvori osnovu za Toroovu upotrebu analogije ropstva u njegovom najpoznatijem eseju na ovu temu, „Građanska neposlušnost“. Neizbežna korumpiranost integriteta sopstva izrasta iz činjenice da Toro nije spreman da obezvređi bilo viši, bilo pozitivni zakon. On ne može ni da odobori ropstvo, niti da raskine sa društvom.¹²⁹

Govoreći o „analogiji ropstva“, Uorli aludira na način na koji je Toro u svojim esejima upotrebljavao pojam ropstva ne samo na ovu istorijsku instituciju, već i na položaj sopstvenih, navodno slobodnih, sugrađana, koji su saučesnici u održavanju te institucije. (Na tipičnom primeru, u eseju „Ropstvo u Masačusestu“, Toro piše o „milionima robova u Masačusestu“, govoreći o svojim sugrađanima koji odbijaju da se jasno distanciraju od institucije ropstva i angažuju se na njenom ukidanju). Ovo je jedan od načina na koji Toro menja perspektivu svojih sugrađana na problem ropstva ukazujući im ne samo da su umešani u ovu nepravdu, već i da, potčinjavajući se

¹²⁸ Stanley Cavell, *Emerson's Transcendental Etudes* (Stanford: Stanford University Press, 2003.), str. 192-215; Stanley Cavell, *The Senses of Walden* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.)

¹²⁹ Sam McGuire Worley, *Emerson, Thoreau and the Role of the Cultural Critic* (New York: State University of New York Press, 2000.), str.104.

nepravdnoj državi i zakonima, oni i sami postaju robovi – alatke u rukama države. Kako Toro piše u „Građanskoj neposlušnosti“:

Mase ljudi služe državi, ne prvenstveno kao ljudi, već kao mašine svojim telima... U većini slučajeva nema nikave slobodne upotrebe rasuđivanja ili moralnog osećaja; oni se srozavaju na isti nivo drveta, zemlje i kamenja, i možda bi se mogli proizvesti ljudi od drveta koji bi i mogli poslužiti istoj svrsi.¹³⁰

Po Uorliju, specifičnost Toroovog pristupa ropstvu najbolje se uočava u poređenju sa pozicijom Džona Brauna, militantnog protivnika ropstva, koji je odbacivao nenasilnu borbu protiv ove nepravde i jedino rešenje video u oružanom ustanku. Nakon više, mestimično uspelih, pokušaja da povede ustanak robova u Virdžiniji i Kanzasu, Braun je 1859. vodio organizovani gerilski napad na federalnu oružarnicu Harpers Feri, u nameri da oružje koje bi na taj način zaplenio podeli pobunjenim robovima. Napad je propao, Braun je bio zarobljen, osuđen za izdaju i ubrzo obešen. Uorli primećuje da, iako danas postoji širok konsenzus da je ropstvo „apsolutno zlo“, protiv kojeg se treba boriti, ako je to neophodno, i nezakonitim sredstvima, Braunov čin ipak i danas predstavlja problem:

Braun ostaje uznemirujuća figura ne toliko zbog specifične opasnosti koju je predstavljao, već zbog mogućnosti da inspiriše druge koji su spremni da delaju prema imperativima sopsvenog shvatanja višeg zakona u vezi sa temama oko kojih postoji znatno manje slaganja. Ako se divimo Braunu, moramo li onda dopustiti bar izvesnu otvorenost za sve ekstremiste pa čak i teroriste?...On se nije pozivao na zajedničke vrednosti već na tiransko nametanje individualne volje. Bilo da ga posmatramo kao agensa društvene promene, ili kao kritičara društva, Braun predstavlja nesavladiv problem.¹³¹

¹³⁰ Henry David Thoreau, *Civil Disobedience* (Urbana, Illinois: Project Gutenberg, 2004). Pristupljeno 3. feburara, 2017. <http://www.gutenberg.org/ebooks/71>

¹³¹ Sam McGuire Worley, *Emerson, Thoreau and the Role of the Cultural Critic* (New York: State University

Upravo je ovaj problem, tvrdi Uorli, Toro pokušao da razreši u svom eseju „U odbranu kapetana Džona Brauna“¹³², pisanom neposredno nakon Braunovog napada, dok se ovaj nalazio u zatvoreništvu i čekao suđenje. Smisao Toroovog poduhvata u ovom eseju nije samo Braunova apologija, već još značajnije, pokušaj da se Braunov čin, viđen od strane većine savremenika kao čin fanatika i ludaka, učini inteligibilnim. Toro ovo postiže, po Uorliju, ukazujući na duboku povezanost Braunovog čina sa kulturom kojoj je pripadao, sa Ratom za nezavisnost, puritanskom etikom i hrišćanskim nasleđem. Za Toroa, Braun je „najviše Amerikanac od svih nas“¹³³, emersonovski predstavnik koji se suprotstavlja sopstvenoj kulturi, ne iz „otuđenosti ili esktrernog antinomijanzma“¹³⁴, već u ime same te kulture, odnosno njenog sledećeg stupnja. Uorli piše:

Braun predstavlja novi tip reprezentativnog čoveka, iako jasno ostvaruje Emersonova i Toroova razmišljanja na tu temu. Kritičar kulture koji je govorio iz pozicije zajedničke kulture, u Braunu postaje figura koja ne samo da učestvuje u zajedničkoj kulturi, već u svojoj „velikodušnosti“ uspeva da se bukvalno identifikuje sa drugima... Kao čovek čija je priroda najdruštvenija po karakteru, Toroov Braun zamenjuje političke predstavnike i postaje pravi predstavnik Amerike... Braun je naš pravi predstavnik... on govori u ime kompleksne prirode naših vrednosti.¹³⁵

Sledeći Uorlija, možemo da kažemo da, čineći Brauna perfekcionistačkom figurom, Toro vraća njegov nasilni čin u domen dijaloškog perfekcionizma, daje Braunu glas u perfekcionistačkoj dijalogu koji treba da omogući kulturi da izađe iz svog stanja, fiksiranog postojećim zakonima, u naredni stadijum, onaj koji će

of New York Press, 2000.), str. 100.

¹³² Henry David Thoreau, *A Plea for Captain John Brown* (Urbana, Illinois: Project Gutenberg, 2008). Pristupljeno 3. feburara, 2017. <http://www.gutenberg.org/ebooks/2567>

¹³³ Henry David Thoreau, *A Plea for Captain John Brown* (Urbana, Illinois: Project Gutenberg, 2008). Pristupljeno 3. feburara, 2017. <http://www.gutenberg.org/ebooks/2567>

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Sam McGuire Worley, *Emerson, Thoreau and the Role of the Cultural Critic* (New York: State University of New York Press, 2000.), str. 121.

omogućiti da se nepriznatima dâ pri-znanje. Ovaj glas ne može govoriti insitucionalno, jer institucije Toroovog i Braunovog vremena ne priznaju zahteve za priznanjem u ime kojih Braun „progovara“ svojim činom – za njih robovi nisu ljudi – ali se on može, kako Toroov esej pokazuje, učiniti inteligibilnim, ne kroz normativne argumente (koji moraju naići na nerazumevanje – jer robovi ne spadaju u domen pravde), niti kroz ukazivanje na izvesne, do tada nepoznate činjenice (jer takvih nema), već kroz književni izraz koji deluje kao egezmpplar u perfekcionistačkom odnosu.

Ono što Uorliju promiče u Toroovom tekstu, jeste ponovno javljanje slike ljudi kao mašina, koju Toro, kao što smo već videli, upotrebljava i u eseju „Građanska neposlušnost“. Ovde je, međutim, slika mašina suprotstavljena upravo figuri Džona Brauna i njegovih saučesnika u napadu na oružarnicu Harpers Feri. Toro piše:

Munjeviti juriš na Balklavu koji je sledio pogrešnu naredbu, dokazao je kakva je savršena mašina vojnik i s pravom bio slavljen od znamenitog pesnika; ali stamen, i dobrim delom uspešan, juriš ovog čoveka protiv legija ropstva, koji je sledio beskonačno višu naredbu, tim je vredniji pamćenja, onako kako je inteligentan i savestan čovek superioran u odnosu na mašinu. Mislite li da će on proći neopevan? „Tako mu i treba“, „Opasan čovek“, „Nema sumnje da je lud“. Tako oni nastavljaju da žive svoje zdrave, i mudre, i uopšte, poštovanja vredne živote... Lud! Otac i šest sinova, i jedan zet, i još nekoliko ljudi sa njima – barem još dvanaest učenika – svi odjednom obuzeti ludilom; dok isti tiranin drži četiri miliona svojih robova u nikada ćvršćem zagrljaju, a deset hiljada zdravih urednika, njegovih saučesnika, spasavaju zemlju i svoju platu! Jednako ljudi su bili i njegovi poduhvati u Kansasu. Upitajte tiranina ko je njegov najopasniji protivnik, zdrav čovek ili onaj lud? Da li ga hiljade ljudi koji ga najbolje poznaju, koji su se radovali njegovim delima u Kansasu, i koji su ga snabdeli materijalnom podrškom, smatraju ludim? Ovakva upotreba ove reči samo je prazna fraza za mnoge koji nastavljaju da je upotrebljavaju, i nemam nikakve sumnje da su mnogi već tiho povukli svoje reči.¹³⁶

¹³⁶ Henry David Thoreau , *A Plea for Captain John Brown* (Urbana, Illionois: Project Gutenberg, 2008). Pristupljeno 3. feburara, 2017. <http://www.gutenberg.org/ebooks/2567>

U navedenom pasusu, Toro preokreće uobičajeno gledište na Braunov čin kao na čin ludaka. Koristeći sliku vojnika u jurišu na Balklavu kao „savršenih mašina“, on svojim čitaocima ne saopštava ništa što već nisu znali, već umesto toga, menja aspekt pod kojima se uobičajeno gleda na ovu poznatu istorijsku sliku – ono što se videlo kao heroizam, kod Toroa postaje primer konformizma, ljudskosti svedene na mehanizam, dakle, nečega manjeg od ljudskosti. Nasuprot tome – Braunov čin, iako nasilan (ali ne više od slavljenog ratnog heroizma), pokazuje se kao čin naročite ljudskosti, čin koji ne samo da nije lud, već je izraz najdublje inteligencije i savesti. Isto važi i za sliku četiri milione robova (građana Masačusetsa) koje upravo robovanje društvenom stavu o ropstvu, sprečava da vide Braunov čin u pravom svetlu, ili da opaze njegov bitan aspekt. Na ovaj način, Toro ne samo da čini Braunov čin inteligibilnim, već omogućava i svojim čitaocima koji su ovaj čin smatrali ludim, da same sebe vide u drugom svetlu – kao robove – odnosno, omogućava im da uvide nedostatak u sopstvenoj poziciji. Braun je više čovek (i više Amerikanac) nego oni, u odnosu na njega, oni izgledaju kao robovi ili mašine.

Značajno je primetiti da se ovde perfekcionistački dijalog sastoji iz lanca perfekcionistačkih odnosa koji se nadovezuju jedan na drugi. Sam Braun, koji vodi ustanak robova, služi kao predstavnik glasova koji nemaju svog predstavnika u državi – glasova robova. Njegov postupak daje glas njihovim, inače ugušenim, zahtevima za priznanjem i navodi ih da slede njegov primer i sami zbrace svoje okove oružanom borbom. Međutim, bez Toroovog teksta, i Braunov sopstveni glas rizikuje da bude ugušen, odnosno opisan kao glas ludaka. Drugi perfekcionistački odnos je dakle između Brauna i samog Toroa: videći Brauna kao reprezentativnog čoveka, odnosno egzemplar, i navodeći svoje čitaoce da ga vide na isti način, Toro čini njegov glas inteligibilnim za svoje čitaoce, pritom ih, i to je treći perfekcionistački odnos, navodeći da preispitaju sopstveni identitet i odvrćajući ih od postignutog stadijuma sopstva.

Rols u *Teoriji pravde* razmatra čuveni slučaj Toroove građanske neposlušnosti (opisane u istoimenom eseju) – Toro je proveo jednu noć u konkordskom zatvoru, jer je odbio da plati deo poreza namenjen ratu u Meksiku, ratu čiji je jedan od ciljeva bilo i širenje robovlasničkih teritorija – i zaključuje da Toroov slučaj ne ispunjava kriterijume građanske neposlušnosti u smislu na koji je tumači sam Rols. Toroov postupak je, po Rolsu, tipičan primer, ne građanske neposlušnosti, već prigovora savesti – Toro se ne poziva na javne principe, pa se samim tim, njegov čin ne odvija u

javnom forumu. On zapravo zahteva da bude izuzet, ili da ne učestvuje u nečemu što kompromituje njegov osećaj ličnog integriteta¹³⁷.

Međutim, kako primećuje Džek Turner, Kavelovo čitanje Toroa ukazuje na to da se njegov čin ne može razdvojiti od njegovog pisanja, i da uzet na taj način, on zapravo ispunjava Rolsov zahtev „javnog obraćanja“ sugrađanima¹³⁸. Ključan korak u ovom argumentu igra Kavelovo razmatranje, ne samo već pomenutog eseja „Građanska neposlušnost“, već i Toroovog dela *Valden*. Naime, iako se u ovom delu, Toro ne bavi eksplicitno problemom ropstva, niti pak ono spada u njegova eksplicitno aktivistička dela, Kavel smatra da na njega treba gledati kroz političku prizmu – iako se u njemu bavi napuštanjem društva i iskustvom samotnjačkog i samodovoljnog života na jezeru Valden, Toro, po Kavelu, ne propagira ni anarhizam, niti apolitičnost, već nudi svojevrsnu edukaciju za svoje sugrađane. Kavel piše:

Delotvorna građanska neposlušnost, prema Toroovom eseju, predstavlja čin koji postiže tri stvari: 1) on prisiljava državu da prizna da sam protiv nje, tako da ona pokušava da povuče moj pristanak u moje ime; 2) on upućuje apel narodu, jer država nije ostavila, u datom slučaju, nijednu drugu formu protesta; 3) on identifikuje i obrazuje one koji su „svojom voljom izabrali da delaju u ime vlade“. Jedna noć u zatvoru nije učinila mnogo u smislu takvog čina; zapravo, njoj je potpuno nedostajao drugi uslov za takav čin, tj. apel upućen samim građanima. Ali oni koji se žale na beznačajnost te jedne noći zaboravljaju da je dovršenje tog čina bilo pisanje eseja u kojem je ovaj opisan. Međutim, i to ima jednaka izgleda da bude beskorisno, kao i jedna tiha noć u konkordskom zatvoru. Prvo, zato što je država „pokorna u meri u u kojoj će zaposliti nekog da je prekoreva, ali ne u meri da će i na trenutak prestati sa sagrešenjem“; drugo, zato što će apel građanima ostati nečut, sve dok oni ne znaju ko su, i delaju u pogrešnom svetlu, i ne mogu da lociraju gde žive i za šta žive. Ništa manje od *Valdena* nije moglo da prenese ovu količinu informacija. Baš kao i *Levijatan*, i *Drugi esej o vladi*, i *Rasprava i poreklu nejednakosti* – koje možda smatramo manje ili više prenaučnim studijama o postojećim društvima – *Valden* je, između

¹³⁷ Teorija pravde, 335-336.

¹³⁸ Jack Turner, “Introduction: Thoreau as a Political Thinker”, *A Political Companion to Thoreau*, Jack Turner ed. (Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky, 2009.), str. 3.

ostalog, traktat iz političkog vaspitanja, vaspitanja za članstvo u polis. On locira autoritet u građanima i identifikuje građane – one sa kojima pojedinac deli članstvo – kao „susede“. Ono što pokazuje jeste da je vaspitanje za građanstvo, vaspitanje za izolaciju. Pisac *Valdena* zadržava veru kako u viziju nepravde iz svog ranog eseja, tako i u svoju strategiju suočavanja sa njom: on se odupire društvu vidno se povlačeći iz njega. „Tačno je, mogao sam se odupreti silom sa više ili manje uspeha, mogao sam se razulariti protiv društva: ali mi je bilo draže da se društvo razulari protiv mene, jer je ono bilo očajna strana“. Piščeva strategija, koja osnažuje njegovu poziciju kao suseda, jeste da odbije da društvu dâ svoj glas, puštajući očajnu stranu da se razulari ne tek vremenom, nego sada, protiv njegovih reči, nesposobna ni da ih prihvati ni da ih ostavi. I on potvrđuje svoj raniji sud da su zatvori „jedine kuće u robovskoj državi u kojoj slobodan čovek može časno prebivati“, „zatvarajući“ se u šumu, održavajući u životu činjenicu i imaginaciju nepravde, i naseljavajući „slobodnije i časnije tlo“ na kojem ga mogu naći „odbegli rob i meksički zatvorenik na uslovnoj slobodi i Indijanac, koji dolaze da se žale na nepravdu prema svojoj rasi“ – i koji se pojavljuju pred njim i u *Valdeni*. On je tamo otišao da „ponovo naseli šumu ljudima“; prvo, bivajući tamo; drugo, zamišljajući one koji su tamo bili pre njega; treće, anticipirajući one za koje priprema ovo tlo, one koji su došli u ovu šumu i koji moraju biti obnovljeni. I demonstrira tri zatočeništva: on je zatočenik države, kao i svaki čovek čija je vlast zla; on je, kao i Sveti Pavle, zatočenik Hrista; i svi smo mi zatočenici jedni drugih, i svako je zatočenik svih drugih. Ova zatočeništva ukazuju na to gde živimo i za šta živimo; i ukazuju na izvor snage, ili oslonac, zahvaljujući kojem možemo promeniti smer.¹³⁹

U ovom dugačkom citatu treba uočiti nekoliko stvari – pre svega da je Toro, baš kao i Rols, svestan da građanska neposlušnost mora uključivati element javnosti, odnosno javnog obraćanja sugrađanima. Drugo, da taj element nedostaje iz njegovog čina „građanske neposlušnosti“ ne zato što on nije spreman da takav apel uputi (ili da, još radikalnije od toga, poput Džona Brauna, pribegne nasilnom otporu vlasti), već zato što taj apel, u datom trenutku, nema ko da čuje. *Valden* u tom smislu pribegava

¹³⁹ Stanley Cavell, *The Senses of Walden* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.), str. 84-86.

vaspitavanju sopstvene publike, odnosno vaspitavanju građanstva koje bi tek bilo spremno da takav apel čuje i uvaži. (Ono što Rolsu promiče jeste upravo činjenica da takvo vaspitanje, koje uključuje i transformaciju, predstavlja preduslov svakog smislenog čina građanske neposlušnosti u situaciji poput Toroove. Zbog toga on zaključuje da Toro i nije primer građanske neposlušnosti, već samo pozivanja na sopstvenu privatnu savest – propuštajući da uvidi da javnost Toroovog apela leži upravo u perfekcionističkom, odnosno vaspitnom aspektu njegovog pisanja. Samo se čini da Toro ne upućuje apel nikome – on upućuje apel svojim sugrađanima kakvi tek treba, pod uticajem njegove proze, da postanu kako bi taj apel čuli). Treće, Kavel jasno povezuje svoju raspravu o *Valdeni* sa ranijim raspravama o ugovornoj tradiciji, i tumači Toroovo povlačenje u šumu kao formu povlačenja pristanka – dakle, ne kao privatn, već kao politički čin.

Ukazivanje na osnov samog društvenog ugovora – ne na izvestan skup principa, već na činjenicu da je društvo naša tvorevina, tvorevina našeg pristanka – predstavlja istovremeno i oslonac za „promenu smera“, odnosno potencijalno oslobađanje. Ponovno naseljavanje šume je mogućnost ponovne izgradnje zajednice, u kojoj će ovaj put, priznanje biti dato i onima kojima je do sada bilo uskraćeno – „odbeglom robu, Indijancu, meksičkom zatvoreniku na uslovnoj slobodi“. Pošto Toro sam ne može da napravi ovo društvo iznova, povlačenje pristanka ga vodi u izolaciju – ali ta je izolacija privremena i ona će trajati sve dok mu se u izgradnji novog društva ne pridruže i ostali građani. Reakcija sugrađana na tekst je „razularena“, oni tekst ne mogu ni prosto da odbace, niti prosto da prihvate – jer mogućnost opisana u njemu istovremeno jeste njihova mogućnost, ali i njihova još neostvarena mogućnost – njihovo dostižno, ali još nedostignuto sopstvo, koje ih posramljuje svojom otvorenošću i nedostignutošću. Put do ove mogućnosti vodi preko spremnosti na izolaciju, spremnosti da se pridruže Torou u šumi, dakle i spremnosti da se odreknu svog dostignut stupnja sopstva, zajedno sa društvenom pozicijom koju zauzimaju. Transformacija i edukacija zahtevaju gubitak, i mirenje sa gubitkom postignute stabilnosti, izvesnosti i identiteta. Ovo je perfekcionistički momenat koji Kavel prepoznaje u Toroovom tekstu.

Vratimo se na kraju onome od čega smo i počeli – primeru uključenja robota u političku zajednicu, odnosno „građanskim pravima“ za robote. Kao što smo videli, ono što nas odbija da, i u odsustvu relevantne razlike između nas i njih (jer, kako primećuje Patnam, razlika u „materijalu“ od kojeg smo napravljeni nije ništa relevantnija od

razlike u boji kože), damo priznanje robotima, jeste jedna vrsta straha – strah da ćemo izgubiti garanciju sopstvene ljudskosti, sopstvenog privilegovanog statusa, da ćemo ovaj status učiniti na pogrešan način političkim – zavisnim od volje većine ili tiranije konvencije. Međutim, kako pokazuje Kavel u priči u konstruktorovoj bašti, a pre njega i Toro u svojoj figuri ljudi kao mašina – našu ljudskost dovodi u pitanje, ne davanje ovog priznanja, već upravo njegovo uskraćivanje. Ono što nas dehumanizuje, što pokazuje naš nedostatak ljudskosti (i porađa sliku nas samih kao mašina) jeste upravo naše poricanje „unutrašnjeg odnosa“ u kojem stojimo sa drugim ljudima, njegovo potiskivanje i racionalizacija kroz rasističke narative o vrstama ljudi.

Ali šta ako se ja nađem u pogrešnoj vrsti? Šta ako ja budem kategorizovan kao mašina ili rob, ako mi na osnovu toga budu uzeta građanska prava, ako budem izuzet iz zajednice i iz domena pravde, ako mi bude uskraćeno priznanje? Mora postojati nešto, u iskušenju sam da kažem, što garantuje moju ljudskost, s onu stranu svake sumnje i svake arbitrarne političke odluke. Ako poreknem da postoji takva činjenica, zar nije onda i moj sopstveni status ugrožen? Kavelov odgovor je da takve garancije nema, ali da to ne znači da je naša situacija beznadežna, jer je perfekcionista mogućnost uvek otvorena, kako god tegobna u izvesnim sučajevima bila. Naš strah od politike, predstavlja strah od izvesne *fantazije* politike - njene moći da isključi i nemoći da uključi. Kavelovo ukazivanje na mogućnost perfekcionista politike, međutim, ako već ne razvejava, onda ublažava ovaj strah. Garancije nema, ali nade uvek ima – nade da ćemo se izboriti za svoj glas u konvenciji. Put ka pronalaženju svog glasa, kako smo videli, vodi preko perfekcionista dijaloga – mogućnosti da učinimo sebe inteligibilnim za druge, kroz proces koji uključuje edukaciju, transformaciju, odvrćanje, dostizanje narednog stupnja sopstva, ukazivanje do tada previđanih aspekata, promenu pogleda na svet.

3. SCENA PODUČAVANJA I PRIRODA DIJALOGA

Strepnja u podučavanju, u ozbiljnoj komunikaciji, leži u tome da je i meni samom potrebna edukacija. A za odrasle ovo nije prirodan razvoj već promena. Preobraćenje je preokretanje naših prirodnih reakcija; stoga je simbolički prikazano kao ponovno rođenje.¹⁴⁰

3.1. Scena podučavanja: Kavel, Kripke i Vitgenštajn

Kavel formuliše sopstveno tumačenje Vitgenštajnovе „scene podučavanja“ kroz kritički osvrt na Kripkeovu knjigu *Vitgenštajn, pravila i privatni jezik*.¹⁴¹ Po Kripkeovom Vitgenštajnu (tzv. Kripkneštajnu), mi stičemo sposobnost da sledimo pravila tako što bivamo inicirani u zajednicu, odnosno u način na koji naša zajednica to čini. Ne postoji nikakva činjenica u vezi sa mnom, a još manje „u meni“ koja garantuje da upotrebljavam jedan pojam na ispravan način, pa čak ni na isti način na koji sam to činio ranije.¹⁴² Kako se onda bilo koja pojedinačna upotreba pojma može smatrati ispravnom ili neispravnom? Ovde je po sredi ono što Kripke naziva „skeptičkim paradoksom“, problemom koji se po njegovom mišljenju nalazi u samom središtu *Filozofskih istraživanja*. Kripkeova teza je da Vitgenštajn za ovaj skeptički paradoks nudi skeptičko rešenje. O ispravnosti i neispravnosti pojedinih upotreba nemoguće je suditi bez referiranja na širu zajednicu. Kripke piše:

¹⁴⁰ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 125.

¹⁴¹ Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1982.)

¹⁴² Ibid, str. 21-22.

Vitgenštajn nalazi korisnu ulogu u našim životima za „jezičku igru“, koja opravdava, u izvesnim uslovima, tvrdnje da neko „misli to i to“ i da se njegova sadašnja upotreba reči „slaže“ sa onim što je on ranije mislio. Ispostavlja se da ova uloga, i ovi uslovi, uključuju refereriranje na zajednicu. Oni su neprimenljivi na jednu osobu kada je razmatramo u izolaciji.¹⁴³

Rešenje je, po Kripkeu, skeptičko, jer, u hjumovskoj tradiciji, ni ne pokušava da pobije skeptičku primedbu – nema nikakve činjenice u vezi sa mnom koja čini moju upotrebu jednog pojma ispravnom. Ono što je čini ispravnom jeste da je moja upotreba u skladu sa upotrebom pojma u mojoj zajednici. Kada sam „shvatio“ (*grasped*) jedno pravilo ne znači da sam spoznao nekakvu „superlativnu“ činjenicu koja stoji izvan ili iznad načina na koji se ovo pravilo sledi u mojoj zajednici – nema takve činjenice.¹⁴⁴ To samo znači da sam iniciran u zajednicu i da sledim pravilo za upotrebu ovog pojma onako kako se ono u njoj sledi. Ali, po Kirpkeu, nikakva mi superlativna činjenica nije ni potrebna:

Kada poričemo da postoji takva činjenica, može li izgledati da iznosimo filozofsku tezu koja sumnja ili poriče nešto što svi prihvataju? Mi ne želimo da sumnjamo u, niti da poričemo da, kada ljudi govore o sebi ili drugima kao da misle nešto svojim rečima, da slede pravila, oni to čine sa punim pravom. Ne želimo čak da poreknemo ni prikladnost obične upotrebe fraze „činjenica da je Džons tim-i-tim simbolom mislio na sabiranje“, i zaista takvi izrazi imaju savršeno obične upotrebe. Mi prosto želimo da poreknemo postojanje „superlativne činjenice“ koju filozofi pogrešno povezuju sa takvim običnim oblicima reči, ne prikladnost samih ovih oblika reči.

U ovoj slici, čuvena Vitgenštajnova „scena podučavanja“ dobija posebnu važnost. Ona pokazuje trenutak incijacije u jezičku zajednicu, u kojoj učitelj predstavlja zastupnika ove zajednice koji omogućava učeniku da uopšte uđe u

¹⁴³ Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1982.), str. 79.

¹⁴⁴ Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1982.), str. 65-70.

jezičku igru u kojoj će ispravna i neispravna upotreba pojmova biti moguća. (...) Razmotrimo primer malog deteta koje uči sabiranje. Očigledno je da njegov učitelj neće prihvatiti bilo koji detetov odgovor. Upravo suprotno, dete mora ispuniti različite uslove da bi učitelj mogao da mu pripiše vladanje pojmom sabiranja.

Na šta mislim kada kažem da učitelj prosuđuje da, za izvesne slučajeve, učenik mora da da „tačan“ odgovor? Mislim da učitelj prosuđuje da je dete dalo isti odgovor koji bi dao i on sam. Slično tome, kada sam rekao da učitelj, kako bi doneo sud da dete sabira, mora prosuditi da, što se tiče problema velikih brojeva, ono upotrebljava „ispravnu“ proceduru čak i kada dođe do pogrešnog rezultata, to znači da učitelj donosi sud da dete primenjuje proceduru koju je i on sam sklon da upotrebi.¹⁴⁵

Kavelova kritika Kripkea nadovezuje se upravo na način na koji potonji tumači Vitgenštajnovu *scenu podučavanja*. Kavel tumači Kripkeovo čitanje Vitgenštajna na sledeći način: tamo gde kod Vitgenštajna stoji „Ako sam iscrpeo opravdanja, onda sam stigao do tvrdog dna. Onda sam sklon da kažem 'Ja prosto postupam tako'“, kod Kripkea bi stajalo „Ako sam iscrpeo opravdanja, onda sam stigao do tvrdog dna. Onda mi je *dopušteno* da kažem ' Ja sam prosto sklon da postupam tako'“. ¹⁴⁶

U čemu je razlika? Kako Kavel primećuje, „ono što sam sklon da kažem, nije nužno ono šta na kraju i kažem“:

Mogu biti sklon da kažem „da“ kao odgovor na poziv, ali postoje konsideracije koje se tome suprotstavljaju, te oklevam da odgovorim na licu mesta. Ne bi li učitelj iz Vitgenštajnovе scene podučavanja mogao imati konsideracije protiv toga da kaže, „Ja prosto postupam tako“, te stoga izražava oklevanje da to i kaže? (...) Pretpostavljam da dobar učitelj ne bi rekao, „Ja prosto postupam tako“ kao pretnju da će prekinuti svoje podučavanje, kao da kaže: „U pravu sam; postupaj

¹⁴⁵Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1982.), str. 69-70.

¹⁴⁶Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 70.

na moj način ili mi se gubi s očiju“. Učiteljevo izražavanje sklonosti ka onome što treba reći pokazuje spremnost - (bezuslovnu) volju da nastavi da se predstavlja kao primer, kao predstavnik zajednice u koju dete biva, da tako kažem, pozvano ili inicirano. (...) Kada Kripke kaže da „govornik može, u konačnom ne dajući nikakva opravdanja, slediti svoju sopstvenu sklonost da je ovaj put pravi“ (str. 88), ova zamisao je priprema za gest isključivanja, ili prihvatanja isključivanja, deteta iz učešća u zajednici. (...) Ako je situacija onakva kakvom je Kripkeov Vitgenštajn predstavlja, zašto bismo ikada rekli išta više od „Slažem se sa tobom. To je i moja sklonost takođe“? Parafrazirajući Vitgenštajnovu čuđenje mogli bismo da kažemo: Šta nas navodi na pomisao da ljudska bića, stvari, mogu biti u pravu? (FI §283). Ako se Vitgenštajnovu učenje svodi prosto na slaganje sklonosti (inklinacija), onda osećam potrebu da pitam: kakvo je to rešenje skeptičkog problema? Kripke ga zove skeptičkim rešenjem. Onda mogu da izrazim svoju zapanjenost na ovaj način: rešenje mi se čini skeptičnijim od problema koji bi trebalo da reši. Moje napomene snažno sugerišu da učiteljevo pouzdanje (*confidence*) treba polagati u dete (u to kako on ili ona postupaju), ništa manje nego u učitelja (u to kako on ili ona prosto postupaju) – što ne znači da bi pouzdanje trebalo prebaciti na dete. Ideja poverenja (*trust*) koja je registrovana u konceptu pouzdanja dolazi od ideje čekanja, ili recimo strpljenja.¹⁴⁷

Kripke i sam priznaje da je njegovo rešenje skeptičko, ali zašto je ono „skeptičnije od problema koji treba da reši“? Kavel se slaže sa Kripkeom da nema nikakve činjenice u vezi sa mnom koja garantuje moju ispravnu upotrebu pojma (ili nastavljanje niza), ono u čemu se sa ovim razilazi jeste tvrdnja da je nepostojanje ove činjenice, takođe činjenica – činjenica nekog „nedostatka u ljudskoj prirodi“. Po Kavelu, tog nedostatka nema jer ne postoji ništa u odnosu na šta bi on bio nedostatak.

¹⁴⁷Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 73-75.

Za razliku od Kripkeovog Vitgenštajna, moj Vitgenštajn odbacuje skeptikovu samo-interpretaciju sopstvene „pozicije“ (da je otkrio činjenicu, ili nedostatak činjenice) (...) Nema (ljudske) pozicije osim naše.¹⁴⁸

Po Kavelu, baš kao i po Kripkeu, Vitgenštajn u *Filozofskim istraživanjima* ne nudi argumente za pobijanje skepticizma. Međutim, dok po Kripkeu, ovo znači da i sam Vitgenštajn nastupa sa „skeptičke“ pozicije, odnosno daje skeptičko rešenje skeptičkog paradoksa, po Kavelovom tumačenju ovog dela, Vitgenštajn predstavlja skepticizam pre svega kao otvorenu mogućost koja se ne može pobiti argumentima. Nasuprot Kripkeu, Kavel u središte svog tumačenja stavlja značaj kriterijuma koji nam omogućavaju da kažemo šta neka stvar jeste (sto, stolica, bol, itd.), i na osnovu kojih smo u stanju da različite pojmove kojima označavamo različite stvari, smestimo u širu gramatičku mrežu pojmova. Učenje jezika predstavlja ovladavanje pojmovima, pa stoga i kriterijumima za njihovu upotrebu, ili kriterijumima prosuđivanja o tome šta spada pod jedan pojam. Između govornika običnog jezika (nasuprot npr. onom tehničkom) postoji slaganje u kriterijumima i njihovoj primeni koja omogućava komunikaciju, ali, Kavel insistira – ovo slaganje *nije* plod dogovora – nismo se dogovorili oko kriterijuma primene izvesnih pojmova u običnom jeziku (u tehničkom ili naučnom, takvi su dogovori uglavnom neproblematični) – već se prosto slažemo *u* njima, slažemo se u prosuđivanju, u našim *prirodnim reakcijama*, ili kako bi Kavel rekao, *međusobno smo uštimovani* od vrha do dna.¹⁴⁹

Međutim, za razliku od nekih ortodoksnih tumača Vitgenštajna, poput Normana Malkolma i Rodžersa Albritona¹⁵⁰, Kavel ne smatra da su kriterijumi u stanju da garantuju egzistenciju pojava koje na osnovu njih identifikujemo. Na tipičnom primeru – bol-ponašanje može biti prisutno i kada nema bola, na primer kada je bol samo hinjen, odnosno glumljen. Ali Kavel iz ovoga ne izvlači skeptički zaključak, već samo

¹⁴⁸Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 78.

¹⁴⁹Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 32.

¹⁵⁰Norman Malcolm, "The Verification Argument", *Philosophical Analysis*, ed. M. Black (Ithaca: Cornell University Press, 1950); Rogers Albritton, "On Wittgenstein's Use of the Term 'Criterion'", *Wittgenstein*, ed. G. Pitcher. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1968.)

zaključak da primena kriterijuma u osnovi zavisi od naše spremnosti da ih primenimo, spremnosti da ih prihvatimo kao *svoje*.¹⁵¹

Jasno je i zašto ovakvo tumačenje ostavlja prostora za skepticizam – skeptik je po Kavelu razočaran u naše (to jest, ljudske) kriterijume, upravo zato što oni ne vode izvesnosti po pitanju egzistencije. Skeptik je onaj ko odbacuje naše kriterijume, jer ne vidi nikakvu garanciju da oni vode znanju samih stvari. Potreba da se kriterijumi inteligibilnosti odbace tim je jača što se ne vidi nikakva osnova za njihovo važenje – osim samog našeg slaganja u njima, što izgleda previše krhko.¹⁵² U pasusu koji će kasnije postati slavan i često citiran, Kavel piše:

Mi učimo i podučavamo rečima u izvesnim kontekstima, a zatim se od nas očekuje da budemo u stanju da ih projektujemo u dalje kontekste. Ništa ne osigurava da će se ova projekcija zaista desiti (a posebno ne shvatanje univerzalija ili shvatanje knjiga sa pravilima), kao što ništa ne garantuje da ćemo praviti, ili razumeti, iste projekcije. To što generalno gledano to činimo, stvar je toga što delimo puteve interesovanja i osećanja, načina reagovanja, smisla za humor, za značaj, za ispunjenost, za ono što je skandalozno, za to šta je slično čemu drugome, šta je prekor, šta opraštanje, za to kada iskaz predstavlja tvrdnju, kada zahev, kada objašnjenje - ceo onaj vrlog organizma koji Vitgenštajn naziva „oblikom života“. Ljudski govor i delanje, mentalno zdravlje i zajednica, ne zavise ni od čega više, ali ni od čega manje, od ovoga. To je vizija koliko jednostavna, toliko i teška, a koliko teška, toliko i (upravo zato) zastrašujuća.¹⁵³

Skeptika koji odbacuje naše kriterijume, kriterijume običnog jezika, ne možemo argumentima ubediti da greši – jer se argumenti mogu formulisati isključivo oslanjajući

¹⁵¹ “Šta je razočaravajuće u kriterijumima? Postoji nešto što oni ne mogu učiniti; to se može činiti ključnim. Ja moram znati čemu oni služe; ja ih moram prihvatiti, upotrebljavati ih.” Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 83.

¹⁵² “Skeptikovo poricanje naših kriterijuma je poricanje za koje kriterijumi moraju biti otvoreni. Ako činjenica da delimo, ili smo ustanovili kriterijume, predstavlja uslov pod kojim mislimo i komuniciramo u jeziku, onda je skepticizam *prirodna* mogućnost ovog uslova; on otkriva na najsavršeniji način upornu pretnju misli i komunikaciji, da su oni samo ljudski, ništa više nego prirodni za nas.” Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 47.

¹⁵³ Stanley Cavell, „The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy“, *Must We Mean What We Say* (Cambridge: Cambridge University Press. 1976.), str. 52

se na kriterijume, a on upravo njih odbacuje. Odbacujući kriterijume, skeptik izlazi iz jezika, odnosno iz prostora inteligibilnosti, on čini sebe (i druge za sebe) ne-inteligibilnim. A kako su po Kavelu (i po njegovom tumačenju Vitgenštajna), naši kriterijumi ukorenjeni u našim prirodnim reakcijama, ovo odbacivanje je istovremeno i odbacivanje ljudske prirode, odnosno ljudskosti.¹⁵⁴ Stiven Malhol piše: „Po Kavelovom gledištu, skeptičko odbacivanje kriterijuma predstavlja otelotvorenje fleksije ljudske želje da se se transcendirira konačnost, da se porekne ljudskost; i iako se možemo boriti sa ovom željom, pa i podleći njenim napadima u pojedinim slučajevima, i iako i sama želja može biti podložna dijagnozi i interpretaciji, ona nije otvorena za pobijanje“.¹⁵⁵

Dakle, pošto je za Kavela skepticizam želja, ili impuls, a ne skup verovanja ili hipoteza, on nije podložan pobijanju, ali jeste podložan terapiji – mi možemo sebe ili druge izvesti iz skeptičkog stanja, iz stanja odbacivanja kriterijuma, podsećajući se na ove kriterijume, na sve ono što njima možemo postići, i prevazilazeći želju da iz njih iskoračimo¹⁵⁶ – da iskoračimo iz ljudske pozicije. (Gde? U poziciju boga, ili nekog drugog nadljudskog bića). Kada skeptik tvrdi da je naša, dakle ljudska pozicija na neki način falična, on tvrdi da postoji druga pozicija (za nas) osim ljudske, da je u odnosu na nju naša pozicija falična. Ono što Kavel prebacuje Kripkeu jeste da pristaje na ovakvo skeptičko samoopažanje i zajedno sa njim kaže da nema činjenice koja stoji iza našeg slaganja, dok po Kavelu nije stvar u tome da takva činjenica ne postoji, već da je pitati se o njoj već simptom skepticizma. Kripkeovo rešenje skeptičkog paradoksa je onda skeptičnije od paradoksa koji treba da reši utoliko što na skeptičku zapitanost nad postojanjem ove činjenice, Kripke odgovara tvrđenjem njenog nepostojanja.

¹⁵⁴ „Ništa nije ljudskije od želje da se porekne sopstvena ljudskost, ili da se ona potvrdi na račun drugih. Ali ako je to ono što skepticizam iziskuje, protiv njega se ne može boriti prostim 'pobijanjima'“, Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 109.

¹⁵⁵ Stephen Mulhall, *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary* (Oxford: Clarendon Press, 1994.), str. 104.

¹⁵⁶ „Pozivanje na kriterijume nije način objašnjavanja ili dokazivanja činjenice naše uštivanosti u rečima (pa stoga i u oblicima života). Ono je samo još jedan opis iste činjenice; ili radije, ono je poziv koji iznosimo kada je ova uštivanost ugrožena ili izgubljena... Pozivamo se na vitgenštajnovske kriterijume kada 'ne umemo da se snađemo', kada smo izgubljeni u pogledu naših reči i sveta koje one anticipiraju. Onda počinjemo da se pronalazimo pronalazeći i objavljujući kriterijume na osnovu kojih se slažemo. Vitgenštajnova tvrdnja je da nas filozofija navodi da se izgubimo i da je filozofija terapija za filozofiju.“, Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 34.

Kavel ukazuje i na političku dimenziju Kripkeovog skeptičkog rešenja – ona se sastoji u tome da učitelj ima pravo da isključi iz zajednice dete koje se ponaša devijantno, odnosno koje uporno daje odgovore koji se razlikuju od učiteljevih:

Ništa što sam do sada rekao ne poriče da se scena podučavanja završava krizom – da postoji anksioznost da li će učitelj i dete nastaviti zajedno. Ovo mi se čini kao kriza pristanka (*consent*). Siguran sam da je moj osećaj da je Kripkeovo rešenje ove krize skeptičnije od problema koji je dizajnirano da reši, povezano sa mojim osećanjem da je ovo rešenje posebna vrsta političkog rešenja, onog u kojem se glavno pitanje novopridošlog člana društva sastoji u tome da li da prihvatimo njegove napore da nas imitira, dakle ono što Emerson naziva konfromizmom. Scena stoga prikazuje permanentnu krizu društva koje sebe doživljava kao zasnovano na pristanku. Sugerišući da postoji alternativa uzimanju fraze „ja prosto postupam tako“ kao izrazu pozdanosti u sebe radije nego pouzdanosti u drugog, ja, pretpostavljam, sugerišem – moj Vitgenštajn sugeriše? – izvesnu otvorenost ideje, ili smeru, pristanka. Ono što uzrokuje ove fantazije politike je nesumnjivo moja zbunjenost povodom atmosfere moći ili nasilja koje u ovo rešenje unosi „pouzdana sklonost“. Ako je dete izdvojeno i tretirano kao ludak, ovo pokazuje u isto vreme i moć i nemoć društva – moć da isključi, nemoć da uključi. Ali pouzdati se u drugog – čekati – znači dopustiti mom poverenju da bude izazvano, u svakom slučaju da se izrazi malo promišljenije, sa malo više oklevanja. A kakvo je pa ovo rešenje? Ako dopustim da moja pouzdanost ili moj autoritet budu izazvani, i čekam, nije moguće da zamislim sebe kako grešim u vezi s tim kako sabiram ili kako, generalno gledano, govorim. I onda možda mogu da dođem do zapanjujećeg uvida – da moj autoritet u pitanjima utemeljenja nije zasnovan na bilo čemu posebnom u vezi mene – i mogu reći: nema nikakve činjenice u vezi sa mnom koja konstituiše opravdanje onoga što govorim i kako postupam nasuprot onoga što drugi, recimo dete, govori i kako postupa.¹⁵⁷

¹⁵⁷Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str 76.

Postoji li išta što učitelj može učiniti jednom kada je „iscrpeo razloge“? Kavel ukazuje na tu mogućnost kada govori o dvosmernosti relacije između učitelja i deteta u sceni podučavanja, o čekanju, oklevanju, itd. Jednom kada su opravdanja iscrpljena, učitelj više ne može da govori sa autoritetom onoga koji je u pravu. Šta onda? Kavel piše:

Već sam rekao da ne mogu reći da sam – misliti za sebe da sam – u krivu po pitanju utemeljenja, u krivu uopšte u rečima koje upotrebljavam, u krivu kada se predstavljam kao predstavnik smislenog govora. Mogu li uprkos tome reći za sebe da sam u pravu, iako bez opravdanja? (FI §289, Kripke str. 87) Ne baš. Ali ako reći „Ja prosto postupam tako“ ne znači nužno reći „Ja sam u pravu“, može značiti nešto poput, „Sledi me, ja sam put“ – što teško da je išta manje neskromno. Ovaj trenutak priziva problematiku perfekcionistačkog odnosa (...) To je pitanje toga kako svako od nas, kako ja, na primer, uzimam svoju reprezentativnost za to kako se govori i postupa, kao izvor svog *autoriteta* u govorenju za „nas“. ¹⁵⁸

U svom ranijem delu, *The Claim of Reason*, Kavel detaljnije obrađuje scenu podučavanja. Po njemu, trenutak krize u ovoj sceni, ili trenutak kada nam opravdanja ponestaju, zapravo je trenutak u kojem ne uspevamo da sebe učinimo inteligibilnim za drugoga, odnosno, u kojem on za nas postaje neinteligibilan. Slaganje između učitelja i učenika zasniva se na slaganju u njihovim „prirodnim reakcijama“ i „međusobnoj uštimovanosti u suđenju“.

Ali, kada dostignemo granice ovog slaganja, kada su naše uštimovanosti disonantne, ne mogu se spustiti ispod njih do čvršćeg temelja. Moć koju sam osećao u svom dahu dok su moje reči letele ka svom učinku, sada nestaje u vidu pare. Jer ne samo da me on ne prihvata, jer njegove prirodne reakcije nisu moje;

¹⁵⁸Ibid., str. 77.

već se pokazuje da moje sopstveno razumevanje ne može ići dalje nego što su moje prirodne reakcije u stanju da ga iznesu. Bačen sam nazad na samog sebe; ja okrećem svoje dlanove napolje, kao da pokazujem koja sam vrsta bića, i proglašavam svoje tlo zauzetim, samo svoje, prepuštajući tebi tvoje. Kada? Kada prepoznajem ili odlučujem da je došao trenutak da ti dozvolim secesiju, dopustim tvoju divergenciju, proglašavam da je stvar između nas došla do kraja? Strepnja leži ne samo u činjenici da moje razumevanje *ima* granice, već da ja moram da ih povučem, bez ikakvog drugog osnova osim svog sopstvenog.¹⁵⁹

Razlika u odnosu na Kripkeovog učitelja je jasna i značajna – Kavelov učitelj snosi odgovornost za povlačenje granice inteligibilnosti ponašanja divergentnog učenika, i to „bez ikakvog drugog osnova osim sopstvenog“ – nema konvencije na koju bi mogao da se pozove, odnosno, on sam određuje granice i inkluzivnost svoje zajednice, njenu sposobnost da uključi ili isključi nove članove. Ali i tu učitelja može čekati iznenađenje – on može shvatiti da u nekim slučajevima nije u stanju da preuzme ovu odgovornost, da ne može da stane iza načina na koji „mi postupamo“:

Kada su moji razlozi isclpljeni i kada sam bačen nazad na samog sebe, na svoju prirodu kakvom se ona do sada pokazala, mogu, pretpostavljajući da nisam u stanju da promenim teren diskusije, ili skloniti učenika izvan svog vidokruga – kao da su mi njegove intelektualne reakcije odvratne – ili mogu iskoristiti priliku da ponovo pređem preko osnova (*ground*) koje sam prihvatao zdravo za gotovo. Ako je tema nastavljanje niza, možda će dovoljno biti da saznam da je *prosto postupam tako*; da se oslonim na samog sebe kao svoj temelj. Ali ako me dete, malo ili veliko, pita: zašto jedemo životinje? Ili, zašto su neki ljudi siromašni a drugi bogati? Ili, šta je bog? Ili, zašto moram da idem u školu? Ili, da li voliš crne ljude jednako kao i bele? Ili, ko poseduje zemlju? Ili, zašto postoji išta? Ili, kako je bog dospao ovde?, mogu osetiti da su moji odgovori tanki, mogu osetiti da mi ponestaje razloga a da pritom nisam spreman da kažem „Ja prosto tako postupam“ (govorim, osećam, znam), i da to ispoštujem. Tada mogu osetiti da

¹⁵⁹Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 115.

moji unapred prihvaćeni zaključci nikada nisu bili zaključci do kojih sam *ja* došao, već da sam ih samo upio, da su oni samo konvencionalni. Mogu otupeti ovo saznanje hipokrizijom ili cinizmom ili siledžijstvom. Ali mogu iskoristiti ovu priliku da se osvrnem na svoju kulturu, i upitam zašto postupamo kako postupamo, sudimo kako sudimo, šta je prirodna osnova naših konvencija, čemu one služe?

Nije zgodno preispitivati konvenciju; to je čini neupotrebljivom, ona mi više ne omogućava da nastavim na samopodrazumevajući način; putevi delanja, putevi reči, su blokirani. „Zamisliti jedan jezik znači zamisliti jednu formu života“ (*FI*, §19). U filozofiranju, moram uneti sopstveni jezik i život u zamišljanje. Ono što mi je potrebno jeste sabiranje kriterijuma moje kulture, kako bih ih suočio sa svojim rečima i životom kakvima težim, i kakvim sam u stanju da ih zamislim; i da se u isto vreme suočim sa svojim rečima i životom kakvim težim sa životom kakve reči moje kulture zamišljaju za mene: da suočim kulturu sa njom samom, duž linija u kojima se ona seče u meni. (...) U ovom svetlu, filozofija postaje obrazovanje odraslih. (...) Strepnja u podučavanju, u ozbiljnoj komunikaciji, potiče iz toga što i je meni samom potrebna edukacija. A za odrasle ovo nije prirodni rast, već *promena*. Preobraćenje je preokretanje naših prirodnih reakcija; stoga je ono simbolizovano ponovnim rođenjem.¹⁶⁰

Dva pitanja ovde zaslužuju detaljniju pažnju – prvo je razlika između nastavljanja niza i upotrebljavanja reči u novim kontekstima, a drugo odnos prirodnog i konvencionalnog. Kao razjašnjenje prvog pitanja može poslužiti Kavelova kritika Kripkovog olakog izjednačavanja matematičkih primera (poput onog koji se tiče sabiranja i „kvabiranja“) i primera iz tzv. običnog jezika (poput upotrebe reči „sto“ i „stolica“). Kavel konstatuje da, u objašnjenju pojma stostolice („sve što je sto koji se ne nalazi u podnožju Ajfelove kule, ili stolica koja se tamo nalazi“) Kripkeov skeptik razdvaja kriterijume od domena onoga što Vitgenštajn naziva „prirodnim reakcijama“. Kavel piše: „Pretpostavljam da bi neko mogao da kaže da se moje prirodne reakcije menjaju kada se suočim sa Ajfelovom kulom, ali zar onda ne bi bio

¹⁶⁰Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 124-125.

dužan da objasni zašto se to desilo samo meni i to na takav način da proizvede ovaj pojam?“ i nastavlja:

Običan jezik će težiti matematici kao nečemu uzvišenom (*sublime*); to da može težiti ovome, svojstveno je njegovom stanju. Zamisao da u pravilima običnog jezika nešto nedostaje, povezana je sa ovom aspiracijom. (...) Vitgenštajnu je jednako bitno da uđe u trag našoj razočaranosti kriterijumima i odricanju od njih (što je način na koji *The Claim of Reason* tumači mogućnost ili pretnju ili iskušenje skepticizma) kao i da uđe u trag našoj uštimanosti u njima. Mi razumljivo ne želimo da naši pojmovi budu zasnovani na onome do čega nam je stalo (nešto što je Vitgenštajn jednom primetio rekavši „Pojmovi... su izraz našeg interesa“ (*FI* §579)), to čini da naš jezik izgleda nestabilno, a ova nestabilnost izgleda da znači ono što sam izrazio kao moju odgovornost za bilo kakvu stabilnost koju ovi kriterijumi mogu imati, a ja ne želim ovu odgovornost, jer ona kvvari moju želju za uzvišenošću.¹⁶¹

Ovde se još jednom insistira na našoj odgovornosti u utvrđivanju onoga što nam je bitno, do čega nam je stalo, kao osnovu za stabilnost zajedničkih kriterijuma. Po Kavelu, Kripkeova slika sleđenja pravila, a posebno lakoća sa kojom podvodi primere iz običnog jezika pod one matematičke, zapravo ponavlja ono što je u samom korenu skepticizma, odnosno, naše razočaranosti kriterijumima – želju da se izbegne odgovornost koja proizilazi iz njihove upotrebe. Insistirajući ne tome da pojmovi našeg običnog jezika, poput pojma „sto“ npr, imaju veze sa našim prirodnim potrebama, i istorijom našeg života sa predmetima, Kavel nas podseća upravo na određenost ovih pojmova našim (ljudskim) interesima, odnosno, onim „do čega nam je stalo“. Na taj način, Kavel otkriva prirodu ispod konvencije, i određeni koncept nužnosti određen rasponima ljudskih sposobnosti, mogućnosti i interesovanja¹⁶² („Ispod tiranije

¹⁶¹Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 92.

¹⁶² „Konvencije koje kontrolišu primenu gramatičkih kriterijuma su određene ne običajima ili nekim posebnim slaganjem ili dogovorom koji bi se mogao, ne remeteći tkanje naših života, promeniti tamo gde je to zgodno. One su, radij, određene samom ljudskom prirodom, samim ljudskim udesom, onim 'vrlo opštim činjenicama prirode' koje su 'neprimećene jer su tako očigledne.“, Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 137.

konvencije, leži tiranija prirode“ – ali o tiraniji prirode se može pisati samo kao metafori. Tiranija prirode, tako tumačim Kavelovu opasku, nije tiranija.). Kod Kripkea ova nužnost ne postoji, i konvencije prihvaćene u jednoj zajednici postaju pitanje *pukih* inklinacija. Ali, po Kavelu, ovo predstavlja „kontraktualizaciju ili konvencijalizaciju“ Vitgenštajnovne ideje slaganja u kriterijumima.

Govoreći o primerima „ljudske uštimovanosti“, Kavel konstatuje kako „ne postoji razlog“ za ovu uštimovanost i postavlja sledeće pitanje:

Ali, da li bih mislio nešto drugačije ako bih, zajedno sa Kripkeom, rekao da „ne postoji činjenica“ na kojoj se zasniva bilo koji primer ovakve uštimovanosti? Primećujem dve razlike. Prvo, ovo (tvrdnja da „ne postoji činjenica“ – prim. R.D.) postavlja stvar tako kao da nešto nedostaje iz ljudskog intelektualnog repertoara – kao da je u pitanju evolucionari previd – umesto da ovaj repertoar karakteriše kao, recimo, konačan, svojstvo stvorenja izvesne vrste, one koja govori. Drugo, ono ne ostavlja prostora, ili ne na odgovarajućem mestu, za ideju da se „razlozi iscrpljuju“; ali bez ideje intelektualne iscrpljenosti, nema asimetrije u poziciji u sceni podučavanja i ne možemo doći u situaciju u kojoj osnov našeg smisla i postupanja dolazi u pitanje.¹⁶³

Pokušaću da raspakujem ovaj pasus. Ideja „iscrpljivanja razloga“ je značajna za Kavela zato što ukazuje da je asimetrija u pozicijama učenika i učitelja zasnovana na nečemu jačem od čiste sile, odnosno političke moći koju ovaj potonji zastupa. Ako bismo, poput Kripkea, prihvatili da kažemo da „nema nikakve činjenice“ s onu stranu komunalnog dogovora, onda nastavnik ne može biti zapitan nad samom nezasnovanošću tog dogovora – on ne može iscrpreti razloge, jer zna da dogovor nije ni zasnovan na razlozima, niti da je dužan da ih ponudi novom članu. Kavelov nastavnik se međutim oseća postuđenim kada iscrpi razloge, i oseća se dužnim da ponudi *nešto* umesto njih, samog sebe kao primer. Kripkeov nastavnik može nam se učiniti tiranskim – utisak koji se pojačava Kripkeovom tvrdnjom da je nastavniku

¹⁶³Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 81.

dopušteno da kaže „ja postupam ovako“. Ko mu je to dopustio? Njegove sopstvene inklinacije? Inklinacije zajednice? U svakom slučaju, čini se da je reč o samovolji (individualnoj ili grupnoj) koja pojačava skeptičku pobunu protiv ovakvog tiranskog autoriteta. Kako piše Džejms Konant: „Predstaviti stvari na ovaj način, zamišljajući nas kao okovane kontingencijama, znači zamisliti formu života kao skup ograničenja sa kojima se sudaramo. Iako ovo nije Kripkeovo čitanje Vitgenštajna, ono predstavlja njegov odraz u ogledalu. Umesto da nas vidi kao žrtve surovih konvencija, Kripkeov Vitgenštajn nas predstavlja kao njihove sprovodioce, kojima je 'dopušteno' da viktimizuju jedni druge. Ne samo da mi uvodimo naše nužnosti u postojanje kroz svoje dogovore, već su ovi zamišljeni kao dogovori iz kojih se možemo, u principu, povući.“¹⁶⁴

Slično važi i za tvrdnju da „nešto nedostaje iz našeg intelektualnog repertoara“ – šta? Kripke bi, prihvatajući skeptičku samointerpretaciju, rekao – činjenica. Činjenica koja garantuje naše slaganje. Te činjenice nema. Onda nam ostaje samo da to slaganje nametnemo kroz rigidno disciplinovanje novih članova svoje zajednice. Ali ovo ne razrešava skeptički problem, i do sada je već jasno zašto ga dodatno radikalizuje. Sada znamo šta nam fali, šta je to što nam nedostaje, i u odnosu na šta svi naši dogovori izgledaju nedovoljno i proizvoljno – u odnosu na situaciju u kojoj bi ta činjenica postojala (možda bi neka druga bića mogla da je poseduju?). Ali Kavelovo „nema razloga“ ne stvara kao svoj odraz u ogledalu situaciju u kojoj ta činjenica postoji i u odnosu na koju nama nešto nedostaje. Ništa nam ne fali, mi nismo bića sa nedostatkom, već jednostavno - konačna bića, čije je slaganje zasnovano na njihovim prirodnim reakcijama.

¹⁶⁴James Conant, „Introduction“, Hilary Putnam, *Realism With a Human Face*, James Conant ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.), str. xviii

3.2. Kavel o prirodi dijaloga

Ali šta kada se naše prirodne reakcije razilaze? Kada učitelj naiđe na *divergentnog* učenika? Tu postaje značajno Kavelovo čitanje Emersona i Emersonov primer za prevazilaženje ovakve „krize pristanka“ – učitelj mora biti spreman da postane neka vrsta emersonovskog predstavnika, koji privlači pristanak, umesto da ga nameće. On pre svega, baš kao i onaj Emersonov „američki učenjak“, mora biti spreman da čeka, da bude pasivan, da dopusti drugome – detetu – da u njemu prepozna primer, „reprezentativno ljudsko biće“ – i ne može se u ovome pozivati na zajednicu. On time tek polaže pravo na zajednicu, pravo da govori u ime zajednice. Da li će ovo pravo biti priznato, zavisi od reakcije učenika.

Nasuprot Kripkeu koji, tumačeći Vitgenštajnovu scenu podučavanja, kaže da je:

Deo naše jezičke igre govorenja o pravilima, da govornik sme, bez davanja bilo kakvih opravdanja, slediti svoju pouzdanu inklinaciju da je ovaj put pravi put da se odgovori, radije nego neki drugi. To jest, „uslovi asertibilnosti“ koji daju pravo pojedincu da kaže da, u datoj priici, on treba da sledi svoje pravilo na ovaj način, radije nego na neki drugi, u konačnom se svode na to da on čini ono što je sklon da čini.¹⁶⁵

Kavel postavlja Emersona, koji u „Samopouzdanju“, nakon što je rekao da ostavlja oca i majku i ženu brata kada ga njegove genij pozove, kaže:

¹⁶⁵Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1982.), str. 88.

Napisao bih na dovratku, *hir*. Nadam se da će na kraju ispasti nešto bolje od hira, ali ne možemo potrošiti ceo dan u objašnjavanju.¹⁶⁶

Tumačeći Emersonov citat, i izoštravajući kontrast sa onim Kripkeovim, Kavel piše:

Ne mogu ništa uopšteno da kažem o tome zašto pišem kako pišem, govorim kako govorim. Na ovom stupnju, ili bilo kom drugom, to se za vas može svesti na stvar mog hira, ili recimo – inklinacije. Pa ipak reći zašto pišem je u izvesnom smislu ono što objašnjavam ceo dan, ili pokazujem, u svakoj reči koju napišem, tako da se ono može razjasniti u svakom trenutku... Prethodno sam opisao Emersonovo povlačenje da piše, kao objavu da ništa ne tvrdi. Mogao bih ovo da kažem i tako što ću reći da se Emerson odriče uslova asertibilnosti za ono što ima da kaže. Filozof traga za uslovima asertibilnosti kao merilima komunikacije. Za Vitgenštajna je navođenje uslova asertibilnosti upravo beskorisno u njegovom pokušaju da istakne bilo sprečavanje ili lečenje metafizičkog načina uzimanja reči. Kako metafizičar (u nama) osporava (obične) uslove asertibilnosti, (ponovno) navođenje ovih uslova nije nikakvo „rešenje“ njegovog problema.¹⁶⁷

Kada govori o Emersonovom pisanju kao o pisanju koje „ništa ne tvrdi“, Kavel aludira na posebnu ulogu stila, ili literarnog kvaliteta Emersonovog pisanja, koje smatra ključnim za emersonovski perfekcionizam. Spremnost da se dijalog nastavi i kada su razlozi iscrpljeni i kada „naš ašov odskače u stranu“ zavisi upravo od naše spremnosti da nastavimo razgovor bez namere da išta tvrdimo, da ikoga ubedimo da smo u pravu. Umesto toga, naš jezik tada treba da privuče, odnosno, da dozvoli drugome da bude privučen, a ne prisiljen, da se vrati u jezičku zajednicu.

¹⁶⁶Ralph Waldo Emerson, *Essays* (Urbana, Illinois: Project Gutenberg). Pristupljeno 3. februara 2017. www.gutenberg.org/ebooks/19033

¹⁶⁷Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 97-99.

Iako je dijalog između učitelja i deteta u Vitgenštajnovoj sceni podučavanja različit od dijaloga kompetentnih govornika jezika, sa kakvim smo se susreli u Kavelovoj viziji moralnog dijaloga, iako su ovde uloge asimetrične, ipak se ni ovde ne radi o jednostranom činu – učitelj, u susretu sa divergencijom kod učenika, mora „da pređe preko sopstvenih osnova“ i naveden je na ponovno razmatranje sopstvenog načina upotrebe pojmova. Pošto govori kao reprezentativni predstavnik zajednice – on snosi i odgovornost za način na koji zajednica govori, i upravo ga ova odgovornost navodi da „suoči kulturu sa njom samom, duž linija u kojima se ona seče u njemu samom“, a kako bi otkrio šta je u zajedničkim kriterijumima prirodno, zasnovano na prirodnim reakcijama, pa stoga, reprezentativno za ljudskost, a šta tek konvencionalno, otvoreno za promenu. Ovako protumačena scena podučavanja, otkriva ono što je po Kavelu ključno kod dijaloškog perfekcionizma – otvorenost za edukaciju odraslih. Dijaloški perfekcionizam slika i ovu scenu kao formu dijaloga, i kao formu perfekcionizma, jer ona predstavlja priliku za usavršavanje ne samo učenika – kroz inicijaciju u jezičku zajednicu – već i učitelja, kroz jedini način na koji odrasli mogu biti edukovani – promenu, preobraćenje i odvratanje od reakcija koje su se ranije smatrali prirodnim, ali koje se sada mogu videti kao čisto konvencionalne.

Kod Kripkea, nema prostora ni za dijalog, ni za usavršavanje učitelja, a zapravo – ni učenika. Učitelj prosto nameće učeniku način sleđenja pravila koji vlada u njegovog zajednici, pod pretnjom ostrahizacije, odnosno isključenja. Ali zašto ovo za Kavela priziva „fantazije politike“, i zašto je to problem?

Ovde treba ukazati na to da je i sam Kavel prizvao jednu vrstu fantazije politike u svom delu *Pravo na razum* – i to upravo u diskusiji o kriterijumima i njihovom značaju za prevazilaženje neslaganja i privatnosti. Kada dođe do neslaganja u upotrebi pojmova ili u prirodnim reakcijama između članova zajednice, ostaje nam, po Kavelu, da izložimo način na koji upotrebljavamo svoje kriterijume, kao reprezentativne za celu zajednicu – ne zato što nas je zajednica na to ovlastila, jer nije, samo neslaganje pokazuje da je zajednica kao zajednica podeljena, da je ugrožena – već zato što na taj način *polažemo pravo* na zajednicu, ističemo svoje kriterijume kao reprezentativne za zajednicu, nadajući se da će drugi prepoznati te kriterijume kao svoje, i slediti nas, prihvatiti naše pravo da govorimo u ime zajednice. „Ali ako neslaganje istraje“, piše Kavel, „ne možemo se pozvati ni na šta više od nas dvoje, ili nekih budućih nas.

Postoji takva stvar kao što je intelektualna tragedija¹⁶⁸. Budući da u to vreme Kavel još nije formulisao ideju emersonovskog perfekcionizma, nastavak ovog dijaloga kroz *neasertivni dijalog* nije nešto što razmatra kao mogućnost daljeg nastavka ovog dijaloga, te mogućnosti izbegavanja intelektualne tragedije, kroz, recimo – intelektualnu komediju (ovu mogućnost će razmatrati kasnije, u svojoj knjizi o žanru komedije ponovnog braka – *Potrage za srećom*¹⁶⁹).

Na tom mestu, pomalo neočekivano, Kavel referira na mit o društvenom ugovoru. On piše da poseže za ovim mitom „kako bi podsetio na jedno stalno osećanje, da je međusobna razumljivost reči jednog jezika mora počivati na nekoj vrsti veze ili dogovora među njegovim korisnicima“¹⁷⁰. Po Kavelu, kada pristajem na članstvo u političkoj zajednici, pristajem 1) na jednakost, odnosno na činjenicu da su se i drugi takođe saglasili zajedno sa mnom i 2) na to da je na ovaj način konstituisano društvo – *moje*, „što znači da sam ne samo odgovoran *njemu*, već i za njega“:

Kada priznajem da upražnjavam svoju odgovornost za njega, moja poslušnost postaje poslušnost mojim sopstvenim zakonima; građanstvo je u tom slučaju isto što i moja autonomija: polis je polje u kojem otkrivam sopstveni identitet i ono predstavlja stvaranje (političke) slobode.¹⁷¹

Kavel čita mit o društvenom ugovoru, ne kao neuspeo odgovor na pitanje o poreklu političke obaveze, već kao sredstvo političkog obrazovanja, čija je svrha da nas navede da uvidimo dve stvari: kako smo čvrsto vezani za svoje društvo, i u kojoj je meri društvo veštačka tvorevina, odnosno artefakt. Ovaj mit nam pomaže da shvatimo da je naša samospoznaja neodvojiva od spoznaje u kojoj meri pristajemo na učešće u društvu. Da bismo pak došli do ove potonje, moramo da znamo na šta zaista pristajemo kada dajemo svoju saglasnost društvu da govori u naše ime, to jest da otkrijemo na šta smo zaista pristali. Nijedno postojeće društvo nije savršen (dakle u potpunosti postignut) društveni ugovor, odnosno, Kavel se ovde poziva na Rusoa, nijedno

¹⁶⁸Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 19

¹⁶⁹Stanley Cavell, *The Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Harvard, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.)

¹⁷⁰Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 22.

¹⁷¹Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 23.

postojeće društvo ne predstavlja ostvarenje opšte volje, i u meri u kojoj ono to nije, njime vlada „zavera“ – upotreba političke moći u privatne svrhe. Ovo je činjenica koja ugrožava našu autonomiju, jer smo, kako je već rečeno, samim članstvom odgovorni za ono što društvo čini (odgovorni ne samo društvu, nego i za njega, u njegovo ime), iako to što ono čini nije u skladu sa idejom ugovora, odnosno narušava načelo jednakosti.¹⁷²

Upravo nas ova činjenica nesavršenosti društva koje dela u naše ime, za koje smo odgovorni, stavlja pred zadatak da se izjasnimo, odnosno da se odredimo prema onome što ono čini. Ovo je, po Kavelu, epistemološki problem koji je Ruso pokušao da reši. Ovaj problem se ne sastoji u otkrivanju novih činjenica o društvu, već u nečemu drugom:

Problem je za mene da otkrijem svoju poziciju u odnosu na na ove činjenice – kako da znam sa kim sam u zajednici, i kome i čemu sam zapravo poslušan. Postojanje prvobitnog ugovora nije objašnjenje ovih činjenica. Upravo suprotno, projekcija činjenice da sebe vidim kao ugovornu stranu u nekom društvenom ugovoru, objašnjava (ono što smatramo) prethodnim postojanjem ugovora.. Ovaj epistemološki problem je prvi problem pravde: kada znamo svoju poziciju, znaćemo i šta treba da se desi... šta вреди pokušati, a šta ne.¹⁷³

Ovde Kavelova interpretacija društvenog ugovora postaje posebno zanimljiva. Naime, mi možemo odrediti svoj položaj u odnosu na društvo kakvo ono trenutno jeste, jedino progovarajući u ime društva, odnosno, progovarajući svojim *političkim glasom*:

Govoriti za sebe politički znači govoriti za druge sa kojima ste pristali na udruživanje, i znači pristati da oni govore za vas – ne onako kako roditelj govori za vas, tj. umesto vas, već onako kako neko u odnosu uzajamnosti govori za vas, tj. izgovara ono što mislite. Ko su ovi drugi, za koje govorite i koji govore za vas,

¹⁷² Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 25.

¹⁷³ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 25.

nije poznato *a priori*, mada se u praksi obično tretira kao datost. Govoriti za sebe onda znači rizikovati odbijanje – u nekim prilikama, možda i zauvek – od strane onih za koje ste tvrdili da govorite; i to znači rizikovati da sami morate da odbijete – u nekim prilikama, možda i zauvek – one koji tvrde da govore za vas. Ima i drugih smerova osim političkog u kojima ćete morati da pronađete svoj glas – u religiji, u prijateljstvu, u roditeljstvu, u ljubavi, u umetnosti... Ali u onom političkom, nemoć vašeg glasa najbrže dolazi do izražaja; drugima je važno da ga uguše; i ovde je najlakše nadati se, pošto su drugi ionako već u njega uključeni, da neće nedostajati ako bude ugušen, tj. da vama neće nedostajati. Ali jednom kada prepoznate jednu zajednicu kao svoju, onda ona govori u vaše ime sve dok ne kažete da ne govori, to jest, dok ne pokažete da vi to činite. Srećna je ona zajednica u kojoj pokretanje ovog pitanja najmanje košta; i gde je neophodno pokrenuti ga samo u kratkim, međusobno dovoljno razdvojenim, zajednički dogovorenim prilikama; i koja, kada je ovo pitanje već pokrenuto, nudi stanje društva za koje možete govoriti, tj. dopušta vam da iznova potvrdite polis.¹⁷⁴

Pošto je jedini način da se pokrene pitanja sadržaja našeg ugovora, i njegovog odnosa prema aktuelnom stanju društva, progovoriti u ime društva, Kavel zaključuje da čak i onda kada su naši pokušaji da govorimo u ime društva odbijeni, naš glas ugušen, a nesavršenosti tolike da ih više ne možemo opravdati prednostima udruživanja (a u odnosu na prirodno stanje), i kada zaključimo da je jedino rešenje koje nam stoji na raspolaganju da povučemo svoj pristanak, ovo povlačenje takođe moramo objaviti političkim glasom, dakle takođe u ime društva – moramo reći ne samo „ono (društvo) više nije moje“, već i „ono više nije naše“ – „nije ono oko čega smo se dogovorili, više u njemu ne prepoznavamo princip pristanka, originalno 'mi' više nije povezano pristankom, već samo silom, dakle ono više ne postoji“.¹⁷⁵

Za Kavela, dakle, glas kojim dajemo (ili odričemo) pristanak, konstituisan je tek u odnosu na zajednicu, jer tek u njoj stičemo politički glas kojim potvrđujemo svoj pristanak (ili povlačenje pristanka). U tom smislu, ugovor i pristanak ne mogu istorijski prethoditi zajednici, već predstavljaju vizuru kroz koju mislimo o svojoj zajednici, daju

¹⁷⁴Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 27.

¹⁷⁵Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 27.

nam posebnu perspektivu na nju. Ne možemo čak ni izraziti svoj pristanak li nepristanak, a da to ne učinimo u ime zajednice, govoreći političkim glasom. „Alternativa govorenju u svoje ime politički, nije: govoriti u svoje ime privatno. Alternativa je nemati ništa (politički) za reći.“¹⁷⁶

Kavel ukazuje na analogiju između problema pristanka, obrađenog u ovom političkom eksursu, i problema „privatnog jezika“. Polazeći od Vitgenštajnovе konstatacije da Avgustin opisuje dečije usvajanje jezika „kao da je dete došlo u stranu zemlju i nije razumelo jezik te zemlje; to jeste kao da je dete već posedovalo jezik, samo ne ovaj“¹⁷⁷, Kavel primećuje:

Ako bi moj nastavnik francuskog odbio da prihvati ono što govorim i činim kao ono što on govori i čini, recimo tretirajući moj američki akcenat sa neizgovorenim prezirom, onda neću naučiti francuski (od njega). Ali šta se dešava ako moji „stariji od mene“, svaki od njih (oni veći ljudi od kojih, prema Avgustinovom pasusu, učim da koristim reči), odbijaju da prihvate ono što govorim i činim kao ono što oni govore i čine? Da li moraju? Da li im je jedino prirodno da to učine? Da li je to njihova odgovornost? Želeo bih da kažem: ako ću da imam maternji jezik, onda moram prihvatiti ono što „moji stariji“ govore i čine; a oni moraju da prihvate, čak i da pohvale, ono što ja govorim i činim kao ono što oni govore i čine. Mi ne znamo unapred šta je sadržaj našeg međusobnog prihvatanja, koliko daleko naše slaganje seže. Ja ne znam unapred koliko daleko seže moje slaganje sa samim sobom, koliko daleko seže odgovornost za jezik. Ali ako treba da imam sopstveni glas u tom jeziku, ja moram govoriti i za druge i dopustiti drugima da govore za mene. Alternativa *reprezentativnom* govoru za sebe, nije: privatni govor za sebe. Alternativa je nemati ništa za reći, biti lišen glasa, ne čak ni nem.¹⁷⁸

Analogija između političkog problema pristanka ili saglasnosti i učestvovanja u jednom jeziku, sastoji se u sledećem: kao što nema političke zajednice s onu stranu

¹⁷⁶Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 27-28.

¹⁷⁷Ludvig Vitgenštajn, *Filozofska istraživanja* (Beograd, : NOLIT, 1969.), str. 56.

¹⁷⁸Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 28.

našeg dogovora (u tom smislu, ona je artefakt, naša tvorevina), tako nema ni našeg jezika s onu stranu našeg slaganja u jeziku, u suđenju, u kriterijumima i njihovoj primeni. Međutim, ovo ne znači da je moguće prosto istupiti iz političke zajednice – istupiti iz nje *privatno*, dakle samo u svoje ime, kao što ne znači ni da je moguće istupiti iz jezika privatno, prosto odbaciti sve njegove kriterijume. I neslaganje, pa i odbacivanje političke zajednice (kao ne više moje, ali i ne više naše) moguće je samo kao politički čin, pa dakle, kao čin govora u ime zajednice. Na isti način, *mutatis mutandis*, nije moguće, kako god bili nezadovoljni njegovim ograničenjima, odbaciti zajednički jezik, povući se u privatni jezik, a opet zadržati svoj glas, moć govora. Kavel oprezno, ali uporno naglašava da ovo ne znači da privatni jezik nije moguće: po njemu, ni Vitgenštajn zapravo ne dokazuje nemogućnost postojanja privatnog jezika, već samo njegovu nemogućnost da nam obezbedi što od njega očekujemo – lični glas, glas koji ne zavisi od drugih. Setimo se da Kavel čita skepticizam ne kao skup uverenja, nego kao izraz jedne želje – želje da se govori izvan kriterijuma jezika, izvan svih jezičkih igara. I po njemu, Vitgenštajnov odgovor nije da skeptiku dokaže da je skepticizam nemoguć, već da ponudi terapiju za ovu želju, da detaljno razvijajući fantaziju o privatnom jeziku, pokaže skeptiku da to nije ono što je ovaj želeo.

Kavel međutim ne potcenjuje želju da se progovori sopstvenim glasom, da se formuliše sopstveni glas u svom jeziku – naprotiv, tek kada to postane moguće, skepticizam, i privatni jezik kao njegov izraz, gube svoju privlačnost. Zato on stavlja poseban akcenat na scenu podučavanja, i odgovornost njenih aktera, a posebno na njenu otvorenost za prepoznavanje tuđih reči i činova kao inteligibilnih. Uvodeći dete u jezik, stariji treba da mu omoguće da ono u tom jeziku prepozna mogućnost artikulacije sopstvenog glasa, i upravo zato na njima leži odgovornost da reakcije deteta, čak iako prividno divergentne, prepoznaju kao inteligibilne u jeziku u koji ga iniciraju. Ali ovo može značiti i da neke svoje reakcije koje su smatrali prirodnim i jedino mogućim, prepoznaju kao kontingentne, kao puko konvencionalne, i da detetovu reakciju koja nije u skladu sa ovima ne otpišu kao besmislenu ili ludu. Pošto kriterijumi jezika, baš kao ni sadržaj ugovora na kojem je zasnovana politička zajednica, nisu bili predmet istorijskog dogovora, nisu dakle precizno kodifikovani, naš dogovor se formuliše u samom jeziku, odnosno u samoj zajednici, stalno iznova, kroz dijalog. Ali da bi taj dijalog moguć, mora biti moguće i da svaki član zajednice,

odnosno svaki govornik jezika, bude u stanju da formuliše sopstveni glas, i zauzme sopstvenu poziciju.

Sada bi trebalo da bude jasnije i šta je ono što Kavelu smeta u Kripkeovoj „fantazije politike“ – ne to što je ona fantazija *politike*, već što je, da parafraziramo Rolsa, politička na pogrešan način – ona predstavlja zajednicu kao autoritativnu u pitanjima značenja, ali izbor njenog autoriteta ne leži u onome u čemu po Kavelu jedino može ležati – u našem, stalno iznova uspostavljanom slaganju u kriterijumima koje se može postići jedino kroz dijalog, koji opet zahteva artikulaciju svakog individualnog glasa. Bez te mogućnosti, Kripkova jezička zajednica izgleda poput političke zajednice koja guši glasove neslaganja i tako se pretvara u tiraniju, dakle vladavinu gole sile. Dajući učitelju *pravo* da govori autoritativno i da na osnovu sopstvenih inklinacija isključi potencijalne članove zajednice čije se reakcije ne slažu sa njegovim, Kripke potvrđuje najgore skeptičke strahove – da je naš jezik potpuno arbitraran – i time potpiruje želju da se iz jezika izađe. U tom smislu, Kripkeovo rešenje je skeptičnije od problema koji pokušava da reši. Njegova zajednica ne može biti izvor normativnosti u jeziku.

Iako Kripke ne poseže za supernaturalizacijom našeg slaganja u jeziku, on po Kavelu poseže za drugom vrtom *sublimacije* običnog jezika, svodeći ga na matematiku. Kavel, međutim insistira da, iako je ova težnja sa subimacijom običnog jezika prirodna i svojstvena bićima koja žive u jeziku, dakle ljudima, običan jezik ima drugačiju logiku od one matematičke, utoliko što zavisi od ljudskih potreba i interesovanja. Kako Kavel primećuje, običan jezik nije manje egzaktniji od matematičkog, odnosno, ništa mu ne nedostaje, samo njegova egzaktnost izgleda drugačije od one matematičke – zato je moguće da dete upotrebljava pojmove kojima ga učimo na drugačiji način, a da taj način ipak bude inteligibilan.

Emersonova zasluga je, po Kavelu, to što je prepoznao da nikoga ne možemo ubediti ili naterati da prihvati kriterijume običnog jezika – možemo ga samo privući da se vrati nazad u običan jezik, u običnost, sopstvenim primerom mu ukazujući na mogućnost artikulacije njegovog sopstvenog glasa. Nezadovoljstvo običnim jezikom i posledična želja da se iz običnog jezika izađe ili da se za njega nađe opravdanje u nečemu drugom, što leži izvan slaganja u kriterijuma – dakle, metafizička želja – predstavlja stalno ljudsko iskušenje, i odgovor ne može biti učutkivanje ovog

nezadovoljstva, i gušenje glasa koji ga iskazuje, već predstavljanje za njega „drugog puta“ kojim bi mogao da krene, odnosno mogućnosti artikulacije ovog nezadovoljstva u običnom jeziku. Kako bi ovo bilo moguće, ovaj razgovor između dva glasa – glasa zadovoljstva običnim jezikom (ili šire onim što Kavel neretko naziva samo – običnim, ili svakodnevnim - a nasuprot metafizičkom), koji progovara u ime običnog jezika i našeg slaganja u kriterijumima, i glasa nezadovoljstva običnim jezikom, koji želi da ga transcendirira – mora ostati otvoren.

Ono što zatvara ovaj dijalog jeste kodifikacija i kontraktualizacija našeg slaganja u jeziku, čemu bi u teoriji ugovora odgovaralo uverenje da je postojao istorijski trenutak kada smo se dogovorili oko svih uslova našeg zajedničkog života. Ali kako Kavel ističe, taj trenutak nije postojao, naše slaganje u jeziku, baš kao i društveni ugovor u politici, nije zasnovano da takvom dogovoru. Slaganje u jeziku mora biti predmet stalnog razmatranja i usklađivanja kroz dijalog, mera naše uštimovanosti stalno iznova određivana, a ne unapred zadata. Isto tako, naš politički pristanak nije objašnjenje naše političke obaveze već zahtev koji postavljamo pred zajednicu, dakle jedni pred druge, da stalno (ili barem povremeno) iznova jedni drugima podnosimo račun o tome da li je, i u kojoj meri, naša zajednica verna osnovnom načelu ugovora.

4. DIJALOŠKI PERFEKCIONIZAM, POLITIČKI LIBERALIZAM I ODNOS PREMA NERAZLOŽNIM DOKTRINAMA

Preveliki broj filozofa, čak i danas, troši previše vremena na pokušaje da ponudi apstraktne argumente za politički liberalizam, nasuprot, recimo totalitarizmu. Ovo mi se ne čini kao vredan filozofski poduhvat. Ako neko ne može da uvidi prednosti življenja u liberalnoj ustavnoj demokratiji, ako ne može da uvidi vrlinu tog ideala, onda ne znam kako da ga ubedim. Da budem savršeno iskren, ponekad me pitaju, kada držim predavanja zastupajući Rolsa, „Šta bi ste vi rekli jednom Adolfu Hitleru?“. Odgovor je – (ništa). Upucate ga. Ne pokušavate da razložno raspravljate sa njim. Razum nema nikakve veze sa tim. Stoga ne želim o tome da diskutujem.¹⁷⁹

*Who makes the Nazis?
Motels like three split-level mirages
Who makes the Nazis?
Buffalo lips on toast, smiling
Who makes the Nazis?
Benny's cob-web eyes!
Who makes the Nazis?
Bad-bias TV
Arena badges
BBC, George Orwell, Burmese police¹⁸⁰*

¹⁷⁹ Burton Dreben, “On Rawls and Political Liberalism”, *The Cambridge Companion to John Rawls*, Samuel Freeman ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002.), str. 329.

¹⁸⁰ Mark E. Smith, “Who Makes the Nazis”

4.1. Rolsov politički liberalizam i suzbijanje nerazložnih doktrina

Odgovor koji je Barton Dreben dao na pitanje „Šta biste (kao zastupnik rolsovskog političkog liberalizma) rekli jednom Adolfu Hitleru?“, predstavlja samo još jedan način da se kaže ono što je više puta primećeno u kritikama Rolsovog *Političkog liberalizma*: da se on obraća samo preobraćenima, odnosno, onima koji se u osnovnim crtama već slažu sa njegovom koncepcijom, onima koje Rols naziva razložnima. Onima koji nisu deo ovog skupa, nerazložnima, Rolsov politički liberalizam nema ništa da kaže.¹⁸¹ Iako sam Dreben ne vidi nikakav problem sa tim, postoje, kako ćemo videti, i drugačija stanovišta. Pre toga, međutim, potrebno je objasniti kako i zašto Rols u *Političkom liberalizmu* dolazi do ovog stanovišta.

Nakon onoga što se u teoriji naziva komunitarističkom kritikom *Teorije pravde*, koja je na različite načine pokušavala da ukaže na nesklad između koncepcije koju je Rols u ovom delu zastupao i dobro poznatog kulturnog i religijskog pluralizma liberalnih demokratija¹⁸², Rols je pokušao da u svom drugom najpoznatijem delu, *Politički liberalizam* razreši ovaj problem. U tu svrhu uveo je više novih pojmova, i značajno ograničio domen svoje koncepcije pravde – sa sveobuhvatne koncepcije morala, na čisto političku (mada i dalje – moralnu) koncepciju pravde. Prvi pojam koji Rols uvodi u svojoj kasnijoj knjizi, jeste pojam tereta rasuđivanja.¹⁸³ Zbog nesumnjivog postojanja ovih tereta (koji uključuju razlike u našem životnom iskustvu i način na koje one utiču na naše odmeravanje dokaza i vrednosti, višesmislenost naučnih nalaza i njihovu otvorenost za interpretaciju, razlike u načinu na koji odmeravamo značaj različitih konsideracija, neodređenost pojmova i tzv. teške slučajeve u njihovoj primeni, ograničen broj vrednosti koje se mogu uzeti u obzir

¹⁸¹Niti, po Rolsu, mora išta da im kaže: “Ideja politički razložnog je dovoljna sama za sebe, za svrhe javnog uma, kada su političke teme u pitanju. Naravno, fundamentalističke religiozne doktrine i autokratski i diktatorski vladari će odbaciti ideje javnog uma i deliberativne demokratije. Oni će reći da demokratija vodi kulturi koja je u suprotnosti sa njihovom religijom, ili poriče vrednosti koje samo autokratska i diktatorska vlast može obezbediti. Oni tvrde da da religijska istina, ili filozofska istina, preteže nad onim što je politički razložno. Mi prosto kažemo da je takva doktrina politički nerazložna. U političkom liberalizmu, ništa drugo se ne mora reći.”, John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, *Political Liberalism*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 2005.), str. 488. U tom smislu, ako ostavimo po strani blagu (i razumljivu) teatralnost Drebenovog odgovora, on jeste veran Rolsovom stanovištu.

¹⁸²Vidi Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.)

¹⁸³Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 88-93.

prilikom izgradnje društvenih institucija, itd.), Rols zaključuje da je u konkretnim slučajevima moguće doći do različitih, ali razložnih, zaključaka. Iz ovoga sledi da će u slobodnom društvu, zahvaljujući teretima rasuđivanja, uvek postojati mnoštvo razložnih doktrina¹⁸⁴ (ovo nije prosto konstatacija činjenice da su savremena društva heterogena, već izvod iz pretpostavke tereta rasuđivanja i slobodne upotrebe razuma – čak i ako počemo od homogenog društva, tokom vremena će, zbog tereta rasuđivanja, doći do nastanka mnoštva razložnih stanovišta¹⁸⁵).

Rols stoga smatra da svaka politička koncepcija koja uzima u obzir terete rasuđivanja, mora početi sa činjenicom razložnog pluralizma, odnosno sa postojanjem mnoštva različitih tradicija mišljenja i življenja i koncepcija dobrog života, takozvanih sveobuhvatnih doktrina – jedini način da se ovaj pluralizam eliminiše, bio bi kroz upotrebu državnih aparata prinude, odnosno nasilnim nametanjem jedne sveobuhvatne doktrine, što iz jasnih razloga smatra nespojivim sa političkim liberalizmom i sopstvenom koncepcijom individualne slobode. Iz ovih razloga, Rols zaključuje da je političku koncepciju pravde nemoguće zasnovati na jednoj sveobuhvatnoj doktrini – bila ona religiozna ili sekularna – a to znači ni na sveobuhvatnoj liberalnoj doktrini, pa ni na koncepciji pravde koju je zastupao u svojoj prethodnoj knjizi, ako se ova razume kao sveobuhvatna doktrina. Alternativu pronalazi u onome što naziva čisto političkom koncepcijom pravde, koja je zasnovana na osnovnim idejama implicitnim u političkoj kulturi liberalne demokratije – 1) ideji o (političkom) društvu kao o pravičnom sistemu saradnje zarad zajedničke dobiti, 2) ideji o građanima kao slobodnim i jednakim i 3) činjenici razložnog pluralizma.¹⁸⁶ Rols tvrdi da ovu političku koncepciju (ili neku od njoj srodnih, liberalnih političkih koncepcija, zasnovanih na istim načelima) prihvataju svi razložni građani i da samim tim prihvataju pravične principe društvene saradnje (pod uslovom da ih prihvataju i ostali razložni građani) i to da bi nametanje jedne sveobuhvatne doktrine bilo nužno nepravedno. Pošto je za Rolsa osnovno političko pitanje, pitanje legitimnosti upotrebe državne prinude, razložni građani će prihvatiti tzv. liberalni princip legitimnosti, koji kaže: „Naše vršenje političke vlasti je u potpunosti ispravno samo kada je u skladu sa ustavom, čije osnovne elemente razložno

¹⁸⁴ Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 93-100.

¹⁸⁵ Kako piše Rols, u političkom liberalizmu se na razložni pluralizam se ne gleda kao na nesreću, „već kao na prirodni ishod aktivnosti ljudskog uma u uslovima trajnog delovanja slobodnih ustanova“. Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 22.

¹⁸⁶ U ovome se oslanjam na Jonathan Quong “The Right of Unreasonable Citizens”, *The Journal of Political Philosophy*, 12: 3 (2004), str. 323.

očekujemo da će potvrditi svi slobodni i jednaki građani, na osnovu principa i ideala prihvatljivih njihovoj zdravoj ljudskoj razboritosti¹⁸⁷.

Politička koncepcija pravde je po Rolsu, samostalna, odnosno, ne zasniva se ni na jednoj od sveobuhvatnih doktrina, niti se na njih može pozivati kao na opravdanje.¹⁸⁸ Umesto toga, ona raspolaže sopstvenim skupom političkih vrednosti i principa, i građani i institucije su u upotrebi javnog uma dužni da jedni drugima pravdaju svoje predloge i postupke isključivo u terminima ove političke koncepcije, svesni da pozivanje na bilo koju sveobuhvatnu doktrinu, ne bi moglo biti prihvatljivo svim razložnim građanima, koji su, kako je već rečeno, podeljeni svojim prihvatanjem različitih sveobuhvatnih doktrina. Komunicirajući jedni sa drugima, *kao građani*, dužni smo da se pozivamo samo na javne razloge, odnosno one koji se zasnivaju na principima i vrednostima samostalne političke koncepcije, i koje bi kao takve mogli prihvatiti svi razložni građani.¹⁸⁹

Kao garant stabilnosti društva zasnovanog na ovoj samostalnoj političkoj koncepciji, Rols vidi tzv. *preklapajući konsenzus* – konsenzus različitih razložnih doktrina koje prihvataju (i na različite načine u sebe inkorporiraju) osnovna načela političke koncepcije, i stoga se odriču mogućnosti da sopstvenu doktrinu nametnu ostalima kroz aparat državne prisile. Nasuprot ovom, preklapajućem konsenzusu, nalazi se, po Rolsu, drugačija vrsta konsenzusa, onog koji on naziva *modus vivendi* – odnosno konsenzusa zasnovanog, ne na zajedničko prihvatanju načela saradnje, već isključivo na ravnoteži snaga. *Modus vivendi* je po Rolsu, inherentno nestabilan, jer svaka strana u njemu prihvata zajednička pravila samo kao kompromis i privremeno rešenje dok dovoljno ne ojača da ostalima nametne sopstvenu sveobuhvatnu doktrinu. Preklapajući konsenzus je s druge strane stabilan, jer sve strane prihvataju načela političke koncepcije pravde kao ispravna, i ne teže nametanju sopstvene doktrine, već, kako je rečeno, prihvataju činjenicu razložnog pluralizma.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 173.

¹⁸⁸ Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 44.

¹⁸⁹ Po Rolsu, ovo pre svega važi za rasprave o fundamentalnim pitanjima političkog poretka, sadržanim u onome što Rols naziva „bitnim ustavnim elementima“: „To znači da jedino političke vrednosti treba da razreše tako fundamentalne probleme kao što su: ko ima pravo glasa ili koja će se religija tolerisati ili pravo na svoji. Ova i slična pitanja su poseban predmet javnog uma“, Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 255.

¹⁹⁰ Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 180-186.

Rols međutim prepoznaje još jednu društvenu činjenicu – činjenicu postojanja nerazložnih građana i nerazložnih doktrina – onih koje ne prihvataju društvo kao pravičan sistem saradnje zarad obostrane koristi, ili slobodu i jednakost svih građana, ili činjenicu razložnog pluralizma. Pozivajući se na religijsko otkrovenje ili ideološku dogmu, ovakve doktrine ne priznaju legitimnost političke koncepcije, niti im se ona, po Rolsovoj definiciji, može opravdati. One teže da se nametnu upotrebom državne prisile, i kao takve predstavljaju pretnju po politički poredak liberalne demokratije. Rols piše: „Činjenica da postoje doktrine koje odbacuju jednu ili više demokratskih sloboda trajna je životna stvarnost, ili bar tako izgleda. To nam daje praktičan zadatak da ih suzbijamo – kao rat ili bolest – da ne bi srušile političku pravdu“.¹⁹¹

Razlog zašto se nerazložne doktrine moraju suzbijati je u tome što se uobičajen način rešavanja neslaganja - razložna rasprava – na njih ne može primeniti. One se, po Rolsovoj definiciji razložnosti, nalaze izvan prostora (javnih) razloga, i u odnosu na ostatak društva nalaze se u stanju *modus vivendi*-ja: dakle čekaju svoj trenutak, kada će dovoljno ojačati i pokušati da sruše politički poredak zasnovan na političkoj koncepciji pravde i nametnuti se državnom prisilom. Ovo ne znači da se zastupnicima ovih doktrina ne mogu dati nikakvi razlozi za njihovo napuštanje, već samo da se ne mogu dati nikakvi *javni* odnosno politički razlozi, nikakvi razlozi zasnovani na samostalnoj političkoj koncepciji. Ovo proizilazi iz Rolsovog izostavljanja „cele istine“ iz domena političke koncepcije – politička koncepcija se ne zasniva na istini, već na razložnosti¹⁹², u tom smislu njeni zastupnici ne mogu zastupnicima nerazložnih doktrina ponuditi nikakvo opravdanje političke koncepcije, jer bi svako takvo opravdanje moralo biti zasnovano na načelima koja nerazložni od početka odbacuju. A pošto bi širenje nerazložnih doktrina i povećanje broja građana koji ih zastupaju, vodilo padanju celog društva iz preklapajućeg konsenzusa u *modus vivendi*, nešto se mora učiniti kako bi se sprečio takav razvoj događaja. Pošto je razložna rasprava isključena, pošto se zastupnicima nerazložnih doktrina ne može ništa reći – ostaje suzbijanje.

Šta tačno Rols podrazumeva pod suzbijanjem, nije najjasnije iz samog teksta *Političkog liberalizma*, i predstavljalo je izazov za interpretatore, koji su na različite načine tumačili naznake date u tekstu. Neki, poput Merilin Fridman, tumačili su

¹⁹¹Ibid, str. 98

¹⁹² Ibid, str. 18.

suzbijanje kao ograničavanje ili čak oduzimanje izvesnih građanskih prava i sloboda zastupnicima nerazložnih doktrina. Fridmen piše:

Kako se 'suzbija' jedna doktrina? Takav poduhvat zahteva regulaciju i kontrolu medija u kojima se ona izražava i promovise – knjiga, časopisa, sajberporstora, itd. Što je još značajnije, on zahteva potiskivanje onih koji zastupaju ovu doktrinu, a posebno, potiskivanje njihovog izražavanja i/ili ponašanja u skladu s njom... Stoga, dok će zastupnici razložnih doktrina uživati osnovna prava i slobode, zastupnici izvesnih nerazložnih doktrina će, naročito onih koji odbacuju demokratske slobode, biti tretirani kao nosioci zaraze. Njihova politička autonomija će biti dvostruko opovrgnuta. Prvo, oni će biti isključeni iz legitimacijske baze, onog skupa građana čiji pristanak na politički sistem potvrđuje njegovu legitimnost. Drugo, u svakodnevnom životu, biće im uskraćena puna zaštita osnovnih prava i sloboda tog sistema, naročito slobode izražavanja.¹⁹³

Ovakvo čitanje Rolsovog „suzbijanja“ je ubedljivo osporeno od strane više autora¹⁹⁴, koji s pravom ističu da Rols po pitanju osnovnih prava i njihove zaštite, ne pravi razliku između zastupnika razložnih i nerazložnih doktrina – svi građani ustavne liberalne demokratije, po Rolsu, moraju imati ista prava, uključujući i zastupnike nerazložnih doktrina. U svom tekstu „Ponovno razmatranje ideje javnog uma“, Rols piše „Ne postoji jedan model tolerancije za razložne doktrine, a drugi za one nerazložne. Oba slučaja se rešavaju uz pomoć odgovarajućih političkih principa pravde i ponašanja koja ovi principi dopuštaju“¹⁹⁵. Džejms Kving skreće pažnju na činjenicu da se kod Rolsa, prvobitni položaj ne odnosi na osobe kakve one uistinu jesu, jednom kada se veo neznanja podigne, već na to do kakvog bi zaključka one došle da su savršeno racionalne i razložne, i zaključuje: „S obzirom na to da je ovo izričit cilj prvobitnog položaja, nema nikakve tenzije u tvrdnji da se njeni zaključci odnose na sve

¹⁹³Marilyn Friedman, „John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People“, *Autonomy, Gender, Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2003.), str. 169-170

¹⁹⁴Vidi Jonathan Quong „The Right of Unreasonable Citizens“, *The Journal of Political Philosophy*, 12: 3 (2004).

¹⁹⁵Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 489

('sada i ovde', kako bi to Rols mogao da kaže), čak iako oni sami nisu ni racionalni ni razložni. Činjenica da je neko nerazložan, stoga, nije *a priori* razlog za to mu se uskrate prava i dobiti građanstva¹⁹⁶. Međutim, Kving smatra da normativna stabilnost preklapajućeg konsenzusa, pa samim tim i celog liberalno-demokratskog društva, može predstavljati razlog, u naročitim uslovima i sa posebnim opravdanjem, za ograničavanje izvesnih prava nerazložnih građana – i upravo u ovoj zaštiti normativne stabilnosti on vidi moguće objašnjenje Rolsovog „suzbijanja“ nerazložnih doktrina. Iako ovo suzbijanje svakako ne podrazumeva uskraćivanje osnovnih građanskih prava nerazložnim građanima, ono može opravdati ograničavanje izvesnih *nerazložnih aktivnosti* koje potkopavaju stabilnost preklapajućeg konsenzusa i prete da ga pretvore u *modus vivendi* ili nešto još gore od toga. Kving smatra da se ovo posebno odnosi na slučajeve privatnog obrazovanja koje potkopava osnovna načela političkog liberalizma – jednakost i slobodu svih građana i postojanje mnoštva razložnih doktrina – i na širenje govora mržnje. I tada, međutim, on naznačava da mora postojati dobar razlog zašto se smatra da ove aktivnosti ozbiljno ugrožavaju normativnu stabilnost liberalno demokratskog poretka, te da, u nedostatku takvog razloga, ograničavanje prava nerazložnih ne može biti opravdano.

Drugačije tumačenje, koje pokušava da izbegne tenziju između jednakih prava za sve (pa i zastupnike nerazložnih doktrina) i suzbijanja nerazložnih doktrina, ponudio je Fuat Gursozlu.¹⁹⁷ Po njemu, konceptualni prostor za rolsovsko suzbijanje ne treba tražiti pre svega u ograničavanju prava nerazložnih građana (mada Gursozlu ne dovodi u pitanje Kvingov zaključak da u izvesnim slučajevima i ono mora biti neophodno), već u edukativnom i transformativnom efektu političkog liberalizma. Potporu za ovakvo tumačenje suzbijanja, Gursozlu nalazi na više mesta u Rolsovom delu, pre svega u delu iz *Teorije pravde* koji se tiče odnosa prema netolerantnima, a na koji sam Rols eksplicitno referiše u fusnoti „Ponovnog razmatranja ideje javnog uma“, povodom problema tretmana zastupnika nerazložnih doktrina. U pasusu koji Gursozlu posebno ističe, Rols piše:

¹⁹⁶Jonathan Quong “The Right of Unreasonable Citizens”, *The Journal of Political Philosophy*, 12: 3 (2004), str. 317.

¹⁹⁷Fuat Gursozlu, “Political Liberalism and the Fate of Unreasonable People”, *Touro Law Review*, 30:1 (2014).

Ako se netolerantna sekta pojavi u dobro uređenom društvu, drugi treba da imaju stalno na umu inherentnu stabilnost svojih ustanova. Slobode netolerantnih mogu ih ubjediti u vjeru u slobodu. Ovo ubjeđivanje deluje na osnovu psihološkog principa da će oni čije su slobode zaštićene i imaju dobiti iz pravednog ustava, pod uslovom da su ostale stvari jednake, steći privrženost tokom vremena. Dakle, čak iako se pojavi netolerantna sekta, pod uslovom da na samom početku nije toliko snažna da odmah može nametnuti svoju volju, odnosno da se ne uvećava tako brzo da psihološki princip nema vremena da se ukorijeni, ona će težiti da izgubi netolerantnost i da prihvati slobodu savjesti.¹⁹⁸

Na osnovu ovoga, Gursozlu tvrdi da se primarni zadatak suzbijanja nerazložnih doktrina, sastoji pre svega u edukativnom kapacitetu samog dobro uređenog društva (društva uređenog u skladu sa političkom koncepcijom pravde), i da se tek u meri u kojoj ovaj primarni poduhvat ne uspeva, može, u posebnim situacijama kada nerazložne doktrine predstavljaju ozbiljnu opasnost za normativnu stabilnost, pribeci izvesnim ograničenjima prava njihovih zastupnika. Rolsov „psihološki princip“ se po ovom tumačenju nalazi u samoj srži suzbijanja nerazložnih doktrina - njihovi zastupnici vremenom uviđaju ispravnost i prednosti dobro uređenog društva, tako i sami postajući razložni. Prava i slobode koje i sami u ovakvom društvu uživaju ovde igraju ključnu edukativnu i transformativnu ulogu.

Dalju potvrdu svog stava, Gursozlu nalazi u delu *Političkog liberalizma* koji se bavi odnosom političke koncepcije pravde kao pravednosti i pojedinačnih koncepcija dobra.¹⁹⁹ Rols ovde tvrdi da iako politička koncepcija jeste neutralna u pogledu opravdanja (jer se, kako smo već rekli, ne zasniva ni na jednoj svebuhvatnoj doktrini), ona nije niti može biti neutralna u pogledu učinka, odnosno efekta koji će imati na različite doktrine. Neke doktrine će u uslovima dobro uređenog društva lagano gubiti svoje pristalice i na kraju „izumreti“ – što može biti vredno žaljenja (Rols ovde priziva Isaiaju Berlina i njegovu tezu da „nema društvenog sveta bez gubitka“²⁰⁰), ali samo po sebi nije nepravedno, niti pak govori protiv neutralnosti političke koncepcije pravde kao pravičnosti.

¹⁹⁸Džon Rols, *Teorija pravde*, (Podgorica: CID, 1998.), str. 207-208.

¹⁹⁹Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 234-240.

²⁰⁰Ibid, str. 235.

Iako ovo u načelu može važiti kako za nerazložne, tako i za razložne doktrine, Gursozlu insistira na značaju ovog drugog slučaja, tvrdeći da je način na koji politička koncepcija „oblikuje i savija sveobuhvatne doktrine ka sebi, laganano ih pomerajući od nerazložnih ka razložnim“²⁰¹, ključna za suzbijanje nerazložnih doktrina. Posebno mesto u ovom procesu zauzima obrazovanje, u kojem deca usvajaju temeljne građanske vrline političkog liberalizma – vrline tolerancije, uljudnosti, razložnosti i pravičnosti. Pošto ove vrline mogu biti u neskladu sa nerazložnim doktrinama koje zastupaju bar neki među roditeljima, ovakvo obrazovanje može voditi laganom izumiranju ovih doktrina ili njihovoj transformaciji kroz generacije. Iz svega ovoga, Gursozlu zaključuje:

Praktični politički zadatak suzbijanja nerazložnih doktrina, tiče se prvenstveno reformisanja nerazložnih građana tokom vremena. Rols je svestan da kada nerazložne doktrine osnaže, može već biti kasno za liberalno demokratski režim. Argument za normativnu stabilnost ovog režima i model suzbijanja kao transformacije ističe potrebu da se nerazložni spreče da postanu dovoljno jaki da nadvladaju liberalni politički režim. Stiven Masedo ističe da liberalizam predstavlja režim koji ne može a da ne oblikuje živote građana 'duboko i nemilosrdno'. Po Masedu, politički liberalizam treba da oblikuje vezanosti i navike ljudi 'a da im pritom baš ne najavi svoju nameru u lice'. Ovo je neophodan deo političkog delanja koji je s onu stranu 'žaljenja, izvinjenja ili prilagođavanja'. Model suzbijanja kao transformacije fokusira se na ideju koju izražava Masedo: transformacije nerazložnih ljudi koji žive u liberalnom političkom poretku bez najavljiivanja te namere njima u lice.²⁰²

Moja namera nije da sudim između ovih različitih tumačenja Rolsove ideje suzbijanja nerazložnih doktrina, već da ukažem na način na koji je svaka od njih, pa i sama Rolsova ideja suzbijanja, nekompletna ili nedovoljna da objasni odnos političkog

²⁰¹Fuat Gursozlu, “Political Liberalism and the Fate of Unreasonable People”, *Touro Law Review*, 30:1 (2014), str. 54.

²⁰²Fuat Gursozlu, “Political Liberalism and the Fate of Unreasonable People”, *Touro Law Review*, 30:1 (2014), str. 55.

liberalizma prema zastupnicima nerazložnih doktrina, i da ukažem na način na koji Kavelov dijaloški perfekcionizam može dopuniti ovaj nedostatak.

4.2. Suzbijanje i eskremizacija

Već sam način na koji, kako Rols, tako i njegovi tumači, pristupaju problemu nerazložnih doktrina i njihovih zastupnika, ukazuje na problematiku dijaloškog perfekcionizma. Od činjenice da predstavnicima ovih doktrina „nemamo ništa da kažemo“, jer su u takvom razgovoru (javni) razlozi isrepljeni od samog početka; preko toga da se u raspravi sa njima ne možemo pozivati ni na istinu ni na ispravnost političke koncepcije (jer se ona ne zasniva na istinitosti, a da bismo tvrdili njenu ispravnost, moramo sa njima prvo deliti prostor javnih razloga, odnosno osnovna načela političke koncepcije, koju oni odbacuju); i preko načina na koji Rols jasno definiše naše uloge kao građana institucijama javnog uma i pravilima koja regulišu razgovor unutar ovog, i tako isključuje, odnosno „guši“ svaki glas koji koji nije artikulisan u skladu sa ovim pravilima; sve do načina na koji Rols i njegovi tumači vide nerazložne doktrine i njihove zastupnike – kao nešto i nekog izvan prostora razložnosti, skoro kao strance u dobro uređenom društvu (ostatke nereformisanih fundamentalističkih religija, ili nereformisanih načina života – poput onog na Američkom Jugu pre ukidanja ropstva²⁰³), dakle kao nekog za čiju isključenost, mi, razložni građani dobro uređenog društva ne snosimo nikakvu odgovornost.

Iako se Kavel nije nigde eksplicitno bavio Rolsovim *Političkim liberalizmom*, nekoliko autora je pokušalo da njegovu kritiku ranijih Rolsovog dela primeni i na ovo delo. Tako Stiven Malhol piše:

Što preciznije Rols definiše dužnosti i obaveze koje povezuje sa građanstvom, Kavelu bi se moralo činiti sve očiglednijim da Rols time pokušava da ograniči odgovornosti i obaveze političke egzistencije ili identiteta, na one povezane sa građanstvom – ili preciznije, sve ugovornija postaje njegova koncepcija građanstva. Problem, naravno, nije u tome što Rols ima snažan osećaj posebnosti

²⁰³Rols navodi *antebellum* jug SAD, sa njegovom institucijom ropstva, kao primer načina života koji je u „neposrednom sukobu s principima pravde“ i koji zbog toga biva obeshrabrivan i transformisan u društvu uređenom u skladu sa ovim principima. Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 235-236.

zahteva koji se pred nas postavljaju u političkim odnosima - nasuprot onima koji proističu iz drugih vrsta identifikacije sa drugima (religijske, moralne, estetske, profesionalne, itd). Problem je, pre, u tome što on zamišlja ove specifično političke zahteve kao primenljive isključivo ako jedni prema drugima stojimo u izvesnim društveno definisanim ulogama - kao da je građanstvo posebna vrsta institucionalno definisane ili na praksi zasnovane službe, pre nego osnovna dimenzija ljudske egzistencije i odnos koji je suštinski otvoren ili unapred delimično nedefinisan.²⁰⁴

Malhol se posebno fokusira na način na koji Rolsova politička koncepcija onemogućava pozivanje na sveobuhvatne doktrine i kao primer uzima problem abortusa. Rols se ovim problemom bavi u jednoj (ali značajnoj) fusnoti *Političkog liberalizma*, u kojoj ne daje definitivno rešenje ovog problema, ali sugerije da se ono može rešiti jedino razložnom ravnotežom tri političke vrednosti - poštovanja za ljudski život, uređenu reprodukciju političkog društva tokom vremena i ravnopravnosti žena kao jednakih građana. Rols tvrdi (iako ne daje detaljan argument) da bi razložna ravnoteža ove tri vrednosti vodila zaključku da abortus u prvom tromesečju trudnoće mora biti dopušten, i da je „svaka sveobuhvatna doktrina koja ne vodi ravnoteži političkih vrednosti, a isključuje pravo na abortus u prvom tromesečju, u tom smislu nerazložna“.²⁰⁵

Malhol zaključuje da Rols na ovaj način „guši glas“ onih protivnika abortusa koji veruju da je ljudski život vrednost koja preteže nad svim ostalim, i kojima je ova vrednost izuzetno bitna. Po Malholu, osnovni problem nije u tome što Rols zauzima stanovište suprotno njihovom, već što unapred isključuje mogućnost da se njihov glas čuje u potencijalnoj debati na ovu temu. Malhol piše:

Ono što će u ovom pasusu dodatno osnažiti osećaje patnje i besa kod protivnika abortusa, tačka u kojoj se kristalizuje njihov osećaj bezglasnosti, jeste naizgled olak način na koji se u njemu koristi ideja onoga što jeste ili nije razložno. Rols

²⁰⁴Stephen Mulhall, „Promising, Consent, and Citizenship: Rawls and Cavell on Morality and Politics”, *Political Theory*, 25:2 (1997), str. 188.

²⁰⁵Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str. 284-285

koristi ovu ideju kako bi definisao granicu između političkih i sveobuhvatnih obzira i ona to mora učiniti a da sama ne pređe ovu granicu. Epistemološki prizvuk ove ideje svakako sugerira onu vrstu impersonalnosti i *a priori* precizosti karakteristične za Rolsov kontraktualizam, a i njena uloga je jednako karakteristična: impersonalne granice razložnog funkcionišu kao sredstvo koje isključuje iz domena politike kvalitet koji Kavel prepoznaje kao karakterističan za domen morala, ali koji Rolsov ugovorni model ovog domena potiskuje – dostupnost mnoštva različitih ali jednako razložnih pozicija. Drugim rečima, Rols upotrebljava ideju razložnosti kako bi osigurao, koliko je god moguće, da domen politike ne mora da se uhvati u koštac sa mogućnošću razložnog neslaganja²⁰⁶

Problem opet nije u tome što se granica između političkog i nepolitičkog domena (koji Rols naziva „kulturom u pozadini“²⁰⁷) negde povlači, pa ni to što je Rols povlači na način na koji čini, već u samoj pretenziji na impersonalnost kriterijuma u skladu sa kojima to čini. Kako Malhol ističe, Rolsova moralno supstantivna pozicija je već upisana u samu definiciju razložnosti, i kao takva ona razumljivo isključuje one koji tu koncepciju ne dele. Rols je u stanju da jasno omeđi domen političkog i termine u kojima se politička diskusija mora voditi, samo zato što potencijalno kontroverznu koncepciju ove granice uzima kao izuzetu iz razložnog neslaganja. Malhol zaključuje: „Zauzeti utvrđenu poziciju po ovom pitanju nije, naravno, ni moralno niti racionalno nekompetentno, ali predstavljajući ovu stvar kao unapred impersonalno utvrđenu, Rols izbegava obavezu da podnese odgovornost koja prati takvu odluku, i njeno posledično utvrđivanje granica političke zajednice“²⁰⁸.

U odbranu Rolsa bi se, bar po pitanju abortusa, moglo reći da on u fusnosti na koju se poziva Malhol u svojoj kritici, zapravo ne iznosi definitivan argument u korist legalizacije abortusa u prvom tromesečju. Sam Rols se na ovo pitanje vraća u tekstu „Ponovno razmatranje ideje javnog uma“, i tamo razjašnjava da mu nije bila namera da

²⁰⁶Stephen Mulhall, „Promising, Consent, and Citizenship: Rawls and Cavell on Morality and Politics”, *Political Theory*, 25:2 (1997), str. 191-192.

²⁰⁷„Sveobuhvatne doktrine svih vrsta – religijske, filozofske i moralne – pripadaju onome što možemo da nazovemo 'kulturom u pozadini' u građanskom društvu. To je kultura društvenog, a ne političkog.“, Džon Rols, *Politički liberalizam* (Beograd: Filip Višnjić, 1998.), str., 46.

²⁰⁸Stephen Mulhall, „Promising, Consent, and Citizenship: Rawls and Cavell on Morality and Politics”, *Political Theory*, 25:2 (1997), str. 191-192

ponudi rešenje ovog kontroverznog pitanja, već da pokaže kako bi trebalo pristupiti rešavanju u okvirima javnog uma. Tek ukoliko bi se ispostavilo da je moguće doći do razložne ravnoteže relevantnih političkih vrednosti u korist dopustivosti abortusa u prvom tromesečju, onaj ko bi, ne nudeći alternativni način za njihovo razložno uravnotežavanje, insistirao da je abortus nedopustiv, mogao bi se smatrati nerazložnim. Pa i ovde Rols naglašava da „jedna sveobuhvatna doktrina može biti nerazložna po jednom ili nekoliko pitanja, a da ne bude prosto nerazložna“²⁰⁹, i na ovaj način pokazujući inkluzivnost javnog uma i nespremnost da olako iz učešća u njemu isključi doktrine koje možda i nisu u svakom pogledu razložne.

Međutim, suština Malholove kritike zapravo nije u ovom primeru, već u nečemu drugom – u načinu na koji Rols, insistirajući na impersonalnosti granice između političkih i sveobuhvatnih koncepcija, odbija da preuzme odgovornost za povlačenje ove granice. Kako god stajale stvari konkretno sa pitanjem abortusa, ukoliko sam način povlačenja granice razložnog, kod onih koji su se našli sa pogrešne strane ove granice (bilo po samo jednom pitanju, bilo *tout court*) „osnažuje osećanja patnje i besa“, onda to predstavlja ozbiljan problem za normativnu stabilnost liberalno-demokratskog poretka, kakvo god tumačenje suzbijanja nerazložnih doktrina da zastupamo. Po svakom od ovih tumačenja, sposobnost političke koncepcije da, kako Rols piše još u *Teoriji pravde*, „proizvede sopstenu podršku“²¹⁰, ključno je za njenu stabilnost. I model suzbijanja koji predlaže Kving, a koji podrazumeva ograničavanje izvesnih prava zastupnika nerazložnih doktrina, u posebnim, jasno opravdanim slučajevima, zasniva se na pretpostavci stabilnosti liberalno demokratskog režima i pretpostavci da će takvih slučajeva biti malo. Ali ako sam „rad“ javnog uma i isključivanje glasova nerazložnih, dodatno iritira zastupnike nerazložnih doktrina, pojačavajući njihovu „patnju i bes“, onda to predstavlja problem, jer umesto da se vremenom broj zastupnika nerazložnih doktrina smanjuje, on se može povećavati, a njihova uverenja se mogu ekstremizovati – ne kao rezultat spoljašnjih faktora, već upravo zbog samog načina na koji ih politička koncepcija isključuje iz javne rasprave, time gušeći njihov glas.

Problem je još veći za Gursozluov model suzbijanja kao edukacije i transformacije – umesto da edukuje i transformiše nerazložne doktrine, liberalno

²⁰⁹John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited“, *Political Liberalism*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 2005.), str. 479.

²¹⁰Džon Rols, *Teorija pravde*, (Podgorica: CID, 1998.), str. 135.

demokratski režim ih dalje učvršćuje u uverenju da je igra nameštena od samog početka, i da su naizgled impersonalna i objektivna pravila razložnosti samo način da ono što smatraju bitnim, možda i najbitnijim, bes i patnju zbog onoga što vide kao nepravedno, bude unapred isključeno iz javne rasprave. Nesklad između neutralnosti opravdanja i neutralnosti učinka, dodatno pogoršava stvar, kao što to čini i GURSOZLUOVO pozivanje na MASEDA koji smatra da se edukativni i transformativni rad liberalno demokratskog režima odvija „nemilosrdno“ i „bez žaljenja, izvinjenja ili prilagođavanja“, a istovremeno „bez otvorenog najavljivanja svoje namere“. Neutralnost opravdanja ne znači ništa zastupnicima nerazložnih doktrina, jer im nije dostupna – da jeste oni bi već bili u izvesnom smislu razložni. Izostanak neutralnosti učinka im je, međutim, očigledan i, sa njihove tačke gledišta ne samo neopravdan, već i neopravdljiv (svakako ne pozivanjem na političku koncepciju pravde, koju odbacuju). Umesto transformacije, reakcija može biti povećavanje patnje i besa, te dalje esktremizacija njihovih već nerazložnih pozicija.

Ovakvo mišljenje se može naći ne samo kod MALHOLA i drugih kavelovskih autora, već i kod autora koji polaze sa drugačijih pozicija, poput PIRSOVSKOG pragmatizma. Tako ŠERIL MISAK piše o nesposobnosti ROLSOVSKE političke koncepcije pravde da odgovori na ono što ona naziva „šMITOVSKIM izazovom“. Prema MISAK, šMITOVSKI izazov, nazvan po KARLU ŠMITU, predstavlja izazov „samoj pretpostavci koja leži u osnovi političkog liberalizma – zamisli da treba da težimo društvu zasnovanom na zajedničkoj dobiti“:

Bez ove pretpostavke, ROLS nema ništa normativno da kaže šMITOVCU, izuzev toga da je njegova sopstvena doktrina suprotstavljena ŠMITOVOJ. ROLS prosto ne poseduje teorijske resurse da se izbori sa šMITOVSKOM pozicijom. UISTINU, ON kaže da se njegovo stanovište ne obraća onima koji smatraju da se politika zasniva na odnosu između prijatelja i neprijatelja – 'politički liberalizam se ne upušta u raspravu sa onima koji misle na ovaj način'.²¹¹

²¹¹Cheryl Misak, *Truth, Politics, Morality* (London: Routledge, 2000.), str. 27.

Po Misak, problem je ozbiljan zahvaljujući činjenici da šmitovski izazov nije isto što i onaj skeptički – on ne poriče da postoji istina u politici – već ističe tvrdnju o tome u čemu se ova istina sastoji, a to je, po njemu – organizovanje visoko homogene zajednice zasnovane na razlici između prijatelja i neprijatelja. Takođe, izazivači nisu čisto hipotetički, niti su pak retki i ekscentrični (što Drebenov primer sa Hitlerom naizgled implicira), već su među nama. „Rasista, zastupnik patrijarhata, antisemita – svako ko nastupa u ime homogenosti – postavljaju ozbiljne šmitovske izazove, šta god inače mislili o izgledima istine u politici“.²¹²

Robert Talis se nadovezuje na ovu liniju kritike, kada piše o rolsovskom javnom umu kao epistemički isključivom, zato što „on ne može prepoznati argumente koji se iznose u korist pozicija koje ne prihvataju njegova ograničenja, i ne može dati razloge za ovo isključenje“.²¹³ Talisova kritika, međutim, ne staje na isticanju problema legitimiteta koje ovo isključivanje može izazvati, već se primarno fokusira na problem nestabilnosti koju ono može izazvati. Politika izostavljanja – ona zasnovana na rolsovske obavezi da se „cela istina“ ostavi izvan javnog foruma – čija je svrha bila da razreši ovaj problem, može ga umesto toga dodatno pogoršati.

Kako bi ovo pokazao, Talis ukazuje na fenomene grupne polarizacije i osakaćene epistemologije. Prema empirijskim istraživanjima, grupe sličnomišljenika vremenom se pomeraju ka sve ekstremnijim verzijama sopstvenih uverenja, ukoliko njihovi pripadnici deliberiraju isključivo između sebe – ovo je grupna polarizacija. Štaviše ove grupe razvijaju takozvane „osakaćene epistemologije“, detaljne i razrađene načine za izolovanje svojih ekstremnih uverenja od dokaza koji im protivreče, i za njihovo osnaživanje kroz svedočanstva drugih pripadnika grupe. Ove tendencije, pomeranje ka ekstremizmu i izolaciji, brzo postaju međusobno osnažujuće, dovode do toga da „grupa vidi one izvan nje kao naivce, budale ili čak zaverenike protiv istine; u skladu s tim, grupa postaje sve manje sposobna i zainteresovana da se upušta u raspravu sa autsajderima“²¹⁴.

Ostavljajući ono što zastupnici različitih sveobuhvatnih doktrina smatraju svojim najbitnijim razlozima (religijskim, ideološkim, itd.) izvan javnog foruma, politika

²¹²Ibid.

²¹³Robert Talisse, *Democracy and Moral Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009.), str. 55.

²¹⁴Ibid., str. 58.

izostavljanja ih sateruje u male grupe sličnomišljenika, koje su sklone da razviju sve tipične epistemičke nedostatke takvih grupa. „Razviće se fanatizam, preklapajući konsenzus će popustiti pred *modus vivendi*-jem, dakle doći će do upravo onog ishoda koji je Rols pokušao da izbegne. Što je još važnije, razviće se i drugačija vrsta nestabilnosti, naime ona povezana sa fanatizmom, mržnjom i nasiljem“²¹⁵.

Talis daje primer pokreta belih nacionalista čiji su članovi Vilijam Pirs, Timoti Mekvej i Liza Tarner, bili umešan u teroristički napad na zgradu FBI, u Oklahomi. Pirs, Mekvej i Tarner „tvrde da su bili motivisani na političku akciju onim što su videli kao sistematsko odbijanje od strane glavnog toka društva da se upusti u raspravu sa njihovim idejama i argumentima. Značajno je primetiti da njihova primedba nije bila to što ljudi nisu bili ubeđeni njihovim argumentima, već pre to što je javni prostor za političku razmenu razloga bio zatvoren za njih; otud po njima, mejnstrim bele Amerike nije prosto u krivu po pitanju rase i jednakosti, već je 'ispranog mozga', 'kondicionirana' i 'propagandizovana'“²¹⁶. Poenta, kao što Talis posebno naglašava, nije u tome da su oni sa fanatične ivice političkog spektra isključeni, već što „isključujući argumente koji se nude u korist ekstremnih pozicija, politika izostavljanja pomaže da se stvore uslovi pod kojima ekstremističke grupe mogu da rastu, razvijaju se i dodatno se ekstremizuju“²¹⁷.

Argumenti koje nude Misak i Talis značajni su pre svega u tom smislu što ukazuju na jasne načine na koje isključivanje nerazložnih doktrina i njihovih zastupnika iz javne rasprave može voditi ne suzbijanju, nego naprotiv, ekstremizaciji nerazložnih doktrina. Umesto da se „savijaju“ ka političkoj koncepciji pravde, ove doktrine se naprotiv savijaju u suprotnom pravcu – ka sve ekstremnijim pozicijama. Ali to nije sve – za razliku od Rolsovog prikaza nerazložnih doktrina, kao u izvesnom smislu stranih dobro uređenom društvu, doktrina koje još uvek nisu usvojile njegova načela i političku koncepciju pravde, kod Misak i Talisa susrećemo se sa mogućnošću da sâmo dobro uređeno društvo proizvodi ekstremno nerazložne doktrine, ili ih barem „savija“ u pravcu ekstremizacije. Jednom rečju, da je ono i sâmo delom odgovorno, ako ne za njihovo postojanje, onda svakako za njihovu ekstremizaciju i širenje.

²¹⁵Ibid, str. 60.

²¹⁶Robert Tallisse, *Democracy and Moral Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009.), str. 61.

²¹⁷Ibid, str. 62.

4.3. Dijaloški perfekcionizam i nerazložne doktrine

Ovo nas ponovo vodi poznatoj kavelovskoj problematici – ne samo da se odnos dobro uređenog društva prema zastupnicima nerazložnih doktrina razotkriva kao „scena permanentne krize društva koje o sebi misli kao o zasnovanom na pristanku“²¹⁸ i ne samo da se u njemu pokazuje „moć društva da isključi – nemoć da uključi“²¹⁹, već se pokazuje i da Rolsovo prebacivanje odgovornosti za ovo isključenje na sama načela razložnosti, izbegava da uzme u obzir saučestništvo pa samim tim i „kompromitovanost“ građana koji prihvataju političku koncepciju pravde za postojanje i širenje nerazložnih doktrina. Kavelov odgovor na ovu situaciju već znamo – upravo tu, gde su opravdanja iscrpljena, i gde više ništa ne može reći (u smislu tvrdnji, ili argumenata), nešto se mora pokazati, odnosno nastupa perfekcionistički momenat u kojem moramo prihvatiti svoju odgovornost za ovo isključivanje, ali takođe, drugome poslužiti kao egzemplar za moguću transformaciju i edukaciju. Ovako shvaćen, doprinos dijaloškog perfekcionizma problemu odnosa prema nerazložnim doktrinama u rolsovskom političkom liberalizmu, bio bi dopuna održavanju normativne stabilnosti dobro uređenog društva.

Kako bi ovaj perfekcionistički momenat mogao izgledati? Razmotriću prvo primer iz teksta Kler Vudford, „Od Nore do BNP-a: Implikacije Kavelove kritike Rolsa“.²²⁰ Baveći se kontroverznim gostovanjem Nika Grifina, vođe Britanske nacionalne partije, poznate po rasističkim stavovima i poricanju Holokausta, u televizijskoj debati na državnoj televiziji, Vudford pokušava da odgovori na pitanje da li treba polemisati sa zastupnicima vidno nerazložnih doktrina u javnim forumima. Uvažavajući primedbe koje su iznošene protiv Grifinovog nastupa na Bi-Bi-Siju, a koje su se uglavnom svodile na primedbu da se na taj način legitimizuje rasistički diskurs BNP-a i sličnih organizacija, Vudford ipak zaključuje da je debata neophodna, pritom se pozivajući na Kavelovu kritiku Rolsa, sa posebnim osvrtom na njegovo tumačenje Ibzenove *Lutkine kuće*:

²¹⁸Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 76.

²¹⁹Ibid.

²²⁰Clare Woodford, „From Nora to the BNP: Implications of Cavell's Critique of Rawls“, *The British Journal of Politics & International Relations* 15:4 (2013)

Kako bismo postigli veću inkluzivnost, oni čiji su glasovi trenutno predstavljeni našim sadašnjim političkim sistemom i oni čiji se glasovi trenutno mogu čuti, moraju prepoznati svoju uključenost u ovu širu demokratsku zajednicu, kao i sopstveno saučesništvo u njenoj sadašnjoj manifestaciji. Kavel nas uči da upravo oni moraju načiniti prvi korak u stvaranju novih zajedništava, novih zajednica, između onih grupa koje se mogu plašiti jedne od drugih, pa čak i međusobno mrzeti. Stoga pokušavam da nas navedem da razmotrimo poziciju Torvalda: poziciju onih koji ne veruju da su učinili bilo šta pogrešno. Želim da pitam zašto ima toliko onih u razvijenim, imućnim zemljama, sa visokim životnim standardom, koji su toliko puni srdžbe, ako nema nikakve nepravde? Odakle potiče strast za njihovu mržnju? Jedna sugestija koja potiče iz empirijskih istraživanja, ističe uticaj socio-ekonomskih faktora u rastućoj podršci za BNP, zajedno sa rastućom podeljenošću zajednica, koja istovremeno povećava privlačnost drugih manjinskih i ekstremističkih grupa, poput islamističkih fundamentalističkih organizacija. Kavel nam omogućava da shvatimo da moramo postaviti pitanje saučesništva ostatka britanskog društva u ovoj situaciji... Čini se da Rolsova ograničenja političkog domena koja nam omogućavaju da dajemo samo političke razloge, pre nego razloge zasnovane na sveobuhvatnim doktrinama, ograničava potencijal političkog domena za dolaženje do veće pravde. Nasuprot tome, Kavel nas primorava da shvatimo da se naše prakse ne isrpavaju u ideji pravila; imamo samo jedni druge, sve nas zajedno, demokrate i ne-demokrate, koji govorimo svojim različitim jezicima i pokušavamo da nađemo svoj put...Ali bitno je primetiti da ćemo iz kavelovske perspektive, odbijajući da se upustimo u razgovor, mi demokrate biti ti koji razbijaju zajednicu i okreću leđa zajedništvu koje nazivamo svojom demokratijom, i stoga ćemo mi snositi krivicu za društvena naprsnuća koja će uslediti, a ne oni koji zastupaju ovakva gledišta.²²¹

Zaključujući da u srdžbi glasača BNP-a postoje i opravdani socio-ekonomski razlozi, Vudford dalje sugerše da Rolsovo strogo razdvajanje domena političkog onemogućava da se ovi razlozi razdvoje od ekstremističkih, rasističkih i

²²¹Clare Woodford, „From Nora to the BNP: Implications of Cavell's Critique of Rawls“, *The British Journal of Politics & International Relations*, 15. (2013), str.15.

antidemokratskih stavova sa kojima su povezani u ideološkoj artikulaciji BNP-a. S druge strane, institucionalno rešenje koje bi sledilo Kavelove sugestije, omogućilo bi suočavanje sa argumentima i razlozima zasnovanim na ovoj doktrini, pa tako i sa razdvajanjem onih koji se mogu artikulirati u prihvatljivim socio-ekonomskim terminima, od onih koji se suprotstavljaju načelima moralne jednakosti osoba i razložnog pluralizma. Mogućnost ovakvog razgovora, drugim rečima, omogućila bi glasačima BNP da pronađu drugačiju artikulaciju za svoj bol i bes, koja bi mogla biti prihvatljiva njihovim sugrađanima. Iako priznaje da se kod Kavela ne može naći jasan nacrt za institucionalne reforme koje bi omogućile ovakav razgovor, Vudford završava nadanjem da bi se takav nacrt mogao razviti na osnovu Kavelovih uvida.

Iako Vudford ispravno primećuje da se u osnovi Kavelovog uvida nalazi spremnost da prihvatimo sopstvenu odgovornost za stanje društva, pa dakle i za isključenost zastupnika nerazložnih doktrina iz prostora javnih razloga, kao i za uslove koji su ih doveli do toga da svoje zahteve ističu u terminima nerazložnih doktrina, te da kao građani imamo dužnost da odgovorimo na izraze bola i besa, čak i kada oni nisu iskazani u skladu sa institucionalnim pravilima, smatram da njen zaključak promašuje na nekoliko načina. Pre svega, ne čini se da je nedostatak predloga za konkretnu institucionalnu reformu nešto što sâm Kavel vidi kao nedostatak u svojoj kritici Rolsa, niti da za njega smisao ove kritike leži u dolaženju do konkretnog institucionalnog rešenja. Kavel je svestan da se granica mora negde povući i gde god da je povučena, neko će ostati izvan nje – političke institucije nisu isto što i lični odnosi, i stoga moraju biti uređene nekim skupom pravila.²²² Ono što Kavela pre svega interesuje jeste kako da nastavimo da živimo jedni sa drugima i jednom kada su ove granice povučene, a da pritom ostanemo responzivni za izraze tuđeg bola, patnje i srdžbe, te da ne zaboravimo da je svako konkretno institucionalno rešenje, samo jedno rešenje, za koje snosimo odgovornost, i koje mora biti otvoreno za dalju promenu. Malhol je u pravu kada kaže da bi sa kavelovske tačke gledišta najproblematičniji aspekt *Političkog liberalizma* bio, ne u tome što Rols određuje domen političkog na način na koji to čini – već u tome što propušta da preuzme odgovornost za takvo određenje. Drugim rečima, problem nije u tome što građanstvo nosi sa sobom određeni skup dužnosti i obaveza koje se razlikuju od onih koje imamo u drugim aspektima svog identiteta (kao pripadnici porodica, crkava,

²²²Stephen Mulhall, „Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell”, *After MacIntyre*, Horton&Menuds eds. (London: Polity, 1994), str. 219.

dobrovoljnih udruženja, itd), već što smatra da se one mogu potpuno specifikovati određenim skupom pravila.

Drugo, nije jasno da Rolsova koncepcija javnog uma nije u stanju da odgovori na zahtev koji Vudford formuliše – razdvajanja razložnih socio-ekonomskih argumenata od onih nerazložnih, to jest rasističkih i antidemokratskih. Već je rečeno da Rols uzima u obzir da sveobuhvatne doktrine ne moraju biti nerazložne *simpliciter*, ukoliko su nerazložne po nekim pitanjima. Problem je razdvojiti razložne od nerazložnih elemenata ovih doktrina, ali nije jasno da bi bilo kakvo širenje prostora javne rasprave tako da on obuhvati i iznošenje razloga zasnovanih na ekstremističkim doktrinama poput one kakvu nudi BNP, dovelo do ovog razdvajanja išta bolje od Rolsove političke koncepcije. Moglo bi se tvrditi i suprotno – da će jasna rolsovska podela na politički prihvatljive razloge i one koji to nisu, navesti zastupnike nerazložnih doktrina da svoje probleme artikulišu u razložnim terminima. Vudford, čini se, o zastupnicima nerazložnih doktrina poput one BNP-ove, razmišlja kao o samo malo zbunjenim političkim liberalima, koji nisu sebi dobro razjasnili razloge sopstvene srdžbe i koje bi dobra i otvorena argumentovana rasprava o njihovim nerazložnim doktrinama izvela na pravi put. Ali onda se čini da pravi put nije kavelovski dijaloški perfekcionizam, već neka otvorenija forma deliberativne demokratije. Podsetimo se, perfekcionizam stupa na scenu tek kada su argumenti iscrpljeni i kada se zahteva nešto drugo – transformacija, odvratanje od postignutog stupnja sopstva.

Konačno, tu je i problem fenomenološke preciznosti zastupnika *simpliciter* nerazložnih doktrina o kojima govori Vudford – poput protofašizma koji zastupa BNP. Ovde je bolje okrenuti se opisima i tumačenjima autora koji su se konkretnim problemom bavili. Pa tako u poznatom eseju Umberta Eca čitamo da su verovanja svojstvena onome što on naziva ur-fašizmom kontradiktorna i da je jedan od osnovnih osobina ur-fašizma „rigidna zbrkanost, struktuirana zbunjenost“²²³. On piše:

Fašizam je bio filozofski izglobljen, ali emocionalno bio čvrsto privezan za neke arhetipske temelje... Ljudima koji se osećaju lišenim jasnog društvenog identiteta, ur-fašizam kaže da je njihova jedina privilegija ona najubičajenija, to

²²³Umberto Eco, „Ur-Fascism“, *The New York Review of Books* (1997). Pristupljeno 3. februara 2017. <http://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/>

što su rođeni u istoj zemlji. Ovo je koren nacionalizma. Pored toga, jedini koji mogu ponuditi idenitet jednoj naciji jesu njeni neprijatelji. Stoga se u korenu ur-fašističke psihologije nalazi opsesija zaverom, potencijalno – internacionalnom.²²⁴

Ovaj opis nam daje razloga da sumnjamo da bi bilo kakva razložna rasprava, kako god spremna bila da se suoči sa razlozima zasnovanim na sveobuhvatnoj, da upotrebim Ekov izraz, ur-fašističkoj doktrini, bila naročito uspešna u ubeđivanju zastupnika ove doktrine u prednosti političke koncepcije pravde. Ukoliko je njihovo gledište, ne samo nerazložno u rolsovskom smislu, već i očigledno kontradiktorno, i ukoliko ga prihvataju uprkos njegovoj kontradiktornosti, a možda i, kako sugerira Eko, upravo zbog nje, razložna rasprava neće mnogo pomoći. Ovo je ujedno i razlog zašto pirsovski predlozi za rekonsrukciju političkog liberalizma na epistemičkim osnovama (kakvi god drugi razlozi postojali za njihovo prihvatanje ili odbacivanje) ne rešavaju pitanje kojim smo počeli ovo poglavlje – šta možemo reći jednom Adolfu Hitleru?

Rodžer Griffin ukazuje na to da je izborni uspeh NSDAP na izborima u Nemačkoj, koji je konačno i doveo naciste na vlast, bio uzrokovan, ne samo velikom ekonomskom krizom, već i onime što naziva „krizom smisla“:

Čini da postoji tragična crta u ljudskim bićima koja, u velikoj većini, poseduju potrebu da se svetu dâ smisao – volju da se nađe novi egzistencijalni dom tamo gde je stari razoren istorijskim uraganom – i ova potreba seže mnogo dublje nego potreba za koherentnim, racionalnim vrednostima, ili njihova sposobnost za saosećanje i solidarnost sa svojim bližnjim ljudskim bićima. Raširena kriza smisla proizvedena dramatičnim kolapsom društva, stoga može naterati milione da iznenada, poput krda utrče u alternativni pogled na svet, ili ideologiju, koja dijagnostifikuje krizu i nudi izlaz u terminima „novog“ smisla njihovog okruženja, bez obzira kako sirovo iracionalan, mitski, ili potencijalno destruktivan (i u konačnom, autodestruktivan) on bio: štaviše, upravo zbog ovih

²²⁴Umberto Eco, „Ur-Fascism“, *The New York Review of Books* (1997). Pristupljeno 3. februara 2017. <http://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/>

stvari on i izgleda kao da nudi jednostavna rešenja za kompleksne dileme. Za one dovoljno očajne za poretkom usred haosa, jedina stvar koja je bitna u vezi sa novom kosmologijom jeste da ona svetu ponovo daje osećaj solidnosti, tvrdih temelja, kolektivne svrhe, pripadanja, zajednice, doma – kakva god bila cena u terminima istine i kakve god bile ljudske posledice.²²⁵

Po Grifinu, upravo je kriza smisla koja je nastupila sa raspadom poverenja u Vajmarsku Republiku, u kombinaciji sa ekonomskom krizom, omogućila uspon i masovno prihvatanje nacional-socijalističke ideologije od strane velikog broja nemačkih građana. Ovome je međutim prethodilo dugotrajna i uporna izgradnja alternativnog pogleda na svet, i simbola alternativne političke kulture (čak i „alternativne kosmologije“), od strane nacional-socijalističkog pokreta. Dugo vremena, nacional-socijalistička alternativa nije izgledala dovoljno primamljivo većini građana, ali se u trenutku nastanka onoga što Griffin naziva „savršenom olujom“ – kombinacije socio-ekonomske krize i krize smisla, nametnula kao prirodna alternativa liberalno-demokratskoj političkoj kulturi Vajmarske Republike, jer je već bila simbolički sveprisutna u svakodnevicu nemačkih građana (kroz simbole, plakate, filmove, uniformisane marševe, itd).

Grifinov uvid je značajan iz dva razloga – prvo, zato što nam omogućava da razumemo kakvu opasnost po normativnu stabilnost predstavljaju nerazložne doktrine, čak i kada se čini da tavori na margini političkog polja i da nemaju mnogo pristalica. (Rols inače i sam navodi upravo primer Vajmarske Republike kao liberalne demokratije koja nije mogla održati normativnu stabilnost zato što su njeni građani, ali pre svega pripadnici političke elite, izgubili veru u mogućnost održanja ovakvog poretka, i to navodi kao jedan od osnovnih praktičnih razloga zašto je bitno imati jasnu normativnu teoriju, poput političkog liberalizma, kao osnov liberalne demokratije²²⁶.)

Drugo, Griffin ukazuje na genezu fašizma iz osećanja gubitka egzistencijalne i psihološke stabilnosti, gubitka osećanja smisla sveta, a ne samo materijalnih gubitaka koje sa sobom nosi ekonomska kriza. Upravo ovaj gubitak čini nerazložne doktrine

²²⁵Roger Griffin, *A Fascist Century* (London: Palgrave Macmillan, 2008.), str 76.

²²⁶John Rawls, *Political Liberalism, paperback edition* (New York: Columbia University Press, 1996.), str. lxi-lxii

poput fašizma tako privlačnim i prihvatljivim za ljude oprhvene takvim gubitkom. Ali Griffin ne ulazi u detaljnije objašnjenje porekla ovog gubitka smisla, osim što opisuje vajmarsko društvo „u haosu“ nakon izgubljenog rata, prožeto osećanjima resantimana i poniženja, kao i ekonomske nesigurnosti.

Drugi autori, međutim, imaju više da kažu ovome. Po Ernstu Nolteu, fašizam predstavlja reakciju na ono što Nolte naziva praktičnom i teorijskom transcendencijom. Praktična transcendencija je po ovom autoru raspad tradicionalnog, hijerarhijskog poretka, i sa njim povezanih oblika života, dok teorijska transcendencija na sličan način, kroz filozofiju prosvetiteljstva i uspon prirodnih nauka, razara idejne temelje starog poretka. Transcendencija u oba svoja vida, ugrožava osećaj sigurnosti koje su pružale stare forme života i izaziva strepnju i krizu smisla o kojoj piše i Griffin. Fašizam (koji Nolte prepoznaje i u pokretima koji su prethodili onima koji su nosili ime fašizma, poput Šarl Morasovog *Action Francaise*) predstavlja odgovor na ove promene, obećavajući povratak poznatom i sigurnom svetu.²²⁷ Čarls Majer efektno sažima Nolteovo gledište kada ukazuje da su političko otelotvorenje levice bili egalitaristički pokreti i događaji poput liberalizma, socijalizma i Oktobarske revolucije, i dodaje:

Transcendencija referiše na karakterističnu aspiraciju levice da oslobodi muškarce i žene od hijerarhija u koje ih je ugnezdila tradicija. To je značilo emancipaciju oslobođene ljudske prirode od stega koje su beda, klasa i nacionalna zajednica nametale svesti i praktičnom životu. S druge strane, ovaj radikalni projekat je izazvao konzervativni napor da čoveka ponovo ukoreni u hijerarhijsku političku zajednicu, ukotvljenu u istorijskom vremenu i specifičnoj teritoriji. Fašizam je zapravo bio radikalna forma konzervativnog programa.²²⁸

Iz ovoga sledi da kriza smisla o kojoj govori Griffin, nije posledica bilo kakvog „istorijskog uragana“, već vrlo konkretnih promena koje su hijerarhiju, tradiciju i nejednakost zamenjivale jednakošću i emancipacijom. Gubitak koji izaziva ovu krizu

²²⁷Ernst Nolte, *The Three Faces of Fascism* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1965.)

²²⁸Charles Maier, *The Unmasterable Past* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.), str. 85–86.

je gubitak identiteta, kao svog mesta u tradicionalnom hijerarhijskom poretku. On je, dakle, neposredna posledica egalitarizma i njegovih uspeha u transformaciji društva.

Kori Robin, koji kao i Nolte, fašizam vidi kao radikalno konzervativnu poziciju, na kontinuumu sa drugim kontrarevolucionarnim i reakcionarnim doktrinama, vrlo detaljno piše o osećaju ovog gubitka koji se istovremeno tiče i specifičnih privilegija koje su u starom režimu pripadale izvesnim slojevima društva, ali i identiteta kao nedovojivog od ovih privilegija. Robin piše:

Konzervativac govori u ime posebne vrste žrtve: one koja je izgubila nešto vredno, nasuprot prezrenima na svetu, čija je glavna primedba da nikada nisu imali šta da izgube. Njegova baza su uslovno razbaštinjeni, pre nego uobičajeno potlačeni. Daleko od toga da mu umanjuje privlačnost, fokusiranost na ovu vrstu žrtve, omogućuje konzervativizmu univerzalniji značaj. Ona povezuje njegovu razbaštinjenost sa iskustvom koje svi delimo – naime, gubitkom – i povezuje niti tog iskustva u ideologiju koja obećava da će taj gubitak, ili bar jedan njegov deo, ponovo biti načinjen celim. Ljudi na levcici često gube ovo iz vida, ali konzervativizam zaista ima šta da kaže ljudima, i u ime ljudi, koji su nešto izgubili. To može biti feudalni posed, ili privilegije bele kože, ili neupitni autoritet muža, ili nesputana prava vlasnika fabrike. Ovaj gubitak može biti materijalan, poput novca, ili eteričan poput osećaja statusa. On može biti gubitak nečega što se od nikada nije legitimno posedovalo; on može, u poređenju sa onim što konzervativac uspeva da zadrži, biti mali. Ali čak i tada, on jeste gubitak, a ništa ne cenimo toliko kao ono što više ne posedujemo.²²⁹

Sada postaje jasnije zašto predlog koji iznosi Vudford – šira javna rasprava, koja dopušta posezanje i za razlozima zasnovanim na rasističkim i etnonacionalističkim doktrinama, i koja bi trebalo da omogući glasačima BNP da razdvoje svoje opravdane socio-ekonomske zahteve od onih rasističkih i antidemokratskih – ne može na pravi način da adresira izvor njihove žalbe. Ako je sama osnova njihove ideologije upravo u osećanju gubitka nastalog radom pravde, u osećanju gubitka posebnih privilegija („bele

²²⁹Corey Robin, *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin* (Oxford: Oxford University Press, 2013.), str. 58.

kože“ ili porekla), onda nema načina da se njihovi razlozi izraze na bilo koji drugi način do kroz poricanje jednakih prava za sve. U tom smislu, Barton Dreben je svakako u pravu kada kaže da se onome ko poriče samo načelo jednakosti građana, nema, u terminima Rolsove političke koncepcije pravde, ništa reći. Takav zahtev nije zasnovan na pravdi, pa ni na bilo kojoj koncepciji pravde koja polazi od jednakosti građana, već na zahtevu za uživanjem specijalnih privilegija i statusa za sebe, ili svoju grupu. Taj zahtev prosto nije prevodiv u bilo kakve egalitarističke termine. On je izraz pobune protiv egalitarizma kao takvog.

Naravno, ne moraju sve nerazložne doktrine poricati samo načelo jednakosti svih građana – očigedni primeri bi bile različite vrste doktrinarnog socijalizma i komunizma, dogmatskog hrišćanstva, pa čak i radikalne demokratije. Ali u tim slučajevima čini se da neslaganje nije tako duboko kao ono koje deli Rolsovu političku koncepciju od doktrina koje odbacuju samo načelo jednakosti. Proširivanje prostora razložnosti koje bi obuhvatilo i neke druge, a ne samo liberalne koncepcije pravde, možda bi u ovakvim slučajevim i imalo smisla.²³⁰ Ali takva nada se čini besmislenom kada su u pitanju doktrine koje eksplicitno poriču jednakost svih učesnika u potencijalnoj raspravi. Nije slučajno što Dreben za svoj primer osobe kojoj se ne može apsolutno ništa reći, uzima Hitlera, a ne Lenjina ili Dostojevskog (na kojeg se inicijalno odnosilo pitanje na koje odgovara).²³¹

Ali, kao što Robin ispravno primećuje – i gubitak onoga što nismo legitimno posedovali je gubitak, i generiše osećaj bola i viktimizacije. Kada uzmemo u obzir kompleksne načine na koje su privilegije tradicionalnih hijerarhijskih poredaka isprepletene sa samim idenitetom onih koji u njima imaju svoju mesto, postaje jasno da taj gubitak nikada nije samo materijalan, već vrlo često uzrokuje gubitak ideniteta – baš kao i u slučaju Ibzenove Nore, on nije opisiv u terminima povrede naših prava, ali to ne menja činjenicu da ga osećamo kao vrlo duboku povredu sopstvenog ideniteta i

²³⁰ Vidi Hans von Rautenfeld, „Charitable Interpretations“, *Political Theory*, 32:1 (2016), str. 61-84.

²³¹ Pitanje iz publike na koje Dreben odgovara, glasi: „Pretpostavljam da se moje pitanje svodi na to da nema čisto razložnog pristupa nijednom od ovih pitanja. Kao što ima mesta za legitimno neslaganje o zakonima koji se tiču abortusa ili droge, zbog različitog ocenjivanja prioriteta koje potiče iz religijskih i drugih sveobuhvatnih doktrina, tako će biti legitimnom prostora za neslaganje o tome da li možemo razložno da se ne slažemo. Na primer, uzmimo benevolentni totalitarizam Dostojevskog. Možete reći, dobro, nećemo raspravljati o benevolentnom totalitarizmu, ali ne biste imali više prava da kažete to, nego, na primer, nećemo da raspravljamo o ovoj ili onoj strani zakona o abortusu ili o drogama.“, Burton Dreben, “On Rawls and Political Liberalism”, *The Cambridge Companion to John Rawls*, Samuel Freeman ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002.) str. 328.

integriteta. Za razliku od Nore, međutim, za koju sa iskustvom decenija feminističke kritike tradicionalnog braka i rodnih uloga, možemo da kažemo da je njena žalba zapravo bila opravdana, iako neizraziva u terminima tada postojećih institucija, za one koji odbacuju samo načelo jednakosti to ne možemo reći. Ali, kako Robin opet tačno primećuje, to ne menja realnost gubitka i osećanja patnje i viktimizacije kod onih koji kroz ovaj gubitak prolaze.

Dalje, kako pokazuje Nolte, ovaj gubitak identiteta i privilegija koji proističu iz jasnog mesta u hijerarhijskoj strukturi, vidi se i kao gubitak zajednice i mesta u njoj, a ako se hijerarhija videla kao prirodna (kao ono što nas povezuje sa „velikim lancem bića“), ona izaziva i širu krizu smisla i pretvara se u egzistencijalnu zebnju, koja, čini se, može biti izlečena samo restauracijom poretka u kojem dobijamo nazad ne samo svoje privilegije, već i osećaj sopstva, zajednice, „egzistencijalnog doma“.

Robovlasništvo na američkom Jugu nije bilo samo nepravедna praksa, već nešto što je struktuiralo živote čitave zajednice i identitete njenih pripadnika. Njegovo ukidanje, nije donelo samo pravdu, već i gubitak, ne samo nečega što se nikada nije legitimno posedovalo – drugih ljudskih bića – već i identiteta, zajednice, načina života.²³² Na isti način, ravnopravnost polova i emancipacija žena ne samo da razaraju jednu nepravédnu tradicionalnu hijerarhiju – patrijarhat – već istovremeno dovode do toga da mnogi muškarci gube osećaj ukotvljenosti u tradicionalnim rodnim ulogama i poretku i zajednici koja ih održava.²³³

Iako je već rečeno da Rols prepoznaje da politička koncepcija negativno utiče na različite sveobuhvatne doktrine, čak i razložne, a sasvim sigurno nerazložne, on nema puno toga da kaže o ovome – to može biti vredno žaljenja (ali i ne mora), ali svakako nije nepravédno. Međutim, zastupnici nerazložnih doktrina ovo često vide ne samo kao vredno žaljenja, već i kao konstantan izvor bola, patnje i osećaja viktimizacije. To što gubitak nastao izumiranjem načina života zasnovanih na nerazložnim doktrinama nije nepravédan, ne čini ova osećanja išta manje stvarnim. Bol je dodatno uvećan, kako ispravno primećuje Malhol, time što nema razložnog načina da se on izrazi. I ovde je

²³²Ovo je, po mnogim tumačenjima, prava tema romana *Jenki na dvoru kralja Artura*, Marka Tvena - pokušaj i neuspeh rekonstrukcije američkog Juga, nakon Građanskog rata. Vidi: Erich Nunn „A Connecticut Yankee in Dixie: Mark Twain's Reconstruction“, *The Mark Twain Annual* 9:1 (2011).

²³³Susan Falludi, *Stiffed: The Betrayal of the American Man* (New York: Harper Perennial, 1999.); Michael Kimmel, *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era* (New York: Nation Books, 2013.)

značajno primetiti, čak i po cenu ponavljanja, da problem ne leži u konkretnom načinu na koji Rols povlači granicu između razložnog i nerazložnog, ili između političkih i sveobuhvatnih koncepcija. U svakom povlačenju ovakve granice, neko ostaje izvan nje, i glas kojim želi da izrazi svoj gubitak, ostaje ugušen.

Upravo ovde se javlja i potreba za dijaloškim perfekcionizmom, ne kao alternativom, već kao dopunom Rolsovog *Političkog liberalizma*. Ako je za normativnu stabilnost liberalne demokratije, neophodno suzbijanje nerazložnih doktrina, a posebno onih koje kao svoj cilj određuju rušenje liberalno-demokratskog poretka i na tome aktivno rade; i ako je za to suzbijanje neophodno ne samo povremeno ograničavanje prava zastupnika ovih doktrina, već pre svega njihova edukacija i transformacija, njihovo uključivanje u preklapajući konsenzus; i ako pritom sam način na koji politička koncepcija pravde dela i mora delati da bi bila to što jeste – isključujući nerazložne glasove, nemilosrdno transformišući nerazložne doktrine, pa čak i ukidajući neke od njih, zajedno sa načinima života na njima zasnovanim – vodi osećanjima gubitka, isključenosti, viktimizacije, patnje, besa; i ako ova osećanja služe kao osnov za regrutovanje novih zastupnika nerazložnih doktrina i ekstremizaciju onih koji to već jesu; onda je nužan uslov održavanja normativne stabilnosti liberalno-demokratskog režima i suzbijanja nerazložnih doktrina, i obraćanje ovom gubitku i onima koji se osećaju kao gubitnici, na način koji ih ne odbija, ne razjaruje, ne odguruje u dalju izolaciju i ekstremizaciju, koji dakle „ne propisuje, već privlači“ pristanak.

Dijaloški perfekcionizam poseduje resurse da se na ovaj način obrati zastupnicima nerazložnih doktrina i onome što ih motiviše. Pre svega, on nam omogućava da se drugome obratimo ne razlozima, već jezikom koji treba da mu pomogne da u nama prepozna put ka svom sledećem sledeće sopstvu, a samim tim i ka mogućnosti sledeće zajednice. Za zastupnika nerazložne doktrine, za kojeg možemo reći da je, da upotrebim Vitgenštajnovu frazu, zarobljen jednom slikom svog identiteta i svoje zajednice, ovo može biti način da pronade novi put kako ka odvratanju od svog sadašnjeg sopstva, tako i ka konstituisanju novog sopstva, novog identiteta, a tako i ka ponovnom uključivanju u društvo, i pronalaženju inteligibilnosti (dakle smisla), pa samim tim i novog egzistencijalnog doma. Na ovaj način dijaloški perfekcionizam predstavlja alternativu ideologijama koje jedini izlaz iz situacije gubitka vide u pokušaju povratka izgubljenog, koji se u političkoj sferi nužno manifestuje kroz različite reakcionarne doktrine, a u ekstremnom slučaju kroz doktrine poput fašizma.

Griffin ukazuje na to da je fašizam pokušavao da poništi gubitak smisla kroz estetiku koja je obećavala vanvremenu prisutnost prošlosti kako u sadašnjosti tako i u budućnosti, i citira Džefrija Šnapa i njegovu analizu „Izložbe fašističke revolucije“ održane u Rimu 1932. u kojoj Šnap zaključuje da je fašizam obećavao svojim sledbenicima svet „oslobođen melanholije i žaljenja koja obično prati sećanje na prošlost“ u kojem „nikakav osećaj gubitka ili diskontinuiteta neće razdvajati prošlost od sadašnjosti“²³⁴.

Nasuprot tome, Kavel vidi dijaloški perfekcionizam upravo kao rad žaljenja, ili mogućnost da se pomirimo sa gubitkom, koji je nužna posledica naše odvojenosti od sveta. Govoreći o Emersonovom eseju *Iskustvo*, napisanom neposredno nakon smrti autorovog sina, Kavel piše: „Za Emersona, filozofska interpretacija iskustva, čini ovo povodom za žaljenje, dodeljujući filozofiji zadatak prihvatanja odvojenosti sveta, kao deteta“²³⁵. Podsetimo se – po Kavelu, problem skepticizma se ne može razrešiti argumentovanim pobijanjem, već prihvatanjem ljudskih kriterijuma, kao naših kriterijuma, kao kriterijuma koji nam omogućuju inteligibilnost. Skeptiku, kome se čini da naši kriterijumi na dosežu do sveta, ne opisuju svet onakvim kakav on uistinu jeste, nije potrebna teorija koja će ga ubediti u suprotno (nema je), već terapija koja će ga navesti da se vrati u jedinu moguću poziciju – onu ljudsku, pa stoga i da prihvati jedine kriterijume koji konačnom biću poput čoveka mogu biti na raspolaganju, kriterijume običnog jezika. Ovo podrazumeva odricanje od težnje ka jednoj vrsti znanja, ili jednoj vrsti pozicije iz koje bi se ono moglo posedovati – pozicije boga, iz koje se svet može videti kakav on uistinu jeste. Ali pošto nema dokaza da je takva pozicija nemoguća, skeptik se ne može razuveriti dokazima, već se može jedino „izlečiti“ od želje da se u toj poziciji nađe i stalnog osećanja osujećenosti, ili nedostatka što mu je ona nedostupna, želje koje se manifestuje u skeptičkom razočarenju našim kriterijumima kao nesposobnim da nam omoguće pristup ovoj poziciji.

Rodžer Griffin identifikuje u fašizmu upravo ovu težnju da se prevaziđu kako granice jastva, tako i granice ljudskosti. On piše da je nacizam bio zasnovan na uverenju da postoji „viša duhovna i vremenska realnost povezana sa istorijom i sudbinom rase, koja je ostajala skrivena za dekadentne, ' ne-arijevske' umove“ i

²³⁴Roger Griffin, *A Fascist Century* (London: Palgrave Macmillan, 2008.), str. 12.

²³⁵Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 40.

dodaje: „Kada bi individua iskusila jedinstvo sa ovom uzvišenom ravni realnosti, to je moglo da izazove osećaj ekstatičnog preporoda“²³⁶. Griffin pronalazi tipičan primer ovakvog iskustva u romanu *Mihael: dnevnik jedne nemačke sudbine*, koji je Jozef Gebels napisao pre svog aktiviranja u NSDAP, ali koji po Griffinu opisuje „subjektivnu dimenziju 'novog čoveka', *homo fasciticus*-a, kojeg su Musolini i Đentile opisivali spolja“²³⁷. Naslovni junak, koji je na početku mučen otuđenošću i krizom smisla, na kraju romana počinje da radi u rudniku i tamo doživlevši ekstatično iskustvo razbijanja granica sopstva i spajanja sa „višom ravni realnosti“ nacionalne sudbine, uzvikuje: „Ja više nisam ljudsko biće, ja sam Titan. Bog!“²³⁸

Nasuprot ovoj viziji transcendiranja ljudskosti, kroz spajanje sa uzvišenom realnošću, rušenjem granica sopstva i utapanjem u mističnu zajednicu, Kavel vidi zadatak dijaloškog perfekcionizma kao zadatak povratka u svakodnevicu, zadatka koji je i sam svakodnevan jer zahteva stalno odolevanje iskušenju skepticizma, ili stalnu terapiju za iskušenje da se izađe iz pozicije ljudskosti. U postizanju našeg sledećeg sopstva, mi ne izlazimo iz ljudskosti i konačnosti u uzvišenu ravan u kojoj više nema granica sopstva, već u sledeće stanje sopstva, koje je i samo ograničeno i zahteva svakodnevno prevazilaženje, ne kroz mistično iskustvo, već kroz pronalaženje novih načina da učinimo sebe inteligibilnim za druge, kroz stalne napore da pronađemo sopstveni glas. Figura predstavnika, ili prijatelja, ili egzemplara, pomaže nam da pronađemo ovaj put ka sledećem sopstvu, umesto da ostanemo u zakočenom ili fiksiranom stanju u kojem ne možemo pronaći način da artikulišemo svoj glas – stanju koje samim tim priziva iskušenje da izađemo iz jezika i uslova inteligibilnosti, da proglasimo sebe, poput Gebelsovog Mihaela – nečim višim od ljudskog – Titanom, ili bogom.

Vratimo se sada citatu kojim smo započeli ovo poglavlje – Drebenovom odgovoru na pitanje „Šta reći jednom Adolfu Hitleru?“. Ono što uznemiruje u Drebenovom odgovoru, nije tvrdnja da razložna rasprava u rolsovskom smislu sa „jednim Hilterom“, dakle nekim ko poriče osnovna načela razložnosti, nije moguća. Ono što uznemiruje je nešto drugo – da se u pokušaju ovakve rasprave iscrpljuju naše

²³⁶Roger Griffin, *A Fascist Century* (London: Palgrave Macmillan, 2008.), 16.

²³⁷Roger Griffin, *A Fascist Century* (London: Palgrave Macmillan, 2008.), 17.

²³⁸Ibid.

građanske odgovornosti i da se onima sa kojima je ovakva rasprava nemoguća, više ne mora ništa reći.

Kavelovski perfekcionizam nas međutim podseća pre svega na to da je svaki neuspeh našeg društva (pa i rolsovskog, dobro uređenog društva) da uključi nove članove, nešto što moramo videti kao neuspeh tog društva, pa samim tim i sopstveni neuspeh. Kao što smo videli, nerazložni nisu stranci u našem društvu, oni su bar delom njegov proizvod, proizvod načina na koji njegove institucije sprovode pravdu, pa samim tim i naš proizvod, jer smo mi u saučesnici u radu ovih institucija, jer one delaju u naše ime. Kavelovski odgovor na pitanje iz Smitovog stiha - „ko pravi naciste?“ mora biti (a kako razumem Smitovu pesmu, po njoj i jeste): društvo kao takvo, dakle i svi mi koji smo na to društvo pristali.

Perfekcionistički odgovor na izazov nerazložnih doktrina, dakle, mora početi sa našim prihvatanjem sopstvene (bar delimične) odgovornosti za njihovu isključenost, prihvatanjem sopstvene kompromitovanosti. Ako se naše građanske dužnosti, kako primećuje Malhol, ne iscrpljuju u sleđenju jasnog skupa impersonalnih pravila, onda ovo znači da imamo dužnost da odgovorimo i na izazove koji dolaze od strane onih koji su shodno ovim pravilima isključeni iz prostora javnog uma, odnosno razmene javnih razloga. Ako iza izazova koji nam postavlja isključenost zastupnika nerazložnih doktrina, stoji realan bol zbog gubitka, ništa manje realan zbog toga što se ne može izraziti u razložnim terminima političke koncepcije pravde, onda je naša dužnost da na ovaj izazov odgovorimo, da budemo responzivni na njega. Već sam rekao zašto ne mislim da je pravi način da se ovo učini kroz proširenje javnog uma, kako bi on dopustio veći raspon razloga, pa i onih zasnovanih na sveobuhvatnim, pa i nerazložnim doktrinama (što predlaže Vudford). Umesto toga, smatram da je mnogo više u skladu sa Kavelovom skicom dijaloškog perfekcionizma, da ovaj zahtev moramo ispunjavati svakodnevno, u razgovoru sa svojim sugrađanima, pa i onim nerazložnim, odgovarajući na izazove koje pred nas postavlja njihova patnja i nemogućnost da je izraze kroz postojeće sisteme institucionalnih ograničenja. Ali kako to učiniti?

Kao što je već rečeno, ne postoji jedinstveni recept za ovakve odgovore, niti Kavel smatra da može postojati – mi moramo odgovorati na konkretne izazove u konkretnim okolnostima u kojima se oni postavljaju. Ali ovde mogu ukazati na primer jednog takvog odgovora, kao na alternativu onom Drebenovom.

U martu 1940. svega tri meseca pre početka nemačkog napada na Veliku Britaniju, Džordž Orvel je u *Tajmsu* objavio prikaz Hitlerove zloglasne knjige *Mein Kampf*. U verovatno najpoznatijem pasusu ovog, inače kratkog prikaza, Orvel piše:

Situacija u Nemačkoj, sa njenih sedam miliona nezaposlenih, bila je očigledno povoljna za demagoge. Ali Hitler ne bi mogao da nadjača mnoštvo svojih rivala, da nije bilo privlačnosti njegove ličnosti, koja se može osetiti čak i u trapavom pisanju *Mein Kampf*-a, a koja je bez sumnje neodoljiva kada se slušaju njegovi govori. Želeo bih da izjavim za zapisnik, da nikada nisam bio u stanju da osetim odbojnost prema Hitleru. Od kako je došao na vlast – do tada sam, kao i skoro svi ostali, bio zaveden mišljenjem da on prosto nije bitan – shvatio sam da bih ga sigurno ubio ako bih se našao u njegovoj blizini, ali da prema njemu ne mogu da osetim nikakvo lično neprijateljstvo. Istina je da u njemu ima nečeg duboko privlačnog. To se oseti kada se vide njegove fotografije – posebno preporučujem onu sa početka Herst i Bleketovog izdanja njegove knjige, koja prikazuje Hitlera u njegovim ranim smeđokošuljaškim danima. To je patetično, psetoliko lice, lice čoveka koji pati pod nepodnošljivim nepravdama. Na nešto muževniji način ono reprodukuje izraz sa bezbrojnih prikaza Hristovog raspeća, i nema sumnje da je to upravo način na koji sam Hitler sebe vidi. O inicijalnom ličnom uzroku njegove žalbe protiv univerzuma, može se samo nagađati; ali u svakom slučaju, žalba je tu. On je mučenik, žrtva. Prometej vezan za kamen, heroj koji se žrtvuje boreći se sam protiv višestruko jačeg neprijatelja. Ako bi ubijao miša, znao bi kako da to predstavi kao rvanje sa zmajem. Osećamo, kao i u slučaju Napoleona, da se bori protiv sudbine, da *ne može* da pobedi, a da opet, nekako zaslužuje da pobedi. Privlačnost takve poze je naravno ogromna; polovina filmova koje gledamo vrti se oko neke slične teme.²³⁹

Na prvi pogled, Orvelov odgovor na Hitlera je vrlo sličan onom Drebenovom – upućao bi ga! Ali tamo gde Dreben nema ništa dalje da kaže, Orvel ima da kaže još

²³⁹George Orwell, *My Country Right or Left 1940-1943: The Collected Essays Journalism & Letters of George Orwell*, Sonia Orwell&Ian Angus eds. (New York: Harcourt, Brace & World, 1968), str.12.

puno toga. Ono što ima da kaže nije analiza ideja i argumenata iz Hitlerove knjige, reklo bi se zato što ih ne smatra vrednim ozbiljne diskusije. Umesto toga, on nudi dvostruko ličan odgovor na Hitlera – ličan jer je (čak i uznemirujuće) iskren, jer registruje sopstvenu ličnu reakciju na Hitlera, i ličan jer se bavi pre svega Hitlerovom ličnošću. Ali on to opet ne čini analizirajući Hitlerove ideje, već drugu vrstu izraza – facijalnu ekspresiju dostupnu na fotografijama, kao i ton Hitlerovog pisanja i govora. Ono što Orvel čita iz ovog izraza jeste bol i osećaj viktimizacije i nepravde koji se u njemu nalazi. Hitler je mučenik i žrtva, ili bar tako sebe vidi. Priznajući ne samo da je ovaj izraz privlačan, već i da je on sam njime privučen – Orvel pokazuje da ne samo da nije spreman da otpiše ovaj izraz kao neinteligibilan, već da i sam nije imun na osećanja njime izražena. Daleko od Drebenovog stava da ne zna šta bi mogao da kaže nekome ko „ne uviđa vrline života u liberalnoj demokratiji“, Orvel ne samo da ima šta da kaže, već i sam razume motivaciju onog ko ove vrline odbacuje i prepoznanje je i u samom sebi. Već u sledećem pasusu on piše:

Skoro sva zapadna misao nakon poslednjeg rata, svakako sva „progresivna“ misao, prećutno je pretpostavljala da ljudska bića ne žele ništa drugo do lagodan život, sigurnost i izbegavanje bola. U takvoj viziji života nema mesta za, na primer, patriotizam i vojničke vrline... Hitler, zbog toga što u svom neveselom umu to oseća sa naročitom snagom, zna da ljudska bića *ne žele* samo komfor, bezbednost, kraće radne sate, higijenu, kontrolu rađanja i, uopšte, zdrav razum; ona takođe, bar povremeno, žele borbu i žrtvovanje, da ne pominjem bubnjeve, zastave i parade vernosti. Kako god stajali kao ekonomske teorije, fašizam i nacizam su psihološki mnogo razumljiviji od bilo koje hedonističke koncepcije života... Dok socijalizam, a preko volje, čak i kapitalizam, govore ljudima „Nudimo vam dobar provod“, Hitler im je rekao, „Nudim vam borbu, opasnost i smrt“ i kao rezultat toga cela nacija skače na noge. Možda im to kasnije dozlogrdi i premene mišljenje, kao na kraju prošlog rata. Nakon nekoliko godina pokolja i gladi, „najveća sreća najvećeg broja“ zvuči kao dobar slogan, ali u ovom trenutku „bolje stravičan kraj, nego strava bez kraja“ pobeđuje. Danas kada

se borimo protiv čoveka koji ga je skovao, bolje bi nam bilo da ne potcenjujemo emocionalnu privlačnost ovog slogana.²⁴⁰

Možda ovo i ne izgleda kao poziv na razgovor ili perfekcionistački dijalog, svakako ne sa osobom koju bi autor upućao ako bi mu se ukazala prilika. Međutim, teško da se u trenutku kada Orvel ovo piše, sa samim Hitlerom, moglo učiniti išta drugo (kako implicira Bernard Vilijams u poznatom citatu, kada provale vrata, slome nam naočare, sa namerom da nas odvedu – podrazumeva se, u logor ili u smrt – tu priča prestaje, i vreme je da se beži ili da se puca²⁴¹), ali njegov esej se može videti kao poziv na perfekcionistački dijalog sa onim delom svakoga od nas koji je receptivan na Hitlerovu „žalbu univerzumu“. Preduslov za ovakav dijalog je, međutim, da sebe ne izuzmamo od odgovornosti, da se ne smatramo imunim na ovaj poziv – razumemo ga (Orvel ga razume), jer smo mu svi potencijalno podložni (a kako i ne bismo bili kada ga, na različite načine, naša „kultura iz pozadine“ stalno ponavlja – kroz religijske i filmske slike; ko pravi naciste? – svi mi). Kako piše Robin – osećanje gubitka i viktimizacije je univerzalno iskustvo, pa stoga i ideologije koje se ovim osećanjima obraćaju uvek mogu računati na nove regrute. Hitlera možda moramo upucati, ali za suzbijanje nerazložnih doktrina potrebno je ipak nešto više.

Kako primećuje Vilijam Kejn, primarna snaga Orvelovog prethodnog pasusa, ne leži u onome što Orvel tvrdi, već u njegovom literarnom izrazu:

Ovo nije neuspela šala: Orvel je ozbiljan i stvara priliku za nas da izmerimo sopstvenu ozbiljnost. Zavirite u svoju dušu: kakva je vaša reakcija na Hitlera?... U ovom pasusu postoji sadržaj o kojem se može raspravljati i suditi. Ali ono što čini Orvela, kao esejistu-umetnika, trajnim izvorom inspiracije, jeste naše unutrašnje iskustvo ovog sadržaja, uznemirujuća i preipitujuća forma misli i osećanja u koju nas Orvel uvodi. Iz nedelje u nedelju tokom 1940-ih, Orvel je napadao imperijalizam, kapitalizam, fašizam i staljinizam. Ali je vremenom shvatio da njegov pravi protivnik nije bila konkretna

²⁴⁰George Orwell, *My Country Right or Left 1940-1943: The Collected Essays Journalism & Letters of George Orwell*, Sonia Orwell&Ian Angus eds. (New York: Harcourt, Brace & World, 1968), str. 14.

²⁴¹Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Routledge, 2006.), str. 23.

ideologija ili svetski sistem kao takav. Njegov pravi protivnik bio je preovlađujući model uma – um koji funkcioniše na osnovama konformizma i navike, um odvojen od sopstvenih operacija koje mu ostaju nepoznate.²⁴²

Ne treba da čudi što Kejn upoređuje Orvela upravo sa Emersonom. Iako pisani drugačijim stilom od onih Emersonovih, Orvelovi eseji, po Kejnu, imaju istu nameru – da izvedu čitaoca iz uobičajenih obrazaca mišljenja, i navedu ga na samostalno razmišljanje: „Orvel je odlučno verovao u zdrav razum, ali je u isto vreme prepoznavao da je zdrav razum teško steći, zato što lažne vrste zdravog razuma prožimaju društvo, kulturu, politiku. Autentičan zdrav razum je neophodan kako bi se suprotstavio onome što smo bez razmišljanja prihvatili kao 'zdrav razum' – opšta mesta na koja smo se navikli i za koja sebi govorimo da znamo da su tačna“²⁴³.

Ovo je upravo perfekcionistački zadatak koji i Kavel prepoznaje kod Emersona, ali i u Vitgenštajnovim *Filozofskim istraživanjima*, koje, za razliku od mnogih drugih autora, vidi ne kao odbranu nerefleksivnih svakodnevnih praksi, već kao uvod u dostizanje *moгуće svakodnevice*. Po Kavelu, Vitgenštajn, baš kao i Platon, Ruso i Marks, vidi (aktuelnu) svakodnevicu kao scenu sveprožimajuće „iluzije i gubitka“, a svoju filozofiju kao praksu koja „preuzima na sebe upravo tu scenu iluzije i gubitka; prilazi joj, ili radije, prekoreva je, dovoljno intimno da je preokrene, ili je izvede: kao da je aktuelno materica, da sadrži termine onog mogućeg.“²⁴⁴

Upravo u ovom intimnom obraćanju, koje baš zato što je dovoljno intimno, dovoljno lično, da preokrene drugog ka njegovom nedostignutom, ali dostižnom sopstvu, Kavel prepoznaje potencijal perfekcionistačkog dijaloga. I kao što smo videli, upravo je to način na koji se Orvel obraća ne možda Hitlerom samom (za to je, utvrdili smo, prekasno), ali onom delu u svakom od svojih čitalaca koji može naći Hitlera privlačnim.

²⁴²William E. Cain, „Orwell's Essays as a Literary Experience“, *The Cambridge Companion to George Orwell* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007.), str. 83.

²⁴³William E. Cain, „Orwell's Essays as a Literary Experience“, *The Cambridge Companion to George Orwell* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007.), str.76.

²⁴⁴Stanley Cavell, *This New Yet Unapproachable America* (Albuquerque, NM: Living Batch Press, 1989.), str. 47.

5. PRIMERI DIJALOŠKOG PERFEKCIONIZMA: KAVELOVA INTERPRETACIJA FILMA

Mi učimo i podučavamo rečima u izvesnim kontekstima, a zatim se od nas očekuje da budemo u stanju da ih projektujemo u dalje kontekste. Ništa ne osigurava da će se ova projekcija zaista desiti (a posebno ne shvatanje univerzalija ili shvatanje knjiga sa pravilima), kao što ništa ne garantuje da ćemo praviti, ili razumeti, iste projekcije. To što generalno gledano to činimo, stvar je toga što delimo puteve interesovanja i osećanja, načina reagovanja, smisla za humor, za značaj, za ispunjenost, za ono što je skandalozno, za to šta je slično čemu drugome, šta je prekor, šta opraštanje, za to kada iskaz predstavlja tvrdnju, kada zahev, kada objašnjenje - ceo onaj vrlog organizma koji Vitgenštajn naziva „oblikom života“. Ljudski govor i delanje, mentalno zdravlje i zajednica, ne zavise ni od čega više, ali ni od čega manje, od ovoga. To je vizija koliko jednostavna, toliko i teška, a koliko teška, toliko i (upravo zato) zastrašujuća.²⁴⁵

5.1. Kavel o komediji ponovnog venčanja

Poseban primer odnosa dijaloškog perfekcionizma i problema priznanja predstavlja Kaveolovo bavljenje žanrom holivudske komedije koji on naziva komedijom *ponovnog venčanja*. U svojoj knjizi *Potrage za srećom*, on tumači sedam najznačajnijih filmova iz ovog perioda – *Lady Eve*, *Bringing Up Baby*, *The Philadelphia Story*, *His Girl Friday*, *Adam's Rib*, *The Awful Truth* i *It Happened One Night*. Sam žanr Kavel određuje slično

²⁴⁵ Stanley Cavell, “The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy“, *Must We Mean What We Say* (Cambridge: Cambridge University Press. 1976.), str. 52.

tematici perfekcionizma, odbijajući da da definitivnu listu kriterijuma koji ga određuju, ali uočavajući brojne preklapajuće osobine kod filmova kojima se bavi, i sličnosti koje se pojavljuju tek kroz čitanje konkretnih filmova. Ipak, ono što se može reći jeste da se svi ovi filmovi bave odnosima muškarca i žene u situaciji u kojoj brak više nije garantovan metafizičkom, odnosno crkvenom ratifikacijom.²⁴⁶ Ponovno venčanje iz naziva žanra, ukazuje na to da dvoje glavnih protagonista (koji su u nekoliko ovih filmova prikazani kao supružnici, ili bivši supružnici, kao u *The Awful Truth*, *Philadelphia Story*, *His Girl Friday*, a u onima u kojima nisu, kao u *It Happened One Night*, Kavel ukazuje na znake koje nam film daje o njihovoj dubokoj povezanosti koja je prethodila samom poznanstvu²⁴⁷) pronalaze načina da i u odsustvo ove garancije obnove svoju bračnu vezu. Kavel pronalazi ovaj način upravo u dijaloškom perfekcionizmu, odnosno u spremnosti dvoje aktera da kroz razgovor prođu kroz međusobnu edukaciju i transformaciju i iznova potvrde svoju spremnost da ostanu zajedno.

Kavelova čitanja ovih filmova su detaljna i povezana sa mnogim drugim preokupacijama njegovog pisanja – prirodom filma, Šekspirovim dramama, skepticizmom, itd. Ovde se međutim nećemo baviti svim aspektima ovih čitanja, već ćemo se usresrediti na samo jedan od njih koji je najznačajniji za problem priznanja i njegovo perfekcionistačko rešenje. Naime, u uvodu u svoju knjigu, Kavel primećuje jednu zanimljivu, i po njegovom mišljenju ključnu činjenicu: svi filmovi kojima se bavi snimljeni su u periodu u kojem je američki feminizam bio neaktivan. Nakon što se dug period sifražetske borbe okončao 1920. godine, kada su žene konačno dobile pravo glasa, nastupio je period koji će trajati sve do šezdesetih godina dvadesetog veka, tokom kojeg je pitanje ženskih prava bilo na margini političkih i društvenih zbivanja. Kavel tvrdi da ovo nije slučajnost i da filmovi kojima se bavi predstavljaju nedostajući period u istoriji američkog feminizma. Vođen citatom Alis Rosi, koja tvrdi da je „generacija koja je sledila aktivistiku generaciju sifražetkinja možda konsolidovala feminističke ideje u pravno tkivo svojih života i tražila nove kanale za izražavanje vrednosti koje su vodile javno ponašanje njihovih majki“, on

²⁴⁶ Stanley Cavell, *The Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.), str. 53.

²⁴⁷ Stanley Cavell, *The Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.), str. 31.

zaključuje da je osnovna tema filmova kojima se bavi upravo kulturna transformacija izazvana pobedama siifražetskog pokreta.²⁴⁸ Kavel piše:

Ovaj žanr, po mojoj interpretaciji, zahteva stvaranje “nove žene”, ili novo stvaranje žene, nešto što ja opisujem kao novo stvaranje ljudskog bića. Ako je ovaj žanr određujući za zvučne komedije, kao što ja smatram da jeste, i ako je osobina stvaranja nove žene određujuća za ovaj žanr, kao što takođe smatram da jeste, onda je ova faza istorije filma povezana sa fazom u istoriji svesti žena (“consciousness of women”). Ova formulacija je namerno dvosmislena, jer može značiti i svest o ženama, kako od strane žena tako i od strane muškaraca; ali i svest koje žene imaju, u pogledu sebe samih i svega ostalog. Pod svešću žena izraženom u žanru komedije ponovnog venčanja, mislim na nešto u oba smisla – mislim na razvoj svesti koje same žene imaju o sebi onako kako se ova svest razvija u odnosu sa svešću koju muškarci imaju o njima. Da li je u određenom istorijskom periodu, klasi i mestu ova svest fundamentalno nametnuta ženama, ili je ovaj odnos takav da su u njemu žene fundamentano jednaki partneri u tom razvoju je nešto što smatram zadatkom istorije da pokaže. Naši filmovi mogu se razumeti kao parabole jedne faze razvoja svesti u kojoj se vodi borba za recipročnost ili jednakost svesti između muškarca i žene, i proučavanje uslova pod kojima ova borba za priznanje (*recognition*) (kako to naziva Hegel) ili zahtev za priznanjem (*acknowledgment*) (kako sam to nazvao ja) predstavlja borbu za zajedničku slobodu, a naročito kao proučavanje pogleda koji imaju jedno na drugo. Ovo daje filmovima našeg žanra utopijski aspekt. Oni gaje jednu viziju za koju znaju da ne može biti u potpunosti domestifikovana, nastanjena, u svetu koji znamo. Oni su romanse. Prikazujući nam naše fantazije, oni izražavaju unutrašnju agendu jedne nacije koja za sebe zamišlja utopijska nadanja i privrženosti.²⁴⁹

²⁴⁸ Stanley Cavell, *The Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.), str. 16-17.

²⁴⁹ Stanley Cavell, *The Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.), str. 17.

Kao i u slučaju oslobađanja robova na američkom Jugu, i u hipotetičkom slučaju Patnamovih robota, tako i u slučaju emancipacije žena, priznanje novih članova kao jednakih, po Kavelu zahteva temeljnu transformaciju kulture, koja se odvija ne samo u domenu koji se inače smatra političkim – domenu demokratske politike, zakonodavstva i implementacije javnih politika, već i u onom koji tradicionalna politička teorija smatra privatnim. Kako je već konstatovano u opisu emersonovskog perfekcionizma koji inspiriše Kavela, u demokratiji utopija nije izmeštena iz svakodnevice (u svet ideja, ili carstvo svrha), već predstavlja transformisanu svakodnevicu koja zahteva transformaciju građana. Međutim, kako je takođe rečeno, ova transformacija nije zadatak koji se može sprovesti državnom prinudom (pa stoga emersonovski perfekcionizam, po Kavelu i nije u neskladu sa rolsosvkom neutralnošću), ona ne predstavlja nametanje nekog konkretnog modela dobrog života, već se postiže kroz perfekcionistački dijalog građana.

Komedije ponovnog venčanja egzemplifikuju ovaj perfekcionistački dijalog na više načina. Pre svega, Kavel uočava značaj govora u ovim komedijama. Nastale u periodu kada je zvuk u filmu još uvek bio novost, one kao da ne mogu da se zasite ove novootkrivene mogućnosti, i ono što je i danas njihova prepoznatljiva karakteristika jeste količina izgovorenog teksta, i brzina sa kojom likovi u njima razgovoraju i razmenjuju replike (iz ovog razlog oni se u žargonu nazivaju – „talkies“ – što bi se moglo prevesti kao „brbljivi“). Razmene između dvoje glavnih aktera su naročito značajna odlika žanra i nose ceo film – njih dvoje kao da ne prestaju da se raspravljaju i nadmudruju, razmenjujući šale, duhovite opaske i igre rečima. Kavel piše:

Razmene replika u komediji uključuju ljubavne čarke i bračne tirade, rasprave o želji i očajanju. Toliko su esencijalne ove rasprave za žanr ponovnog venčanja, da se on može uzeti kao da postavlja pitanje: kako *zvuči* jedan srećan brak? Pošto je zvuk rasprave, prepirke i verbalnog sukoba, karakterističan zvuk ovih komedija – kao da je ekran jedva čekao da se upusti u govor – suštinski kriterijum za pripadnost onom malom skupu glumaca koji se pojavljuju u ovim filmovima, predstavlja sposobnost da se nose sa ovim naletom reči, i da uzvrate jednako dobro, gde ono što je dobro mora uvek, kako god inače jako bilo, biti izrečeno u dobrom duhu, što predstavlja

izazov za intelektualnu, kao i za duhovnu izdržljivost, ili ono što bi smo mogli nazvati „uhom“... Filmovi o kojima je reč ponovo hvataju punu težinu pojma razgovora, demonstrirajući zašto naša reč razgovor znači to što znači, šta govor znači. U ovim filmovima govoriti zajedno znači prosto i u punom smislu biti zajedno, to je oblik udruživanja, forma života, želeo bih da kažem da u ovim filmovima junaci uče da govore isti jezik. (Naravno, ovo podrazumeva učenje da se čuje, da se sluša, kao da su ljubav i poštovanje već obuhvaćeni u ispravnom ili relevantnom modusu poslušnosti, koje se sadrži u tradicionalnom obećanju braka).²⁵⁰

Dijaloški perfekcionizam, kao što smo već videli, podrazumeva responzivnost, spremnost da se odgovori na izazove koje nam postavljaju reakcije drugog. Komedije ponovnog venčanja egzemplifikuju ovu responzivnost, u neumornoj spremnosti glavnih junaka na razgovor. Ova spremnost omogućava opstanak braka, kao i zajedništva, zajedničkog života uopšte, i nakon nestanka njegovih metafizičkih garancija. Paralele sa Kavelovim viđenjem politikog zajedništva su jasne – i političke zajednice, države, su izgubile svoje metafizičko uporište, i mogu opstati jedino kroz stalnu spremnost građana na međusobnu responzivnost. Kavelova primedba da u ovim filmovima glavni junaci “kao da uče da govore isti jezik”, ukazuje na ideal jezičke konvencije, sa kojim smo se već susreli, u kojoj svako ima priliku da učestvuje. Pojašnjavajući značaj razgovora u komedijama ponovnog venčanja, i razliku u odnosu na razgovor koji se pojavljuje u drugim tipovima komedije, Kavel piše:

Razgovor u komedijama ponovnog venčanja je one vrste koja vodi ka priznanju; pomirenju autentičnog praštanja; pomirenju tako dubokom da ono zahteva metamorfozu smrti i oživljavanja, postizanje nove perspektive na egzistenciju;

²⁵⁰ Stanley Cavell, *The Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.), str. 86.

perspektive koja se predstavlja kao novo mesto, udaljeno od grada konfuzije i razvoda.²⁵¹

I baš kao i u navedenim slučajevima priznanja robota i robova, priznanje jednakosti žena postavlja zadatak edukacije ne samo onih članova društva koji su tek zadobili jednak status (u ovom slučaju, žena), već i onih koji su taj status već uživali (u ovom slučaju, muškaraca). Kao što robovlasnici moraju naći novi način da vide sebe i sopstveni identitet u društvu u kojem više nema robova, u kojem su nekadašnji robovi postali punopravni građani, a ljudi moraju pronaći novi način da vide sebe u društvu u kojem i roboti uživaju građanska prava, tako i muškarci moraju naći svoj novi identitet, naredni stupanj svog sopstva, u društvu u kojem žene postaju njihovi jednaki partneri. U skladu s tim, Kavel primećuje da u svim filmovima o kojima piše, centralni motiv predstavlja figura muškarčevog obrazovanja žene, ali i preokret u kojem i sam muškarac biva edukovan od strane žene, prolazeći tokom radnje filma kroz situacije u kojima biva posramljen, ili gubi svoje dostojanstvo. Kavel piše:

Spremnost da istrpe izvesno nedostojanstvo biće vrlina za naše junake, kao da je ono što stoji na putu promeni, psihološki govoreći, upravo lažno dostojanstvo; ili, društveno govoreći, kao da dostojanstvo jednog dela društva predstavlja uzrok nedostojanstva drugog, što je pouzdani pokazatelj neuređenog stanja stvari.²⁵²

U svom predavanju na temu „Dostojanstvo, rang i prava“, Džeremi Voldron ukazuje da je pojam dostojanstva istorijski bio povezan sa društvenim rangom, ili statusom: „Dostojanstvo kralja nije bilo isto kao dostojanstvo biskupa, i nijedno od njih nije bio isto kao dostojanstvo profesora.“²⁵³ S druge strane, moderna koncepcija dostojanstva

²⁵¹ Stanley Cavell, *The Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.), str. 19.

²⁵³ Jeremy Waldron, *Dignity, Rank and Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2015), str. 13.

podrazumeva „ideju visokog ili jednakog ranga svake ljudske osobe“²⁵⁴. Imajući ovo u vidu, postaje jasnije zašto Kavel insistira na značaju gubitka muškarčevog dostojanstva kao dela procesa njegovog obrazovanja za jednakost ili reciprocitet – muško dostojanstvo zasnovano je na hijerarhijskom odnosu između muškarca i žene. Ako je transformacija kroz koju žena u ovim filmovima mora da prođe emancipatorska i u biti upravljena na sticanje jednakog statusa kroz sticanje novog i još nepostojećeg identiteta („nove žene“) koji odgovara njenom novostečenom jednakom statusu, onda je transformacija muškarca u osnovi odricanje od „starog identiteta“ i „lažnog dostojanstva“ koji su se zasnivali na nejednakosti muškaraca i žena. Na drugom mestu Kavel primećuje da u žanru ponovnog venčanja, muškarac „mora da prođe kroz izvesno poniženje, potapanje svog dostojanstva (vazduh koji izlazi iz Gejblove gume; Grant u negližeu, prekriven perjem; Fondino stalno padanje; Trejsijeva nesvetica i mucanje na sudu).“²⁵⁵:

Njegova sposobnost da sebi dopusti da izgleda smešno, a da pritom ne izgubi svest o sopstvenoj vrednosti, jeste ono što ga čini vrednim slušanja, ono što mu daje pravo da ženi drži lekcije, da ga ona izabere da je podučava. Nazovimo to njegovom sposobnošću da uči, da istrpi promenu. Pokazujući da dopušta, i preživljava ovo povlačenje svog ega, ova sposobnost se ispostavlja kao njegova moć.²⁵⁶

Scena u kojoj muškarac podučava ženu nadovezuje se na dva motiva sa kojim smo se već susreli kod Kavela. Jedan je Vitgenštajnova scena podučavanja, a drugi odnos Nore i Torvalda u Ibeznoj *Lutkinjoj kući*. U prvom slučaju, setićemo se da u Kavelovom čitanju, učitelj mora biti spreman da pruži sebe kao primer postupanja, iako ne može tvrditi da postupa ispravno. Njegov autoritet se nalazi upravo u spremnosti da se odrekne autoriteta koji na njega (u Kripkeovom čitanju iste scene) prenosi zajednica. Na sličan način, muškarac u komedijama ponovnog venčanja stiče autoritet i biva izabran od strane žene

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Stanley Cavell, *The Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.), str. 8.

²⁵⁶ Stanley Cavell, *The Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.), str. 8.

kao njen podučavatelj, upravo svojom spremnošću da se ne poziva na autoritet zajednice. U ovome se on pokazuje kao antipod Torvaldu, koji Nori ne može da pruži ono što ona od njega traži – edukaciju za individualnost, za postajanje „novom ženom“, jer insistira na autoritetu koji mu daju zakon, religija i običajnost.

Paralela između ova dva motiva, kao i između oba i komedija ponovnog venčanja, nalazi se u ulozi učitelja da „privuče“ pristanak novog člana, umesto da ga nametne silom ili pretnjom ostrahizacije. U slučaju *Lutkine kuće*, Torvald ne uspeva da privuče Norin pristanak na brak, jer insistira na očuvanju institucije braka u kojoj nema mesta za „novu ženu“, ženu kakvu Nora postaje. Nasuprot tome, u komedijama ponovnog venčanja, spremnost muškarca da se podvrgne posramljujućim iskustvima „ne gubeći svest o sopstvenoj vrednosti“, privlači njegovu partnerku u bračni ugovor u kojem će biti u stanju da ostvari svoju individualnost. Njegova spremnost da se odrekne tradicionalne uloge muškarca (i dostojanstva koje je prati), ostavlja prostora za rekonstituisanje institucije braka koja će biti zasnovana na obostranom pristanku i samoostvarenju (a ne pritisku zajednice, ili tradicionalnih rodnih uloga – onoga što bi Emerson nazvao konformizmom). Sam naziv Kavelove knjige, *Potrage za srećom* (prepoznatljiva parafraza prve rečenice iz Ustava SAD), ukazuje na značaj ovog privlačenja pristanka – brak koji više nije zasnovan na nužnosti, pritisku ili konformizmu – mora biti zasnovan na mogućnosti ostvarenja lične, u ovom slučaju romantične sreće. Kavel ukazuje na citat iz Miltonovog traktata u odbranu razvoda, da brak mora biti zasnovan na „susretu i veselom razgovoru“, ukazujući na to da je ovaj Miltonov trakt „u isto vreme i odbrana Puritanske revolucije, i tvrdeći da se svete veze mogu raskinuti kada susret i veseli razgovor zbog kojeg su načinjene upadne u melanholiju i nesavladivu tišinu, jasno je da on misli na pristanak koji stvara legitimnu vladu, jednako kao i na sporazum koji konstituiše brak“.²⁵⁷

Kavel dakle tretira komedije ponovnog venčanja istovremeno kao deo jedne faze u borbi za recipročnost ili jednakost odnosa žena i muškaraca, i kao sinegdohu za društvo zasnovano na pristanku. Tako u tekstu „Dva puta ura za romansu“, on izričito povlači paralelu između problema održavanja bračne zajednice zasnovane na recipročnosti i

²⁵⁷ Stanley Cavell, „Two Cheers for Romance“, *Cavell on Film*, William Rothman ed. (Albany: State University of New York Press, 2005.), str. 159.

liberalnog društva, i odgovarajući na feminističke kritike ideala romantičnog braka kao ideološkog zastora za prikrivanje nejednakosti, piše:

Jesu li ove kritike braka koji je zasnovan na romansi uperene na ono što je brak nužno postao pod pritiskom romanse, ili su pak usmerene na promenljive istorijske oblike koje je romantični brak do sada otkrio za sebe? Uzmimo u obzir da je vlada zasnovana na pristanku (moderna liberalna država) nastala na Zapadu u periodu koji je sledio ovu navodno romantičnu promenu. Ona je takođe odgovorna za mnogo toga lošeg. I možemo reći, po analogiji, o vladi zasnovanoj na pristanku, da je pristanak samo ideal, i da je takva vlada postala samo uteha za buduću izolaciju privatnog građanina u domestikaciju, ili privatnost; to jest, u život u kojem je suštinski lišen svog političkog glasa. Ali u kom duhu se iznose takve kritike? To su kritike koje je i sama demokratija već iznela o samoj sebi, i za koje stalno pokušava da ostavi sebe otvorenom. Ali, treba li da smatramo da znamo za neku bolju aspiraciju u korist koje ideja vladanja zasnovana na pristanku treba da bude napuštena? Ili smo – mislim – obavezani na vernost takvoj vladavini jer samo ona omogućava nadanje i dostizanje istinskijeg pristanka?²⁵⁸

Vođen ovim Kavelovim dvostrukim tumačenjem komedija ponovnog venčanja, Hans Sluga je, uz puno simpatija za Kavelovo otkriće značaja komedije za politiku (nasuprot poznatijem i uticajnijem Veberovom modelu politike kao tragedije), formulisao svoju kritiku Kavelovog gledišta. Pre svega, Sluga ističe usmerenost Kavelove vizije politike na jednu konkretnu političku zajednicu – Ameriku. Međutim, izazovi savremene politike sve su više globalni, a sve manje usmereni na pojedinačne nacionalne države, te Sluga postavlja pitanje koliko se Kavelovi uvidi mogu pokazati korisnim kao odgovor na ove globalne izazove. Neki od Kavelovih uvida, on konstatuje, mogu biti značajni za izgradnju globalne zajednice – spremnost da se transformišemo i stvorimo za sebe nov identitet pritom ne uništavajući ono što smo ranije bili, da budemo reponzivni na tuđe zahteva, da postignemo,

²⁵⁸ Stanley Cavell, „Two Cheers for Romance“, *Cavell on Film*, William Rothman ed. (Albany: State University of New York Press, 2005.), str. 155.

kako Kavel kaže, „pomirenje autentičnog oprostaja; pomirenje tako duboko da zahteva metamorfozu smrti i oživljavanja; dostizanje nove perspektive na postojanje“²⁵⁹:

Globalna politika budućnosti ne može napredovati bez takvog pomirenja, oprostanja i zaborava, bez alternacije između preuzimanja odgovornosti za prošlost i otvaranja za buduću obnovu. Možemo videti, možda, neke od ovih procesa, već na delu, ali isto tako možemo videti i koliko je toga potrebno za postizanje autentične zajednice i ponovnog uspostavljenе zajednice (*re-union*) na globalnom nivou. Takav proces bi morao da uključi Jevreje i Arape, bogate i siromašne, muškarce i žene svih rasa i klasa, svih vladajućih nacija i svih potlačenih plemena i zajednica i ponudi im ulogu u velikom pomirenju.²⁶⁰

Upravo u ovoj potrebi za izgradnjom globalne zajednice Sluga vidi i ključna ograničenja Kavelovog pristupa, kako on piše: „Ove komedije znaju za samo jedan model zajednice i ponovno uspostavljenе zajednice ljudskih bića, zasnovane na jednom posebnom trenutku u američkoj istoriji.“²⁶¹ Drugim rečima, komedije ponovnog venčanja sa svojim brojnim referencama na specifično američke prilike i odnose, te na jedan poseban tip zajedništva – onaj bračni – čiji je značaj opet vezan za jedan poseban istorijski i društveni kontekst, predstavljaju isuviše ograničen model za raznolike tipove zajedništva koje bi trebalo uzeti u obzir na globalnom nivou. Brak, jedna faza u razvoju američkog feminizma, stvaranje nove žene, itd., nisu univerzalno značajni, već kulturno i lokalno specifični fenomeni. Konačno, Sluga primećuje, uzimajući za svoj „model“ zajednice upravo brak, koji je pre svega izabrana zajednica, iz kojeg je moguće izaći bez preterano

²⁵⁹ Hans Sluga, „Stanley Cavell and the Pursuits of Happiness“, *The Claim to Community*, Andrew Norris ed. (Stanford: Stanford University Press, 2006.), str. 201.

²⁶⁰ Hans Sluga, „Stanley Cavell and the Pursuits of Happiness“, *The Claim to Community*, Andrew Norris ed. (Stanford: Stanford University Press, 2006.), str. 201.

teških, ili tragičnih posledica, Kavel zanemaruje pravi izvor tragičnog u politici – činjenicu da pripadamo neizabranim zajednicama poput porodice i nacije:

Mi bivamo bačeni u porodicu sa njenom istorijom i njenim skrivenim teretima ili u naciju sa njenom ne tako skrivenom istorijom, i ova neizabrana stanja ponekad imaju tragične posledice. Uporedimo Antigonu sa Trejsi Lord²⁶², Antigona nam kaže da ona nikada ne bi prekršila zakon svog grada zbog muža ili deteta, jer bi uvek mogla naći novog muža ili roditi novo dete, ali ne može zameniti brata, i iz tog razloga, ona mu duguje nešto što će je dovesti u sukob sa zakonom. Njena tvrdnja može zvučati surovo modernom uhu, ali poruka je jasna. Tragedija potiče iz nužnosti a ne iz uslova koje biramo. Uporedimo Kreonta i Džordža Kiteridža²⁶³. Potonji lako može odustati od svojih ambicija bez puno posledica. Kreont nema drugog izbora. Nema nikoga kome bi mogao prepustiti politički posao. Njegova abdikacija bi bila ambis za njega, ali i za grad koji ostavlja iza sebe. Njegova tragedija je takođe ishod neizbežnosti.²⁶⁴

Stoga, Sluga upućuje Kavelu dve različite, ali povezane primedbe: 1) da su komedije ponovnog venčanja isuviše kulturno i istorijski specifične da bi bile relevantne za izgradnju globalne zajednice i 2) da usresređujući se na brak kao na „model“ zajednice, komedije ponovnog venčanja ne uzimaju u obzir prave izvore tragedije u politici – neizabrane ili nužne zajednice.

Kavel odgovara na Slugine kritike indirektno, ne pobijajući ih, već ukazujući na aspekte svog čitanja koje su ovome promakle. Na Sluginu primedbu da *Potrage za srećom* ne uzimaju u obzir pravi izvor tragedije u politici, jer ignorišu neizabrane zajednice, Kavel odgovara na sledeći način:

²⁶² Trejsi Lord je glavna junakinje *Filadelfijske priče*.

²⁶³ Sporedni junak *Fildelfijske priče*.

²⁶⁴ Hans Sluga, „Stanley Cavell and the Pursuits of Happiness“, *The Claim to Community*, Andrew Norris ed. (Stanford: Stanford University Press, 2006.), str. 204.

U društvu demokratskih ili republikanskih aspiracija, prisustvo nepravde kompromituje život svakog od njenih građana. Ovaj nužni registar kompromisa je još jedan izraz ideje da je za društvo takvih aspiracija, stid poštena cena, ili cena poštenja; i stoga misao da, pošto će pravda u bilo kom postojećem društvu biti u najboljem slučaju delimična – mi smo, po Rolsovim merilima, u najboljem slučaju u delimičnom saglasju sa principima pravde – mi smo, ili u bilo kom trenutku možemo postati, svesni realnosti onoga što znači da je naš pristanak zahtevan i da je dat, onoga što znači da je moje društvo moje, da sam ja sudija u slučaju u kojem se odlučuje da li je delimična pravda dovoljno dobra da u njoj svesrdno učestvujemo. Komedije ponovnog venčanja koje sam prineo kao politički dokaz, rasuđuju da je pristanak opravdan, što znači da se može racionalno očekivati da će se reforma nastaviti, iako diskontinuirano. Ja smatram da su one u pravu. Da li su još uvek u pravu, zavisi od toga šta činimo i šta ćemo činiti. Pa ipak, eto veze između politike i tragedije. Znači li ovo da, misleći o Sluginom glamuroznom prizivanju ove konjunkcije, da svako od nas mora o sebi misliti kao o umanjenoj, ili verolomnoj, Antigoni, koja dopušta državi da zanemari prava njenog brata (jer to su svi muškarci i žene, svako od njih jednak, svako nezamenjiv, kako smo sebe naučili)?²⁶⁵

Kavelov odgovor ukazuje na to da se komedije ponovnog venčanja, odvijaju u širem društvenom kontekstu, uključujući i kontekst neizabrane zajednice – države. One ne ignorišu nužnost života u društvu koje je u najboljem slučaju delimično pravedno i koje zanemaruje ili gazi prava „naše braće“ (svih onih koji su u takvom društvu tretirani nepravedno), niti našu kompromitovanost životom u njemu, već daju jedan odgovor na pitanje – vredi li dati pristanak takvom društvu, ili kako Kavel na drugom mestu piše, da li je ono još uvek „nastanjivo“. Taj odgovor je pozitivan, i po Kavelu, opravdano pozitivan, jer je društvo na koje pristaju junaci ovih komedija, pokazalo svoju sposobnost za reformu i transformaciju – osvedočenu, možemo nagađati, Ruzveltovim Novim dogovorom, pobedama pokreta za građanska prava crnaca, itd. Ali to ne znači, niti može značiti da njihov sud mora biti naš sud, u drugim uslovima i istorijskom trenutku, već samo da sami

²⁶⁵ Stanley Cavell, “The Incessance and the Absence of the Political“, *The Claim to Community*, Andrew Norris ed. (Stanford: Stanford University Press, 2006.), str. 297.

za sebe moramo doneti taj sud u novim okolnostima. Tragični aspekt politike uistinu predstavlja stalnu pozadinu ovih filmova – bilo kroz slike ekonomske depresije sa kojom se susreću junaci *Dogodilo se jedne noći*, kada u autobusu naiđu na ženu koja se onesvešćuje od gladi, bilo kroz primere disfunkcije i korupcije pravosudnog sistema, poput one koja nosi radnju *Njegove devojke Petka*. Da junaci ovih komedija uprkos tome nalaze prostora za ličnu sreću i otkrivanje drugačije forme zajednice – ponovnog venčanja – ne pokazuje, po Kavelu, njihovu frivolnost ili nespremnost da uzmu u obzir ove tragične aspekte politike, već njihovu spremnost, da sa punim znanjem o njima, nastave da potvrđuju svoj pristanak na sopstveno društvo ne gubeći nadu u njegovu transformaciju, i sopstvenom ponovo otkrivenom zajednicom služeći kao egzemplar ove moguće, nedostignute, ali dostižne transformacije.

Na drugu Sluginu kritiku, Kavel odgovara ukazujući pre svega na dvosmislenost Slugine formulacije da ove komedije „znaju za samo jedan model zajednice“:

Uzmimo pre svega činjenicu da su ovi filmovi... po mom viđenju, kritike braka onakvog kakav je, a ne njegovo slavljenje („kritika“ u Kantovom smislu, kao određenje uslova mogućnosti). U jednom smislu modela, model braka u komedijama ponovnog venčanja je onaj koji predlaže modus razgovora – razmene reči i gesta – koji je moralno ozbiljan i emocionalno i intelektualno razigran, istraživački, stoga i rizičan, takav da u početku toliko preokupira međusobnu pažnju muškarca i žene iz glavnog para, da oni povremeno postaju nerazumljivi ostatku društva, i da odlažu ideju o stvaranju dece (održavajući se slobodnim da zauzmu dečije pozicije koje zahtevaju njihova međusobna i zajednička istraživanja), sve dok se ovaj medij, ova činjenica braka, među njima ne uspostavi.²⁶⁶

Imajući u vidu ovako postavljene „uslove mogućnosti“ braka, kao odnosa zasnovanog na moralno ozbiljnom i istovremeno razigranom razgovoru, Kavel zaključuje

²⁶⁶ Stanley Cavell, “The Incessance and the Absence of the Political“, *The Claim to Community*, Andrew Norris ed. (Stanford: Stanford University Press, 2006.), str. 299.

da, iako komedije ponovnog venčanja uistinu jesu kulturno i istorijski specifične, iako se u njima zaista radi o braku kao odnosu muškarca i žene, u jednom posebnom trenutku američke istorije, zahtev da se u njima radi upravo o odnosu između muškarca i žene, nije „generalno fiksiran“.²⁶⁷

Intuitivno nema nikakvog razloga zašto ovakav par ne bi mogao biti realizovan kao dva muškarca, ili kao međurasni par, itd. Mi nećemo znati kakve će kompenzacije biti potrebne ili ne, sve dok se to ne isproba, izvaga i prikaže u različitim ekonomijama. Pitanje o kojem se radi mi se često postavlja u drugačijoj formi: da li se komedije ponovnog venčanja još uvek snimaju? Ako ne, zašto ne?²⁶⁸

Ovaj odgovor je u skladu sa Kavelovim širim filozofskim pristupom koji smo videli na delu kako u njegovoj ranoj kritici Rolsa, tako i u njegovom tumačenju Vitgenštajna i Kripkea – čak iako prihvatimo da komedije ponovnog venčanja uistinu nude jedan „model“ zajedništva, pitanje o tome šta ovaj model zahteva u konkretnom slučaju, ne može se razrešiti unapred, pre konkretnog pokušaja da se on realizuje u susretu sa kompleksnim situacijama (onim što Kavel nazva „ekonomijama“) u kojima nastaje. Iako Kavel to ne kaže eksplicitno, ovo se može uzeti kao odgovor na izazov susreta Kavelovog modela komedije ponovnog venčanja, sa drugačijim kulturnim i istorijskim okolnostima. Kavelov odgovor bi ukratko mogao da se svede na sledeće – da li će izvesne forme filmskog, ali i šire umetničkog, izraza biti u skladu sa modelom komedije ponovnog venčanja, i da li bi one to mogle biti i u kulturnim i istorijskim uslovima drugačijim od onih u kojima su nastali filmovi o kojima on piše, mora biti ostavljena otvorenom za konkretne odgovore.

Ovo pitanje se, kako kaže Kavel, može postaviti i u formi – da li se još uvek snimaju filmovi koji bi mogli biti preoznati kao pripadnici ovog žanra? Da li je moguće, u drugačijem istorijskom trenutku, još uvek snimati komedije ponovnog venčanja? Kavelov,

²⁶⁷ Stanley Cavell, “The Incessance and the Absence of the Political“, *The Claim to Community*, Andrew Norris ed. (Stanford: Stanford University Press, 2006.), str. 299.

²⁶⁸ Stanley Cavell, “The Incessance and the Absence of the Political“, *The Claim to Community*, Andrew Norris ed. (Stanford: Stanford University Press, 2006.), str. 299-300.

uistinu oprezan odgovor, je da je to moguće, i kao ilustraciju on navodi nekoliko savremenih holivudskih filmova koji bi po njegovom mišljenju ispunjavali uslove za pripadnost žanru, a u kojima se težište sa odnosa muškarca i žene, izmešta na želju za improvizovanom porodicom i odnos dva muškarca, ili dve žene, ili nekoliko pseudoporodično međusobno povezanih likova. Ovi primeri uključuju i filmove *Bez mane*, Džoela Šumahera, u kojem se odnos tipičan za komedije ponovnog venčanja uspostavlja između konzervativnog sredovečnog policajca (Robert de Niro) i njegovog suseda transvestita (Filip Simor Hofman), kao i *Sve o dečaku*, braće Vajc, u kojem se u središtu filma nalazi odnos između sredovečnog neženje (Hju Grant) i eskcentričnog dečaka (Nikolas Holt) koji živi sa samohranom majkom.²⁶⁹ Zadržavajući osnovnu strukturu komedija ponovnog braka, ovi filmovi uspevaju da tematizuju probleme nove kulturno-istorijske situacije poput priznanja alternativne seksualnosti (*Bez mane*) ili problema maskuliniteta na početku dvadeset prvog veka (*Sve o dečaku*).

Koliko su zadovoljavajući Kavelovi odgovori na Slugine kritike? S obzirom na opreznost sa kojom ih iznosi sam Kavel, na to pitanje je teško dati jednostavan odgovor. Kavelovim rečima, takav odgovor bi zahtevao da se model komedija ponovnog venčanja „isproba, odvaga i prikaže u različitim ekonomijama“. Jedan deo odgovora, ipak kao da nedostaje – navodeći samo primere iz savremene holivudske produkcije, Kavel kao da zaobilazi prigovor o ne samo istorijskoj, već i kulturnoj raznolikosti koju bi primena ovog modela zahtevala u situaciji izazova globalnog zajedništva. Iako iz drugog vremena, ovi primeri, ostaju prepoznatljivo američki. Načelan Kavelov odgovor, međutim, daje nam prostora da pretpostavimo da bi adekvatnost ovog modela za globalne probleme, trebalo izvagati u svakom pojedinačnom slučaju, u odnosu na specifične kulturne i društvene izazove koje se postavljaju u konkretnim situacijama. Neka to za sada bude dovoljno, a u narednom odeljku ćemo pokušati da damo jedan konkretan primer takve situacije.

²⁶⁹ Stanley Cavell, “The Incessance and the Absence of the Political“, *The Claim to Community*, Andrew Norris ed. (Stanford: Stanford University Press, 2006.), str. 300.

5.2. Kavel o Makvejevu

Pretpostavimo da otkrijem da imam identičnog blizanca, koji je odrastao ne u komunističkoj, već u politički srednjeputaškoj porodici, i da moj bliznac sa lakoćom toleriše ograničenu nejednakost, koju sam ja naučio da ne tolerišem. To bi, priznajem, uznemirilo moje poverenje u moj sopstveni beskompromisni egalitarizam, i to ne zato što bi mi moj bliznac ponudio argument protiv egalitarizma kojeg ranije nisam bio svestan.²⁷⁰

Ali zašto i za liberala i za socijalistu nije tema razumeti šta se desilo sa činjenicom i idejom slobode pod amerikanizacijom i šta se desilo sa idejom i činjenicom zajednice pod sovjetizacijom? Zašto nije?²⁷¹

U svim poglavljima do sada, o Kavelovoj političkoj filozofiji se pisalo u kontekstu liberalne demokratije, ili političkog uređenja zasnovanog u tradiciji društvenog ugovora. Na više mesta sam ukazao da Kavel svoju kritiku Rolsa vidi ne kao alternativu Rolsovoj teoriji, već pre kao njenu dopunu. Takođe, u prethodnim poglavljima je bilo reči i o onome što Rols naziva *nerazložnim* sveobuhvatnim doktrinama, pre svega o onim koje poriču i samu moralnu jednakost ljudskih bića – o ekstremno desnim ideologijama poput fašizma i kulturama poput one robovlasničke na američkom Jugu pre Građanskog rata.

Međutim, ništa nije rečeno o doktrinama koje bi po Rolsu takođe bile svrstane u nerazložne, ali koje ne poriču moralnu jednakost ljudskih bića, doktrinama poput ideologije socijalizma koja je u vreme kada je Rols pisao svoju prvu knjigu, a zatim i brojne tekstove koji će kasnije biti uobličeni u *Politički liberalizam*, ali i u vreme kada je Kavel formulisao svoju kritiku Rolsa, i najveći deo tekstova kojim sam se u ovom radu

²⁷⁰ G.A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.), str. 8.

²⁷¹ Stanley Cavell, "On Makavejev on Bergman," *Critical Inquiry* 6 (1979), str. 315.

bavio, još uvek vladala velikim delom Evrope. Za ovo postoji razlog. Kako piše Stiven Malhol, Kavelov rad, baš kao i onaj Rolsov, u osnovi se bavi gramatikom liberalne demokratije, ili kako Malhol to još kaže, liberalne modernosti. Kavelova politička razmatranja ukorenjena su u praksama liberalne modernosti, i upravo to je ono što mu omogućuje da povuče paralele između filozofije običnog jezika i politike oblikovane mitom o društvenom ugovoru, dakle liberalne politike. Kako piše Malhol:

Pre nego pokušaj da otkrije gramatiku politike *kao takve* (šta god to značilo), Kavel nudi način razumevanja prirode politike u zajednici uređenoj u skladu sa liberalnim kontraktarijanizmom... Njegov opis procedura moralnog diskursa naglašava fundamentalni značaj prava svake individue da sama otkrije sopstvenu moralnu poziciju: etička debata je prvenstveno suštinski deo procesa samorazvoja, i iako je strukturisana tako da dopušta mogućnost moralne zajednice, ova zajednica je zasnovana na slaganju da se ne slažemo i pretpostavlja da se moramo suprotstaviti drugima na njihovom sopstvenom terenu, umesto na sopstvenom. U osnovi, procedure koje Kavel skicira su eksplicitno skrojene za svet u kojem su moralne vrednosti, dužnosti i odgovornosti višestruke, kompleksne, suprotstavljene i u konačnom nesamerljive – svet moralnog iskustva u kojem ne postoji samo jedna ispravna stvar koju treba učiniti u svakoj zamislivoj situaciji, već u kojem je pitanje onoga što je ispravno učiniti, otvoreno za raspravu, elaboraciju i različite, ali jednako legitimne odluke. Individue ne učestvuju u moralnoj debati kako bi otkrile tu jednu ispravnu stvar koju treba učiniti; one to čine kako bi odredile relativni značaj svojih briga i privrženosti za same sebe, i kako bi prihvatile odgovornost za svoju poziciju. Ako bismo spekulisali o obliku političke zajednice koji bi najviše odgovarao individuama sa ovakvim viđenjem moralnog života, onda bi antiperfekcionista verzije liberalne demokratije, poput one skicirane u Rolsovoj *Teoriji pravde* (u kojoj je državi nedopušteno da određuje javne politike na osnovu bilo koje posebne koncepcije dobra) bile najbliže ovakvoj zajednici.²⁷²

²⁷² Stephen Mulhall, *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary* (Oxford: Clarendon Press, 1994.), str. 70.

Međutim, kako Malhol primećuje, čak i ostavljajući po strani druge kulture, „zapadna kultura takođe sadrži niti misli i životnih orijentacija koje su fundamentalno suprotstavljene liberalnim vrednostima – socijalizam i hrišćanstvo su dva očigledna primera.“²⁷³ I dodaje da ovi elementi moderne kulture koje Kavel ignoriše „imaju šta da kažu o liberalnim vrednostima koje on tumači, a njegova tumačenja ostaju slepa na ove primedbe“.²⁷⁴

Ukoliko je Malhol u pravu, onda ovo predstavlja ozbiljan problem za Kavelov dijaloški perfekcionizam, jer on, čini se, u odnosu prema ideološkim i svetonazornim alternativama poput hrišćanstva i socijalizma, ponavlja isti gest koji kritikuje kod Rolsa – gušeći njihov glas i oduzimajući im pravo na dijalog. Sam Malhol pokušava da, u svojoj knjizi o Kavelu²⁷⁵, otvori perfekcionistački dijalog Kavelove koncepcije perfekcionizma sa hrišćanstvom²⁷⁶, ali ostavlja po strani pitanje mogućeg dijaloga sa socijalizmom.

Kako ću pokazati, iako je Malhol bez sumnje u pravu kada Kavelovoj filozofije pripisuje prvenstveno liberalnu fleksiju, i iako se Kavel zaista nije detaljnije bavio socijalističkom alternativom liberalizmu, nije tačno da je njegova politička filozofija potpuno „slepa“ za socijalističku poziciju. Zapravo, u jednom značajnom i poznatom tekstu, Kavel ne samo da ukazuje na mogućnost perfekcionistačkog dijaloga između liberalizma i socijalizma, već i sam tekst o kojem je reč predstavlja pokušaj jednog takvog dijaloga. U pitanju je tekst „O Makavejevu o Bergmanu“, u kojem se Kavel bavi filmovima Dušana Makavejeva.

Kinematografija Dušana Makavejeva je nedavno postala predmet obnovljenog interesovanja među teoretičarima filma.²⁷⁷ U većem delu skorašnje akademske produkcije

²⁷³ Stephen Mulhall, *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary* (Oxford: Clarendon Press, 1994.), str. 72.

²⁷⁴ Ibid, 73

²⁷⁵ Stephen Mulhall, *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary* (Oxford: Clarendon Press, 1994.)

²⁷⁶ Ibid, str. 283-313

²⁷⁷ Pavle Levi, *A Disintegration in Flames: Aesthetics and Ideology in the Yugoslav and Post-Yugoslav Cinema* (Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2007.); Lorraine Mortimer, *Terror and Joy: The Films of Dušan Makavejev* (Minneapolis: Minnesota University Press, 2008.); Boris Buden, "Behind the Velvet

o Makavejevu, Kavelov tekst „O Makavejevu o Bergmanu“²⁷⁸ predstavlja čestu, skoro kanonsku referencu. Pa ipak, autori se retko upuštaju u detaljniju analizu ovog teksta u širem kontekstu Kavelovog dela, što najčešće vodi površnom čitanju, a ponekad i dubokom nerazumevanju. Tako Sezgin Bojnik u svom tekstu „O Makavejevu, o ideologiji“ osporava ono što naziva humanističkim interpretacijama Makavejevih filmova, koje su po njegovom mišljenju zasnovana upravo na Kavelovom tekstu, i piše:

„On je bio pravi Crveni fašista!“. Ovo su poslednje reči koje izgovara Milena, opisujući Vladimira u *WR*. Crveni fašizam kao spoj nacističke Nemačke i sovjetske Rusije u američkoj viziji totalitarizma, jeste politička terminologija par excellence. Ona je igrala ključnu ulogu u posleratnoj Americi, konstruišući politiku antikomunizma koja je bila zasnovana na problematičnom izjednačavanju Hitlera i Staljina. Pored generisanja diskursa akutnog zadatka borbe protiv komunizma, crveni fašizam je služio izgradnji fantazija onoga što bi se moglo desiti. Na primer, moramo gledati na Hitlera u 1930-im kako bi smo izbegli mogući dolazak Staljinovog fašizma. Ova fantazija je nekako u središtu totalitarne ideologije, kao bizarno psihopatološko paranoično stanje, koje brka apstraktno sa konkretnim i stvarnim. Tako Stenli Kavel u svom tekstu o Makavejevu opisuje arhivske materijale vrhunskog zla staljinizma, ili masakra u Katinskoj šumi koji je prikazan u *Sweet Movie*, kao „snoliku scenu“, i postavlja veliko moralističko pitanje koje bi postavio svaki ljubitelj slobode: „Nije li ime te šume, ime predela u kojem obitavaju režimi koji više poznaju razliku između sna i realnosti, izivljavajući prvi i uništavajući drugu?“. Staljin je pobrkao konkretno sa apstraktnim, i prema njegovim kritičarima upravo ga ova zbrkanost čini tako sablasnim.²⁷⁹

Curtain. Remembering Dušan Makavejev's *W.R.: Mysteries of the Organism*", *Afterall Journal* 18 (2008). Posećeno 3. februara, 2017.

<http://www.afterall.org/journal/issue.18/behind.velvet.curtain.remembering.dusan.makavejevs>

²⁷⁸ Stanley Cavell, "On Makavejev on Bergman," *Critical Inquiry* 6 (1979).

²⁷⁹ Sezgin Bojnik, "On Makavejev, On Ideology — The Concrete and the Abstract in the Readings of Dušan Makavejev's Films," *Surfing the Black: Yugoslav Black Wave and its Transgressive Moments*, ed. Gal Kirn et al. (Maastricht: Jan van Eyck Academie, 2012), str. 144.

Prva scena na koju Bojnik referira u svom pasusu, nalazi se na samom kraju filma *WR: Misterije organizma*. U igranom delu filma (ispresicanog dokumentarnim snimcima – intervjuima sa Vilhelmom Rajhom i scenama primene njegove orgonske terapije, performansima američki antiratnih aktivista, itd), Milena, jugoslovenska komunistkinja, feministkinja i sledbenica Vilhelma Rajha i njegove teorije seksualnog oslobađanja, zaljubljuje se u Vladimira Ilića, sovjetskog klizača, aksetu i doktrinarnog komunistu (Ilićevo ime sugerise da on stoji za Lenjinov revolucionarni zanos, ali način na koji Makavejev preseca kadrove u kojima se ovaj pojavljuje, arhivskim snimcima Staljina, ukazuje i na potencijal lenjinizma da završi u staljinizmu). Njihov odnos se tokom filma razvija, da bi završio tako što Vladimir, tokom ljubavnog odnosa, odseca Mileninu glavu oštricom svoje klizaljke. U pomenutoj poslednjoj sceni, Milenina odsečena glava na autopsijskom stolu, obraća se publici izgovarajući sledeće rečenice: „Vladimir je čovek plemenitog nestrpljenja, čovek visokih ambicija, velike energije, romantik, asketa, pravi crveni fašist! Drugovi, ja se ni sada ne stidim svoje komunističke prošlosti!“ Nakon toga vidimo Vladimira Ilića, kako sam na obali, peva dirljivu rusku romansu²⁸⁰, da bismo na kraju pesme ponovo videli Mileninu glavu kako se smeši, a zatim legano transformiše u fotografiju Vilhelma Rajha.

Druga scena koja se pominje u citiranom pasusu, iz filma *Sweet Movie*, predstavlja arhivski snimak iskopavanja leševa poljskih oficira pobijenih u Katinskoj šumi, u proleće 1940, od strane NKVD-a, sovjetske tajne policije (danas to znamo izvan svake sumnje, mada je u vreme kada je Makavejev snimao svoj film, a Kavel o njemu pisao, to još uvek bilo predmet spora – sovjetske vlasti su za zločin optuživale Nemce). U samom filmu, ovaj snimak sledi neposredno nakon scene u kojoj Ana Planeta, koja upravlja brodom koji *predstavlja* komunističku revoluciju (na pramcu je slika Karla Marksa), zavodi mladog

²⁸⁰ U pitanju je „Molitva Fransoa Vijona“, Bulata Okudžave. U prevodu Arsena Dedića: „Dok Zemlja još se kreće i postoji njezin sjaj,/ono što neko nema, Ti mu to, Gospode, daj!/Mudrome podaj glavu, plašljivom konja - da krene,/srećniku daruj novca...i ne zaboravi mene!/ Dok Zemlja još se vrti, Gospode, Tvoja je vlast,/ onome ko vlasti teži - nek mu bude u slast;/ Ko drugome ne krati novca, nek predahnu oči mu snene./ Kainu kajanje daruj...i ne zaboravi mene!/ Verujem u Tvoju mudrost i svemoći poznajem sjaj,/ kao što ubijen vojnik u večni veruje raj;/ kao što veruje uho u tihog Tvog govora šum,/ ko čovek što veruje srcem, a dela mu ne shvata um./ Gospode, moj Bože, zelenooki moj,/ dok Zemlja još se vrti i sve to čudno je njoj;/ i dok još vremena ima i vatre da je pokrene/ svakome ponešto daruj...I ne zaboravi mene!“

mornara i kupajući ga, kaže mu: „Ne smeš ostati ovde, ovaj brod je pun leševa“, na šta mornar odgovara – „Nije bitno, ceo svet je pun leševa“.

Bojnikova teza je da Kavelovo čitanje Makavejevljevih filmova predstavlja primer onoga pristupa koji se često naziva *totalitarnom paradigmom*.²⁸¹ Prema Bojniku, Kavel ne samo da prihvata antikomunistički konsenzus koji izjednačava fašizam i komunizam kao dva jednaka totalitarizma, već i tvrdi da je ono što čini zločinački – ili totalitarni – režim, jeste brkanje fantazije i stvarnosti. Nasuprot ovim režimima koji zaslepljeni ideologijom ubijaju stvarne pojedince, Kavel, Bojnik tvrdi, zastupa američki liberalizam, kao sistem oslobođen od iluzija, koji na prvo mesto stavlja upravo pojedince i njihovu slobodu – ovo se može zaključiti iz sarkastične opaske o Kavelu kao „ljubitelju slobode“. Ovo viđenja Kavela kao neke vrste berlinovskog hladnoratovskog apologete negativne slobode i liberalizma američkog tipa je, međutim, duboko pogrešno. Ne zato što Kavel sebe ne vidi kao liberala ili kao Amerikanca – jer vidi sebe upravo tako – već zato što je njegovo tumačenje odnosa između liberalizma i socijalizma znatno kompleksnije i ambivalentnije.

Počnimo od arhivskog snimka iz Katinske šume. Sam snimak je u filmu prikazan bez ikakvog komentara, ali se na njegovom kraju na ekranu pojavljuje citat, iz pisma ser Ovena O'Melija, britanskog ambasadora u Poljskoj, Entoniju Idenu: „Mislimo o ovim stvarima uvek, ne govorimo o njima nikada.“ Kavel piše:

Savest *Sweet Movie*-a je nejjezivije prikazana u sceni bukvalnog iskopavanja – nacističkom dokumentarnom snimku Nemačkih trupa koje iskopavaju tela iz masovnih grobnica u Katinskoj šumi. Kao celoživotni učesnik u društvu otvoreno socijalističkih aspiracija, Makavejev pita: Da li je moja revolucija sposobna čak i za ovo? Da li je ona kanibalizovala sve što je dotakla? Da li je tačno da je Crvena armija počinila masovno ubistvo poljskih oficira? Film prikazuje i odgovor Etonija Idena na ove vesti: „Mislimo na ove stvari uvek, ne govorimo o njima nikada“. Za Makavejeva, ova zavera ćutanja, nazovimo je masovnom hipokrizijom, predstavlja

²⁸¹ Kako piše Akim Zigel, totalitarna paradigma polazi od pretpostavke da su „fašističke diktature i komunistički režimi, u osnovi slični“. Achim Siegel, „Introduction“, *The Totalitarian Paradigm After The End Of Communism*, Achim Siegel ed. (Poznan: Rodopi Bv Editions, 1998.), str. 14.

recept za samosprovedenu masovnu smrt. Običan film ne može dokazati ko je kriv za leševe u Katinskoj šumi, ali ovaj film direktno odbija zaveru ćutanja o tome.²⁸²

Kavel daje značajno mesto u svom ćitanju, već pomenutom citatu (iako ga pogrešno pripisuje Ideni umesto O'Meliju). Ovaj citat je, po Kavelu, simbol zavere ćutanja protiv koje Makavejev ustaje. Ali, simptomatićno, izbor citata nije sovjetski, već britanski. Stoga, zavera ćutanja ne prestaje na granicama Istoćnog bloka, već neizbežno uključuje i liberalnu demokratiju – režim koji, po Bojniku, „ljubitelj slobode“ Kavel izuzima iz svoje kritike.

Imajući to u vidu, nameće se drugaćije ćitanje Kavelove tvrdnje da je Katin „ime oblasti naseljene režimima koji više prepoznaju razliku između sna i realnosti“. Kavelova opaska se u tom slučaju ne odnosi samo na fašizam i staljinizam – koji se neposredno povezuju sa Katinskim masakrom – već na svaki režim spreman da potisne bilo kakvu raspravu o njemu u ime realpolitike, uključujući i onaj koji je, iako nije imao neposredne veze sa masakrom, učestvovao u zaveri ćutanja o njemu. I sam katinski masakr je, pre nego ideološki zloćin, zloćin poćinjen u ime realpolitike – politike koja sebe smatra najrealnijom od svih, potpuno nezavedena utopijskim ili moralistićkim brigama²⁸³ (u kom slučaju je upravo ovo verovanje u sopstvenu nezavedenost iluzijama, njena fantazija). Ako je tako, ne bi li ime oblasti u kojoj prebiva ova politika, moglo isto tako biti i Hirošima ili Vijetnam?

Ako se vratimo O'Melijevom pismu, videćemo da je ceo pasus iz kojeg citirana rećenica naroćito indikativan za ono što Kavel naziva „zaverom ćutanja“:

²⁸² Stanley Cavell, „On Makavejev on Bergman,“ *Critical Inquiry* 6 (1979), str. 313

²⁸³ „Bilo je sugerisano da je motiv za ovaj jezivi korak ležao u pokušaju da se Nemci ubede u realnost sovjetske antipoljske politike. Ovo objašnjenje je potpuno neubedljivo kada se uzme u obzir briga sa kojom je sovjetski režim skrivao masakr od istih tih nemaćkih vlasti koje je navodno pokušavao da impresionira... Ubedljivije objašnjenje je... da je taj korak treba videti kao motivisan predviđanjem budućnosti u kojoj će opet postojati Poljska na zapadnoj granici Sovjetskog Saveza. Pošto je nameravao da zadrži istoćni deo ove zemlje u svakom slučaju, Staljin je mogao da bude siguran da će svaka oživljena Poljska biti neprijateljska. U tim uslovima, lišiti je velikog dela njene vojne i tehnićke elite, učinilo bi je slabijom.“ Gerhard L. Weinberg, *A World at Arms* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994.), 107.

Mislimo o ovim stvarima stalno, ne govorimo o njima nikad. Ne govoriti o njima nikad je savet koji sam dao poljskoj vladi, ali je on bio nepotreban. Oni su primili sovjetski izveštaj u tišini. Nesreća i život u ovoj zemlji su ih izgleda naučili koliko je bolje u političkom životu ostaviti neizgovorenim one stvari prema kojima gajimo najjača osećanja.²⁸⁴

Ovo gledište, po kojem je u politici bolje ne izgovarati one stvari prema kojima gajimo najjača osećanja (gledište za koje O'Meli očigledno smatra da se odnosi na politiku kao takvu, a ne samo na konkretnu situaciju u kojoj su se našli Poljaci – ta situacija im je samo pomoglo da razumeju ovu univerzalnu istinu o politici), predstavlja upornu metu Kavelove kritike u brojnim Kavelovim delima, ali pre svega, kako smo videli u prethodnim poglavljima, u njegovom eseju o Rolsu, „Razgovor o pravdi: Rols i drama pristanka“²⁸⁵.

Naravno, Rols nije zastupnik realpolitike, ali kako smo već videli u prethodnim poglavljima, ono što, po Kavelu, njegova teorija previđa, na šta ostaje slepa, jeste to kako odstupanja od idealne pravde utiču na naš pristanak. Po Kavelovom gledištu – jedna od glavnih Makavejevlevih tema jeste upravo kako reagovati na ono što Kavel u svom eseju o Rolsu naziva „ružnoćom društva“, ako smo već pristali na to društvo, *na celo društvo*, a ne samo na njegove temeljne principe, bili oni rolsovski ili marksistički. Prema Kavelu, Makavejevlevo otkriće leži u našoj sposobnosti da budemo zgađeni svetom, ili onim što je učinjeno u naše ime, u ime društva na koje smo pristali. Kavel piše:

Otkriće odraslosti kroz odvratnost je nešto što je bilo izvođeno od strane studentskog pokreta tokom našeg rata u Vijetnamu. Izvoditi ružne i nepristojne činove bio je izraz odbacivanja sveta koji je tražio pristanak za svoja odvratna dela. To nije bio moj izraz, delom zato što sam ja već dao svoj pristanak ovom svetu, a delom zato što ne razumem sebe kao nekog ko izvodi ružne i nepristojne činove. Ali razumem taj način, osetio sam tačnost njegove duhovne preciznosti. Reći to, bio je moj način, i on

²⁸⁴ Citirano po: George Sanford, *Katyn and the Soviet Massacre of 1940: Truth, Justice and Memory* (London: Routledge, 2009.), str. 174.

²⁸⁵ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago: CU Press, 1990.)

ima svoju cenu... Alkestova interpretacija nenaseljivosti sveta, to jest, njegovog nalaženja sveta neukusnim, jeste da svet vidi kao scenu univerzalne hipokrizije. *Sweet Movie* interpretira ovu hipokriziju slikajući zemlju kao punu leševa – zakopanih dokaza masovnih pokolja, trulih ideala, leševa čije su duše umrtvljene. Film pokušava da izvuče nadu – da tvrdi da postoji božanski život nakon rođenja – iz same činjenice da smo sposobni za autentičnu zgađenost svetom; da je naše osećanje odbojnosti šansa za pročišćavajuću odvratnost; da se možemo pročistiti življenjem pre nego ubijanjem, voljni da posetimo pakao ako je to smer ka nečemu s onu stranu čistilišta; da borba za slobodu nastavlja da potiče iz zahteva naših instinkta, haotičnog krika naše prirode. To je delo dovoljno moćno da nas ohrabri da ponovo uvidimo da tiraninova moć nad nama i dalje zahteva našu saučesničku tiraniju na samima sobom... U mom ranijem eseju manje više sam optužio Alkesta i Otela za prizivanje Montenjevog strašnog prekora ljudskoj vrsti: „Kakva je to čudovišna životinja koja samoj sebi može predstavljati užas, koja svoja zadovoljstva vidi kao teret, koja sebe samu smatra nezgodom!“. Ali zatim kažem nešto što smatram da govori i *Sweet Movie* – da svet u moje vreme pokazuje da je još strašnije izgubiti ovu sposobnost za užas.²⁸⁶

Poređenje koje ovde povlači Kavel, između Makavejevovog filma i demonstracija protiv rata u Vijetnamu pokazuje prvo, da je problematika pristanka prisutna kako u liberalnim društvima (eksplicitno zasnovanim na tradiciji teorije pristanka), tako i društvima komunističkih aspiracija kakva je Jugoslavija. Ono sa čim se suočavaju građani obe ove vrste društava je hipokrizija, ili diskrepancija između idealne pravde kojoj njihova društva, svaka na svoj način, teže (ili putem kojih se legitimizuju), i manje nego idealne (a nekada i nedvosmisleno zločinačke) prakse. Sam Kavel sebe prepoznaje u situaciji sličnoj onoj u kojoj se nalazi Makavejev (čiji film obiluje scenama koje se mogu prepoznati kao „ružne i nepristojne“ – poput komune slikare Ota Mila, čiji članovi u činu „pročišćavajuće odvratnosti“ – javno uriniraju, vrše nuždu, povraćaju) – on registruje „duhovnu tačnost“ studentskih performansa kao reakcije na rat u Vijetnamu, ali im se ne pridružuje jer je „već

²⁸⁶ Stanley Cavell, “On Makavejev on Bergman,” *Critical Inquiry* 6 (1979), str. 319.

dao svoj pristanak društvu“, onako kako je, kao što ćemo videti, i Makavejev dao svoj. Ono što obojica dele jeste odbijanje da ograniče svoj pristanak na visoke ideale svojih respektivanih društava, i spremnost da preuzmu odgovornost za njegovu ružnoću.

Ovde je već sasvim očigledno da se totalitarna paradigma, kao poistovećivanje socijalizma (ili komunizma) i fašizma, ne može ubedljivo pripisati Kavelovom čitanju Makavejeva. Jer, nemoguće je da hipokrizija o kojoj piše Kavel, uopšte postoji u fašističkom društvu, u kojem nema nikakve težnje za idealnom pravdom. (Brojni primeri građana fašističkih država koji su kasnije tvrdili da nisu znali šta se činilo u njihovo ime, nisu argument protiv ove teze – jer nepoverenje u njihove tvrdnje potiče upravo iz činjenice da iako nisu znali za konkretne zločine – nisu mogli ne znati da su sami principi na koje su pristali poricali upravo ono što pravda zahteva). Realpolitika koja poriče svaku vrednost i značaj pravde, nije skrivena, tamna strana fašizma, već njen samoproklamovani vodeći princip. Stoga Boris Buden, pišući o *Misterijama organizma*, s pravom primećuje da „Makavejev nije podjednako udaljen od oba totalitarizma, već udaljen od same ideje njihovog izjednačavanja“: „U *Misterijama organizma*, kao i u celom njegovom filmskom opusu, rečenica 'Ja se ne stidim svoje fašističke prošlosti' je nezamisliva“.²⁸⁷ Ovaj zaključak bi jednako mogao važiti i za Kavela kao tumača Makavejeva.

Ali šta onda biva sa „pravim crvenim fašistom“? Kavel čita ovu scenu na sledeći način:

U odsustvu bogova, ono što nam *WR* govori jeste da je ova žena izgubila glavu iz ljubavi prema smrtniku koji je već bio pretvoren u kamen; da je ona pretvorena u čudovište, govoreću glavu bez tela, ili da je potvrđena u svojoj čudovišnosti, od strane čoveka koji je protumačio sopstvenu čistotu kao zahtev da se izuzme iz običnih ljudskih želja, da se sačuva za nešto više. Ženine reči za ovo – to jest, reči govoreće glave, mislim svakako, reči samog Makavejeva, jesu – „On je romantik,

²⁸⁷ Boris Buden, “Behind the Velvet Curtain. Remembering Dušan Makavejev’s W.R.: Mysteries of the Organism”, *Afterall Journal* 18 (2008). Pristupljeno 3. februara 2017. <http://www.afterall.org/journal/issue.18/behind.velvet.curtain.remembering.dusan.makavejevs>

asketa, pravi crveni fašista“, patriota. Makavejevljeva dalja identifikacija sa ovom ubistvenošću, njegovo odbijanje da se izuzme iz toga da je prepoznata u sebi samom (u skladu, bez sumnje, sa svojim sopstvenim romantizmom i asketizmom i svojim patriotizmom ka još uvek nevidljivoj otadžbini) je njegova dalja interpretacija samoizuzeća ovog čoveka kao njegove sposobnosti za umetnost... Ovo je pokazano u prelepoj pesmi/molitvi koju on peva dok hoda pored reke, u poslednjoj sekvenci filma. Makavejev stoga otkriva dalje veze u našem konceptu umetnosti, umetnost kao obezglavlivanje ili odricanje ili alijenaciju; i on potvrđuje saznanje da je ova umetnost u isto vreme žrtva ili mučenik upravo onih okolnosti koje je proizvode.²⁸⁸

Kako bi se ovaj pasus protumačio na adekvatan način, pre svega treba imati u vidu značenje fraze „pretvoren u kamen“ – koja se kod Kavela prvi put pojavljuje u njegovom tumačenju Šekspirovih komada *Otelo* i *Zimska priča*²⁸⁹. Po njemu, oba komada uključuju motiv pretvaranja u kamen kao posledice uskraćivanja priznanja. *Otelo* vidi Dezdemonu kao napravljenu od alabastera, Leontova svojom bezosećajnošću i doslovno pretvara svoju ženu, Hermionu, u statuu – da bi je zatim ponovo oživeo svojim pokajanjem. U oba slučaja, motiv pretvaranja u kamen je izazvan muškom sumnjom u ženinu vernost, sumnjom koja pokazuje sve simptome filozofskog skepticizma – *Otelo* traži „dokaz koji se može videti sopstvenim očima“ za Dezdemonino neverstvo, Leont pokušava da nađe čvrst dokaz da je njegov sin zaista njegov. U skladu sa svojim ranijim tumačenjem skepticizma kao stanja koje nastaje iz potrebe da se izađe iz ljudske konačnosti i ograničenosti ljudskih kriterijuma, Kavel konstatuje da i *Otelo* i Leont pretvaraju svoje supruge u kamen tako što pre svega pretvaraju same sebe u kamen, poričući sopstvenu ljudsku i telesnu prirodu. Put iz ovog stanja (koji Leont na kraju pronalazi, a *Otelo* ne) vodi priznanju sopstvene ljudskosti, dakle i sopstvene telesnosti, kao uslova priznanja drugog i njegove ljudskosti.²⁹⁰

²⁸⁸ Stanley Cavell, “On Makavejev on Bergman,” *Critical Inquiry* 6 (1979), str. 329-330.

²⁸⁹ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979.), str. 432-496; Stanley Cavell, *Disowning Knowledge: In Seven Plays of Shakespeare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987.)

²⁹⁰ Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979.), str. 432-496.

Kada pročitamo navedeni pasus imajući u vidu značenje koje Kavel pripisuje frazi „pretvoren u kamen“, uviđamo da je odnos između Vladimira i Milene sličan onima koje Kavel razmatra u pomenutim Šekspirovim komadima: Vladimir teži čistim revolucionarni idealima, neuprljanim ljudskim željama, a naročito onim seksualnim. Milenina seksualnost i osećajnost za njega predstavlja pretnju na koju on, baš kao i Otelo, odgovara nasiljem. U sceni koja neposredno prethodi trenutku kada će je ubiti, nakon prvog Mileninog poljupca, Vladimir počinje da izgovara poznati Lenjinov citat: „Ne znam ništa lepše od *Apasionate...* Divna, natočovečanska muzika... Ja uvek s ponosom, možda i naivnim, pomislim, eto kakva čudesa mogu da stvore ljudi! Ali ne mogu da slušam muziku – ona deluje na živce! Obuzme me želje da govorim nežne gluposti, da milujem ljude po glavi koji živeći u ovom paklu mogu da stvaraju ovakvu lepotu. A danas? Danas više nikoga ne smeš da miluješ po glavi – odgrišće ti ruku! Danas treba udarati po glavi, udarati po glavi, nemilosrdno udarati, mada smo mi u načelu protiv svakog nasilja nad ljudima!“. Dok izgovara ove reči, Vladimir prelazi iz inicijalne razneženosti u bes, da bi nakon poslednje reči ošamario Milenu (Milena pada na zemlju, i kada iz ležeće perspektive pogleda u Vladimira, umesto njega vidi – Staljina).

Još jedan detalj, koji Kavel ne komentariše, ali koji se jasno uklapa u ovakvo čitanje jeste i činjenice da je Vladimir Ilić umetnički klizač – neko ko se kreće po ledu, praveći impresivne umetničke figure (upravo će njegov klizački nastup navesti Milenu da se u njega zaljubi). Značaj ovog motiva pokazaće se i na samom kraju filma kada se bude ispostavilo da je Vladimir Mileni odsekao glavu upravo sečivom svoje klizaljke. Motiv leda kao simbola nedostižnog ideala ili *sublimacije*, poznat je svakom čitaocu Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja*. Vitgenštajn piše o „klizavom ledu“ na kome se nalazimo kada pokušavamo da o jeziku mislimo kroz idealizovanu metafizičku shemu njegovog značenja. Ono što nam se tada dešava jeste da – više ne možemo da hodamo, odnosno, više ne možemo da koristimo jezik za ono za šta nam jezik pre svega treba, a to je život sa drugima. Rešenje je po Vitgenštajnu – „povratak na neravno tlo“ svakodnevnog jezika koje nam omogućava da ponovo prohodamo, odnosno da ponovo uvidimo mogućnost svakodnevnog upotrebe jezika: “*Predrasudu* o kristalnoj čistoti možemo da

odstranimo samo tako što ćemo obrnuti celo naše posmatranje. (Moglo bi da se kaže: posmatranje mora da se obrne, ali oko naše stvarne potrebe kao stožera).²⁹¹

Kavel se tokom svoje karijere često i uporno vraćao na *Filozofska istraživanja*, ali se ovde jedno mesto čini naročito značajnim. U pitanju je tekst „Dostupnost Vitgenštajnovе kasnije filozofije“, u kojem se Kavel suprotstavlja tumačima Vitgenštajna koji *Filozofska istraživanja* čitaju kao izlaganje posebne teorije jezika, a naročito onima koji, kao Dejvid Poul (neposredna meta Kavelove kritike) tumače Vitgenštajnovu viziju jezika kao strogo kodifikovanog, a njegove jezičke igre kao regulisane jasnim pravilima koja nedvosmisleno određuju ispravnost konkretnih upotreba. Po Kavelu, ovakva čitanja zanemaruju dijaloški stil Vitgenštajnovog dela, uzimajući samo jedan glas u dijalogu – onaj koji Kavel naziva „glasom ispravnosti“ – kao izbor autoritativnih Vitgenštajnovih stavova, i tretirajući drugi glas – „glas iskušenja“ – kao predmet Vitgenštajnovе kritike, glas kojim Vitgenštajn iznosi metafizičke stavove koje odbacuje ili pobija. Po Kavelu, ovo je greška – oba glasa u *Filozofskim istraživanjima* su Vitgenštajnova, i oba su potencijalno čitaočeva. Dijaloški stil *Istraživanja* nema za cilj da dâ za pravo samo jednom od njih i argumentovano odbaci drugi, već da nam dočara nedoumice koje nas neminovno obuzimaju kada razmišljamo o filozofskim problemima poput značenja reči, sleđenja pravila ili privatnog jezika.²⁹²

Umesto da nam ponudi „ispravnu“ teoriju jezika ili duha, Vitgenštajn nam, po Kavelu, nudi potpuno drugi žanr pisanja – ispovest – koja ne ubeđuje argumentima, onako kako bi to činilo teorijsko pisanje, već nas ličnim primerom iskrenosti, navodi na samopreispitivanje i samospoznaju. Cilj je da uvidimo oba glasa kao svoja, i prepoznamo na koje načine nas oba mogu zavesti da tvrdimo stvari koje ne mislimo. Po Kavelu, Vitgenštajnovо pisanje je „duboko praktično i negativno, onako kako je to i Frojdovo“: „I baš kao i Frojdova terapija, ono želi da spreči razumevanje koje nije praćeno unutrašnjom promenom. Oba su usmerena na raskrinkavanje poraza naše stvarne potrebe pod pritiskom samonametnutosti koje još uvek nismo preispitali (*FI* §108), ili fantazija ('slika') od kojih ne možemo pobeći (*FI* §115).“²⁹³

²⁹¹ Ludvig Vitgenštajn, *Filozofska istraživanja* (Beograd, : NOLIT, 1969.), str. 85.

²⁹² Stanley Cavell, „The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy“, *Must We Mean What We Say* (Cambridge: Cambridge University Press. 1976.), str. 70-71.

²⁹³ „U odbrani istine od sofisterije, filozofija je pribegavala istim literarnim žanrovima kao i teologija u

Iako je Kavel u vreme pisanje ovog teksta bio još daleko od eksplicitnog formulisanja problematike perfekcionizma, možemo videti da su mnoge osobine dijaloškog perfekcionizma prisutne već u ovom tekstu – dijalog kao put ka samospoznaji i inteligibilnosti, vođenje putem primera (umesto, kao u tradicionalnim filozofskim raspravama - argumentima), značaj literarnog stila, te „unutrašnje promene“ ili transformacije u putu ka samospoznaji i inteligibilnosti.

Vraćajući se Vladimiru, koji se kreće po klizavom ledu filozofskih i ideoloških apstrakcija, možemo zaključiti da on predstavlja upravo glas iskušenja – glas koji dakle treba vratiti na neravno zemljište svakodnevice, okrenuti ga oko stožera „stvarne potrebe“. Ali, i to je smisao Kavelovog insistiranja da se Makavejev identifikuje sa Vladimirom, baš kao i sa Milenom, on je naš glas, glas našeg sopstvenog iskušenja da pobegnemo iz svakodnevice u idealizovane principe (tokom sukoba na obali reke, Milena mu kaže: „Ti voliš sve ljude, ali nisi u stanju da voliš jednog čoveka, jednog jedinog živog stvora!“). Privlačnost koju Milena oseća prema Vladimiru, kao i njihov kasniji sukob, predstavlja način na koji Makavejev dočarava sopstveni sukob. Ne odričući, kako Kavel tvrdi, sopstvenu participaciju u Vladimirovom „ubilaštvu“, Makavejev priznaje, kako sopstveno učestvovanje u idealima koje Vladimir oličava, tako i činjenicu da je njegova umetnost moguća jedino kao izraz konkretnih uslova u kojima nastaje – dakle kao izraz stalnog sukoba između ovih, potencijalno ubilačkih ideala, i naše prave potrebe, oličene u Mileni, koja u sukobu sa ovim idealima može ostati obezglavljena (apstrahovana, odvojena od tela).

Drugi detalj iz citiranog pasusa koji postaje jasan tek u kontekstu šireg Kavelovog opusa jeste rečenica u kojoj Kavel naziva Makavejeva „patriotom još nevidljive otadžbine“. Naime, u pitanju je parafraza Emersonove fraze koju će kasnije Kavel

svojoj odbrani vere: protiv intelektualne konkurencije, dogmatici; protiv dogmatičara, ispovesti; u oba, dijalogu. Nepristupačan za dogmatiku filozofske kritike, Vitgenštajn je odabrao isposvest i preoblikovao svoj dijalog. Ovaj sadrži ono što ozbiljna ispovest mora sadržati: puno priznanje iskušenja ('Želim da kažem...'; 'Osećam da ovde treba da kažem...'; 'Ovde je iskušenje jako...') i spremnost da se ona isprave ili da se od njih odustane ('U svakodnevnoj upotrebi...'; 'Namećem zahtev koji nije u skladu sa mojom stvarnom potrebom'). (Glas iskušenja i glas ispravnosti su antagonisti u Vitgenštajnovim dijalozima). U ispovesti ne objašnjavam niti opravdam, već opisujem kako stvari stoje sa mnom. I ispovest, za razliku od dogme, ne zahteva da joj se veruje, već da se testira i prihvati ili odbaci. Niti je ona prilika za optuživanje, izuzev samog sebe, i sledstveno onih koji se u meni prepoznaju. Ona predstavlja poziv ne na verovanje, već na samopreispitivanje“. Stanley Cavell, "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", *Must We Mean What We Say* (Cambridge: Cambridge University Press. 1976.), str. 70-71.

iskoristiti kao naslov svoje knjige predavanja – *Ova nova, još nepristupačna Amerika*²⁹⁴. Po Kavelu, Emersonova Amerika je „još nepristupačna“ zato što tek treba da bude otkrivena, ali njeno otkrivanje zahteva ono što Kavel naziva *odvraćanjem* od našeg sadašnjeg stanja sopstva, odvraćanja koje Emersonovo pisanje i samo egzemplifikuje. Kavel piše:

Emersonovo pisanje je istovremeno i obećanje i ustav ove još nepristupačne Amerike: njegovo odvraćanje predstavlja njegovo ponovno rođenje u ovu Ameriku; njeno prisustvo je za nas nepristupačno, kako zbog toga što nemamo *gde drugde* da je nađemo, moramo da se okrenemo ka njoj, da okrenemo same sebe; i zato što ne znamo da li naše prisustvo u njoj znači da je ona nastanjena. „Ponovno naseljavanje šume“ je bilo ime koje je Toro dao svom zadatku kao pisca. Karakteristično ime koje Emerson daje svom zadatku, impliciran je u sledećem pasusu iz „Američkog učenjaka“: „Oni koji delaju i prebivaju zajedno sa njim (američkim učenjakom, umetnikom) osetiće snagu njegove konstitucije u svakodnevnim aktivnostima bolje nego što se ona može izmeriti u bilo kakvoj javnoj i planiranoj demonstraciji“. Poistovećivanje koje ovaj autor predlaže između sopstvene konstitucije i konstitucije (ustava) svoje nacije predstavlja temu za sebe. Beskonačno ponavljana ideja da je Emerson bio zainteresovan jedino za pronalaženje individue, trebalo bi da bude zamenjena idejom da je ova njegova potraga bila način za zasnivanje nacije, zasnivanje njenih građana. Ali zašto bi ovaj pisac rekao „Pronašao sam“ (novu Ameriku) kao odgovor na početno pitanje „Gde se nalazimo?“. Ako uzmemo u obzir da je ono što sada znamo o ovom autoru, njegovo pisanje, koje kaže „mi“ i koje kaže „ja“, onda smo mi tamo gde je i on – u suprotnom, kako bismo ga mogli čuti? Da li ga čujemo? Da li njegov karakter ostavlja utisak na nas? Da li je on postigao novi stupanj kulture? Navesti nas da ovo razmotrimo, mogao bi da bude dobar razlog zašto on kaže „ja“, kao da nas napušta.²⁹⁵

²⁹⁴ Stanley Cavell, *This New Yet Unapproachable America* (Albuquerque, NM: Living Batch Press, 1989.)

²⁹⁵ Stanley Cavell, *This New Yet Unapproachable America* (Albuquerque, NM: Living Batch Press, 1989.), str. 92-93.

Kako primećuje Rodžer Griffin u svom čuvenom eseju o fašizmu, ima nečeg uznemirujućeg za liberalnog čitaoca, u ideji o rođenju i ponovnom rođenju nacije, i Griffin tu ideju pripisuje „jezgru“ fašističke ideologije.²⁹⁶ Iako je jasno da postoje mnoge duboke razlike između Emersonovog individualizma i bilo kog oblika etničkog organicizma, Kavel je svestan optužbe upućivane emersonovskom perfekcionizmu, da ovaj „priprema teren za fašizam“²⁹⁷, i više puta se vraća na njeno raskrinkavanje. U jednom od svojih najznačajnijih eseja o Emersonu²⁹⁸, on detaljno elaborira argument protiv Rolsovog odbacivanja Ničeovog, a preko Ničea, i Emersonovog perfekcionizma kao inherentno antidemokratskog. Iako prepoznaje iskušenje da perfekcionizam ovih autora protumači kao veličanje *velikih ljudi*, i odbacivanje ropske većine (koju ovi autori nazivaju naizmenično „bubama“, „nakotom“, „ruljom“, „stadom“), on insistira na tome da postoji bolji i konzistentiji način da se ovo pročita ne kao ukazivanje na mogućnost svake osobe za dostizanje njenog „nedostignutog ali dostižnog sopstva“, ili za dostizanje novog stupnja kulture. Ova mogućnost leži, kao što smo videli, u mogućnosti da budemo odvrćeni dostignutim stupnjem sopstva, i pronalaženjem načina da se od njega *odvratimo*, odnosno okrenemo kao novom stupnju. Ne samo da je takva mogućnost u načelu otvorena za svakog, pa stoga nije antidemokratska, već, Kavel tvrdi, ona je po Emersonu neophodna za opstanak demokratije, za našu spremnost da izdržimo „ne strogost njenih zahteva, već njene neuspehe, za karakter koji će nam omogućiti da održimo demokratsku nadu živom i kada smo suočeni sa razočanjem u demokratiju“²⁹⁹. Primer ovakvog razočarenja je za Kavela, kako smo već videli, suočavanje sa nužno nesavršenom pravdom u u Rolsovoj neidealnoj situaciji. Po Kavelu, mi prihvatamo principe pravde znajući da oni nikada neće biti idelno ostvareni, i da nas neizbežna odstupanja od idealne pravde kompromituju i čine saučesnicima u održavanju nepravednog, ili manje od idealno pravednog stanja – emersonovski perfekcionizam nam omogućava da preživimo ovo iskustvo, istovremeno ne odričući svoju odgovornost, niti svoje saučesništvo: „Perfekcionizam koji nije samo

²⁹⁶ Roger Griffin, *A Fascist Century* (London: Palgrave Macmillan, 2008.)

²⁹⁷ Tvrdnja pripada Džonu Apdajku. Vidi Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 102.

²⁹⁸ Stanley Cavell, „Aversive Thinking“, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990.)

²⁹⁹ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 56.

kompatibilan sa demokratijom, već neophodan za nju, leži ne u pronalaženju izgovora za demokratiju i njene neizbežne neuspehe, niti u pokušaju da se izdignemo iznad njih, već u podučavanju kako da odgovorimo na ove neuspehe, i na našu kompromitovanost njima, drugačije nego izgovorima i povlačenjem“.³⁰⁰

Vraćajući se na Bojnikovu tvrdnju o Kavelovom izjednačavanju *dva totalitarizma*, možemo zaključiti sledeće: ne samo da Kavel ne poseže za „crvenim fašistom“ kako bi poistovetio fašizam i socijalizam, već povlači jasnu analogiju u odnosu Makavejeva prema svom „društvu socijalističkih aspiracija“ – Jugoslaviji, i Emersonovog, ali i sopstvenog odnosa prema Americi. U svojoj reinterpretaciji ove replike iz filma, Kavel zamenjuje reči „crveni fašista“ rečima koje prepoznaje kao prikladnije – „patriota još nevidljive otadžbine“. A kao što smo videli, ovo je način na koji on vidi, ne samo Makavejeva, već i Emersona, ali i samoga sebe.

Totalitarna paradigma, koju Bojnik pripisuje Kavelovom tumačenju Makavejeva, po pravilu tumači umetnička dela, u ovom slučaju filmove, nastale u socijalističkim režimima, ili kao propagandistička ostvarenja u službi totalitarnog poretka, ili pak kao dela apartnih individua, disidenata, suprotstavljenih vladajućoj ideologiji.³⁰¹ Međutim, ovo nije način na koji Kavel prilazi Makavejevu – naprotiv, on Makavejeva vidi kao patriotu, nekoga ko ne odriče sopstvenu kompromitovanost nepravdom počinjenom u ime političkog projekta sa kojim se identifikuje, a ko ipak ne gubi nadu u mogućnost „još nevidljive otadžbine“, u dostizanje višeg stupnja kulture.

³⁰⁰ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 18.

³⁰¹ Kako piše teoretičar filma, Nebojša Jovanović, totalitarna paradigma postavlja dihotomiju između totalitarnog režima i umetnika: „Prema ovoj dihotomiji, režim je zao i tiranski pošto ove crte nisu nesrećni nusprodukti socijalizma, već njegovi intrinzični kvaliteti. Totalitarni teror je neizbežni izraz njegove maligne suštine. Budući zasnovan na apsurdnim i amoralnim dogmatskim premisama, režim mora da se oslanja na masovnu propagandu kako bi se održao u životu, i na sveprožimajuću cenzuru kako bi ugušio svaku kritiku. Nasuprot ovim ideološkim manipulacijama i zavodnjima stoji umetnik, vođen urođenim osećajem za slobodu, humanizam i demokratiju. Iako su njene pretpostavke do sada postale klišeji, ova dihotomija je još uvek delatna. Ono što ona zahteva od nas jeste da svrstamo filmske stvaraoce iz vremena socijalizma u samo jednu od dve kategorije: oni su ili umetnici, ili nisu; ili su subverzivni disidenti koji raskrinkavaju režimske laži, ili, prihvatajući socijalističke dogme, služe kao beskičmene sluge propagande.“ Nebojša Jovanović, „Bosnian Cinema in the Socialist Yugoslavia and the Anti-Yugoslav Backlash“, *KinoKultura* (2012). Pristupljeno 3. februara 2017. <http://www.kinokultura.com/specials/14/jovanovic.shtml>

Analogija o kojoj je reč, između Kavelovog odnosa prema liberalnoj Americi, i Makavevljevog odnosa prema socijalističkoj Jugoslaviji, pokazuje se i u Kavelovom čitanju drugog Makavevljevog filma, *Sweet Movie*. Pišući o sekvenci iz ovog filma u kojoj je prikazana komuna Ota Mila, Kavel primećuje da ta sekvenca poseduje skoro religijsku ritualnost, a zatim ukazuje na citate Karla Marksa i Karla Junga, koji na različite načine osvetljavaju ovu tezu. Bojnik iz ovoga zaključuje da je na ovaj način „Marksov svet izlečen Jungovom parapsihologijom“ – sugerišući da Kavel zamenjuje klasni sukob koji se nalazi u središtu Marksove filozofije, jungovskim mističnim i individualističkim perfekcionizmom. Ali to nije smisao Kavelovog povezivanja ova dva autora. Kavel piše:

Središte radnje u sekvenci koja prikazuje komunu, jeste zajednički obrok, gozba za koju mi se čini da, uprkos svoj svojoj jezičkoj zbrci, poseduje izvesnu svetost. Pomišljam na Marksovu karakterizaciju religije kao srca sveta bez srca, i pitam se kako bi problemi prihvatanja i iskupljenja mogli izgledati onima koji bi zaista spustili ove koncepte na zemlju – kao da ih izmišljaju i daju im srce. Nije mi se dopala Makavevljeva pritužba da mu se Bergmanova „konceptija boga, naročito boga koji ne voli ljude i koji ih čini neobjašnjivo bednim, čini nerazumljivom i proizvoljnom za ozbiljnog umetnika“. Ali ako je ovo loše za ozbiljnog umetnika, osetio sam, onda mora biti loše za bilo koje ljudsko biće; ali da li je to pitanje oko kojeg ljudska bića imaju izbora? Međutim, takođe sam osetio da Makavejev istovremeno susreće Bergmana kako na Bergmanovom, tako i na Marksovom terenu: „Kritika religije je preduslov svake kritike“... (Pošto je u funkcionisanju ovog filma i načinu mišljenja koje on egzemplifikuje, ključna spretna konjukcija koja omogućava međusobno otkopavanje koncepata, citiraću sa ranih stranica Jungove autobiografije, *Sećanja, snovi, razmišljanja*, bez komentara, neke fragmente njegove interpretacije „najranijeg sna kojeg se sećam, sna koji će me zaokupljati celog života“: „U svakom slučaju, falus ovog sna kao da je podzemni bog 'koji se ne sme imenovati', i takav je ostao kroz celu moju mladost, pojavljujući se iznova kad god bi neko previše naglašeno govorio o gospodu Isusu... Strah od 'crnog čoveka', koji oseća svako dete, nije bila od suštinskog značaja u ovom iskustvu; radije, to je bila

spoznaja koja se zarila u moj detinji mozak: 'To je jezita'. Dakle značajna stvar u snu bila je njegova zapanjujuća simbolička scenografija: i iznenađujuća interpretacija: 'To je ljudožder!'... U snu sam silazio u rupu u zemlji i pronašao nešto sasvim drugačije kako sedi na zlatnom tronu, nešto neljudsko i podzemno, što je nepomično zurilo naviše i hranilo se ljudskim mesom. Tek pedeset godina kasnije, u jednoj studiji religijskog rituala, pronaći ću pasus koji se bavi motivom kanibalizma koji leži u osnovi simbolizma mise... Kroz ovaj dečiji san bio sam iniciran u tajne zemlje. Ono što se tada desilo bilo je svojevrsno pokopavanje u zemlju, i mnogo godina je prošlo pre nego što sam ponovo izašao. Danas znam da se to desilo zato da bi unelo najveću moguću količinu svetlosti u tamu. To je bila incijacija u domen tamen. Moj intelektualni život je imao svoje nesvesne početke u to vreme.“³⁰²

Pre svega treba primetiti da se u ovom pasusu pojavljuju dva Marksova citata, iako Bojnik pominje samo jedan – onaj o religiji kao srcu sveta bez srca. Drugi citat, koji Bojniku promiče je slavni citat o kritici religije kao preduslovu svake kritike. Ovaj citat će se pojaviti ponovo u Kavelovom eseju o Rolsu. Tamo on primećuje „Ibzenovo učešće u percepciji koju dele Marks, Emerson i Niče, 'da je kritika religije preduslov svake kritike“, i dodaje: „Kada je Marks upotrebio ove reči, njima je prethodila tvrdnja da je u Nemačkoj kritika religija suštinski dovršena, dok će Niče generaciju kasnije pokazati da je ona tek počela, što je Emerson, prethodno, pokazao njemu“.³⁰³

Kontekst ovog citata je motiv Norine promene, ili transformacije na kraju Ibzenovog komada. A pošto odnos između Torvalda i Nore, kao što već videli, za Kavela egzemplifikuje Rolsov drugi razgovor o pravdi, on ima neposredne implikacije i za Kavelovo tumačenje Rolsa. Ako se podsetimo, Norina transformacija i odlazak, za Kavela predstavljaju perfekcionistački momenat koji nastupa onda kada smo iscrpeli sva opravdanja, i kada je na jednoj strani (Norinoj) „nemoguće tvrditi nepravdu“ (jer postojeći okvir pravde, ne prepoznaje naš apel), a na drugoj (Torvaldovoj) „nemoguće tvrditi pravdu“, jer je sa druge strane „bol isuviše veliki“. Pošto su razlozi iscrpljeni, jedino što

³⁰² Stanley Cavell, "On Makavejev on Bergman," *Critical Inquiry* 6 (1979), str. 316.

³⁰³ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. 111.

preostaje jeste „da se nešto pokaže“, da se pruži perfekcionistački primer, u nadi da će naš sagovornik biti u stanju da ga sledi i u njemu prepozna sopstvenu mogućnost transformacije i preobraćenja.

U ovom svetlu, značaj Jungovog citata postaje mnogo jasniji – Jung nije prizvan kako bi „iscelio Marksov svet“, već, upravo suprotno, kako bi pokazao da je zadatak koji je Marks smatrao završenim, još uvek pred nama – kritika religije. U tom smislu, Jungov san pokazuje da su Niče i Emerson u pravu, „borba sa našim unutrašnjim sveštenikom, našom sveštenskom prirodom“³⁰⁴ je daleko od kraja. A kako i ne bi bila, kada neiskupljena i nepriznata patnja još uvek postoji – kako u liberalnim, tako i u socijalističkim društvima. Milova komuna navodi Kavela na ovu misao, jer predstavlja sekularni način izlaženja na kraj sa ovom činjenicom, baš kao što je i *Sweet Movie* po Kavelu, pokušaj da se bude ponovo rođen, ne u drugi svet, već u ovaj, da se pokaže da postoji „život posle rođenja“³⁰⁵. Perfekcionizam se ovde pojavljuje kao alternativa religiji u potrazi za iskupljenjem i preobraćenjem – on nam omogućuje da priznamo tuđu patnju, i svoje saučestništvo u stanju sveta koji je proizvodi, a da pritom ne odustanemo od nade u ličnu i političku transformaciju, koja će omogućiti njeno iskupljenje, u utopiju koja se ne nalazi na drugom svetu, već u rekonfigurisanoj svakodnevicu. Kako Kavel piše: „U perfekcionizmu, onakvom kakav zastupaju Emerson i Niče, pozvani smo u poziciju koja je strukturno slična poziciji mučeništva; ne, međutim, inspirisana božanstvom, već idejom ljudskog“³⁰⁶.

Međutim, ne samo što Kavel prepoznaje Makavejevljeve filmove kao primere perfekcionizma, već i sam njegov tekst predstavlja primer perfekcionistačkog dijaloga sa ovim rediteljem. Ovo najbolje možemo videti u pasusima posvećenim delovima *Sweet Movie*-a koji se bave kritičkim prikazom Amerike. Kavel opisuje svoja iskustva tokom gledanja ovih delova filma, kao smenjivanje nelagode i olakšanja – nelagode u meri u kojoj Makavejevlev prikaz Amerike prepoznaje kao adekvatan, olakšanja u trenucima kada mu se ovaj prikaz čini neadekvatnim ili preteranim. Konstatujući da Makavejev pruža „unutrašnji izraz“ sovijetizacije i „spoljašnji prikaz“ amerikanizacije, Kavel zaključuje:

³⁰⁴ Karl Marx, „A Contribution to the Critique of Hegel’s ‘Philosophy of Right’”, *Critique of Hegel’s ‘Philosophy of Right’*, Joseph O’Malley ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970.), str. 138.

³⁰⁵ Stanley Cavell, „On Makavejev on Bergman,” *Critical Inquiry* 6 (1979), str. 319. Pitanje „Ima li života posle rođenja?“ nalazi se na samom početku Makavejevlevog *Sweet Movie*.

³⁰⁶ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990.), str. 56.

„Ovo je problem za socijalistu; za liberala, recimo to može biti olakšanje. Ali zašto nije tema i za socijalistu i za liberala razumeti šta se desilo sa činjenicom idejom slobode pod amerikanizacijom i sa činjenicom i idejom zajednice pod sovijetizacijom? Zašto nije?“³⁰⁷ Daleko od toga da ostaje „slep“ za ono što socijalizam ima da kaže o liberalizmu, Kavel biva naveden Makavejevljivim filmom da postavi pitanje o nedostacima kako liberalizma, tako i socijalizma, kao i mogućnosti transformacije njihovih dotadašnjih dostignuća.

Kavelov perfekcionistački dijalog sa Makavejevom, pruža nam primer odnosa prema socijalističkim društvima i njihovom intelektualnom produkcijom, koja, bez obzira na nestanak realnog socijalizma, i dalje predstavlja izazov za liberalne tumače. Pre svega, Kavel prepoznaje Makavejevljevu identifikaciju sa društvom „otvoreno socijalističkih aspiracija“, a Makavejevljevu kritiku staljinizma i zločina komunističkih režima kao „unutrašnji izraz“. Ne samo da Makavejev ovde nije sveden na žrtvu socijalističkog autoritarizma (iako je bio i to – *W.R.* Je bio zabranjen u SFRJ sve do 1988.³⁰⁸), već prepoznat kao samosvesni učesnik u socijalističkom projektu svog društva. Štaviše, Kavel posebno ističe Makavejevljevo odbijanje da se distancira od „ubilaštva“ svog društva i ideološkog projekta na kojem je ono zasnovano. Makavejev, za Kavela, nije (samo) žrtva, već i saučesnik koji se ne odriče svog sučesništva – drugim rečima politički subjekt. Milenine reči, „Drugovi, ja se ni sada ne odričem svoje komunističke prošlosti“, izgovorene na kraju filma, su – Kavel jasno uočava – reči samog Makavejeva.

Kavelovo pitanje (ostavljeno bez odgovora, i upućeno svakom potencijalnom čitaocu) – zašto i za liberala i za socijalistu glavna tema nije šta se desilo sa idealima koje bi njihova društva trebalo da baštine – idealima slobode i zajedništva (nekada povezanih u sloganu Francuske revolucije), pokazuje da Kavel ne nastupa sa paternalističke pozicije. Dijalog sa Makavejevom je za njega prilika, ne da osudi socijalistički društva i njihova autoritarna zastranjenja – Makavejev toj osudi daje mnogo autentičniji, „unutrašnji“ izraz – već da postavi pitanje koje nas, kako bi to rekao Boris Buden, „podseća na zajednički cilj,

³⁰⁷ Stanley Cavell, „On Makavejev on Bergman,” *Critical Inquiry* 6 (1979), str. 315.

³⁰⁸ Mada je, kao primećuje Buden, film bio cenzurisani i u Velikoj Britaniji, dok je u SAD bio etiketiran kao „seks film“, i prikazivan samo u malom broju porno bioskopa, nikada ne ušavši u regularnu bioskopsku eksploataciju. Boris Buden, „Behind the Velvet Curtain. Remembering Dušan Makavejev’s *W.R.: Mysterries of the Organism*”, *Afterall Journal* 18 (2008). Pristupljeno 3. februara 2017. <http://www.afterall.org/journal/issue.18/behind.velvet.curtain.remembering.dusan.makavejevs>

s onu stranu podele na Istok i Zapad³⁰⁹ - zašto ne možemo bolje? Zašto se mirimo sa kompromitacijom ideala na kojima su zasnovana naša društva? Zašto cinično racionalizujemo njihove nedostatke pravdajući ih još većim nedostacima alternativnog uređenja? Pitanja koja ni danas, nisu izgubila na aktuelnosti.

Kavelova spremnost da se upusti u dijalog sa Makavejevom, ne poričući niti minimizirajući njihovo političko neslaganje, logičan je izvod njegovog dijaloškog perfekcionizma. Ostavljajući mogućnost za ovaj dijalog otvorenim, i pružajući primer za njegovo vođenje, on odbija da prihvati sopstvenu poziciju, kao i poziciju društva na koje je pristao, kao dovršenu i fiksiranu.

Perfekcionistički dijalog između ova dva autora, omogućava nam i da damo konkretniji odgovor na Slugino pitanje o modelu komedija ponovnog venčanja, na koje smo u prethodnom odeljku dali samo načelan odgovor. Kavel je pisao svoj tekst o Makavejevu u isto vreme kada je pisao i *Potrage za srećom*, i iako u samom tekstu nema referenci na komedije ponovnog venčanja, u *Potragama za srećom*, Kavel nam ukazuje na vezu koja vodi preko sledećeg citata iz Ničeovog *Zaratustre*:

Imenujem vas trima metamorfozama duha: kako će duh postati kamila, a kamila lav, a lav naposljetku dete. Ima mnogo teških stvari za duh, za snažne duhove spremne da nose teret, u kojima obitavaju poštovanje i strahopoštovanje: njegova snaga žudi za teškim, najtežim... Stvoriti slobodu za sebe i sveto „Ne“ čak i za dužnost: za to je neophodan lav, brate moj... Zašto bi vrebajući lav mora još postati i dete? Dete je nevinost i zaborav, novi početak, razigranost, točak koji se okreće sam od sebe, prvi pokret, sveto „Da“.³¹⁰

³⁰⁹ Boris Buden, "Behind the Velvet Curtain. Remembering Dušan Makavejev's W.R.: Mysteries of the Organism", *Afterall Journal* 18 (2008). Pristupljeno 3. februara 2017. <http://www.afterall.org/journal/issue.18/behind.velvet.curtain.remembering.dusan.makavejevs>

³¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* (North Chelmsford: Courier Corporation, 1999.), str. 13.

Ovaj citat se prvi put pojavljuje u Kavelovom tekstu o Makavejevu, u kontekstu Kavelove diskusije o *Sweet Movie*. Tamo, njemu prethodi sledeća Kavelova konstatacija o ovom filmu:

S onu stranu slika komune, emocija filma kao celine, u njegovim užasima, u njegovoj žudnji, njegovom smehu, sastoji se u tome da nas učini manje ponosnim na to što ćemo reći „Ne“, kako bi dopustili da inteligencija tela izvede „Ne“ - kao pripremu, naravno, za pronalaženje nečega, to jest, stvaranje nečega, na šta ćemo moći da kažemo i potvrdimo „Da“.³¹¹

U *Potragama za srećom*, Kavel će još jednom, tumačaćeći poslednju scenu *Ružne istine*, posegnuti za ovim citatom, eksplicitno ukazujući na prethodni put kada ga je upotrebio, u tekstu o Makavejevu. Tamo, citat će biti praćen sledećim zaključom:

Kamile teških brakova su nam poznate; i lavovi koji ih mogu prezreti. Komično „Ne“ braku je farsa. Ja smatram da naši filmovi predlažu komično „Da“.³¹²

Iako Kavel ne predlaže da Makavejevljeve filmove vidimo kao deo žanra komedije ponovnog venčanja, paralele su upečatljive. *Sweet Movie*, a možemo bez oklevanja reći i *W.R.* koji se takođe završava komičnim „Da“ - odsečenom glavom koja još jednom potvrđuje svoju vernost („Ne odričem se svoje komunističke prošlosti!“) i muškarcem koji kroz sramotu postiže transformaciju (Vladimir Ilić koji, nakon što je Mileni odsekao glavu, peva Okudžavinu baladu, prihvatajući dakle osećajnost koje se prethodno odrekao) – iz Kavelove perspektive oličavaju ono što on smatra jednom od osnovnih odlika žanra -

³¹¹ Stanley Cavell, “On Makavejev on Bergman,” *Critical Inquiry* 6 (1979), str. 317.

³¹² Stanley Cavell, *The Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.), str. 262.

„pomirenje autentičnog oprostaja; pomirenje tako duboko da zahteva metamorfozu smrti i oživljavanja; dostizanje nove perspektive na postojanje“.³¹³

Da se podsetimo, upravo je ovaj aspekt komedija ponovnog venčanja Hans Sluga istakao kao najznačajniji izvod iz Kavelovog „modela“ komedija ponovnog venčanja, za moguću izgradnju globalne zajednice. Po njemu, „globalna politika budućnosti ne može napredovati bez takvog pomirenja, oprostaja i zaborava, bez alternacije između preuzimanja odgovornosti za prošlost i otvaranja za buduću obnovu.“³¹⁴ Problem koji je Sluga uočio, međutim, sledio je iz kulturne i istorijske ograničenosti modela komedija ponovnog venčanja, koji je po njegovom mišljenju isuviše jako ukotvljen u specifične probleme američkog društva u izvesnom istorijskom periodu, i kao takav od vrlo ograničene važnosti za proces globalnog pomirenja, oprostaja i zaborava.

Kavelov oprezni odgovor bio je da se ograničenja modela komedije ponovnog venčanja ne mogu uzeti kao unapred data, već da se mogućnost primene ovog modela mora „isprobati, izvagati i prikazati u različitim ekonomijama“. Mada on sam to ne navodi kao primer, imamo dovoljno osnova da njegovo čitanje Makavejeva vidimo upravo kao primer jednog takvog isprobavanja, vaganja i prikazivanja. Iako pod „različitim ekonomijama“ Kavel ne misli samo na različita ekomska uređenja i proizvodne odnose, već na različite kulturne i društvene konfiguracije ljudskih potreba, želja i interesa, u ovom slučaju imamo i primer isprobavanja Kavelovog modela u doslovno različitoj, socijalističkoj, ekonomiji. Čitajući Makavejeva, Kavel se nalazi pred izazovom da u umetnosti koja potiče iz drugačije ekonomije (kako u širem, tako i u užem smislu) prepozna elemente koji bi odgovarali onima koje on sam pronalazi u komedijama ponovnog venčanja. U tom smislu, njegov tekst o Makvejevu, pomaže nam da konkretnim primerom dopunimo njegov načelni odgovor na Sluginu primedbu.

Kako primećuje Sluga, globalna politika budućnosti ne može napredovati bez alternacije između preuzimanja odgovornosti i otvaranja za buduću obnovu, a kako nam

³¹³ Stanley Cavell, *The Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.), str. 17.

³¹⁴ Hans Sluga, „Stanley Cavell and the Pursuits of Happiness“, *The Claim to Community*, Andrew Norris ed. (Stanford: Stanford University Press, 2006.), str. 201.

pokazuje Kavelov dijalog sa Makavejevom – pitanja slobode i zajednice, ključna za liberalizam i socijalizam, još uvek čekaju na odgovor do kojeg se može doći tek kroz perfekcionistički dijalog u različitim konkretnim situacijama. Mogućnost globalne zajednice je otvorena, ali ne postoji unapred zadati nacrt za njeno stvaranje.

ZAKLJUČAK

Politički značaj dijaloškog perfekcionizma sastoji se upravo u tome što nas navodi da vidimo ograničenja u viđenju politike zasnovanom pre svega na pravilima koja uređuju ili definišu izvesne institucije. Pravila mogu biti neophodan deo savremene politike, i bez neke koncepcije pravila, društveni život u savremenim uslovima ne bi bio moguć, ali ono na šta nas Kavelov rad stalno podseća jeste da nas pravila mogu dovesti samo donekle. Međutim, tamo gde pravila više nisu od pomoći, uverenje da moramo naći rešenje za problem života u zajednici u terminima pravila, ova koncepcija ne samo da više nije korisna, već postaje i štetna, jer nam zaklanja pogled na ono što nam je u tim trenucima najpotrebnije – spremnost da nastavimo da razgovaramo jedni sa drugima, uz spremnost da i po cenu unutrašnje promene, ponovo nađemo zajednički jezik.

Ovo je nit koja se provlači kroz sva poglavlja ovog rada. Kavelova rana kritika Rolsove koncepcije pravila, zasniva se upravo na ovom uvidu – naši moralni odnosi ne mogu biti strogo kodifikovani pravilima, i uverenost da mogu i moraju to da budu, sprečava nas da odgovorimo na tuđe razloge i da zauzmemo sopstvenu poziciju u dijalogu o moralnoj ispravnosti jednog čina, ostavljajući prostora za drugog da zauzme sopstvenu poziciju, koju, iako je drugačija od naše, ipak možemo poštovati i prepoznati kao razložnu. Od sličnog problema, kako sam pokazao, pati i pozicija Alasdera Mekintajera. Uslovljavajući razložnost moralnog dijaloga pripadnošću posebnim tradicijama moralnog istraživanja, Mekintajer efektivno ograničava mogućnost za moralni dijalog u kompleksnim konkretnim situacijama, oslobađajući nas odgovornosti da zauzmemo sopstvenu poziciju i da odgovorimo na primedbe drugog tako da i, uprkos našem neslaganju, možemo nastaviti da živimo u zajednici. Kavelova sopstvena pozicija, s druge strane, podseća nas na fragilnost zajednice i na njenu ključnu zasnovanost na našoj responzivnosti i spremnosti da prepoznamo razložnost tuđih pozicija. Zaključak koji sledi iz ovoga jeste da insistiranje na pravilima kao putu ka konsenzusu, može ugroziti upravo mogućnost ovako koncipirane zajednice. U trenucima kada bezlična pravila ne pomažu,

put ka očuvanju zajednice ne vodi kroz njihovo ponavljanje i utvrđivanje, već kroz spremnost na lični odgovor, koji sa sobom nosi i rizik ličnog razotkrivanja.

Kavelova kritika Rolsove *Teorije pravde* nastavlja se na ovaj uvid i primenjujući ga na život u realno postojećem društvu, društvu koje i po Rolsu može biti u samo delimičnoj saglasnosti sa principima pravde, podseća nas na moralne izazove kojima smo izloženi od strane svojih sugrađana. I ovde nam ne može pomoći pozivanje na pravila, kao ni na principe pravde, jer se društvo u kojem živimo nalazi na neodređenoj distanci od onog koje bi bilo uređeno u savršenom skladu sa njima. Ključno pitanje je stoga upravo pitanje suda o ovoj distanci, za koji moramo preuzeti odgovornost. Završiti razgovor o pravdi pozivanjem na njene principe, i smatrati da nam ovi principi omogućuju da budemo iznad svakog prigovora, znači odbaciti mogućnost ličnog odgovora na prigovore koji nam se upućuju, odbaciti prigovore koji nam se upućuju kao nekompetentne ili detinjaste ili motivisane zavisti. Umesto ovoga, Kavel ukazuje na mogućnost Rolsovog drugog razgovora o pravdi kao na priliku za perfekcionistički dijalog, u kojem ćemo, svesni nedostataka sopstvenog društva, i sopstvene kompromitovanosti učešćem u njegovima, manje nego pravednim, insitucijama, potvrditi svoj pristanak na društvo onakvo kakvo je, kao na scenu dalje promene i transformacije u pravcu savršenije pravde. Ovakav gest ne odbacuje primedbe koje nam se upućuju kao nekompetentne, niti se poziva na bezlična pravila kako bi izbegao odgovornost za sopstveni pristanak. Samim tim, on ostavlja dijalog otvorenim, a nas same svesnim nepravednosti sopstvenog društva i potrebom za njegovom daljom transformacijom. Onaj koji nam primedbu upućuje, na ovaj se način privlači da ostane u društvu, jer iako nepravda koja mu je naneta ne može biti momentalno ispravljena (to nije u moći bilo kog pojedinca), bol i bes koje on zbog toga oseća su prepoznati i uvaženi, pokazana je spremnost da se na njih odgovori i da se podnese odgovornost za nepravdu koja mu je naneta i spremnost za dalju, zajedničku transformaciju društva.

Kavelova elaboracija emersonovskog perfekcionizma, dalje razvija teme responzivnosti, transformacije, odgovornosti i dijaloga, ukazujući na značaj egzemplara u perfekcionističkom dijalogu. Umesto da situacije moralnog i političkog neslaganja, vidimo kao rasprave koje se ne mogu dobiti, a ne smeju izgubiti, emersonovski perfekcionizam

ukazuje na mogućnost da se one vide kao prilika da snagom primera ukažemo drugome na mogućnost njegove sopstvene transformacije, ne tražeći od njega da nas imitira, već da u nama otkrije ono što Emerson naziva „svoje još nedostignuto, ali dostižno sopstvo“. Po Kavelu (po Kavelovom Emersonu), ova sposobnost je neophodna za opstanak demokratije, u kojoj utopija nije izmeštena u onostrani domen, već predstavlja transfiguraciju svakodnevice do koje se može doći tek kroz perfekcionistačku transformaciju građana. Ova transformacija ne može biti nametnuta, niti njen smer unapred zacrtan, jer svaki pojedinac mora sam pronaći svoje sledeće sopstvo. (U tom smislu, mnogi problemi koji se javljaju u kontekstu onoga što se u savremenoj teoriji naziva perfekcionizmom – problem paternalizma, neutralnosti države, itd, ne predstavljaju izazov za emersonovski perfekcionizam).

Istorijski kontekst nastanka emersonovskog perfekcionizma, ukazuje na njegov značaj za priznanje novih članova društva, i širenja domena pravde. Emerson, i njegov prijatelj i saradnik, Henri Dejvid Toro, pišu dela koja Kavel prepoznaje kao ključna za formulaciju emersonovskog perfekcionizma, u periodu neposredno pre Građanskog rata, u kontekstu debate o ukidanju ropstva. Izazov na koji, po Kavelu, odgovaraju, jeste izazov transformacije i edukacije svojih sugrađana koja bi ovima omogućila priznavanje robova kao moralno jednakih osoba. Kavel nas navodi da uvidimo da su, pored konvencije koje su u to vreme poricale ljudskost robova, prepreka za ovo priznanje sastoji i u izvesnoj koncepciji sopstvenog identiteta i statusa koji su slobodni građani Amerike tada imali. Kako bi priznanje postalo moguće, ono što je bilo neophodno, po Kavelu nisu bili ni normativni argumenti, niti pak nove činjenice, već transformacija i edukacija građana, samospoznaja i uviđanje svoje unutrašnje povezanosti sa robovima kao sa ljudima. Toroovo pisanje predstavlja primer perfekcionistačkog dijaloga sa svojim sugrađanima, koji im omogućava da uvide kako nedostatke svog postojećeg identiteta, tako i mogućnosti za njegovu transformaciju.

Kavelovska (ako već ne Kavelova) intervencija u debati o odnosu prema nerazložnim doktrinama u Rolsovom *Političkom liberalizmu*, još jednom ukazuje na opasnost viđenja razgovora kao ograničenog unapred zadatim pravilima. Činjenica da politički liberalizam nema ništa da kaže zastupnicima nerazložnih doktrina, gušenje glasa njihovog

nezadovoljstva, može dodatno razjariti njihov bol i bes, i tako ugroziti stabilnost dobro uređenog društva. Još jednom, uverenje da se jasno određenim pravilima (ovog puta pravilima razložnosti koja regulišu razmenu razloga u kontekstu javnog uma) može omeđiti prostor naše građanske odgovornosti, ispostavlja se kao pretnja po zajednicu i njenu stabilnost. Dijaloški perfekcionizam, međutim, ne vidi našu građansku odgovornost kao jasno i unapred omeđenu na ovaj način, i ostavlja prostor za lični odgovor na bol i bes zastupnika nerazložnih doktrina, ne poričući pritom ni sopstvenu odgovornost za položaj u kojem su se oni našli, i dajući im priliku da u našem odgovoru vide mogućnost za sopstvenu transformaciju i prevazilaženje bola zbog gubitka (statusa, privilegija).

Kripkeova vizija jezičke zajednice kao zasnovano na imitiranju i rigidnom disciplinovanju novih članova, izgleda kao tiranija konvencije, ili kao kriza društva zasnovanog na pristanku. Umesto toga, Kavel čita scenu podučavanja kao priliku da se pristanak novog člana privuče, a ne nametne silom ili pretnjom. Učitelj se, po Kavelu, u ovoj sceni pokazuje kao emersonovski predstavnici ili egzemplar, koji privlači novog člana u kulturu. Političke implikacije ovakvog stava, ogledaju se u Kavelovom poređenju jezičke i političke zajednice kao zasnovanih na konvenciji u kojoj svaki član ima mogućnost da razvije sopstveni glas.

Literatura

- Albritton, R. (1968) "On Wittgenstein's Use of the Term 'Criterion'", *Wittgenstein*, Pitcher G. (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968.
- Alexander, M. (1992) *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the age of Colorblindness* New York: New Press.
- Arviv, N. (2010). "Autonomy Here and Now: Cavell's Criticisms of Rawls", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 2(2): 186-210.
- Berlin, I. (1968) "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Boynik, S. (2012) 'On Makavejev, On Ideology: The concrete and the abstract in the Readings of Dušan Makavejev's films', in Gal Kirn and Dubravka Sekulić (eds.) *Surfing the Black*, Maastricht: Jan van Eyck Akademie, 106-170.
- Buden, B. (2008) "Behind the Velvet Curtain. Remembering Dušan Makavejev's W.R.: Mysteries of the Organism", *Afterall Journal* 18. Posećeno 3. februara, 2017.
<http://www.afterall.org/journal/issue.18/behind.velvet.curtain.remembering.dusan.makavejevs>
- Cavell S., (1990) *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago and London: UC Press,
- Cavell, S. (1976) "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", *Must We Mean What We Say*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (1976) *Must We Mean What We Say?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (1979a) 'On Makavejev on Bergman', *Critical Inquiry*, 6(2): 305-330.
- Cavell, S. (1979b) *The Claim of Reason*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Cavell, S. (1981) *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remariage*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cavell, S. (1987) *Disowning Knowledge: In Seven Plays of Shakespear*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (1989) *This New Yet Unapproachable America*, Albuquerque, NM: Living Batch Press.

- Cavell, S. (1992) *The Senses of Walden*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Cavell, S. (1996) "Psychoanalysis and Cinema: The Melodrama of the Unknown Woman", u Stephen Mulhall (ed.) *The Cavell Reader*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Cavell, S. (2003) *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford: Stanford University Press.
- Cavell, S. (2004) *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Cavell, S. (2005) "Two Cheers for Romance" *Cavell on Film*, William Rothman (ed.), Albany: State University of New York Press.
- Cavell, S. "The Incessance and the Absence of the Political", *The Claim of Community: Essays on Stanley Cavell and Political philosophy*, Norris, A. (ed.), Stanford: Stanford University Press.
- Coates, T.N. (2015) *Between the World and Me*, New York: Spiegel&Grau.
- Cohen, G.A. (2001) *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Conant, J. (1990) "Introduction", Putnam H. *Realism With a Human Face*, Conant J. ed., Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Dreben, B. (2002) "On Rawls and Political Liberalism", *The Cambridge Companion to John Rawls*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Dula P. (2011) *Cavell, Companionship, and Christian Theology*, Oxford: Oxford University Press.
- Eco, U. (1997) „Ur-Fascism“, *The New York Review of Books*. Pristupljeno 3. februara 2017. <http://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/>
- Emerson, R.W. (2005) *Essays*, Urbana, Illinois: Project Gutenberg. Pristupljeno 3. februara 2017. www.gutenberg.org/ebooks/19033
- Falludi, S. (1999) *Stiffed: The Betrayal of the American Man*, New York: Harper Perennial.
- Friedman, M. (2003) "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People", *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Griffin, R. (2008) *A Fascist Century*, London: Palgrave Macmillan.
- Gursozlu, F. (2014) "Political Liberalism and the Fate of Unreasonable People", *Touro Law Review*, 30(1), 35-56.

- Hammer, E. (2006) "Cavell and Political Romanticism", *The Claim of Community: Essays on Stanley Cavell and Political philosophy*, Norris, A. (ed.), Stanford: Stanford University Press.
- Hardy, T. (1996) *Jude the Obscure*, Urbana, Illinois: Project Gutenberg. Pristupljeno 3. Februara 2017. <http://www.gutenberg.org/ebooks/153>
- Havercroft, J. and Owen, D. (2016) "Soul-Blindness, Police Orders and Black Lives Matter", *Political Theory* 44(6), 739 – 763.
- Hollingsdale, J. R. (1965) *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Hurka, T. (1996) *Perfectionism*, Oxford: Oxford University Press.
- Jacobus, M. (1975) "Sue the Obscure", *Essays in Criticism* 25: 304-328.
- Jovanović, N. (2012) „Bosnian Cinema in the Socialist Yugoslavia and the Anti-Yugoslav Backlash”, *KinoKultura*. Pristupljeno 3. februara 2017. <http://www.kinokultura.com/specials/14/jovanovic.shtml>
- Kant, I. (1991) *Kritika moći suđenja*, Beograd: BIGZ.
- Kimel, M. (2013) *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*, New York: Nation Books.
- Kripke S. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Levi, P. (2007) *A Disintegration in Flames: Aesthetics and Ideology in the Yugoslav and Post-Yugoslav Cinema*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- MacIntyre, A. (1984) *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Maier, C. (1988) *The Unmasterable Past*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Malcolm, N. (1950) "The Verification Argument", *Philosophical Analysis*, Black M. (ed.), Ithaca: Cornell University Press.
- Markel P. (2003) *Bound by Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- McGuire Worley, S. (2000) *Emerson, Thoreau and the Role of the Cultural Critic*, New York: State University of New York Press.

- Misak, C. (2000) *Truth, Politics, Morality*, London: Routledge.
- Mortimer, L. (2008) *Terror and Joy: The Films of Dušan Makavejev*, Minneapolis: Minnesota University Press.
- Mulhall, S. (1994) *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford: Oxford University Press.
- Mulhall, S. (1994), "Liberalism, Morality, Rationality: Macintyre, Rawls and Cavell", *After Macintyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair Macintyre*, Horton, J. & Mendus, S. (eds.), Oxford: Polity Press.
- Mulhall, S. (1997) „Promising, Consent, and Citizenship: Rawls and Cavell on Morality and Politics”, *Political Theory* 25(2): 171-192.
- Mulhall, S. (2005) *Philosophy After the Fall*, Oxford and Princeton: Princeton University Press.
- Mulhall, S. (2007) "Picturing the Human, Body and Soul", *Film and Philosophy* 1: 87-104
- Mulhall, S. and Swift, A. (1996) *Liberals and Communitarians*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Nietzsche, F. (1999.) *Thus Spake Zarathustra*, North Chelmsford: Courier Corporation.
- Nolte, E. (1965) *The Three Faces of Fascism*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Nunn, E. (2011) "A Connecticut Yankee in Dixie: Mark Twain's Reconstruction", *The Mark Twain Annual* 9(1): 20-30.
- Nussbaum, M. (1989) "Recoiling From Reason", *The New York Review of Books* 36(19): 36-41.
- Orwell, G. *My Country Right or Left 1940-1943: The Collected Essays Journalism & Letters of George Orwell*, Orwell, S & Angus, I. (eds.), New York: Harcourt, Brace & World.
- Putnam, H. (1964) "Robots: Machines or Artificially Created Life?", *The Journal of Philosophy* 61(21): 668-691.
- Quong, J. (2004) "The Right of Unreasonable Citizens", *The Journal of Political Philosophy* 12(3), 314-335.
- Rautenfeld, H. (2004) "Charitable Interpretations Emerson, Rawls, and Cavell on the Use of Public Reason", *Political Theory*, 32(1), 61-84.
- Rawls, J. (1955) "Two Concepts of Rules", *The Philosophical Review* 64: 3-32.
- Rawls, J. (1996) *Political Liberalism, paperback edition*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999) *A Theory of Justice*, New York: Belknap Press.

- Rawls, J. (2005) "The Idea of Public Reason Revisited", *Political Liberalism* (2nd ed.), New York: Columbia University Press.
- Raz, J. (1998) *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Robin, C. *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin*, Oxford: Oxford University Press.
- Rols, Dž. (1998) *Politički liberalizam*, Beograd: Filip Višnjić.
- Rols, Dž. (1998), *Teorija pravde*, Podgorica: CID.
- Sanford, G. (2009) *Katyn and the Soviet Massacre of 1940: Truth, Justice and Memory*, London: Routledge.
- Scanlon, T.C. (2016) "Individual Morality and the Morality of Institutions", *Filozofija i društvo* XXVII (1) .
- Siegel, A. (1998) "Introduction", *The Totalitarian Paradigm After The End Of Communism*, Siegel, A. (ed.), Poznan: Rodopi Bv Editions.
- Sluga, H. (2006) „Stanley Cavell and the Pursuits of Happiness“, *The Claim to Community*, Norris, A (ed.), Stanford: Stanford University Press.
- Tallis, R. (2009) *Democracy and Moral Conflict*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thoreau, H.D. (2008) *A Plea for Captain John Brown*, Urbana, Illinois: Project Gutenberg. Pristupljeno 3. februara, 2017. <http://www.gutenberg.org/ebooks/2567>
- Thoreau, D.H. (2004) *Civil Disobedience*, Urbana, Illinois: Project Gutenberg. Pristupljeno 3. februara, 2017. <http://www.gutenberg.org/ebooks/71>
- Turner, J. (2009) "Introduction: Thoreau as a Political Thinker", *A Political Companion to Thoreau*, Jack Turner (ed.), Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Vitgenštajn, L. (1969) *Filozofska istraživanja*, Beograd: NOLIT.
- Waldron, J. (2015) *Dignity, Rank and Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Weinberg, Gerhard L. (1994) *A World at Arms*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (2006) *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Routledge.
- Woodford, C. (2013) "From Nora to the BNP: Implications of Cavell's Critique of Rawls", *The British Journal of Politics & International Relations* 15(4): 586-609.

BIOGRAFIJA

Rastislav Dinić, rođen je u Nišu 05. 01. 1978. godine, gde je završio gimnaziju „Bora Stanković“. Osnovne studije filozofije upisao je 2000. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Nišu. Diplomirao je 09. 06. 2006, na temu „Neki etički problemi prigovora savesti na vojnu službu“, kod mentora prof. dr Radomira Videnovića. Na osnovnim akademskim studijama ostvario je prosečnu ocenu 9,81.

Školske godine 2006/7. pohađao je master program iz političkih nauka na Centralnoevropskom univerzitetu u Budimpešti, koji je završio sa prosekom 3.88/4.00. Master diplomu je stekao 2007. godine radom iz političke filozofije, na temu „The Old Lie: Tamir and Macintyre on Nationalism and Dying for the State“.

Upisao je doktorske studije filozofije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beograd, školske godine 2012/2013. Radi kao asistent u nastavi na grupi za filozofiju, Filozofskog fakultetu u Nišu, na predmetima Istorija etike, Sistematska etika, Savremena filozofija i Uvod u filozofiju.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора _____ Растислав Динић _____

Број индекса _____ 0F12-08 _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Ка дијалошком перфекционизму: политичка филозофија Стенлија Кавела

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора _____ Растислав Динић _____
Број индекса _____ 0F12-08 _____
Студијски програм _____ филозофија _____

Наслов рада __Ка дијалошком перфекционизму: политичка филозофија Стенлија Кавела

Ментор _____ др Иван Младеновић _____

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду.**

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Ка дијалошком перфекционизму: политичка филозофија Стенлија Кавела

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, _____
