



Studije

Izvorni članak UDK: 177.74(045)

doi: [10.21464/f41409](https://doi.org/10.21464/f41409)

Primljeno 14. 3. 2021.

Petar Bojanić¹, Igor Cvejić², Olga Nikolić³

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45, RS–11000 Beograd

¹bojanic@instiftdt.bg.ac.rs, ²cvejic@instiftdt.bg.ac.rs, ³olga.nikolic@instiftdt.bg.ac.rs

Suosjećajno djelovanje

Angažman i suosjećanje kao ključni elementi konstituiranja grupe

Sažetak

Naš je glavni cilj opisati strukturu angažiranih akata i suosjećanja i njihovu konstitutivnu povezanost da bismo objasnili ključnu ulogu angažiranih i suosjećajnih akata za konstituiranje grupe. U prvom dijelu teksta, formuliramo ideju-vodilju: ključ za razumijevanje suosjećanja leži u razumijevanju angažmana i obratno. Zatim, okrećemo se razmatranju problematičnoga karaktera angažiranih akata: oni, s jedne strane, ne ispunjavaju uvjete pripisivosti pluralnom subjektu, dok se, s druge strane, ne mogu objasniti bez pretpostavke pluralnoga subjekta. Da bismo to razumjeli, oslanjamo se, prije svega, na Helmovu teoriju emocija i klasične fenomenološke analize konstituiranja pluralnoga subjekta, ali i ukazujemo na njihova ograničenja. U posljednjim dvama odjeljcima ćemo, nadovezujući se na Nussbauminu teoriju suosjećanja, opisati paralelizam i konstitutivnu povezanost u strukturi suosjećanja i angažmana. Na kraju, ispitat ćemo specifičan način na koji (suosjećajni) angažirani akti »stavljaju teret« i transformiraju grupu u instituciju.

Ključne riječi

angažman, suosjećanje, grupa, institucija, zajednica, interakcija, Mi, socijalni akti, socijalna ontologija, fenomenologija društvenosti

Uvod

Naš je glavni cilj opisati strukturu angažiranih akata – akata koji se izvode radi grupiranja drugih (potencijalno svih)¹ – a zatim pokazati kako se uz po-

1

Podrijetlo tih akata, koji bi se trebali razlikovati od zajedničkoga obvezivanja (engl. *joint commitment*), moglo bi biti u jednoj instituciji koja je, izgleda, postojala u demokratskom Rimu i koja se zove *ius provocatio*, kao i u instituciji *appellatio* ili »pravu na izazov

(*challenge*)« koje danas obično koriste tenisači kada se žale na odluku sudca. Izabrali smo da termin *commitment* prevedemo kao *obvezanost*, pored drugih mogućih izbora (posvećenost, privrženost, nastojanje) iz dvaju razloga. Prvi je razlog taj što smatramo da



moć te iste strukture može razumjeti suosjećanje kao pokretač angažiranih akata, da bismo istaknuli ključnu ulogu angažmana i suosjećanja za konstituiranje grupe.² Stoga će biti potrebno i preciznije fenomenološki razlikovati suosjećanje od drugih srodnih fenomena, poput empatije, uživanja, dijeljenih i kolektivnih emocija, kao i njihove uloge u konstituiranju grupe, ali i istaknuti ograničenja klasičnih fenomenoloških pristupa u razumijevanju toga procesa. Na kraju, naznačit ćemo kako angažirani akti transformiraju grupu u instituciju ili kontra-instituciju koja djeluje suosjećajno.

Ako suosjećamo s drugima ('s' uvijek implicira postojanje drugih i relaciju s njima), onda se zajedno zalažemo za jedno osjećanje (za-jedno). Ili smo mi unutar ('u') jednog te istog protokola, u kojemu nas je moguće izbrojiti te u kojemu je moguće dodati i ubrojiti nekoga novoga sudionika i svjedoka (rus. *sobitčik*, onaj koji »postoji s«). Suosjećanje se javlja u raznim formama, ali ono što je u svakom slučaju ključno činjenica je da se radi o određenom načinu bivanja s drugima, razumijevanja drugih i brige za druge.

Na koji je način suosjećanje konstitutivni element grupe? »Konstitutivni element« implicira to da se bez suosjećanja (ili uživanja, sažaljenja, empatije, engl. *compassion*; te riječi ili ti protokoli nisu naravno u sinonimiji, ali ih je uvijek dosad bilo veoma teško razlikovati) grupa ne može formirati i ne može trajati. Kada kažemo da je suosjećanje »konstitutivni element grupe«, to znači da se u pravilima po kojima grupa funkcionira nužno nalazi element suosjećanja. Svakako, možemo zamisliti postojanje jednoga takvog udruženja koje »djeluje suosjećajući«, ali čini se da postoje i neke druge grupe, primjerice mala grupa navijača Crvene Zvezde koja kreće na utakmicu svojeg tima (također grupe) čije djelovanje, izgleda, nije ili uopće neće biti u harmoniji sa »suosjećanjem« i »uživljavanjem«. Ako su, međutim, članovi te grupe nedavno posjetili u bolnici dva svoja člana, koje je pretukla u Moskvi jedna druga grupa navijača, ako neki od njih skupljaju novac i pomažu njihovim obiteljima (pomoć koju te obitelji dobivaju od socijalnih institucija nije dovoljna za život), možemo govoriti o suosjećajnom djelovanju grupe usmjerenom na članove te grupe. Paradoksalna mogućnost da se jedna grupa može formirati u isto vrijeme dok precizno uništava neku drugu grupu (genocidne intencije ili genocidni akti se na taj način često i uvjerljivo objašnjavaju), dopušta da za nas u sasvim drugom planu bude grupa koja »djeluje suosjećajući« samo prema svojim vlastitim članovima ili dijelovima. Ipak, ako grupa ili dio grupe posjeduje sposobnost »djelovati suosjećajući« prema svojim vlastitim članovima, zar ona onda ne posjeduje jednaku sposobnost »djelovati suosjećajući« prema strancu ili nekoj stranoj grupi, primjerice velikoj grupi izbjeglica? Zar taj mogući kapacitet ili potencijal »dobrih akata« koji grupa posjeduje kao takva nije dovoljan razlog za mogućnost zamisliti da ona djeluje na isti način »prema van«?

Problem angažiranih akata

U ovom ćemo dijelu odrediti specifični karakter angažiranih akata.³ Problem angažiranih akata odnosi se na to što oni, s jedne strane, ne ispunjavaju osnovne uvjete da bi se klasificirali kao zajedničko djelovanje, a s druge strane, imaju neke karakteristike koje bismo mogli pripisati samo pluralnom djelovanju i koje se ne mogu objasniti bez pretpostavke pluralnoga subjekta.

Margaret Gilbert, kada uvodi pojam pluralnoga subjekta, odnosno zajedničkoga obvezivanja, daje relativno stroge uvjete za njegovo postojanje. Pored jedinstva volje,

»... [p]ostoji ono što bi se moglo nazvati *uvjet ekspresije* (svatko je drugome morao otvoreno manifestirati svoju volju za jedinstvom) i *uvjet zajedničkoga znanja* (ta manifestacija volje mora biti zajedničko znanje).«⁴

Angažirani akti, tj. akti koje netko izvodi da bi grupirao druge (potencijalno sve) koji još nisu mobilizirani, svakako ne ispunjavaju te uvjete. Prvo, za razliku od simetričnih uvjeta za pluralni subjekt (sve strane trebaju izraziti svoju volju tako da je i drugi budu svjesni), uvjeti za angažirane akte slabo su asimetrični: to što jedna strana (A) vrši akte kojima poziva (grupira, mobilizira) druge, ne znači da i druga strana (B) mobilizira prvu. Blaga asimetrija može se vidjeti i s epistemološke točke gledišta: dok je jedna strana (A) svjesna potencijalne grupe na čije uspostavljanje poziva, druga strana (B) ne mora prethodno imati takvu svijest. I dok je za zajedničku obvezanost neophodno da smo svjesni da je i drugi svjestan (zajedničkoga znanja), angažirani akti izvode se pod pretpostavkom da drugi nije svjestan ili barem da nema praktičnu svijest, da ga treba učiniti svjesnim ili praktično mobilizirati.⁵

Neispunjavanje tih uvjeta moglo bi navesti na pomišljanje da su angažirani akti samo individualni (partikularni) akti koji po svojoj prirodi ne pripadaju socijalnoj ontologiji ili barem ne teoriji pluralnoga subjekta. Međutim, ne samo da je moguće da se angažirani akti izvode u ime grupe nego se oni prema svojoj biti izvode u ime grupe. Angažirani akti, kao i zajednička obvezanost, podrazumijevaju neki vid dijeljenog obrasca procjene (odnosno zajedničke evaluativne perspektive)⁶ koji se može pripisati pluralnom subjektu, samo što je taj subjekt (grupa), na neki način, odsutan, a potencijalno prisutan. Sartreovim riječima, podrazumijeva se da onaj tko izvodi angažirane akte suspendira svoje osobne ciljeve poradi kolektivnih ili da barem kolektivni ciljevi imaju

to najviše odgovara kontekstu u kojem se prijevod koristi za koncepciju Margaret Gilbert o *joint commitment* jer ona stavlja naglasak na obligacije, obveze, koji su sastavni dio *joint commitment*-a. Drugi je razlog taj što želimo naglasiti razlike između pojma angažmana i *commitment*-a. Za razliku od *joint commitment*-a, angažman ne podrazumijeva obvezu ili barem ne obvezu istoga tipa i težine, bilo da se netko angažira, bilo da se odgovori na angažman. O preciznijim razlikama između pojmova angažmana i *commitment*-a vidi više u: Petar Bojanić, »What Is an Act of Engagement? Between the Social, Collegial and Institutional Protocols«, u: Tiziana Andina, Petar Bojanić (ur.), *Institutions in Action. The Nature and the Role of Institutions in the Real World*, Springer International Publishing, Cham 2020., str. 37–50.

2

Ovaj članak realiziran je uz podršku Ministarstva prosvjete, znanosti i tehnološkoga razvoja Republike Srbije prema Ugovoru o realizaciji i financiranju znanstveno-istraživačkoga rada.

3

Usp. P. Bojanić, »What Is an Act of Engagement?«.

4

Margaret Gilbert, *On Social Facts*, Princeton University Press, New Jersey, Oxford 1992., str. 223.

5

Usp. M. Gilbert, *On Social Facts*, str. 222; Raimo Tuomela, *Social Ontology. Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford University Press, New York 2013.; Michael E. Bratman, »Shared Intention«, *Ethics* 104 (1993) 1, str. 97–113, doi: <https://doi.org/10.1086/293577>.

6

Usp. Thomas Szanto, »Collective Emotions, Normativity, and Empathy: A Steinian Account«, *Human Studies* 38 (2015) 4, str. 503–527, doi: <https://doi.org/10.1007/s10746-015-9350-8>; Bennett W. Helm, »Plural Agents«, *Nous* 42 (2008) 1, str. 17–49, doi: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2007.00672.x>.

prednost.⁷ Drugim riječima, potencijalni pluralni subjekt formalni je uvjet postojanja angažiranih akata. U tom smislu, angažirani akti zaista su nešto više nego što su to individualni akti, ali još uvijek ne predstavljaju klasično kolektivno djelovanje.

Da bismo razumjeli na koji je način potencijalni pluralni subjekt nužno inkorporiran u smisao angažiranih akata, moramo razumjeti način na koji je drugi u njih uključen. Angažirani akti mogu se smisleno razumjeti samo kao socijalni akti, kao akti koje drugi treba prepoznati. Na sličan način Cameron piše o institucionalnim aktima:

»Svaki institucionalni akt suštinski je akt koji se izvodi da bi bio prepoznat i da bi ga drugi ljudi shvatili kao akt kakav jest. Ako nije moguće da se taj akt protumači i razumije, ne može se reći da je izvodiv: primjerice, u društvu u kojem nema postupka koji bi se tumačio ili prepoznao kao izazivanje na duel mogućnost takvoga izazova naprosto ne postoji. Jedan institucionalni akt u principu je javni akt, koji je u jačem ili slabijem smislu nekome ‘adresiran’.«⁸

Kao i drugi institucionalni akti, angažirani akti izvode se da bi ih netko drugi ili neki drugi prepoznali i samo kao takvi mogu se smisleno razumjeti kao vrsta akata koji jesu. Međutim, za razliku od institucionalnih akata, kao što je primjerice davanje obećanja, angažirani akti ne pozivaju se na odgovarajuću konstitucionalnu konvenciju pod koju se formalno i nominalno postavljaju, nego na potencijalnu grupu i zajednički obrazac procjene. U tom smislu, poziv na potencijalnu grupu i izvjestan, makar pretpostavljeni, grupni način evaluacije, pokazuju se kao formalni uvjeti za izvedivost toga akta. U isto vrijeme, pozivanje na grupiranje bez pozivanja na nešto što bi moglo biti prepoznato kao zajedničko bilo bi logički nekonzistentno, na sličan način na koji je akt bacanja pogriješne boje u partiji preferansa. Pozivanje na nešto zajedničko pokazuje se utoliko kao logički zahtjev onome koji vrši angažirani akt. Kako je moguće da se netko poziva na nešto zajedničko ako pluralni subjekt u pravom smislu još niti postoji, niti postoji zajedničko znanje o dijeljenim namjerama ili stavovima, pitanje je na koje ćemo pokušati odgovoriti u nastavku rada.

Drugi je povezan problem s angažiranim aktima opseg njihovog zahtjeva ili poziva. Zbog svojih strožih uvjeta zajednička obvezanost odnosi se na neku određenu grupu, određeni skup članova koji joj pripada. Upravo jer nisu ograničeni tim uvjetima, angažirani akti mogu se odnositi, a čisto se formalno i odnose, potencijalno na svakoga. Kada apeliramo na to da se treba pomoći migrantima s ratom zahvaćenih područja, svatko je pozvan da se pridruži, da se grupiramo da bismo pružili tu pomoć.

Sposobnost pluralnoga djelovanja i emocije

Svakako, postoje argumenti o pluralnom subjektu koji iznose nešto blaže ili drugačije kriterije od Gilberta. Za nas je značajan argument Bennetta W. Helma o sposobnosti pluralnoga djelovanja (engl. *plural agency*) prema kojem akteri ne moraju (barem ne reflektivno) biti svjesni pripadnosti pluralnom subjektu, nego je dovoljno da se obvezanost vrijednostima pluralnoga subjekta očituje u racionalnim emocionalnim obrascima.⁹

Prvo je neophodno navesti određeni terminološki okvir vezan za emotivnu racionalnost koji Helm koristi.

(1) Uvid da se ljudska sposobnost djelovanja ne odvija samo kroz procedure usmjerenosti prema cilju: za razliku od, recimo, računala koje očituje racionalni obrazac prilikom pobjede u partiji šaha, ali ne mari za pobjedu,

za nas su objekti akcije vrijedni zalaganja ili izbjegavanja. Helm naziva tu karakteristiku nečega što je vrijedno zalaganja ili izbjegavanja *značajem* (engl. *import*). Za shvaćanje sposobnosti pluralnoga djelovanja važno je pokazati da i pluralni subjekt može biti subjekt *importa* (da se ne radi samo o pluralnoj usmjerenosti prema cilju, odnosno o pluralnom intencionalnom sistemu).

- (2) Po Helmovu mišljenju, emocije nisu odvojene, iracionalne epizode, nego su vezane za našu *jedinstvenu evaluativnu perspektivu*, emocije su u osnovi osjećane evaluacije. Također, emocije podrazumijevaju obvezanost. Naime,

»... doživjeti neku emociju u osnovi znači obvezati se osjetiti drugu emociju s istim fokusom u relevantnim aktualnim ili kontračinjeničnim situacijama zbog značaja toga fokusa [...]. Takve obvezanosti, ja ću tvrditi, omogućuju nam da smisleno govorimo o usklađenosti naših emotivnih senzibilitnosti prema situacijama određenoga tipa: naime, onima koje su značajne.«¹⁰

- (3) Da bismo objasnili sposobnost pluralnoga djelovanja, neophodno je prvo označiti fenomenološku strukturu emocija. Helm objašnjava tu fenomenološku strukturu koristeći se pojmovima fokusa, mete i formalnoga objekta. Formalni objekt emocije oblik je *importa* koji definira vrstu emocije o kojoj se radi (primjerice strah, ljutnja itd.); meta emocije ono je na što je emocija usmjerena; fokus je objekt koji ima *import* s kojim je meta povezana tako da meta na razumljiv način posjeduje svojstvo definirano formalnim objektom.¹¹

Razmotrimo prvo slučaj da ono o čemu brinemo nije neka stvar, nego drugi djelatni subjekt. To bi, prije svega, značilo da shvaćamo kako druga osoba ima svoje vlastite prioritete, žudnje, fokuse, vlastite brige i vlastitu evaluativnu perspektivu, odnosno da je drugi, također, subjekt *importa*. Briga o drugome kao djelatnom subjektu znači da njegovi/njeni ciljevi također imaju *import* za mene, odnosno da i sâm dijelim njegov/njen *import* i brinem o onim stvarima koje imaju *import* za njega/nju. To podrazumijeva da brinem ne samo o njegovoj/njenoj dobrobiti nego i o stvarima o kojima ona ili on brine. Preciznije rečeno, druga je osoba fokus koji za nas ima *import* i koja ima vlastite fokuse koji su za nas podfokusi.¹²

Da bismo mogli govoriti o sposobnosti pluralnoga djelovanja, neophodno je da nekakav pluralni subjekt, neko »mi«, može biti subjekt *importa*, da postoje uvjeti da »mi« ima svoju jedinstvenu evaluativnu perspektivu, da proizvodi svoje fokuse, emotivne obvezanosti (primjerice, deliberacijom ili zajednički izvedenim praksama) i da na taj način neke stvari imaju značaja za mene samo utoliko, ukoliko imaju značaja za »nas«. Na individualnoj bi razini to značilo da ja brinem za »nas« kao djelatnog subjekta i da, prema tome, svatko

7

Usp. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Pariz 1943., str. 465.

8

J. R. Cameron, »The Nature of Institutional Obligation«, *The Philosophical Quarterly* 22 (1972), br. 89, str. 318–332, ovdje str. 320, doi: <https://doi.org/10.2307/2218307>.

9

Usp. Bennett W. Helm, *Love, Friendship and the Self*, Oxford University Press, Oxford 2009., str. 276.

10

Ibid., str. 59.

11

Usp. ibid., str. 58.

12

Usp. ibid., str. 75–94.

od nas brine o onome što je za nas od značaja, odnosno da je »obvezan« osjećati određene emocije s obzirom na relevantan fokus koji je za nas od značaja. U nešto jačem argumentu (engl. *robust plural agency*), briga o nama kao djelatnom subjektu podrazumijeva i brigu o svakome tko sačinjava pluralni subjekt, kao jednom od nas.¹³

Tri aspekta Helmova objašnjenja sposobnosti pluralnoga djelovanja preko emotivnoga *importa*, koji ima zajedničku evaluativnu perspektivu, posebno će nam biti od značaja u razumijevanju strukture angažiranih akata i uloge suosjećanja u angažmanu: (1) Helmova interpretacija omogućava nam razumijevanje toga kako netko može očitovati racionalnu obvezanost pluralnom subjektu, iako nije (refleksivno) svjestan pripadnosti pluralnom subjektu. (2) Helmov argument, za razliku od Gilbertova argumenta, objašnjava mogućnost da imamo sporove (neslaganja) oko toga što je sadržaj *importa* pluralnoga subjekta, ali također da zbog značaja koje »mi« za svakoga od nas ima, postoje zajednički razlozi da se ta neslaganja riješe.¹⁴ (3) Helmov argument omogućava to da se kao konstitutivni element sposobnosti pluralnoga djelovanja u jakom smislu promatra i briga o drugima, uzimanje u obzir drugih i angažman s drugima.

Osjećaj zajedništva: fenomenološke varijacije

U kontekstu socijalne ontologije¹⁵ i u okviru teorija institucionalnoga djelovanja (ili klasifikaciji repertoara različitih socijalnih akata), mislimo da bi protokoli, kao što su »suosjećanje« ili »empatija«, imali znatno preciznije određenje kada bismo ih istraživali na prijelazu između individualnoga i kolektivnoga. I Husserlova skica projekta o empatiji koju tematizira u svojim intersubjektivnim spisima i projekt Edith Stein o empatiji (njena teza *Zum Problem der Einfühlung* obranjena je 1916. godine), utemeljeni su na kritici jednoga novog protokola koji Theodor Lipps, a kasnije i Max Scheler, imenuju *Einsfühlung* (s jednim »s«; »uživljavanje u jednom«).¹⁶

U ovom ćemo radu pojam empatije (njem. *Einfühlung*), u skladu s analizama Husserla i Stein, nadalje rezervirati za temeljne, utjelovljene *sui generis* akte svijesti u kojima nam je neposredno dano i kroz koje biva shvaćeno doživljeno iskustvo drugih subjekata. Paradigmatičan primjer empatije bio bi razumijevanje tuge ili radosti na osnovi izraza lica. Tako minimalistički shvaćena empatija ne podrazumijeva blagonaklonost prema drugom ili uživljavanje u njegovo stanje, ali predstavlja osnovu na kojoj je dalje moguće graditi kompleksnije odnose s drugima. Naime, bez sposobnosti empatije ne bismo mogli razumjeti ni koja osjećanja, namjere i želje drugi iskazuje kroz svoje izraze lica i druge pokrete živoga tijela (njem. *Leib*), pa čak ni da drugi uopće ima mentalna stanja. Scheler također prepoznaje tu sposobnost, koju naziva *Nachfühlung*, da bi je razlikovao od Lippsove teorije empatije.¹⁷

Einsfühlung, uživljavanje u jednom ili ujedinjenje, identifikacija (tal. *unipatia*; engl. *feeling of oneness*) predstavlja za Lippsa istinsku, realiziranu i uspjelu empatiju.¹⁸ Identifikaciju Scheler smatra primalnom sposobnošću koja leži u osnovi odnošenja jednoga živog organizma prema drugom, koja mora potjecati iz »strasti, afekata, nagona i instinkata«,¹⁹ a može se shvatiti kao pojačani ili granični slučaj emocionalne zaraze.²⁰ Radi se o nesvjesnoj i nevoljnoj identifikaciji vlastitoga Ja s drugim subjektom. Jedno Ja, takoreći, živi kroz drugo Ja, gubeći se u njemu. Kao primjere toga fenomena navodi, među ostalim, dionizijske misterije, majčinsku ljubav, hipnozu, sado-mazohistički odnos, rat i identifikaciju s despotskim vođom. *Einsfühlung* karakte-

rizira brisanje razlike između mene i drugoga, fenomenalna fuzija, povezana s gubitkom ili nadilaženjem vlastitoga Ja i utapanjem toga Ja u drugo Ja ili u kolektiv.

Stein također naglašava da iz osjećaja jedinstva između mojega doživljaja i doživljaja drugih (npr. u zajedničkom slavlju) od »ja« i »ti« (ili »oni«) nastaje jedan subjekt višega reda, jedno »mi«. Nadalje, tijekom zajedničkoga iskustva može doći do uzajamnoga »empatičkoga obogaćivanja« našega iskustva: moja radost može biti potaknuta radošću drugih u zajedničkom doživljaju koji je sada već kvalitativno nova, »naša« radost.²¹ Međutim, za razliku od Schelera, ona inzistira na tome da u spajanju doživljajnog iskustva individua u jedan zajednički tijek doživljaja ne dolazi do fuzije u kojoj se gubi individualni doživljaj, nego da kolektiv živi kroz individuum i u njihovoj međusobnoj interakciji.²² Možemo reći da je ono što Stein na tom mjestu

13

Usp. *ibid.*, str. 266–282. U tom smislu, Helm kritizira argumente Margaret Gilbert o pluralnom subjektu, jer ona ne uspijeva objasniti razliku između sposobnosti pluralnoga djelovanja (engl. *plural agency*) i pluralnoga intencionalnog sistema. O tome vidi više u: *ibid.*, str. 266, 277.

14

Usp. *ibid.*, str. 266.

15

Sintagma »socijalna ontologija« danas je u potpunosti anglosaksonska disciplina filozofije (Searle, Gilbert, Tuomela itd.), ali je njeno podrijetlo u Husserlovim tekstovima o intersubjektivnosti. Oko 1910. godine u poglavlju »Soziale Ontologie und deskriptive Soziologie«, Husserl daje prvu skicu jedne buduće discipline: Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, u: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, sv. 13, Martinus Nijhoff, Hag 1973., str. 102–104.

16

Usp. Edmund Husserl, »Dass Einfühlung ein falscher Ausdruck ist«, u: Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, str. 335–339. U prvom dijelu knjige *Zum Problem der Einfühlung* (poglavljje »Einfühlung und Einfühlung«), Stein odbacuje Lippsovu ideju. O tome vidi više u: Edith Stein, *Vie d'une famille juive*, Cerf, Pariz – Toulouse – Ženeva 2008., str. 351.

17

Usp. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1923., str. 6. O tome vidi više i u: Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, prev. Waltraut Stein, ICS Publications, Washington 1989., str. 6, 10–11; Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*,

u: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, sv. 4, Martinus Nijhoff, Hag 1952., str. 244; Dan Zahavi, »Intersubjectivity, Sociality, Community: The Contribution of the Early Phenomenologists«, u: Dan Zahavi (ur.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford 2018., str. 734–752.

18

Scheler kasnije upotrebljava sintagmu *Einfühlung qua Einfühlung* koju Depraz na francuski prevodi s *empathie émotionnelle*. O tome vidi više u: Natalie Depraz, »Empathie et compassion. Analyse phénoménologique et enseignements bouddhistes«, u: Alain Berthoz, Gérard Jorland (ur.), *L'Empathie*, Odile Jacob, Pariz 2004., str. 195. Scheler pronalazi da se, primjerice, u ratu ispunjava ovo *Einsgefühl*. O tome vidi više u: M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, str. 39.

19

M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, str. 37.

20

Usp. *ibid.*, str. 16.

21

Usp. E. Stein, *On the Problem of Empathy*, str. 17–18.

22

Usp. Edith Stein, »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften«, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922), str. 1–283, ovdje str. 119–120. U prijevodu Časlava Koprivice dio »Individuum und Gemeinschaft« nalazi se u zborniku: Petar Bojanić, Vladan Đokić (ur.), *Živeti zajedno*, Univerzitet u Beogradu, Arhitektonski fakultet, Beograd 2019., str. 287–331.

opisuje kao *Einsfühlung* zapravo bliže fenomenu dijeljenih emocija (*Miteinanderfühlen* kod Schelera), o kojima će uskoro biti više riječi.

Na početku teksta »Individuum und Gemeinschaft« iz 1922. godine (rad je objavljen u Husserlovu *Jahrbuch*), Stein se ponovno vraća »strujanju zajednice« i »strukturi zajedničkog doživljaja« (*der Erlebnisstrom der Gemeinschaft; die Struktur des Gemeinschaftserlebnisses*). Ona piše:

»Krajnje je čudesno [*wunderbar*] kako ovo Ja [*Ich*], neovisno o svojoj jedinstvenosti i usamljenosti [*Einzigkeit und Einsamkeit*], može ući u neku životnu zajednicu [*Lebensgemeinschaft*] s drugim subjektima, kako pojedinačni subjekt postaje član nekoga nadindividualnog subjekta te kako se u aktualnom životu jedne takve zajednice subjekata [*Subjektgemeinschaft*] ili zajedničkog subjekta [*Gemeinschaftssubjekt*] također konstituira nadindividualno strujanje doživljaja [*Erlebnisstrom*].«²³

Husserl, oko 1910. godine, u svojim rukopisima na sljedeći način opisuje taj trenutak nezvjesnosti i prijelaza s individualnoga na kolektivno:

»Dakle, potrebno je razmatrati sljedeću stvar: brak, prijateljstvo, sve su to kolektivna jedinstva [*kollektive Einheiten*] koja se 'radaju' [*erwachsen*] iz tih 'psihičkih' odnosa većega broja osoba i povezuju ih u jedno više jedinstvo [*zu einer höheren Einheit verbinden*]. Postoje osobe povezane jedne s drugima; postoji njihova veza i ta veza 'opstaje' [*besteht*] u dispozicijama i odgovarajućim (supripadnim) činovima [*in Dispositionen und zugehörigen Akten*], kada se osoba A odnosi činovima prema osobi B i kada se osoba B također odgovarajućim činovima [*entsprechenden Akten*] odnosi prema osobi A, i to na takav način da oboje postaju svjesni reciprociteta ili mogućnosti reciprociteta njihove veze.«²⁴

Različite varijante približavanja »osobe A« – »osobi B« i njihove razmjene akata kroz koje dolazi do zahvaćanja toga da smo zajedno (»osjećati se [kao] jedno [zajedno] s drugim« [*sich Eins fühlen mit*] ili »osjećati se zajedno« kao »biti zajedno«, »biti jedno« ili »biti u jednom«), neophodne su da okupe i drže »mi« na okupu.

Osim empatije i osjećaja jedinstva, postoji još nekoliko blisko povezanih fenomena koji bi mogli doprinijeti tome i koje treba jasno razlikovati:

1. *Uživljavanje*: sposobnost da se stavimo na mjesto drugoga, da zamislimo kako bi nama bilo u njegovoj poziciji i simuliramo emocije onako kako na osnovi vlastitoga iskustva zamišljamo da bi ih ta osoba proživjela. I Husserl i Scheler kritiziraju miješanje toga fenomena s empatijom.²⁵
2. *Dijeljene i kolektivne emocije*: te ćemo fenomene detaljno obraditi u idućem odjeljku. Radi se o slučajevima kada grupa ili kolektiv osjeća istu emociju. Dijeljene emocije Scheler naziva osjećanje-jednog-s-drugim (njem. *Miteinanderfühlen*).²⁶ One mogu prerasti u kolektivne emocije ako se ustali kolektivni obrazac procjene. Ovdje bi spadao i primjer Edith Stein o trupi koja žali za svojim vođom. Svi članovi trupe osjećaju istu tugu, premda je kod svakoga pojedinca ona na različite načine individualno obojena.²⁷ Mogućnost da nešto zajedno i istovremeno osjećamo i oživljujemo s nekim drugim, dovodi do toga da »ja« i »ti« konstruiramo ili realiziramo zajedno jedan akt. Tako je osiguran uvjet za moguće ostvarivanje novoga subjekta »Mi«.
3. *Suosjećanje* (njem. *Mitfühlen*): za razliku od prethodnoga primjera u kojem više subjekata doživljava istu emociju, smatrao je Scheler, suosjećanje prema nekome podrazumijeva da jedan subjekt doživljava odgovarajuću emotivnu reakciju prema drugom do kojega mu/joj je stalo, suosjećajući s drugim zbog nečega što taj drugi osjeća.²⁸ Primjerice,

sretni smo jer je naš prijatelj uspio objaviti knjigu na kojoj je dugo i predano radio. Njegova sreća zbog knjige i naša sreća zbog njega ipak su dva različita emotivna iskustva. U nastavku rada otići ćemo dalje od toga shvaćanja suosjećanja i razraditi mogućnost da suosjećanje postane osnova konstituiranja grupe kroz angažman. Suosjećanje o kojemu ćemo govoriti podrazumijeva pozivanje na (potencijalne) kolektivne obrasce i nadilazi kontekste intimnoga emotivnog odnosa s drugim.

Kod Stein nalazimo i nešto detaljnije analize primjera koji trebaju pokazati da se kroz interakciju individualni doživljaji povezuju u jedan tijek kolektivnoga doživljaja.

Primjerice, iz razmjene mišljenja u uzajamnoj komunikaciji, izrasta mišljenje-zajedno koje više nije ni samo moje, ni samo tvoje, nego naše. Pritom je ključan motivirajući utjecaj koji na mene ima mišljenje drugoga,²⁹ na koji se uslijed toga nadovezuje moje daljnje razmišljanje. Dalje, motiv moga djelovanja može biti i nečija želja (kupujem prijatelju knjigu za koju znam da mu treba):

»To nadalje podrazumijeva ne samo da primjećujem sadržaj te želje nego da me se ona dotiče i pokreće me na djelovanje. [...] smisao te želje postaje mi jasan. Osjećam značaj onoga što on želi, za njega, koji čezne za tim, što me potiče da mu to nabavim.«³⁰

Taj svakodnevni primjer može poslužiti da bismo preliminarno ukazali na blisku povezanost angažmana i suosjećanja: suosjećajno razumijevanje želje drugoga do kojega nam je stalo motivira na akciju. To iskustvo preplitanja intencija, ispunjavanja intencije jednog kroz drugog, učvršćuje solidarnost i osjećaj zajedništva između dvaju subjekata.³¹

U sljedećem primjeru, drugi me potiče svojom energijom:

»[U]morna sam od napornoga radnog dana i imam dojam da danas nisam sposobna više ni za što. Onda mi dolazi prijatelj koji je još uvijek dosta svjež. On mi iznosi problem koji ga upravo zaokuplja, uskoro se nalazimo usred najživlje debate i više ne osjećam nikakav umor.«³²

23

E. Stein, »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften«, str. 119.

24

E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, str. 101. Riječ »kolektiv« Husserl kasnije mijenja sintagmom »novi objektiteti višega stupnja« (njem. *neue Objektitäten höherer Stufe*). »Ti objektiteti višega stupnja niti su utemeljeni u ljudskim tijelima kao prirodnim objektima, niti u tijelima kao prirodnim objektima s dodatkom svijesti, nego tu već u osnovi stoji čovjek kao egotično biće, meni koji sam opredijeljen u znanostima duha, dan kao objekt moje sredine, jedno tijelo koje izražava duh [...]« – Ibid.

25

Usp. D. Zahavi, »Intersubjectivity, Sociality, Community«, odjelci 1 i 2; M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, str. 4–5.

26

Usp. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, str. 9–10.

27

Usp. E. Stein, »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften«, str. 120–127.

28

Usp. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, str. 10.

29

Usp. E. Stein, »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften«, str. 153.

30

Ibid., str. 153–154.

31

Usp. ibid., str. 154.

32

Ibid., str. 156.

Jedan od najrelevantnijih primjera kod Stein, koji se tiče angažmana, nalazimo u odjeljku o učinku volje (njem. *Willenswirkung*): radi se o pozivu upućenom grupi prijatelja da se okupimo. Ako se prijatelji odazovu, »[o]no što sam im predstavila kao vrijedno za njih, postaje i za njih cilj volje, čijem ostvarenju oni doprinose«. ³³

Ipak, kroz te i slične primjere, Stein daje samo naznake o tome kako se kroz interakciju i komunikaciju dolazi do konstituiranja grupe: dobar se dio njenih primjera uopće ne odnosi na grupu u interakciji, nego je dovoljno da usamljen individuum realizira kolektivno iskustvo.

Ono što nedostaje klasičnim fenomenološkim pristupima toj temi detaljniji su opisi interakcije i komunikacije kroz koje se konstituira zajednička perspektiva, socijalnih akata koji pritom igraju ulogu, a posebno angažiranih akata koji trebaju spriječiti negativne socijalne akte. Zato se čini da u klasičnim fenomenološkim teorijama upravo moment angažmana, okupljanja onih koji nisu dio grupe, ostaje zanemaren.

Potkrijepit ćemo to još jednim primjerom. U trećem dijelu knjige *L'Être et le néant* (1943.), novi fenomenolog Sartre na nekoliko strana u poglavlju »L' 'être-avec' (*Mitsein*) et le 'nous'« pokušava konstituirati »Mi«. Gramatika francuskoga jezika dopušta mu, sasvim originalno i lako, da konstrukciju »Mi« provede putem »Le 'Nous'-objet« i »Le nous-sujet« (mi-objekt i mi-subjekt). Sartre je veoma uvjerljiv kada pokazuje značenje i distinkciju nas koji vršimo neku radnju (gledamo druge) i drugih koji nas gledaju i objektiviziraju. ³⁴ Evo njegova primjera koji treba osigurati postojanje grupe i kolektivne intencionalnosti:

»Sjedim na terasi jednoga kafića: promatram druge konzumente i sâm sam promatran. Tu smo u najbanalnijem sukobu s drugima (biće-objekt drugoga za mene, moje biće-objekt za drugoga) [*l'être-objet de l'autre pour moi, mon être-objet pour l'autre*]. Ali, evo, najednom [*tout à coup*] se u susjednoj ulici iznenada dogodila nesreća [*incident*]: laki sudar, primjerice, između kamioneta i taksija [*entre un triporteur et un taxi*]. U trenutku kada i sâm postajem promatrač te nesreće [*spectateur de l'incident*], osjećam da sam ne-tetički angažiran u jednom mi [*je m'éprouve non-thétiquement comme engagé dans un nous*]. Natjecanja, laki prethodni sukobi [*légers conflits antérieurs*] nestaju, a svijesti koje osiguravaju materiju ovoga mi [*la matière du nous*] upravo su iste kod svih konzumenata: mi promatramo događaj i u njemu sudjelujemo [*nous regardons l'événement, nous prenons parti*]. [...] To mi se doživljava kroz specifičnu svijest, nije nužno da svi konzumenti na terasi budu svjesni da postaju to mi da bih se i ja sâm osjetio angažiran u tome mi zajedno s njima [*il n'est pas nécessaire que tous les consommateurs de la terrasse soient conscients d'être nous pour que je m'éprouve comme étant engagé dans un nous avec eux*].« ³⁵

U tom teatru najveća greška nalazi se u Sartreovu zaključku: da bi grupa bila zaista kompaktna i precizno konstituirana, nije dovoljno da samo netko (bilo tko; primjerice, Sartre) bude jedini svjestan da je njen dio i da joj pripada. Da bi grupa bila grupa, potrebna je zajednička svijest svih pojedinačno da joj pripadaju, kao i kolektivna pažnja i intencionalnost svih pojedinačno i istovremeno (M. Gilbert), koja u tome Sartreovu primjeru, nažalost, nije postignuta. Grupa se raspala u onom trenutku kada je konstituirana, isključivo zato što Sartre ne spominje istinsko angažiranje oko rješavanja problema koji je izazvao incident i moguću pomoć povrijeđenima. Sartreovo umanjivanje važnosti incidenta koji se dogodio (on kaže da je to bio *une collision légère*), *de facto* onemogućuje konstituiranje grupe kroz zajedničku mobilizaciju svih koji bi tako imali obvezu pomoći ugroženima. S obzirom na to da je incident nebitan i da je šteta veoma mala, grupa jednostavno nema vremena da se

samo-tematizira. Iako Sartre upotrebljava riječ »događaj« – događaja uopće nema.

Nadalje, akteri priče u potpunosti su izuzeti od angažmana s drugima: ne interagiraju, ne pozivaju jedni druge, ne manifestiraju i ne korigiraju javno svoje reakcije. Nasuprot tome, zamislimo sada da je incident koji se dogodio na ulici bio strašan, da je šteta bila velika, ali da od okolnih prolaznika i *les consommateurs* ipak nije hitno (ta je riječ važna) konstituirana jedinstvena grupa ljudi koja bi mogla »djelovati suosjećajući«. Pomoć je na taj način kasnila i nasilje na kraju nije bilo na vrijeme prekinuto i dovoljno ublaženo. Zašto je to tako i je li ta scena uopće moguća? Je li »snaga događaja« asimetrična u odnosu na konstituciju grupe?

Kolektivne i dijeljene emocije te problem doživljajne grupe koja je prazan skup: mogućnost postojanja »negrupiranih« članova grupe

U daljnjem koraku, potrebno je uvesti distinkciju između dijeljenih i kolektivnih emocija. Sličnost obaju vidova emocija u tome je da su vezane za neku vrstu zajedničkoga osjećanja, međutim, postoje i jasne razlike. Slijedeći Thomas Szantua, dijeljene emocije možemo definirati na sljedeći način:

»Pojedina A dijeli emociju E s drugim pojedincem B u vremenu t ako i A i B sudjeluju u konvergentnom fenomenalnom, intencionalnom i/ili objekt-usmjerenom, emotivnom i ekspresivnom regulativnom obrascu u vezi s E u t.«³⁶

Kolektivne emocije definira na sljedeći način:

»Članovi neke grupe G imaju kolektivne emocije ako postoji 'dijeljena emotivna kultura' sa snažnim evaluativnim i normativnim 'dijeljenim obrascem procjene' unutar ili u vezi s G, a članovi G uzajamno su svjesni takvoga dijeljenog obrasca procjene izravnim opažanjem ili posredno (primjerice, putem tehnologije ili kulturalnih artefakata).«³⁷

Prvo što se može primijetiti iz navedenih definicija razlika je u neophodnosti postojanja (kontinuiranoga) dijeljenoga obrasca procjene za kolektivne emocije. Da bi se neka emocija mogla objasniti kao kolektivna, nije dovoljno da grupa ljudi ima isto emotivno iskustvo (objekt emocije i relevantni način na koji je objekt doživljen) i da su uzajamno svjesni dijeljenog iskustva, nego je neophodno da se ona zasniva na dijeljenom obrascu koji se racionalno podrazumijeva. Nasuprot tome, za dijeljene emocije to nije neophodno. Naime, dovoljno je da dvije ili više osoba zajedno sudjeluju u emotivnom iskustvu. Međutim, postojanje dijeljenoga obrasca procjene za kolektivne emocije omogućuje i nešto sasvim drugo – da netko ima kolektivnu emociju i kada drugi članovi zajednice nisu prisutni – utoliko što je ona zasnovana na tom obrascu.³⁸

33
Ibid., str. 172.

34
Usp. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, str. 486.

35
Ibid., str. 485.

36
T. Szantua, »Collective Emotions, Normativity, and Empathy«, str. 511.

37
Ibid.

38
Usp. *ibid.*, str. 515.

Prethodna mogućnost otvara vrata problemu doživljajnih grupa koje su zapravo prazan skup (engl. *empty-set experimental group*). Problem se, kako ga Szanto uvodi, sastoji od pitanja

»... može li i kako može biti društvenih fenomenalnih iskustava ako ne postoji nijedan (aktualni) pojedini član dane doživljajne grupe ili nema članova koji su iskustveno svjesni relevantnoga fenomenalnog sadržaja.«³⁹

Problem koji Szanto navodi nije samo apstraktan problem ideje o nekoj grupnoj emociji koju nitko pojedinačno ne doživljava nego se oslikava u empirijskom faktoru da neki članovi grupe (potencijalno bilo tko ili potencijalno svi) ne doživljavaju emociju koju dijeljeni obrazac procjene racionalno zahtijeva ili da nisu čuli za događaj o kojem se radi ili su odsutni. Primjer Szanto preuzima od Stein:

»Mi smo aficirani gubitkom i žalimo zbog toga. I to 'mi' obuhvaća ne samo one koji osjećaju žal kao što ja osjećam nego i sve one koji su uključeni u grupu: čak i one koji možda ne znaju za taj događaj, pa čak i one članove grupe koji su živjeli ranije ili koji će tek živjeti.«⁴⁰

Za nas nije posebno bitno rješenje toga problema. Rješenje se, dakako, sastoji u pozitivnom odgovoru koji se može objasniti postojanjem dijeljenoga obrasca procjene i uvjetom da za kolektivne emocije, za razliku od dijeljenih, nije neophodno temporalno i fizičko prisustvo drugih članova grupe. Bitne su dvije implikacije toga problema. Prva je implikacija ta da je moguće da se norme kolektivnih emocija ispunjavaju u jednoj jedinoj osobi, čak i ako drugi članovi grupe ne doživljavaju isto iskustvo. Primjer Szanto ponovno preuzima od Stein:

»Ako nitko od članova ne osjeća odgovarajuću žalost, onda se mora reći da kolektiv nije ispravno procijenio gubitak. Ako je samo jedan član sâm za sebe shvatio racionalno zahtijevani smisleni sadržaj, onda to više ne vrijedi: zato što onda taj jedan osjeća 'u ime kolektiva' i onda je kolektiv zadovoljio zahtjev koji mu je postavljen [...] jer ono što je *intendirano* [od strane drugih] dolazi do *ispunjenja* u doživljaju toga jednog samog.«⁴¹

U kontekstu angažiranih akata, mogućnost da se racionalni zahtjev može ispuniti u samo jednoj osobi istovremeno ukazuje na mogućnost da samo jedna osoba može imati doživljaj grupnoga značaja. Prema tome, moguće je da samo jedna osoba događaj doživljava na osnovi obrasca koji je zajednički i da se angažira da mobilizira druge. Prije svega, to adresira drugu bitnu implikaciju, odnosno problem: članovi grupe mogu biti odsutni ili reagirati neadekvatno. Neadekvatnost reakcije članova grupe često je adresirana u literaturi, bilo kroz pitanja opravdanosti frustracije njihovom reakcijom, bilo kroz pitanja opravdanosti kritiziranja osobe za danu reakciju.⁴² Međutim, ono što nas zanima i što u literaturi nije uzimano u obzir angažirani je odnos prema drugim (potencijalnim) članovima grupe, u slučajevima kada grupa još nije grupirana na pravi način, odnosno nije institucionalizirana. Takvi su, primjerice, akti kojima se oni odsutni pozivaju, neaktivni mobiliziraju, obveze koje nisu ispunjene preuzimaju i oni koji neadekvatno reaguju pozivaju na više pažnje.⁴³

Suosjećanje, angažirani akti i prazna intencionalnost

Okrenimo se sada razmatranju upravo onih situacija u kojima »mi« zapravo još ne postoji; kada još uvijek nema zajedničke evaluativne perspektive, ako se mi tek trebamo mobilizirati, grupirati i institucionalizirati. Bit će potreb-

no otići dalje od već spomenutih fenomenoloških analiza i ispitati može li se suosjećanje generalizirati i može li osigurati povod za okupljanje grupe i stvaranje institucije čija će norma biti suosjećajno djelovanje. Oslanjajući se na shvaćanje suosjećanja (engl. *compassion*) na koje su ukazivali Aristotel, Rousseau i Nussbaum, pokušat ćemo ukazati na značajan fenomen koji nam omogućuje shvaćanje angažiranih akata. Struktura suosjećanja koju želimo istaknuti kao najrelevantniju za to najlakše se može uočiti na primjerima u kojima nekome prijeti ozbiljna opasnost ili šteta.

Pretpostavimo, dakle, da je neka osoba (x) u nevolji, da joj prijete neka opasnost ili da je pretrpjela neku štetu (y). Važno je odmah primijetiti to da suosjećanje nije naprosto briga o drugoj osobi. Postoje obrasci identifikacije i socijalizacije koji ga omogućuju, a koje je naveo još Aristotel: (1) da je povreda ili opasnost ozbiljna, (2) da opasnost nije izazvana krivicom te osobe i (3) da su relevantne sposobnosti osobe kojoj prijete opasnost ili koja trpi štetu slične našima (ili veće).⁴⁴ Prva dva uvjeta sadrže pretpostavku da onaj koji djeluje suosjećajno mora imati svijest o tome da postoje ozbiljne nesreće koje osobu mogu pogoditi bez njene krivice.⁴⁵ Najzanimljiviji je treći uvjet. On se preliminarno može shvatiti kao uvjet određene identifikacije s osobom koja pati. Važna je implikacija da se y ne doživljava kao opasno samo za osobu x nego i da je situacija takva da i ja sâm doživljavam opasnost od y (bez obzira što se nesreća nije dogodila meni), odnosno da se i ja sâm osjećam ranjivo.⁴⁶ U tom smislu, Aristotel u svojoj *Retorici* formulira zlo »koje bi moglo pogoditi nas ili nekoga našeg«,⁴⁷ a Rousseau na sličan način to čini u *Emilu*:

»Neka dobro shvati da sudbina tih nesretnih ljudi može biti njegova, da su sve njihove bolesti u zemlji pod njegovim nogama, da ga nebrojeni nepredvidljivi i neizbježni događaji mogu pogoditi svakoga trenutka.«⁴⁸

Međutim, treba biti pažljiv s idejom da se radi o identifikaciji, dijeljenoj emociji ili uživljanju s osobom koja je pretrpjela nesreću. Za razliku od intimnoga odnosa s bliskim osobama, suosjećanje ne podrazumijeva uvijek

39

Ibid., str. 514.

40

E. Stein, »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften«, str. 120.

41

Ibid., str. 122.

42

Usp. B. W. Helm, *Love, Friendship and the Self*, str. 277; Margaret Gilbert, »Shared Values, Social Unity, and Liberty«, *Public Affairs Quarterly* 19 (2005) 1, str. 25–49.

43

Usp. P. Bojanić, »What Is an Act of Engagement?«.

44

Usp. Aristotel, *Retorika*, prev. Marko Višić, Nezavisna izdanja, Beograd 1987., 1385b13ff; Martha Nussbaum, »Compassion: The Basic Social Emotion«, *Social Philosophy and Policy* 13 (1996) 1, str. 27–58,

ovdje str. 31, doi: <https://doi.org/10.1017/S0265052500001515>.

45

Usp. M. Nussbaum, »Compassion«, str. 33.

46

O vezi između formalnoga objekta i afektivne samosvijesti, odnosno toga da osjećaj konstituira relevantnu afektivnu samosvijest, vidi više u: Jan Slaby, Achim Stephan, »Affective Intentionality and Self-Consciousness«, *Consciousness and Cognition* 17 (2008) 2, str. 506–513, doi: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2008.03.007>.

47

Aristotel, *Retorika*, str. 129, 1385b14–15.

48

Jean-Jacques Rousseau, *Emile or On Education*, prev. Allan Bloom, Basic Books, New York 1976., str. 224.

»intimnu identifikaciju«, ne podrazumijeva da identitet druge osobe, ono o čemu ta osoba brine, »uzimamo k srcu«. ⁴⁹ Ako suosjećam s nekim tko je došao u situaciju prosjačiti ili s migrantom koji je potpuni stranac, za to se nije neophodno uživljavati zamišljajući sebe u njegovoj situaciji, emotivno se prenoseći »u kožu drugoga«. Također, mogu imati suosjećanje čak i ako druga osoba ne osjeća nevolju ili (još) nije svjesna nesreće koja ju je snašla, dakle, bez dijeljenih emocija i *Mitgefühl*-a, u onom Schelerovu smislu. Ono što osjećam u takvim primjerima, dakle, ne potječe samo od sposobnosti da osjećajno reagiram na osjećanja druge osobe nego zahtijeva i svijest o tome da je nesreća mogla pogoditi *bilo koga od nas*. Prema tome, suosjećanje se može proširiti tako da pored nama bliskih osoba (obitelji, prijatelja) obuhvati i brigu o drugome kao *jednom od nas*, od kojih je bilo koga mogla pogoditi nesreća. Naime, suosjećajući mi promatramo tu ozbiljnu opasnost kao opasnost potencijalno za svakoga, na koju je potencijalno svatko ranjiv. ⁵⁰ Međutim, znači li to da smo 'ja' koji suosjećam, osoba x koja je pretrpjela povredu i druge osobe (potencijalno bilo tko) koje bi mogle pretrpjeti sličnu povredu bez svoje krivice, dio neke postojeće grupe? – Svakako ne. Takva grupa nije bila uspostavljena: nije bilo dogovora, nema osjećaja pripadnosti i nema zajedničke evaluativne perspektive. Jedino što se u tom smislu može reći o strukturi toga osjećaja jest da dolazi do ispunjenja labavo određenoga obrasca procjene kao kolektivnoga (labavoga u smislu da podrazumijeva samo pretpostavku da je zlo koje je pogodilo x moglo pogoditi i bilo koga drugoga te da je zbog toga taj problem nešto što se treba ticati svih nas). ⁵¹

John Searle iznio je tvrdnju da kolektivna intencionalnost može postojati čak i ako fantaziramo ili ako smo mozak u posudi. ⁵² Čini se da bi se pozivanje na grupni značaj, koji nalazimo u strukturi suosjećanja (primjerice, s potpunim strancem), moglo okarakterizirati kao neki vid radikalne greške ili halucinacije jer ta grupa zaista ne postoji ili nije institucionalizirana. Međutim, radi se o sasvim drugom problemu jer u slučaju suosjećanja nema nikakve zablude oko toga da grupa nije formirana. Štoviše, vrlo smo svjesni toga da grupa ne postoji. Iz fenomenološke perspektive gledano, »mi« je samo anticipirano, odnosno ono je, na jedan netrivialan način, prazna intencija. ⁵³ To da je »mi« prazna intencija podrazumijeva pretpostavku o pluralnom subjektu koji ima zajedničku evaluativnu perspektivu (primjerice, dijeljene vrijednosti oko toga da je y opasno za svakoga) i koje se sastoji od potencijalno beskonačno mnogo »praznih slotova« ⁵⁴ za članove koji trebaju pripadati toj grupi. ⁵⁵ Upravo svijest o tome da se grupa tek treba grupirati (da nema aktualne grupe) daje opravdane razloge za djelovanje, za angažman s drugima.

»Mi« je na netrivialan način prazna intencija jer smo svjesni da ta intencija nije ispunjena, što nas motivira da težimo k njenom ispunjenju. Sartreov prethodno spomenuti primjer u tom je smislu suviše reduktivan da bismo uz pomoć njega razumjeli čitavu složenost formiranja grupe. Situacija je, izgleda, bila takva da je taj lagani sudar bio dovoljno bučan da skrene svačiju pažnju. Nije bilo radova ili gradske buke koji bi prigušili zvuk sudara, nije bilo zaljubljenih koji su, ljubeći se, isključili svijet okolnih događaja, ni filozofa koji su to isto učinili jer su debatirali o kolektivnoj intencionalnosti. Ničija pažnja nije bila skrenuta nečim drugim, nitko nije bio »negdje drugdje«. Uobičajeno nije tako. Ukoliko bismo Sartreovu primjeru dodali i to da je bilo neophodno odmah priskočiti u pomoć, utoliko bismo mogli govoriti i o onima koji su nesprenni, koji su ostali ukočeni itd. U tom slučaju, neophodno je skupiti pažnju (potencijalno) svih.

Da je Sartreov primjer bio malo kompleksniji, bilo bi odmah očigledno da uvjeti zajedničkoga iskustva nisu ispunjeni jer akteri u tom skupu slučajnih promatrača nisu postali neposredno uzajamno svjesni jedni drugih kao ko-evaluatora (nisu su-djelovali u građenju dijeljene emocije). Da je nesreća bila ozbiljna, »snaga obveze«, ili točnije tereta, da se djeluje suosjećajno bila bi veća.⁵⁶ Ako u toj situaciji pomoć ne bi bila pružena, bili bismo odmah svjesni da »Mi« nije ispunjeno i da je izrazito potrebno da ono bude ispunjeno zbog drugih koji su u velikoj opasnosti. Zamislimo da samo jedan od onih koji su se zatekli na licu mjesta zauzme kolektivni stav, »kao jedan od nas«: on bi bio mučno svjestan toga i neposredno motiviran u pravcu praktičnoga ispunjenja intencije – u pravcu formiranja »mi«. U tom slučaju, neophodno je druge (potencijalno sve) učiniti svjesnima ili čak zahtijevati, obvezati, mobilizirati, tako da dođe do (relativnoga) ispunjenja »mi«, tj. neophodan je angažman. U tom radikalnijem primjeru dolazi do izražaja suosjećanje kao pokretač angažmana i struktura suosjećajnoga djelovanja kao angažiranoga djelovanja: prepoznavanje da x trpi povredu kao jedan od nas (koje je slična povreda mogla pogoditi bez naše krivice) meni samom ispostavlja zahtjev da ispunim mjesto onoga koji djeluje suosjećajno. Ista intencija pretpostavlja

49

M. Nussbaum, »Compassion«, str. 35; B. W. Helm, *Love, Friendship and the Self*, str. 9–10.

50

Nussbaum čini zapravo jedan veći korak k tome da nas to odmah upućuje na razmatranje potencijalnih političkih promjena u društvenoj strukturi. O tome vidi više u: M. Nussbaum, »Compassion«, str. 36.

51

U svojoj knjizi o društvima poštovanja, Helm na slučaju povjerenja, kao emocije usmjerene na budućnost, objašnjava sličnu mogućnost da se povjerenjem naglasi »teret« značaja nekoga događaja u okolnostima u kojima ovisimo jedni o drugima: »Kao usmjeren na budućnost, poziv [call] povjerenja može biti poziv [invitation] na očitavanje toga kako je ispravno za nas pokazati poštovanje u susretu s pojedinačnim okolnostima ovisnosti, čak i onda kada to nije unaprijed dio naših normativnih očekivanja. U takvim slučajevima, povjerenje predstavlja neko stajalište o značaju [import] tih okolnosti ovisnosti koje pretendira biti naše stajalište i ono poziva onoga kojem je povjerenje ukazano, kao i svjedoke, da prihvate taj poziv i odgovore u skladu s njim – ono ih pritišće tim značajem [import].« – Bennett W. Helm, *Communities of Respect: Grounding Responsibility, Authority, and Dignity*, Oxford University Press, Oxford, New York 2017., str. 108.

52

Usp. John Searle, »Collective Intentions and Actions«, u: Philip R. Cohen *et al.* (ur.), *Intentions in Communication*, MIT Press, Cambridge 1990., str. 401–415, ovdje str. 407.

53

Pojam prazne intencije preuzimamo od Husserla, po čijem mišljenju dinamika praznjenja i ispunjavanja intencionalnih akata sadržajem stoji u osnovi svjesnoga iskustva kao potencijalnost. »Prazno je potencijalnost« [*Das Leere ist Potentialität*]. – Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, u: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, sv. 11, Martinus Nijhoff, Hag 1966., str. 94.

54

Pojam »prazni slot« u sličnom smislu koristi Charles Taylor, po čijem mišljenju »nije stvar u tome da tu nema objekta, nego da je tu osjećano odsustvo objekta. Prazan slot u kojemu bi objekt [...] trebao biti jest bitna fenomenološka oznaka toga doživljaja«. – Charles Taylor, »Self-Interpreting Animal«, u: Charles Taylor, *Philosophical Papers: Human Agency and Language*, sv. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1985., str. 45–76, ovdje str. 48.

55

Sličnu mogućnost Helm ostavlja u slučaju povjerenja koje se ukazuje potencijalnim budućim članovima društva, kao vrste »vizije s nadom«. O tome vidi više u: B. W. Helm, *Communities of Respect*, str. 109; Victoria McGeer, »Trust, Hope and Empowerment«, *Australasian Journal of Philosophy* 86 (2008) 2, str. 237–254, doi: <https://doi.org/10.1080/00048400801886413>.

56

O razlici između obveze i tereta vidi više u: P. Bojanić, »What Is an Act of Engagement?«.

i moj poziv da se prazna (neispunjena) mjesta članova »mi« popune, da se drugi (potencijalno svi) pozovu.

Opravdanje i institucija

Moglo bi se postaviti pitanje, odakle nam pravo pozivati druge? Na osnovi čega tražimo od nekoga tko (još) nije dio grupe s nama da se odazove kao da je dio grupe? Onoliko koliko se angažirani akti mogu shvatiti kao individualni akti u kojima je poziv prema drugima bez ikakve obveze na odgovor, njima nije potrebno nikakvo posebno opravdanje. Međutim, utoliko što se oni trebaju prepoznati kao grupni akti, što potencijalno stavljaju teret na leđa drugoga, oni ipak zahtijevaju izvjesno opravdanje. Njihovo opravdanje moralo bi se sastojati od toga da se ispuni zahtjev da onaj sadržaj koji se u njima pojavljuje bude prepoznat kao zajednički, da bi se mogao i opravdati kao zajednički.

U tom pogledu, kada Nussbaum govori o suosjećanju, pretpostavlja da ono mora biti zasnovano na općem shvaćanju ljudskoga dobra⁵⁷ – upravo je jedna takva pretpostavka o nekom univerzalnom dobru ono što očekujemo da i drugi prepoznaju. Međutim, u različitim kontekstima nije neophodno da u angažiranim aktima bude prepoznata generalna koncepcija dobra. Primjerice, ako se ja angažiram na institutu na kojem radim ili s kolegama s kojima želim napraviti konferenciju, to onda mogu biti neke podrazumijevane norme ili značaj koji dijelimo, a koji će i drugi biti u stanju prepoznati kao zajednički. Ukratko, u osnovi opravdanja angažiranih akata može stajati bilo što, što u danom kontekstu može biti prepoznato kao nešto zajedničko, a što nije dobio svoje ispunjenje (moralne norme, socijalne norme, zajednička evaluativna perspektiva koju određena grupa, primjerice grupa kolega, dijeli itd.).

Međutim, prethodna objašnjenja podrazumijevala su da već postoje neke zajedničke norme oko kojih se grupa slaže i oko kojih je angažman potreban jer se one ne upražnjavaju ili nisu u dovoljnoj mjeri institucionalizirane. Ali je li moguće – i ako jest, kako – da se angažirani akti opravdaju i onda kada postoji neslaganje oko toga koje se vrijednosti dijele ili kada nema zajedničkih vrijednosti koje bi grupa prepoznala? Naravno da je. Kako smo prethodno naveli, ono što je neophodno za opravdanje angažiranih akata samo je to da se sadržaj koji se u njima treba prepoznati kao zajednički može opravdati kao nešto zajedničko. Zamislimo slučajeve poziva na javnu debatu o nekom problemu (oko kojega očigledno ne postoji slaganje) ili poziva da zavađene strane »nađu zajednički jezik«. U tim slučajevima podrazumijeva se da nema uspostavljene zajedničke evaluativne perspektive. Međutim, i u tim aktima oni koji su adresirani mogu prepoznati nešto zajedničko. Opravdanje, međutim, ne može biti pozivanje na moralne ili socijalne norme, na vrijednosti koje dijelimo itd. Opravdanje u tom slučaju mora biti sasvim specifično, a ono se sastoji samo u tome što drugi zaista prepoznaje taj poziv kao nešto zajedničko. Drugim riječima, s obzirom na to da se opravdanje zasniva na mogućnosti da drugi prepozna nešto zajedničko u angažiranom aktu koji se vrši, uspješnost opravdanja (a samim time i status akta kao angažiranoga) u potpunosti ovisi o faktičkom prepoznavanju koji drugi daje tom aktu, o odgovoru (odazivu) drugoga na taj akt.⁵⁸

Mogu li se onda uopće institucionalizirati protokoli angažiranoga suosjećajnog djelovanja? Nussbaum ističe da je suosjećanje »središnji most između individualnoga i zajednice«,⁵⁹ a mi je u potpunosti slijedimo u tom uvidu. U prethodnom dijelu rada pokušali smo objasniti na koji način suosjećanje igra

specifičnu ulogu između individualnoga i kolektivnoga, kao i na koji način pokreće angažirane akte koji utječu na formiranje grupe i njenu institucionalizaciju. Jednom prihvaćeni kolektivni obrasci postupno počinju graditi instituciju. Inkorporiranje suosjećajnih protokola u instituciju ima povratni efekt na suosjećajno djelovanje pojedinaca. Naime,

»... istinitom se čini tvrdnja da konstrukcija tih institucija utječe na razvoj suosjećanja kod pojedinaca. S obzirom na to da suosjećanje zahtijeva osjećanje sličnosti [*fellow-feeling*], njeno je nastajanje potpomognuto institucijama koje ljude smještaju u slične uvjete/okolnosti, oslabljujući ili uklanjajući hijerarhije bogatstva, roda i klase.«⁶⁰

Pored tih dvaju procesa koji se uzajamno podupiru – institucionalizacije grupe i pospješivanja suosjećanja institucionalizacijom – možemo govoriti i o institucionalizaciji sâmogoga suosjećanja. U neku ruku, fenomen o kojem govori Nussbaum nije samo potpomaganje suosjećanja nego i njegova institucionalizacija jer gdje god imamo grupu ili instituciju s njom se institucionalizira i to da druge promatramo kao »jedne od nas«. Međutim, suosjećajno se djelovanje može i formalno zahtijevati kao institucionalna obveza.

Primjerice, pogledajmo prvi dio članka 223-6 francuskoga kaznenoga zakona koji je donijet prije nekoliko godina. Radi se o »pojmu odsustva pružanja ruke osobi u opasnosti i izostanku pritičanja u pomoć ugroženoj osobi« [*la notion de non-assistance à personne en danger et l'omission de porte secours à personne en péril*]:

»Bit će kažnjen svatko tko namjerno ne pomogne osobi koja je u nevolji, pritom ne dovodeći u opasnost svoj ili život treće osobe, a da je u prilici pomoći kroz osobni čin ili izazivajući pomoć drugih [*Sera puni des mêmes peines quiconque s'abstient volontairement de porter à une personne en péril l'assistance que, sans risque pour lui ou pour les tiers, il pouvait lui prêter soit par son action personnelle, soit en provoquant un secours*].«

Iako je zakonodavac tako postavio taj članak da se odnosi isključivo na pojedinca koji je u nevolji te na pojedinca koji apstinira i ne pomaže mu (takvi »prijestupi ne-djelovanja« [*infractions d'abstention*] obično su veoma rijetki u kaznenim zakonima; usprkos tome što individuum ima intenciju nešto učiniti i promijeniti – on na kraju ipak ne čini ništa – upravo je to definicija negativne akcije), njegova je namjera kazniti sve pojedince koji se zapravo nisu u stanju ujediniti i konstituirati kao grupa. Isključivo konstituiranje grupe ljudi (ujedinjenje povećava moć i snagu) može ukinuti strah i tako spriječiti još veću opasnost. Da bi to bilo moguće, čini nam se da je prvo nužno odmah napustiti stare romantične predodžbe o empatiji (ili suosjećanju) kao porivu ili sposobnosti da se bude na »mjestu« žrtve, na »mjestu« oštećenoga ili onih koje boli i koji trpe. Radi se o nečemu sasvim drugom: o tome da grupa socijalnim i discipliniranim djelovanjem može približiti individuume jedne drugima i tako smanjiti nasilje i bol.

Na ovome mjestu možemo početi govoriti o instituciji.

57

Usp. M. Nussbaum, »Compassion«, str. 56.

58

Usp. Igor Cvejić, Olga Nikolić, »Konstituisanje zajedničke perspektive: angažovani akti i logika poziva«, *Kritika: časopis za filozofiju i teoriju društva* 1 (2020) 1, str. 7–28, doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3826509>.

59

M. Nussbaum, »Compassion«, str. 28.

60

Ibid., str. 56.

Zaključak

Angažirani se akti, kao i zajedničko djelovanje, odnose na neku stvar koja je zajednička, na nešto što ima značaja za nas. Međutim, angažirani se akti mogu odnositi i na one koji nisu članovi već postojeće grupe (potencijalno na sve) ili na one koji su odsutni ili su propustili reagirati na odgovarajući način. Da bismo objasnili mogućnost strukture takvih akata, oslonili smo se na pojam prazne intencionalnosti, koja označava potencijalnost, usmjerenost na »mi« kao intencionalni objekt (fokus) koji nije ispunjen. S obzirom na značaj koje anticipirano »mi« ima i na činjenicu da smo svjesni da ono nije ispunjeno, takve su intencije neposredno praktične.

Suosjećajno djelovanje jedne osobe ili grupe može biti angažirajuće za druge jer predstavlja poziv i stavlja teret (ali bez obveze) drugima da se pridruže. Taj motivirajući karakter postoji i kod angažiranih akata koji nisu usmjereni na pomoć drugome u nevolji. Međutim, on je posebno univerzalizirajući i posebno motivirajući u slučaju suosjećajnoga djelovanja, što te akte čini paradigmaticnim primjerima angažmana. Značaj razumijevanja te sasvim posebne vrste akata ogleda se, kao prvo, u tome što nam omogućava da razumijemo formiranje ili institucionaliziranje grupe. Angažirani se akti pokazuju kao neophodni da bi se grupa koja još nije formirana uspostavila ili da bi se grupa koja još ne djeluje (nije aktualizirana) institucionalno zasnovala kao (kontra) institucija.

Pored toga, objašnjenje angažiranih akata može nam pomoći da na dublji način razumijemo ljudsku socijalnost. Pored već podrazumijevanih formi da se ljudska djelatnost odvija kroz individualne namjere i pripadnosti različitim grupama (kulturnim, profesionalnim itd.), angažirani akti ukazuju na jednu sasvim specifičnu, a vrlo prisutnu vrstu socijalnih odnosa, u kojima anticipiramo mogućnost zajedničkoga djelovanja s drugima i radimo na njenom uspostavljanju.

Petar Bojanić, Igor Cvejić, Olga Nikolić

Acting Compassionately

Engagement and Compassion as the Key Elements of Group Constitution

Abstract

Our main goal is to describe the structure of engaged acts and compassion and their constitutive interrelation to explicate the key role of engaged and compassionate acts for group constitution. In the first part of the paper, we formulate our guiding idea: the key to understanding compassion lies in understanding engagement and vice versa. We then consider the problematic nature of engaged acts: On the one hand, they do not meet the conditions to be attributed to the plural subject; on the other hand, they cannot be understood without presupposing the plural subject. To understand this, we rely primarily on Helm's theory of emotions and the classical phenomenological analyses of the constitution of the plural subject, but we also point out the limitations of the latter. In the last two sections, we build on Nussbaum's theory of compassion to describe the parallelism in the structure of compassion and engagement and to show their constitutive connection. Finally, we examine the specific way in which (compassionate) engaged acts "place burden" and transform a group into an institution.

Keywords

engagement, compassion, group, institution, community, interaction, We, social acts, social ontology, phenomenology of sociality