

## **Aleksandar Fatić<sup>1</sup>, Aleksandra Bulatović<sup>2</sup>, Simona Žikić<sup>3</sup>**

<sup>1,2,3</sup> Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45, RS–11000 Beograd

<sup>3</sup> Univerzitet Singidunum, Fakultet za medije i komunikacije, Karadordeva 65, RS–11000 Beograd

<sup>1</sup> [aleksandar.fatic@ifdt.bg.ac.rs](mailto:aleksandar.fatic@ifdt.bg.ac.rs), <sup>2</sup> [aleksandra.bulatovic@ifdt.bg.ac.rs](mailto:aleksandra.bulatovic@ifdt.bg.ac.rs), <sup>3</sup> [simona.zikic@fmk.edu.rs](mailto:simona.zikic@fmk.edu.rs)

### **Empatija i kolektivna dobrobit**

#### **Sažetak**

*Tekst se bavi fenomenologijom empatije kao specifičnog stava, ali i empatije kao etičkog principa. U tekstu se radi razlika između dvaju ključnih razumijevanja empatije u novijoj povijesti filozofije: (1) onog koje empatiju doživljava kao neku vrstu »fuzije« ili povezivanja emocija promatrača i emocija onoga s kojim se suosjeća, koja se prije svega izvodi iz tradicije škotskog prosvjetiteljstva, a posebno Davida Humea; i (2) onog koje empatiju shvaća kao sposobnost za suosjećanje s drugim, pri čemu se zadržava jasna svijest o tome da primarni osjećaji drugog s kojim se suosjeća nisu naši osjećaji. Ovo je drugo razumijevanje empatije značajno razvijeno u novijoj filozofskoj povijesti od strane Maxa Schelera, a eksperimentalno ga je potkrijepio Martin Hoffman u svojim istraživanjima uloge empatije u moralnom razvoju. Autori argumentiraju da drugo navedeno razumijevanje empatije predstavlja empatiju kao relacijsku emociju, odnosno emociju koja se odnosi na supstativne emocije drugog te rade razliku između relacijskih emocija (emocija u vezi s emocijama drugih) i meta-emocija (emocija koje osjećamo u vezi s vlastitim drugim emocijama). Oni dalje zaključuju da su relacijske emocije osnova za sentimentalističku etiku koja je sposobna podržati princip moralne obaveze ili dužnosti. U tekstu se dalje pokazuje zašto je pojam organske zajednice, zasnovan na uzoru funkcionalne grupe čiji odnosi ne moraju biti posredovani institucionalnim procesima, sâm po sebi povoljan kontekst za unapređivanje mentalne dobrobiti, te uspostavljanje mehanizama otpornosti koji karakteriziraju samu konceptualizaciju mentalnog zdravlja. Autori smatraju da empatija upravo doprinosi individualnoj i kolektivnoj otpornosti tako što ne negira individualnu ranjivost, nego je transformira u predispozicije za liderstvo koje je zasnovano na emocionalnosti i na percepciji, čak i institucija i korporativnih struktura, kao »malih društava« u kojima ključnu ulogu igraju iste vrste socijalnog kapitala kao u organskim zajednicama, prije svega moralne emocije poput povjerenja, empatije i solidarnosti.*

#### **Ključne riječi**

empatija, emocionalna infekcija, moralna efikasnost, deontologija, liderstvo

### **Empatija u vrijednosnoj konstituciji »normalnosti«<sup>1</sup>**

Empatija je temelj organske zajednice, koja se definira kao zajednica u kojoj su članovi povezani neposrednim, međuljudskim odnosima koji njeguju uzajamnu bliskost i emotivnu sklonost. Sâm pojam empatije, historijski promatrano, predmet je dvaju različitih shvaćanja u pogledu odnosa onog koji suosjeća i onoga s kojim se suosjeća. S jedne je strane shvaćanje Maxa Schelera, s kojim se ovdje slažemo, koji smatra da je empatija sposobnost da se čovjek »uživi« u osjećaje i doživljava druge osobe, dok je istovremeno, za razliku od sličnih fenomena, poput tzv. »emocionalne infekcije«, on svjestan da *osjećaji*

1

Autori su posebno zahvalni recenzentima časopisa *Filozofska istraživanja*, koji su svojim komentarima omogućili da ovaj rad dobije na

jasnoći i kvaliteti izlaganja. Sve slabosti rada, naravno, isključiva su odgovornost autora.

*s kojima su-osjeća nisu njegovi.*<sup>2</sup> S druge je strane shvaćanje suvremenih sentimentalista, prije svega Michaela Slotea, koji se pozivaju na tradiciju škotskog prosvjetiteljstva, prije svega na specifičnu interpretaciju Davida Humea, i koji smatraju da je empatija *sudjelovanje u osjećanju drugog, odnosno neka vrste fuzije osjećanja promatrača i promatranog.*<sup>3</sup> Razlike su između ovih dvaju shvaćanja empatije velika. Prvo navedeno shvaćanje (razumijevanje empatije kao odnosa prema emociji drugog koja jasno nije naša) empatiju vidi kao *relacijsku, a ne supstantivnu emociju*. U skladu s tim shvaćanjem, istovremeno posezanje za drugim i njegovim duševnim stanjem, s jedne strane, i svijest o odvojenosti vlastitog identiteta od identiteta drugog, s druge strane, omogućava zdravu organsku socijalnost.

Humeovo razumijevanje empatijskog odnosa zasnovano je na njegovoj orijentaciji prema razumijevanju cjelokupnog psihičkog i spoznajnog funkcioniranja ljudskog subjekta.<sup>4</sup> Humea je zanimalo kako se može razumjeti emocionalnost u odnosu na živote drugih ljudi u smislu psihičkih procesa unutar samog empatičnog subjekta. Njegov je utisak bio da se osjećaji drugih članova zajednice prenose kroz osjećaje promatrača: da se osjećaji drugih s kojima promatrač suosjeća »odražavaju« u senzibilitetu samog promatrača. Stoga, u Humeovoj interpretaciji odnosa između (1) identiteta osjećaja onog s kojim se suosjeća i (2) osjećaja onog koji suosjeća, razlika između tih dvaju osjećaja nije jasna. Hume vidi »prenošenje« osjećaja drugog u suosjećanju za drugog kao neku vrstu preuzimanja, odnosno intruzije osjećaja drugog unutar subjekta promatrača. Humeovo razmatranje empatije razvijeno je u kontekstu njegova općeg razmatranja funkcija svijesti ili »ljudskog razuma«, a ne primarno kroz analizu socijalnosti, te otuda i mehanicističko interpretiranje suosjećanja.<sup>5</sup>

Pojava Maxa Schelera na europskoj filozofskoj pozornici u svemu je ključna za povijest europskog filozofiranja o empatiji, jer Scheler prvi u novijoj povijesti filozofije (odnosno u periodu označenom kao »moderna filozofija«) detaljno klasificira aspekte »simpatije«, tj. socijalnog osjećaja (u suvremenoj filozofiji jedna snažna formulacija ovog općeg fenomena koji je Scheler prvi analizirao prisutna je kod Giorgia Agambena, koji je naziva »socijalnošću« [*socialitas*]). Scheler, za razliku od tradicije škotskog prosvjetiteljstva, kojem je pripadao Hume kao njegov istaknuti predstavnik, inzistira na dvama ključnim aspektima socijalnosti i socijalnih osjećaja: da bi socijalnost bila emocionalno autentična, ona mora uključivati izdvojeni subjektivitet onoga koji doživljava socijalne osjećaje. Kada je riječ o empatiji, onaj koji suosjeća mora imati vlastite empatijske osjećaje koji nisu jednostavna preuzimanja ili prenošenja osjećaja onih s kojima on suosjeća. Drugi aspekt Schelerove teorije socijalnih osjećaja, koje on naziva *simpatijom*, u njegovu je uvjerenju da su ovi osjećaji u principu evolutivno određeni, prirodni, predstavljaju (manje ili više zaboravljene) kapacitete živih bića (ne samo ljudi), te da se na tim činjenicama, zato što one nisu normativne, već jednostavno stvar prirodnih sposobnosti, ne može temeljiti etika. Scheler tako piše o primjerima iz prirode, poput primjera u kojem zmija kada vrebica zeca, koji bi joj lako mogao pobjeći, koristi »apetitivnu projekciju svoje želje« na zeca uz upotrebu tzv. »hipnotičkog zmijskog pogleda«, pri čemu ona fiksira zeca na takav način da se »utapa« u želji zmijske i, umjesto da pobjegne, približava joj se sve više dok ga ona ne zgrabi.<sup>6</sup> Drugi primjer koji Scheler koristi je primjer insekata koji parazitski polažu svoja jaja u druge insekte, koristeći ih kao inkubatore, a da bi to postigli, oni koriste jednu vrstu primordijalnog znanja o tome kako da

drugog insekta ubodu u specifičnu točku na tijelu koja izaziva paralizu dok ga drugi insekt ne oplodi. Budući da ovi insekti žive vrlo kratko, ne postoji mogućnost učenja o anatomiji drugog insekta, već se radi o prirodnoj sposobnosti da se otkrije senzibilitet i živčana struktura drugog insekta.<sup>7</sup> Navedene primjere sposobnosti za socijalne osjećaje, koji su u navedenim slučajevima destruktivni za one s kojima se »suosjeća«, Scheler koristi u svrhu argumentiranja da se ova vrsta prirodne sposobnosti ne kvalificira kao osnova za etiku.

Kada govorimo o organskoj socijalnosti imamo u vidu onu vrstu društvenih odnosa koji su neposredni, odnosno mogu biti neposredni, tj. koji ne ovise o institucionalnom posredovanju. Primjerice, državljanstvo nije organska osnova zajednice, jer ovisi o administrativno-institucionalnom posredovanju: bez institucija, zakona i kriterija za državljanstvo ne bi moglo biti državljanstva. S druge strane, primjerice, ljubavna zajednica je organska: u njoj administrativne i identitetske elemente zamjenjuju emocije, naglasak na sličnosti, na potrebi i želji za zajedničkim iskustvima. U tom rasponu, između ljubavnog odnosa kao najorganskijeg, koji se često suprotstavljao društvenim normama i administrativnim preprekama i administrativnog pripadanja zajednici kao najneorganskijeg koncepta društva, leže različiti stupnjevi organičnosti.

Organičnost zajednice u vezi je s navedenim shvaćanjima empatije. Naime, koncept empatije kao preuzimanja osjećaja drugog, kao osjećaja istog osjećaja kao što ga osjeća drugi, s kojim se suosjeća, predstavlja jednu vrstu mehaničkog razumijevanja empatije koje jednostavno, prema Humeovu shvaćanju, »prenosi« osjećaje drugog u naše osjećaje. S druge strane, shvaćanje empatije kao relacijske emocije (kao emocije koja je samo naša i koja se odnosi na emociju druge osobe, dakle kao emocije kojom reagiramo na emociju druge osobe, ali je ne preuzimamo, ona se ne »prenosi« kroz nas, nego izaziva novu kvalitetu emocije u nama) u skladu je s koncepcijom organske zajednice koja se, umjesto na institucionalnoj regulaciji i posredovanju, temelji upravo na prožetosti relacijskim emocijama, poput empatije i solidarnosti.

Što je društvo više organsko, tj. što je više sposobno funkcionirati na temelju uzajamne sklonosti, povjerenja, solidarnosti, empatije, bez institucionalnih jamstava i mehanizama prinude i »jamčenja ugovora«, to je efikasnije u smislu ostvarivanja zajedništva, te je viša razina spontanosti u njemu. U situacijama kada se društvene interakcije oslanjaju na posredovanje institucijama, postavlja se sasvim odvojeno pitanje o povjerenju u same institucije, uslijed deficita organskog povjerenja u samu zajednicu.<sup>8</sup> Ovo razumijevanje organič-

2 Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, prev. Peter Heath, Routledge – Kegan Paul, London 1954.

3 Michael Slote, *Moral Sentimentalism*, Oxford University Press, Oxford 2010., str. 25–30.

4 Usp. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford 1978.

5 Usp. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Charles W. Hendel (ur.), The Liberal Arts Press, New York 1968., posebno str. 47 i str. 94.

6 M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, str. 21–22.

7 Ibid.

8 Stefan P. Penszynski, Maria Isabel Santana, »Measuring Trust in Institutions and Its Causal Effect«, *Quantitative Economics* 15 (2024) 1, str. 213–243, doi: <https://doi.org/10.3982/qe1914>.

nosti zajednice zasnovane na uzajamnoj emocionalnoj prožetosti empatijom blisko je i predstavnicima drugog navedenog shvaćanja empatije kao uzajamne fuzije osjećanja između pripadnika iste empatijske zajednice, ali uz važnu razliku: razumijevanje empatije kao relacijske emocije koju nalazimo kod Schelera omogućava uspostavljanje jasne moralne obaveze prema drugima u konkretnom smislu, dok je to teže učiniti ako se empatija shvaća kao emocionalna fuzija između identiteta promatrača i promatranog.

Djelomično iz navedenih razloga Slote i suvremeni sentimentalisti koriste pojam moralne dobrote (engl. *moral goodness*) koji se opisuje kao »briga za druge« (engl. *caring for others*). Ova vrsta etike počiva na ideji da svaka radnja koja je motivirana brigom za druge i empatijom s njima predstavlja moralnu dobrotu. Suprotno tome, sve radnje nastale iz nebrige za dobrobit drugog moralno su zlo.<sup>9</sup> Slote zasniva moralnu normativnost za određivanje moralnog dobra i zla na relacijskim emocijama, za razliku od supstantivnih emocija, što je razlika koja se mora napraviti da bi se razumjela priroda empatije kao relacijske emocije, za razliku od preuzimanja emocija drugih (tzv. emocionalna infekcija). Relacijske emocije u navedenom kontekstu igraju važnu kognitivnu ulogu u smislu prenošenja spoznaja o tome što je moralno ispravno, a što nije. Bît sentimentalizma upravo je u toj kognitivnoj ulozi relacijskih emocija, koje su moralni orijentiri za djelovanje, za razliku od racionalističke etike koja počiva na analitičkim principima (poput Kantova kategoričkog imperativa).

S jedne strane, *relacijske emocije* odnose se na emocije drugih, koje smo u stanju razumjeti i prema njima uspostaviti neki odnos. *Supstantivne emocije*, s druge strane, naše su vlastite autentične emocije.

Jedna osoba može istovremeno osjećati uzajamno suprotstavljene supstantivne i relacijske emocije. Primjerice, čovjek može osjećati nervozu u vezi s predstojećom medicinskom intervencijom (tzv. supstantivna emocija) i istovremeno se može osjećati sretnim zbog svog susjeda koji pjeva pored otvorenog prozora jer se zaljubio.

Relacijske emocije donekle su slične, ali ih ne bi trebalo miješati s *meta-emocijama*. Ove posljednje su emocije koje osjećamo u odnosu na druge vlastite, primarne emocije: možemo se sramiti zbog vlastitog straha od nečega, možemo biti depresivni zbog vlastitog osjećanja krivnje ili se možemo ljutiti na sebe zbog vlastitog zlonamjernog uživanja u nezgodi svog sportskog suparnika koji je povrijeđen te se ne može natjecati s nama. Meta-emocije su značajne za etiku jer često odražavaju važne moralne vrijednosti koje osoba prihvaća, ali se fundamentalno razlikuju od relacijskih emocija, koje se odnose na emocije drugih ljudi, koje razumijemo i s kojima smo se sposobni imaginativno identificirati.

Relacijske emocije stvaraju pojmovni prostor za uspostavljanje moralne obaveze prema drugima, dok meta-emocije to ne mogu, jer se odnose na naše vlastite emocije. Budući da Slote i suvremeni sentimentalisti ne vide empatiju kao zasnovanu na razlici između svijesti o vlastitim osjećajima (tzv. supstantivne emocije) i osjećaja drugog, već empatiju doživljavaju kao neku vrstu emocionalne fuzije između promatrača i onoga s kojim se suosjeća, imaju problem konceptualizacije sentimentalističke etike kao etike uzajamne obaveze između različitih obaveza. Slote, stoga, pribjegava relativno mutnom pojmu »moralne dobrote« koji je zasnovan na altruizmu i empatiji, ali koji teško može ponuditi osnovu za jasnu moralnu obavezu da se postupa na određene načine u konkretnim situacijama.

Ukoliko suosjećamo s nečijom patnjom i bolom, na način fuzije s njegovim osjećajima, utoliko smo i sami na neki način »žrtve« tih osjećaja. Posljedica je toga, prije svega, naša sposobnost (i obaveza) pomaganja drugom, koja je smanjena (ovdje se susrećemo s normativnim osnovama solidarnosti kao druge moralne emocije, koja nije naša tema ovdje): ako smo shrvani emocijom teškog gubitka koju preuzimamo od nekoga s kojim suosjećamo, nismo u punoj mjeri subjekti moralne obaveze da mu olakšamo stanje. Ako, s druge strane, naša empatija predstavlja naše relacijsko osjećanje *za njegovo osjećanje* shrvanosti i bola, tu postoji jasan normativni prostor za moralnu obavezu da iskažemo aktivnu solidarnost s onim koji pati i da mu pomognemo. Razlika je u etičkim posljedicama dvaju navedenih shvaćanja empatije, dakle, značajna.

Upravo iz navedenog razloga Scheler u svojoj argumentaciji o odnosu suosjećanja i etike ide u drugu krajnost i inzistira da bilo kakvo emocionalno posezanje promatrača za onim koji pati potkopava mogućnost moralne obaveze, a samim time i etike dužnosti. Za Schelera, »simpatija« ne dopušta odgovarajuću konceptualizaciju dužnosti.<sup>10</sup>

Slote, s druge strane, smatra da svaki altruizam, kao moralno poželjna dispozicija prema drugima, uključuje sposobnost za empatiju i tvrdi da ovaj princip vrijedi *a priori* »za svakoga s razvijenim smislom za empatiju«:

»... mislim da je *a priori* princip da moralnost zavisi od altruizma, i da svako tko je upoznat s empatijom može uvidjeti da altruizam i moralnost u cjelini između ostalog uključuju empatiju.«<sup>11</sup>

Premda se slažemo sa Sloteom u generalnom usmjerenju njegova argumenta koji sugerira da je empatija ključna za moralnost koja počiva na altruizmu i da razvijanje moralnosti uključuje i razvijanje sposobnosti za empatiju, mislimo da je navedeni argument neprecizan, jer ne obraća dovoljnu pažnju na razlike između moralne obaveze, s jedne strane, i pretjerano općeg pogleda na »moralnu dobrotu« na koju se Slote oslanja kao na kriterij etičke ispravnosti, s druge strane.

Pri tome, Slote se ne zadovoljava etikom preferencija koja bi normativno imala kraći domet od etike obaveze: njemu nije dovoljno da sentimentalistička etika sugerira poželjnost nekih radnji i nekih izbora u odnosu na druge u smislu »moralne dobrote«. On inzistira na tome da sentimentalizam predstavlja ni manje ni više nego »posljednju obranu deontologije«.<sup>12</sup> Istovremeno, Slote nam ne ukazuje na to kako etika zasnovana na »prirodnim motivima« može zasnovati deontološku moralnu normativnost – umjesto toga, jednostavno upućuje na moralno poželjne pravce djelovanja.<sup>13</sup> Čini nam se da je ovaj argumentativni podbačaj kod Slotea zapravo rezultat nedovoljno osjetljivog interpretiranja Humea. U Humeovoj analizi empatije i simpatije, ova dva termina koriste se praktično kao sinonimi i za to postoji dobar razlog. I Hume i Scheler pažljivo izbjegavaju uzajamno suprotstavljavanje empatije i simpatije, dok suvremena praksa razumijevanja tih dvaju pojmova prati

9  
Usp. M. Scheler, *The Nature of Sympathy*.

10  
Ibid., str. 38.

11  
M. Slote, *Moral Sentimentalism*, str. 18.

12  
Ibid., str. 19.

13  
Ibid., str. 106.

ovu bliskost, tako reći *sinonimnost* dviju moralnih emocija ili dvaju lica iste moralne emocije. Slote, s druge strane, inzistira da je empatija emocionalna fuzija identiteta onog koji suosjeća s onim s kojim se suosjeća, a da je simpatija »suosjećanje« s drugim, dakle prava relacijska emocija.<sup>14</sup> Ova se konfuzija vidi u činjenici da Slote inzistira da sentimentalistička etika mora biti zasnovana na empatiji, a ne na simpatiji, iako bi iz prethodno rečenog bilo logično suprotno, a kao što Scheler s pravom ukazuje, preplitanje identiteta promatrača i promatranog ukida mogućnost etičkog napona koji konstituira dužnost jednog prema drugom kao različitom od sebe.

Ako osjećamo bol roditelja koji je izgubio svoje dijete u terorističkom napadu, bit ćemo emocionalno slomljeni tim bolom kao i roditelj djeteta. Samim time, nećemo biti sposobni djelovati te ćemo biti nesvjesni vlastitih osjećaja kao promatrač, koji će se povući u pozadinu naše svijesti. U takvom stanju, nema prostora za doživljaj moralne obaveze prema roditelju koji pati. Međutim, ako suosjećamo s roditeljem dok smo, istovremeno, potpuno svjesni da njegova bol nije naša, možemo doživjeti moralnu dužnost da mu pomognemo preživjeti tu bol: možemo pokušati utješiti ga, odvesti na sigurnije mjesto, pomoći mu u organizaciji pogreba, sa socijalnim i egzistencijalnim aspektima tragedije. Po našem mišljenju, možemo biti moralni akteri kao subjekti moralne obaveze ili dužnosti samo ako su naši identiteti i naši osjećaji jasno odvojeni od identiteta i osjećaja roditelja koji pati. Nazivamo li ovu vrstu moralne emocije empatijom ili simpatijom nije uopće relevantno i to je vjerojatno razlog zašto ni Hume, ni Scheler nisu pokušavali precizno razgraničiti ova dva termina. I Hume i Scheler koriste termin »simpatija«, s tim da je Schelerovo razumijevanje empatije daleko razrađenije od Humeova. Scheler inzistira na tome da simpatija ili u engleskom prijevodu *fellow feeling*, ima različite razine i oblike, a da je najviši oblik simpatije u stvari estetsko vrednovanje osobnosti druge osobe, koju on smatra autentičnom interpersonalnom ljubavlju. U suvremenoj sentimentalističkoj tradiciji sve ono o čemu Scheler i Hume pišu kao o »simpatiji« ubraja se u domenu moralnih emocija u koje se, primjera radi, ubrajaju empatija, solidarnost, povjerenje (u onoj domeni u kojoj je povjerenje emocija) itd. Moralne su emocije relacijske emocije, zato što se one odnose na emocije drugih ljudi, za razliku od primarnih emocija koje predstavljaju emocionalne doživljaje neposrednih iskustava osobnosti. Prema tome, empatija je moralna emocija, jer ona podrazumijeva emocionalnu reakciju onog koji osjeća empatiju na emociju drugog, primjerice na patnju drugog. Razlika između primarnih ili supstancijalnih emocija i relacijskih emocija, u koje se ubrajaju moralne emocije (emocije koje uključuju moralni intersubjektivni odnos) vrlo je jednostavna i prisutna u samom iskustvu socijalnosti. Primjera radi, naš strah od rezultata nekog medicinskog pregleda u situaciji kada postoji sumnja na ozbiljnu bolest jest *supstancijalna* ili *primarna emocija*. Naše ushićenje ljepotom prirode ili umjetničkog djela jest *primarna emocija*. S druge strane, žalost zbog patnje ili stradanja drugog, zbog njegovih emocija koje mu nanose bol, predstavlja relacijsku emociju. Naše sudjelovanje u radosti nekog zbog toga što ulazi u brak predstavlja *relacijsku emociju*, jer njezin referent nije naše neposredno iskustvo, nego emocija druge osobe koja »okida« našu emociju.

Martin Hoffman u svom je eksperimentalnom radu izučavao razvoj empatije kod novorođenčadi i djece.<sup>15</sup> Primijetio je da u rodilištu, gdje se u istoj prostoriji nalazi veliki broj beba, kada jedna beba počne plakati (najčešće zbog uznemirenosti jer je gladna), mnoge druge bebe automatski počnu pla-

kati, iako nisu gladne. One se identificiraju s uznemirenošću bebe koja plače. Međutim, kako bebe rastu, one počinju shvaćati da uznemirenost druge djece *nije i njihova uznemirenost*, a ipak su u stanju pokazati *empatijsku uznemirenost* zbog stanja druge djece. Hoffman je ovu vrstu uznemirenosti smatrao ključnom za razvoj zrele sposobnosti za empatiju i ona je relacijska emocija. Kao i Scheler, Hoffman ističe da razvijena empatija uključuje jasnu svijest o vlastitom identitetu kao različitom od identiteta osobe s kojim se suosjeća. Hoffman vidi cjelokupan emocionalni razvoj kao funkciju stjecanja sposobnosti za empatiju kao emocionalne svijesti o drugima, bez istovremenog narušavanja granice između vlastitih i osjećaja drugih.<sup>16</sup>

U navedenom primjeru, kada nas prožmu osjećaji roditelja koji je doživio tragediju, to stanje nas bar djelomično lišava odgovornosti da se odnosimo prema njegovoj boli na aktivan, altruistički način. Drugim riječima, kada smo inficirani njegovom boli, možemo (ali i ne moramo) biti u stanju pomoći mu. Emocionalna infekcija znači da se mi »uključujemo« u njegovu bol: bilo kakvo naknadno moralno djelovanje poslije tog dijeljenja boli ne može biti predmet imperativa jer smo mi već preuzeli dio identiteta žrtve.

Ključna razlika između empatije i emocionalne infekcije leži u odgovornosti koja ostaje s osobom koja suosjeća s drugima. Kada je osoba emocionalno inficirana emocijama druge osobe, ova odgovornost nestaje.

Razvijanje opisane zrele empatijske strukture, koju je istraživao Hoffman, preduvjet je za povećavanje individualne i grupne psihičke otpornosti, kao jednog od definirajućih elemenata mentalnog zdravlja i to ne tako što bi se »otpornost« konstruirala kao nekakav antipod ranjivosti, nego naprotiv, tako što bi kvalitetno i konstruktivno artikuliranje vlastite ranjivosti i ranjivosti drugih u zajednici, uz snažnu i pouzdanu mrežu uzajamnih zrelih relacijskih emocija u formi empatije, generiralo solidarnost koja uvećava otpornost na iskušavajuće okolnosti i događaje.

## Empatija kao uvjet za ispoljavanje otpornosti

Otpornost je veoma složen fenomen adaptacije, u rasponu od preživljavanja do napredovanja u zajednici, koji uključuje pozitivnu transformaciju i osobni rast, opće i mentalno zdravlje, blagostanje i kvalitetu života. U psihološkom kontekstu, otpornost je sposobnost za brzi oporavak ili povratak na razinu zdravog psihičkog i socijalnog funkcioniranja kada, usprkos nevoljama, rizicima i traumama, pojedinac razvija pozitivne vrijednosti i stavove.<sup>17</sup> Navedena definicija neizbježno sugerira evolucionistički psihološki vrijednosni predložak, te je u tom smislu parcijalna i ideološki disponirana, ali ona u izvjesnom smislu ukazuje na praktičnu ulogu otpornosti, koja je za nas ovdje važna. Naime, ukazuje na ulogu otpornosti da omogući pojedincu i grupi da »odgurne od sebe« stanja, iskustva i događaje koji bi inače mogli biti inhibi-

14  
Ibid., str. 15.

15  
Martin Hoffman, *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

16  
Ibid.

17  
George A. Bonanno, »Loss, Trauma, and Human Resilience: Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?«, *The American Psychologist* 59 (2004) 1, str. 20–28, doi: <https://doi.org/10.1037/0003-066x.59.1.20>.

torni, degradirajući ili patogeni. Otpornost ili, psihologijski, »rezilijentnost« dio je društveno ustrojenog pojma normalnosti ili duševnog zdravlja te u filozofskom smislu predstavlja atribut funkcionalnog društva s funkcionalnim jedinkama u njemu.

Upravo društvena uvjetovanost otpornosti čini da ključnu ulogu u sposobnosti suočavanja s promjenama i novim okolnostima, kao i prilagođavanju na njih uz osjećan povjerenja i optimizma, ima empatija, jer se vjerojatnost uspostavljanja pozitivnih odnosa povećava s boljom komunikacijom i većim stvarnim utjecajem koji pojedinac ili grupa ostvaruju u tim odnosima. Kada su okolnosti iskušavajuće, upravo je to osjećaj bliskosti s drugima – element psihičkog i emocionalnog opstanka. Kriza u prvi plan ističe ranjivost. Pogotovo ako su u nekoj zajednici nefunkcionalne institucije, pojedinac će tražiti alternativu kroz prevladavanje situacije putem izgradnje solidarnih odnosa.<sup>18</sup> Međutim, u perspektivi organskih društvenih odnosa prožetih empatijom, čak i tamo gdje su institucije funkcionalne i snažne, empatijsko impregniranje društvenih odnosa dovodi do organske otpornosti bez potrebe za institucionalnim posredovanjem, što je sama definicija organskog društva. Upravo zahvaljujući socijalnoj dinamizaciji otpornosti ranjivost se pretvara u resurs koji mobilizira društvenu solidarnost.

Postoji čitava mreža utjecaja otpornosti na integritet i na stabilnost identiteta grupa, uključujući organizacije te političke i ideološke grupe, kao i niz različitih utjecaja otpornosti na konkretne načine kojima se grupe suprotstavljaju stresu. Primjera radi, na najopćenitijoj razini funkcioniranja bilo koje grupe, otpornost utjelovljuje oba ključna dinamička principa razvoja grupe: s jedne strane stabilnost, kao sposobnost da se pokaže otpornost prema suviše čestim i ugrožavajućim promjenama identiteta, misije ili drugih elemenata samog postojanja grupe, a s druge strane sposobnost za promjenu, u kojem kontekstu otpornost omogućuje prilagodbu. Zatim, grupna otpornost omogućava da se neprijateljska ili adverzivna iskustva, posebno ona na koja grupa nije navikla ili s kojima se ranije nije suočavala, projiciraju u mehanizme »apsorptivne, adaptivne ili transformativne otpornosti grupe«. <sup>19</sup> Svi ovi elementi grupnog odgovora na stres uključuju empatijsko prepoznavanje, koheziju i stupanj međusobne »empatijske uznemirenosti«, o čemu je pisao Hoffman. Otuda i dokumentirana, donekle redukcionistička, shvaćanja da se ukupni kapacitet otpornosti temelji upravo na empatiji.<sup>20</sup>

U navedenom je kontekstu obrazovanje u empatiji ključni element razvijanja otpornosti zajednice, pa se unapređivanje empatijske vještine ili kapaciteta sve više promatraju kao projekt izgradnje organske zajednice.<sup>21</sup> U sistemsko-teorijskom smislu, ova vrsta projekta razvijanja empatije u zajednici predstavlja proces aktivacije resursa za otpornost zajednice.<sup>22</sup> Konkretno, povezanost koja se postiže razvijanjem empatijskih kapaciteta, u moralno se izazovnim situacijama manifestira kao *moralna efikasnost*, jer dovodi do *mobiliziranja motivacije za postizanje željenih moralnih ciljeva*. Nasuprot tome, niska razina povezanosti ukazuje na neadekvatnost resursa kojima raspolažemo, kako osnovnih tako i adaptivnih, što uključuje i moralnu kompetenciju, a koji su potrebni za ispunjavanje adaptivnih zahtjeva uslijed krize u kojoj smo se našli. Drugim riječima, uz manje empatijske impregniranosti zajednice, bit će više moralne konfuzije, vrijednosti će biti nejasnije, a samim time će biti znatno niža moralna efikasnost i mogućnost da društvo neadekvatno reagira na moralni izazov.

Primjer ove vrste moralne konfuzije dvoje autora ovog teksta doživjelo je osobno, prilikom najveće obrazovne tragedije koja se dogodila na području

Zapadnog Balkana, odnosno prilikom masovnog ubojstva učenika Osnovne škole »Vladislav Ribnikar« u Beogradu i njihova zaštitara, 3. svibnja 2023. godine. Neposredno nakon ovog tragičnog događaja, u kojem su ubijeni zaštitar i devetoro djece uzrasta od petog do sedmog razreda osnovne, a ranjeno još petero djece, neka veoma teško, među zajednicom roditelja, dakle onih koji su neposredno najviše pogođeni tragedijom, došlo je do takve moralne konfuzije da se ona pretvorila u ogorčenu borbu za kvadratne metre škole koji će biti posvećeni izgradnji memorijalnog centra za žrtve.<sup>23</sup> Jedna se grupa roditelja, zajedno s roditeljima poginule djece, zalagala za to da mjesto stradanja mora biti stavljeno izvan funkcije (kao škola), tj. da se mora pretvoriti u memorijalni centar, dok je druga grupa, često na načine sasvim neprimjerene tragediji i tuzi koja takav događaj prati u normalnom društvu, zahtijevala da se »život nastavi« izradom spomenika poginulima na minimalistički način, samo u učionici u kojoj je poginulo najviše učenika i u dijelu hodnika u kojem su poginuli ostali, dok bi se cjelokupna zgrada škole dalje koristila kao škola. Kada je politička vlast pokazala namjeru da cijeli dio škole u kojem su učenici i njihov zaštitar poginuli odvoji i izuzme iz nastave, bar u narednoj školskoj godini, ta je grupa roditelja uputila pismo predsjedniku države, pozivajući se na tajne dogovore navodno ranije postignute i na zahtjev da se minimalizira spomenička upotreba škole kako bi »njihova djeca imala dovoljno prostora« za daljnju nastavu. Ova je vrsta odnosa dovela do pisma roditelja poginule djece i bijesa javnosti

18

Za opsežan pregled odnosa socijalne podrške s otpornošću vidjeti: Sunya Luthar (ur.), *Resilience and Vulnerability: Adaptation in the Context of Childhood Adversities*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

19

Usp. Maria Laura Frigotto, Mitchell Young, Rómulo Pinheiro, »Resilience in Organizations and Societies: The State of the Art and Three Organizing Principles for Moving Forward«, u: Maria Laura Frigotto, Mitchell Young, Romulo Pinheiro (ur.), *Towards Resilient Organizations and Societies. A Cross-sectoral and Multi-disciplinary Perspective*, Palgrave Macmillan, London 2022., str. 3–40, doi: [https://doi.org/10.1007/978-3-030-82072-5\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-82072-5_1).

20

Louise Grant, Gail Kinman, »Emotional Resilience in the Helping Professions and how it can be Enhanced«, *Health and Social Care Education* 3 (2014) 1, str. 23–34, doi: <https://doi.org/10.11120/hsce.2014.00040>; Aviad Haramati, Peggy A. Weissinger, »Resilience, Empathy and Well-being in Health Professions: An Educational Imperative«, *Global Advances in Health and Medicine* 4 (2015) 5, str. 5–6, doi: <https://doi.org/10.7453/gahmj.2015.092>; Jennifer L. Smith, Linda Hollinger-Smith, »Savoring, resilience, and psychological well-being in older adults«, *Aging and Mental Health* 19 (2015) 3, 192–200, doi: <https://doi.org/10.1080/13607863.2014.986647>.

21

Usp. Robert Brooks, Sam Goldstein, *The Power of Resilience. Achieving Balance, Confidence, and Personal Strength in Your Life*, McGraw Hill, New York 2004.

22

Proces unapređivanja empatije edukativnog je karaktera i obuhvaća pripremu, rast, njegu, formiranje i reorganiziranje u cilju kreiranja povoljnog okruženja za otpornost kao vitalnog socio-ekološkog sustava s pozitivnim implikacijama za ljudsku egzistenciju, ranjivost, sigurnost i rješavanje konflikata. Usp. Keneth S. Kendler, »Philippe Pinel and the Foundations of Modern Psychiatric Nosology«, *Psychological Medicine* (2020) 50, str. 2667–2672, doi: <https://doi.org/10.1017/s0033291720004183>. Za detaljnije informiranje vidjeti: Olivera Pavićević, Aleksandra Bulatović, Ljepsava Ilijić, *Otpornost. Asimetrija makro-diskursa i mikro-praksi*, Institut za kriminološka i sociološka istraživanja, Beograd 2019., str. 86.

23

Bojana Nedeljković, »Kvadrat (sitne) duše: O pismu roditelja i memorijalnom centru u 'Ribnikaru'«, *Nedeljnik* (20. 8. 2023.). Dostupno na: <https://www.nedeljnik.rs/kvadrat-sitne-duse-o-pismu-roditelja-i-memorijalnom-centru-u-ribnikaru/> (pristupljeno 29. 1. 2024.).

prema ne tako maloj grupi ljudi koji su pokazali gotovo potpuni nedostatak elementarne ljudske empatije i pristojnosti u suočavanju s jednom od najtežih tragedija ove vrste u svijetu. Nakon ovog događaja, u cijeloj je zemlji započelo inzistiranje na tome da se kroz različite nastavne predmete u školama sve više govori o empatiji, jer je postalo očigledno da je jedan od osnovnih problema čitavog društva u Srbiji nedostatak empatije, solidarnosti i moralnog senzibiliteta kod velikog dijela stanovništva, što može biti objašnjenje i mnogih drugih, širih društvenih problema koji karakteriziraju tu zajednicu. Sposobnost jedne zajednice da pokaže empatiju prema onima kojima je najteže definira kapacitet te zajednice da se održi i napreduje: ona je ključni atribut otpornosti te zajednice na izazove njezina identiteta. Taj princip potkrepljuju neka iskustva koja su pokazala da strategije suočavanja s prirodnim katastrofama pokazuju veću efikasnost kod zajednica u kojima postoji bolja razmjena informacija te da se razvijaju socijalne kompetencije pojedinaca i zajednice, a posebno odgovornost, zato što to kao posljedicu ima bolja rješenja za njih, ubrzava oporavak i smanjuje rizik i pospješuje njihove razine angažiranosti.<sup>24</sup> Upravo je osjećaj odgovornosti za posljedice vlastitih postupaka za druge ljude ono što u praktičnom smislu određuje pripadanje organskoj zajednici i igra važnu ulogu u konstituiranju liderskih osobina u organskoj zajednici, kao osobina koje integriraju emocionalne kompetencije s drugim socijalnim kompetencijama.<sup>25</sup>

## Empatija u organskom liderstvu

Suvremene teorije i prakse liderstva udaljile su se od tradicionalnog poimanja autoritativnog vođenja i kontrole prema holističkom razumijevanju koje njeguje i cijeni interpersonalne odnose, emocionalnu inteligenciju i prilagodljivost. Primjerice, teorije transformacijskog liderstva<sup>26</sup> i autentičnog liderstva<sup>27</sup> ističu važnost inspiriranja i motiviranja grupe koju lider vodi kroz empatiju, autentičnost i moralni integritet. Emocionalna inteligencija, kao ključna kompetencija u suvremenom liderstvu, omogućava liderima razumijevanje vlastitih i osjećaja drugih te konstruktivno dijeljenje istih sa zajednicom.<sup>28</sup> Odnos je između navedenih osobina složen, a one igraju ključnu ulogu u oblikovanju efikasnog liderstva. Empatija, u kontekstu liderstva, odnosi se na sposobnost i sklonost lidera da emotivno »posegne« za emocijama drugih i da prema njima zauzme konstruktivan odnos. Neke od emocionalnih i socijalnih vještina koje ova vrsta sposobnosti podrazumijeva uključuju aktivno slušanje, pokazivanje iskrene brige i pružanje podrške svim članovima zajednice.

Važno je razlikovati empatiju od emocionalne inteligencije. Dok je empatija neka vrsta posezanja za emocijom drugog i razvijanja vlastite moralne emocije u odnosu na emocije drugog, emocionalna inteligencija naučena je sposobnost prepoznavanja emocija drugih, kao i identificiranja vlastitih emocija. Stoga Daniel Goleman, koji je skovao termin »emocionalna inteligencija«, inzistira da za razliku od klasične inteligencije, koja predstavlja »osobinu« (engl. *trait*), emocionalna inteligencija nije psihička osobina, nego *vještina* koja se razvija učenjem.<sup>29</sup> Emocionalna inteligencija također je jedna od triju sposobnosti koje Howard Gardner navodi kao elemente tzv. »poslovnog identiteta«, a koje uključuju socijalnu, emocionalnu i relacijsku inteligenciju.<sup>30</sup> Socijalna inteligencija, kako ističe Gardneru, može se opisati kao socijalna analiza, što podrazumijeva prepoznavanje i razumijevanje osjećaja drugih, a ta sposobnost omogućava uspostavljanje bližih međuljudskih odnosa i osjećaja bliskosti među ljudima. Relacijska je inteligencija kompozitna i uklju-

čuje sposobnost gradnje kvalitetnih odnosa s drugima koji će počivati na jasno prepoznatim vrijednostima.

Ključno je razumjeti da emocionalna inteligencija, kao i ono što Gardner naziva socijalnom i relacijskom inteligencijom, nisu moralne emocije, niti su nužno moralno konstruktivne vještine. Sve ove vrste inteligencije moguće je koristiti i za moralno zloćudne svrhe. Primjerice, emocionalno inteligentna osoba može koristiti svoju sposobnost prepoznavanja i identificiranja emocija drugih u svrhu manipulacije i zloupotrebe drugih. Za razliku od emocionalne inteligencije, koja može biti osnova za etiku, empatija i moralne emocije neka su vrsta moralnog senzibiliteta, koji dinamiziraju moralno djelovanje, te su stoga konceptualni temelj sentimentalističke etike.

Zanimljiva posljedica navedenih određenja emocionalne, socijalne i relacijske inteligencije jest u njihovoj instrumentalnoj vrijednosti za samo održavanje organske zajednice. Naime, inzistiranje u suvremenim korporacijama na obukama i učenju ovih vještina povezano je, na neki način, s pokušajima tih organizacija da postanu »mala društva«. Ta se ambicija, koja nije bez svojih kontroverzi, često izražava u retorici koja kompanijske grupe i odnose predstavlja kao »tim«. U poslovnoj etici ova je retorika bila predmet ozbiljnih razmatranja, jer postoje ključni elementi koji odvajaju »tim« (recimo sportski tim) od korporativne grupe. U pravom timu postoji dobrovoljnost, koja u korporativnom životu često ne postoji. Nadalje, posljedice neuspjeha u sportskom timu nisu egzistencijalne, dok u korporativnom životu one to često jesu. U strogom smislu, korporativna grupa nije »tim«. Međutim, izuzetno uporna retorika kojom se nameće shvaćanje korporativne zajednice kao »malog društva«, »grupe prijatelja« ili »tima« govori o svijesti u kompanijama da od njihove sposobnosti da uspostave elemente organičnosti u unutrašnjim odnosima ovisi to koliki će utjecaj imati na društvo u cjelini i na svoje pojedinačne zaposlenike, odnosno članove svoje korporativne grupe.<sup>31</sup>

24

U procesu osnaživanja i osposobljavanja članova zajednice da se uspješnije nose s rizicima, koncept otpornosti postavlja se u središte napora koje zajednica ulaže pri suočavanju s potencijalnom katastrofom čiji je nastanak izvan mogućnosti kontrole društva, ali čije svladavanje omogućuje otpornost. Usp. Gisela van Kessel, Colin MacDougall, Lisa Gibbs, »Resilience – Rhetoric to Reality: A Systematic Review of Intervention Studies After Disasters«, *Disaster Medicine and Public Health Preparedness* 8 (2014) 5, str. 452–460, doi: <https://doi.org/10.1017/dmp.2014.104>.

25

Usp. Evelyne Lepron, Michaël Causse, Chlôé Farrer, »Responsibility and the sense of agency enhance empathy for pain«, *Proceedings. Biological sciences* (2015), br. 282, str. 1–8, doi: <https://doi.org/10.1098/rspb.2014.2288>.

26

Detaljnije pogledati: Peter Northouse, *Leadership – Theory and Practice*, Sage Publications, California 2004.

27

Detaljnije pogledati: Bruce J. Avolio, William L. Gardner, »Authentic leadership development: Getting to the root of positive forms of leadership«, *The Leadership Quarterly* 16 (2005) 3, str. 315–338, doi: <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2005.03.001>.

28

Detaljnije pogledati: Daniel Goleman, *Emocionalna inteligencija*, 5. izd., prev. Jelena Stipčević, Geopoetika, Beograd 2021.

29

Ibid.

30

Howard E. Gardner, *Multiple Intelligences. New Horizons in Theory and Practice*, Basic Books, New York 2006.

31

Usp. Aleksandar Fatić, »Institucionalna lojalnost i problem odavanja poslovnih tajni«, u: Dobrivoje Radovanović, Aleksandra Bulatović (ur.), *Korupcija. Aktuelni oblici i metodologija suzbijanja*, Centar za menadžment – Institut za kriminološka i sociološka istraživanja, Beograd 2005., str. 287–310.

Posljedice nedostatka emocionalne inteligencije, kao i socijalne i relacijske inteligencije, manifestiraju se kroz smanjenu produktivnost zaposlenih, propuste u radnom procesu, česta prekoračenja rokova za radne zadatke, fluktuaciju zaposlenih i niske razine interpersonalne komunikacije u zajednici. Organizacije često skupo plaćaju zbog ovih posljedica, što potiče i same organizacije i njihove zaposlene da se okrenu promjenama u timu, sektoru ili kolektivnom funkcioniranju, koje su izazovne za primjenu, posebno ako je okruženje nestabilno. Individualna efikasnost, bilo u funkciji donositelja odluka, bilo u funkciji sudionika u kvalitetnim međuljudskim odnosima, djelomično se temelji na sposobnosti prihvatanja vlastitih emocija i njihovog konstruktivnog iskazivanja, čak i u korporativnom okruženju.

U jednoj studiji iz 2002. godine predstavljeni su brojni primjeri koji pokazuju direktnu korelaciju između kulture i visoke pozitivnosti i radne produktivnosti.<sup>32</sup> S jedne strane, pokazano je da timovi s visokom socijalnom i emocionalnom inteligencijom stvaraju empatičnu kulturu koja povećava produktivnost. S druge strane, toksični timovi pokazuju niže razine produktivnosti i povećanu fluktuaciju članova tima. Upravo na temelju ove vrste istraživanja kompanije danas inzistiraju na tome da, i pored strukturnih i pojmovnih razlika između korporativnog i šireg socijalnog života («kompanija nije tim»), kompanije ipak mogu ponuditi i izvjestan socijalni kapital svojim zaposlenima kao članovima kompanijske zajednice.<sup>33</sup>

Istraživanja u području neuroznanosti pružila su uvid u neuralnu osnovu empatije. Studije snimanja mozga pokazuju da kada pojedinci osjećaju empatiju, specifične regije mozga postaju aktivne.<sup>34</sup> Sama ta činjenica nema neke radikalne posljedice za razumijevanje funkcionalnog značaja empatije u liderstvu, posebno u organskim kontekstima koje karakteriziraju prijateljstvo, uzajamna bliskost i povjerenje, ali je važna u filozofskom smislu jer pokazuje da empatija predstavlja emociju koja nije samo »socijalna emocija« kao filozofski konstrukt, nego stvarni psihološki proces koji zadovoljava sve one kriterije koji, u empirijskom testiranju, zadovoljavaju i sve ostale emocije. Ta činjenica sama po sebi govori o tome da nesumnjivo i očigledno ključan značaj empatije u organskom liderstvu, koje se zahvaljujući inzistiranju kompanija da postanu »mala društva« i »timovi«, prenosi i u velike korporativne i institucionalne grupe, donosi sa sobom teorijska pitanja o tome jesu li možda emocije, radije nego specifične vještine i znanja, ono što, poput privatnih odnosa, prijateljstva i kvaliteta života u malim zajednicama, istovremeno objašnjava i kvalitetu liderstva, bar u značajnoj mjeri.

## Zaključak

Socijalna uvjetovanost individualne i kolektivne psihičke dobrobiti zasnovana je na organičnosti odnosa u zajednici, tj. na odnosima koji su prožeti neposrednošću i uzajamnom emotivnom sklonošću članova zajednice. Organski odnosi mogu postojati i u visoko institucionaliziranim društvima, jer oni ne ovise o institucijama: bilo da društvo posjeduje funkcionalne i snažne bilo kompromitirane i loše institucije, ako u njemu postoji organska jezgra neposrednih odnosa koja generira snažne zajedničke identitete, u njima se može održati visoki stupanj psihičke dobrobiti pojedinaca i grupa. Za tu činjenicu postoje brojni primjeri u društvima koja su autoritarna i korumpirana, kao što su Kina i Venezuela, gdje pojedinci iskazuju visoki stupanj zadovoljstva svojim životom, dok je razina psihičkih obolijevanja niska.<sup>35</sup> Posebno je to slučaj

u Kini, u kojoj izrazita mikrokontrola građana pruža osnovu za snažnu kolektivnu neurozu, ali razvijeni socijalni odnosi i obuhvatna prožetost moralnim emocijama predstavljaju svojevrsno »cjepivo« protiv mentalnog obolijevanja.<sup>36</sup> Osnovna je teza ovog teksta da organske odnose i organske zajednice, koje su same po sebi ljekovite, karakterizira visok stupanj empatije, i to ne empatije kao neke vrste urođene sklonosti ili kapaciteta ljudi, nego empatije kao projekta, kao jedne vrste društvene kulture kroz koju se empatija uči, održava i unapređuje. U tekstu razmatramo tri osnovna konteksta u kojima se pokazuje uloga empatije: (1) *kontekst sentimentalističke etike*, u kojem iz spontaniteta relacijskih emocija poput empatije (emocija koje osjećamo za emocije i stanje drugih ljudi) proizlazi etička normativnost društvenog ponašanja; (2) *kontekst uloge empatije u stvaranju otpornosti* ili »rezilijentnosti« kao jednog od ključnih atributa službenih razumijevanja samog pojma psihičke normalnosti i psihičke dobrobiti, a koji je uključen i u psihijatrijske nozologije; te (3) *kontekst empatijskog liderstva* ili organskog liderstva koji povezuje perspektivu individualne i grupne dobrobiti s perspektivom organizacijske, institucionalne i korporativne dobrobiti. U potonjim kontekstima pokazuje se da je emocionalno fundiranje zajednice koje počiva na relacijskim emocijama, a prije svega na empatiji, faktor njezine funkcionalnosti i organske ljekovitosti za članove zajednice, bez obzira na institucionalno posredovane okolnosti, čak i onda kada su one nepovoljne ili neprijateljske prema organskim odnosima u društvu. U navedenom smislu, bioetički značaj organske zajednice leži u njezinoj sposobnosti da njeguje socijalne veze koje prethode i nadilaze formalne institucionalne strukture. Ove veze, zasnovane na empatiji i emocionalnoj povezanosti, omogućavaju zajednici funkcioniranje i napredak čak i u nepovoljnim institucionalnim uvjetima. Kolektivna dobrobit, koja se odnosi na ukupnu psihološku i emotivnu dobrobit svih članova zajednice, predstavlja ključni element u razmatranju empatije kao temelja organske zajednice. U tekstu pokazujemo da organska zajednica, kroz razvoj i njegovanje empatije, doprinosi poboljšanju kolektivne dobrobiti, što je vitalno za stabilnost i prosperitet zajednice.

Naše razumijevanje organsčnosti zajednice, koje se temelji na relacijskim, a posebno na moralnim emocijama (jer te emocije su baza kohezivnosti zajednice, kojoj uslijed snažne prožetosti takvim emocijama nije neophodna izražena institucionalna regulacija) upućuje na više segmenata kolektivne dobrobiti koje su povezane s atributima organsčnosti. U organskim zajednicama brzina transakcija (u smislu svih vrsta odnosa među pojedincima i grupama) neusporedivo je veća nego u formalno reguliranim zajednicama, u kojima su

32

Daniel Goleman, Richard Boyatzis, Annie McKee, *Primal Leadership. Realizing the Power of Emotional Intelligence*, Harvard Business School Press, Boston 2002.

33

Ibid.

34

Detaljnije pogledati: Jean Decety, William Ickes, *The Social Neuroscience of Empathy*, MIT Press, Cambridge (MA) 2009.; Jean Decety, Jason M. Cowell, »The complex relation between morality and empathy«, *Trends in Cognitive Sciences* 18 (2014) 7,

str. 337–339, doi: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2014.04.008>.

35

Detaljnije pogledati: Ronald Inglehart, *Cultural Evolution. People's Motivations Are Changing, and Reshaping the World*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

36

Tsung-Yi Lin, Wen-Shing Tseng, Eng-Kung Yeh (ur.), *Chinese Societies and Mental Health*, Oxford University Press, Hong Kong 1995.

potrebne garancije institucija za pouzdanost mnogih takvih transakcija. Te transakcije su, istovremeno, jeftinije u materijalnom smislu. Primjera radi, u jednom suvremenom, procedurama obilježenom društvu (engl. *in a litigation society*) veliki broj odnosa i transakcija, uključujući i one koje su tradicionalno organske i neposredne, poput bračnih odnosa i nasljeđivanja imovine u braku po smrti jednog supružnika, obilježene su potpisivanjem ugovora, pravnim procesima, suglasnostima i sličnim postupcima koji, s jedne strane, oduzimaju na emocionalnoj vrijednosti tih odnosa i smanjuju njihov spontanitet, dok s druge strane samu realizaciju transakcija (poput sklapanja braka) čine kompliciranijom, sporijom i skupljom. Slična je situacija s neposrednim, nekada susjedskim, prijateljskim transakcijama poput posuđivanja novca. Umjesto brzog postupka karakterističnog za organsko društvo koje je prožeto povjerenjem i potrebom za uzajamnim pomaganjem, suvremeno posuđivanje novca u razvijenim društvima obilježeno je pravnim procedurama, interesima i kamatama koje, ponovo, umanjuju emocionalnu vrijednost samog postupka, kao i socijalni doprinos odluke da se novac nekome posudi na osnovu lojalnosti ili solidarnosti. Na opisane načine narušava se emocionalna dobrobit zajednice, koja je jednako važna kao i materijalna dobrobit da bi se u zajednici mogao odvijati filozofski »dobar život«.<sup>37</sup>

**Aleksandar Fatić, Aleksandra Bulatović, Simona Žikić**

### **Empathy and Collective Welfare**

#### **Abstract**

*The paper deals with the phenomenology of empathy as a particular attitude, but also as an ethical principle. The authors draw a distinction between two key conceptualizations of empathy in recent philosophy: (1) the one that sees empathy as a sort of “fusion” or the interpenetration of emotions of the observer, and the person who the observer empathizes with; this view of empathy derives mainly from the legacy of the Scottish Enlightenment and in particular David Hume; and (2) the one that understands empathy as the ability to sympathize with others, whilst maintaining a clear awareness that the primary emotions of the person empathized with are not our emotions, or the emotions of the observer who empathizes. The latter view of empathy is perhaps first attributable to Max Scheler, and has recently been experimentally supported by Martin Hoffman in his research on empathy in overall moral development. The authors presently argue that the latter concept presents empathy as a relational emotion (emotion that concerns the substantive emotions of other people). They distinguish between relational emotions and meta-emotions, namely the emotions we feel concerning our other emotions. Further, the authors argue that relational emotions are a foundation for sentimentalist ethics, which can support the principle of moral obligation or duty. The text goes on to show why the notion of an organic community, based on the model of a functional group whose relations do not have to be mediated by institutional processes, is in itself a favourable context for improving mental well-being and establishing resistance mechanisms that characterize the very conceptualization of mental health. The authors believe that empathy contributes to individual and collective resilience not by denying individual vulnerability, but transforming it into predispositions for leadership based on emotionality and perception, even of institutions and corporate structures, as “small societies” in which the same types of social capital as in organic communities play a key role, above all moral emotions such as trust, empathy and solidarity.*

#### **Keywords**

empathy, emotional infection, moral efficiency, deontology, leadership

37

Kate Sollis, Mandy Yap, Paul Campbell, Nicholas Biddle, »Conceptualizations of wellbeing and quality of life: A systematic review

of participatory studies«, *World Development* 160 (2020), str. 1–39, doi: <https://doi.org/10.31235/osf.io/rfegt>.