

U potrazi za poveznicom neovisnosti duha i mentalnoga zdravlja

Maja Žitinski*

Sažetak

U sklopu tematike kulture empatije i mentalnoga zdravlja autorica otkriva kako empatija gradi ljudsko stanje duha i što se događa s mentalnim zdravljem pri razračunavanju s nasiljem i nepravdom. Čovjekova uronjenost u komunikaciju povezana je s neodoljivom potrebom za orijentacijom pri sučeljavanju s kulturnim, ekonomskim, političkim i drugim vrstama koncentrirane društvene moći. Vodi nas jasnijemu dijagnosticiranju toksičnih društvenih uvjeta, pokazuje zašto je suvremeni čovjek žrtva dihotomija te kako će očuvati vlastiti integritet, tjelesno i duhovno zdravlje, a da druge ne podjarmljuje i ne diskriminira. Razumijevanje nam je oslonjeno na jezik, moralno razmišljanje ukorijenjeno u najobuhvatnijoj među svim znanostima, u etici, pregnantnoj nasljedem razboritosti. Bioetika je najmlada znanost te vrste — u težnji da sebično razmišljanje preobrazi u moralno razmišljanje koristi se multidisciplinarnim znanjem. Otkriva da bitne komponente empatije nisu samo emocije, nego i refleksivnost.

Ključne riječi: stanje duha; nasilje; egalitarni kapitalizam; neoliberalni kapitalizam; empatija; mentalno zdravlje; refleksivnost

Uvod

Bioetika se ne bavi načelima i ostalim normativnim okvirima etike eksplicitno, no u njezinu vidokrugu implicitno ostaje čovjek kao moralni subjekt i moralni objekt. Njezinim ekskluzivnim moralnim objektom osim žive prirode postaje i komuniciranje kao svojevrsni kulturni ekološki sustav jer ono ili ruši ili gradi žive cikluse pozitivnih relacija u individualnom životu i u životu zajednice.

Rad propituje u kojem svjetlu suvremena filozofska antropologija vidi empatiju, zašto ju smatra ključnom u očuvanju ljudskoga mentalnoga zdravlja te ka-

* Prof. dr. sc. Maja Žitinski, zaslužna znanstvenica u miru, Sveučilište u Dubrovniku, Fakultet za medije i odnose s javnošću. Adresa: Branitelja Dubrovnika 41, 20000 Dubrovnik, Hrvatska.
E-adresa: mzitinski@du.t-com.hr
Članak je prošireno i doradeno predavanje održano na 8. međunarodnom transdisciplinarnom simpoziju: Bioetika i aporije psihe, u Zagrebu, 9. i 10. svibnja 2024. godine.

kvu ulogu ima u čovjekovu razumijevanju samoga sebe, osobito pri komunikaciji moralno jednakih subjekata, uronjenih u različit društveni kontekst i sučeljenih s međusobno suprotstavljenim interesima. Budući da je bioetika jedna od najmlađih znanstvenih disciplina, ona pokriva vrlo raznorodne teme, te više označuje polje rasprave nego polje sustavnoga i usuglašenoga znanja. Ali, dok štiti ljudsko dostojanstvo i čuva humani karakter društvene moći, ako želi eliminirati agresivne poticaje, svoje stavove mora zasnivati na moralnom prosuđivanju, okrenutom istinoljubivu naporu kakav etična prosudba zahtijeva. Zbog toga bioetici kritika konvencionalne mudrosti nije strana. U ime pravednosti i pravičnosti, u ime slobode ljudskoga duha u potrazi za alternativnim vizijama budućnosti, kritička refleksija o humanim vrijednostima i načelima podrazumijeva časno pročišćavanje argumenata umjesto poticanja osjećajne priklonjenosti jednomu od rješenja. U protivnom, narav prosudbe oslanjala bi se na dvosmislen pojam odgovornosti, tj. na potpunu negaciju mogućnosti moralne ekspertize. Osjećaje i svidanja nismo dužni obrazlagati, ali kada bi ljudi stavove oblikovali isključivo na osjećajima, nitko ne bi mogao odrediti što je ispravno niti bi se o načelima moglo reći išta određeno. Nesporazumi među ljudima s različitim uvjerenjima nalikovali bi nadmetanju, gdje ni nasilje nije isključeno. Zbog toga moralno razmišljanje ne smije ostati neutralno jer etika je relevantna jedino ako promovira istinske vrijednosti. Etička refleksija o eksperimentima u suvremenoj znanosti, gdje dominiraju instrumentalni uvjeti istine, pokazuje da znanje (ako mu nedostaju jasni kriteriji razlikovanja vrline od poroka) nije apsolutna vrijednost. Napredak općenito, napore u znanju, nužno ne vodi dobru jer moral i etika su jednaki po vrsti, ali ne po svrsi. Etika je znanost o moralu, ali moral nije znanost o etici.

Vrijednosne riječi (*dobro, ispravno, pravedno* i sl.) imaju dvostruko značenje. Moralne vrijednosne riječi usmjerene su na učinkovitost — ne moraju se obazirati na pitanje je li riječ o učinkovitosti u dobru ili je riječ o učinkovitosti u zlu. Primjerice, užitak i zdravlje dobri su kao sredstva života, ali ne kao ciljevi jer zle ljude ne čine boljima. Etične pak vrijednosne riječi sastoje se od aktivnosti koje su same sebi svrhom. Primjerice, znamo da čovjek treba govoriti istinu. Takvo znanje ne podrazumijeva znanje o tom čine li to ljudi doista. Takvo znanje logički prethodi postupcima. Jer, i kada bi svi ljudi lagali, i dalje bi bilo ispravno reći da to ne bi smjeli činiti.

Etika osigurava proceduru valjanoga načina odlučivanja, osobito u trenutku sučeljavanja dvaju ili više legitimnih, ali međusobno suprotstavljenih zahtjeva, pokazuje koja načela nas obvezuju jače. Na razliku između morala i etike upozorio je izriječom Kant (1974, 97) kako treba razlikovati »dobro kao korisno i ono čemu koristi jer ako dobrim nazivamo samo ono što je korisno tada uopće ne bi bilo nečega što je neposredno dobro«.

Važno je uzeti u obzir činjenicu da se metodologija humanističkih znanosti razlikuje od metodologije u društvenim znanostima: ono što je u društvenim znanostima vanjska opservacija, u humanističkima je ekvivalentno priznavanju nekoga problema. Istraživanje u društvenim znanostima odgovara kritičkomu preispitivanju spornih činjenica u humanističkim znanostima. Hipoteza u druš-

tvenim znanostima odgovara formulaciji plana aktivnosti, usuglašenoga s onime što su humanističke znanosti možda već odavno valjano razriješile. Cilj ili eksperiment u društvenim znanostima u humanističkima pokazuje kako vrijednosti nastaju iz aktivnosti usmjerenih prema usavršavanju vrlina u konkretnim djelatnostima, nastalima iz odluka, preporuka i suglasja u pogledu osiguranja prostora za slobodna i ispravna rješenja priznatoga problema.

1. Čovjek i komunikacija — kako s koncentriranom moći i s nasiljem?

Poznato nam je kako od Aristotela pa preko biblijske *Knjige postanka sve* do Heideggera, Fromma, Plessnera, Bubera, DeChardina i dr. čovjek biva shvaćen kao biće čija ga bit upućuje neka ne bude izoliran od drugih, neka se ne zatvara u privatnost jer u okviru privatnosti neće uspjeti svladati razdvojenost između sebe i Bitka. Nietzsche (1962, 30) istu misao izražava pjesnički, stavom kako je i sam Bog ušao u komunikaciju tako što je stvorio svijet. No, čovjek se povlači u privatnost u težnji da ostane pribran te sebe ne »izgubi«. Ipak, egzistencija privatnoga čovjeka (za Heideggera) nije prava (*Wesenhafte*) jer negira javnost kao svoju suprotnost. Privatnost ne želi biti uvjetovana javnošću. »No, kada ne bi bilo javnosti, ne bi bilo ni privatnosti« (Heidegger, 1975, 8).¹ Riječ je o prvoj komunikacijskoj aporiji: privatna egzistencija protiv svoje volje postaje ovisna o javnosti — a želi ju ignorirati. Izgleda da ne živimo izvan (onoga što Heidegger i egzistencijalistički psiholozi, primjerice Ludwig Binswanger, nazivaju *Umwelt*) modela pred nas postavljenoga svijeta. Obuzeti njime, reagiramo na situacije i događaje.

Ako pitamo postoji li u našem društvu problem odnosa prema moći i nasilju, možemo prikupiti lepez odgovora. No, lakše ćemo doći do decidiranoga zaključka ako razlikujemo diskurzivni od deskriptivnoga izraza (razlikujemo »propis« i opis, ili još jasnije: preskriptivnost kao pojmovno razmišljanje i opis kao sliku), te pozornost usmjerimo na komuniciranje kao dvosmjerni proces,² gdje slušatelj zbog »semantičke buke«, tj. prezaokupljenosti vlastitim mislima, ne može dijalogizirati s govornikom na »ravnoj nozi«. Zbog toga jednosmjerno komuniciranje predstavlja paternalistički odnos prema slušatelju.

Ako vjerujemo da se agresivnost³ sastoji jedino u otvorenom nasilju, agresivca nećemo prepoznati. Otkrit ćemo ga ako jasno i istinito možemo ustvrditi da ne poštuje tuđe vrijednosti ni dostojanstvo drugoga. Ako jednoznačno dijagnosticiramo njegovo podcjenjivanje drugih, takva »sitna« oholost kvalitativno će biti istovjetna teroru, razlikovat će se od drastičnoga nasilja samo kvantitativno. Tu misao Plessner (1975, 227) kao poznati predstavnik filozofske antropologije

1 Citati na hrvatskom jeziku koji su izvorno na stranim jezicima prijevod su autorice rada.

2 Jednosmjerno komuniciranje je vertikalno. U njemu dominira monolog (govornik se obraća slušatelju u drugome licu: »ti si takav i takav«, »ti radiš to i to« i sl.).

3 Tu mislimo na agresivnost koja ukida svaku pozitivnu komunikacijsku konotaciju, uključujući empatiju (za razliku od svrsishodne, opravdane agresivnosti koja je na djelu dok štitimo svoj život kao racionalnu vrijednost).

20. stoljeća izražava na svoj način, kratko: »rigorizam načela djelo čini neljudskim«. Želi reći da smjer čovjekova stava beskompromisno je isti i dok »sitno« vrijeda i dok čini zločin. Razlikuje se jedino po količini, a ne po vrsti. Plessner (1994, 186) također navodi da »nečovječnost nije vezana ni uz koju epohu i ni uz koju povijesnu veličinu, nego je s čovjekom dana mogućnost da negira sebe i sebi ravna«.

Ako se razmjena poruka događa među nejednakima, a moć razvijenih susreće s nemoći nerazvijenih, komuniciranje ostaje globalno. Globalno komuniciranje također je jednosmjerno jer nemoćni redovito moraju prihvaćati interese moćnih. Sve je očitije da društvena moć danas postaje specifična bioetička tema upravo zato što je humani karakter društvene moći u krizi i potrebno ga je bolje zaštititi od globalnih intruzija.⁴

Jesmo li sigurni da je razvoj ekonomskoga sustava oko nas u potpunosti obilježen onime što je dobro za čovjeka, ili pak onime što je dobro za sam sustav? Kako bioetika promiče svima nam zajedničko ljudsko dostojanstvo, danas se zbog ekspanzije velikih korporacija, nagloga razvoja tehnologije, medicine, politike, prava i dr. pojavljuje potreba da se autonomnost osobe bolje zaštiti, građanska prava poštuju, dostojan odnos prema okolišu i svemu živomu osigura. Humanističke znanosti jedine su koje propituju jesu li intrinzične vrijednosti spojive sa suvremenim industrijskim kapitalizmom. Problem je akutan osobito u tranzicijskim društvima čiji prelazak na tržišno gospodarstvo nije tekao postupno — nije trajao gotovo »stoljećima« kao u razvijenijim društvima Zapada (gdje su demokratske institucije u velikoj mjeri konstituirane prema egalitarnim načelima ekonomske pravednosti). Razvoj ekonomskoga sustava u tranzicijskom svijetu prenaplašeno je okrenut korporacijskim interesima, umjesto dobrobiti ljudi.

Procesi asimilacije materijalnih dobara i socijalizacije kao povezivanja s ljudima u radnom okruženju mogu biti, pojednostavljeno rečeno, ili suradnički ili izrabljivački (Fromm, 1984, 61). Onaj tko u prvi plan stavlja samo svoj sebični interes (psihološki egoist), svima će učiniti štetu. Sebični interes Edel (1955, 170) naziva negativnim pojmom dobra jer sebičnjak želi sve za sebe — želi pokazati kako on »ima«, a drugi »nema«. Upravo ga takav stav duboko izolira od drugoga. Zato Nielsen (1970, 754) kaže: »sebičnjak, dok je sebičnjak, neće moći postići ono što doista želi — njegov pogled prema drugomu zapriječen je ravnodušnim stavom prema interesu drugoga«. Sebičnost je nemoralna ne zbog pohlepe, nego zato što se nameće da postane kriterij postupanja.

Dok stječe materijalna dobra, čovjek komunicira interkulturalno, tj. živi unutar svojega socijalnoga, poslovnoga i privatnoga okruženja, gdje je relacijski vidik komunikacije bitan. Ayer et al. (1955, 11) navode kako komuniciranje zahtijeva smisao za sudjelovanje. Ono što je preneseno na druge, nastavlja se dijeliti.

Teorija komuniciranja otkriva zašto čovjek ne može ne komunicirati. Ljudska neodoljiva potreba da se stvarnost odredi pojedinca gura u potragu za informaci-

4 Intruzija je nedopušteno nametanje, nelegitimni upad, stavljanje drugoga u situaciju da nije dobrodošao.

jama koje će mu omogućiti orijentaciju i ravnopravno sudjelovanje u društvu, jer moć privilegija, monopola i tajnovitosti valja prevladati (Napier i Gershenfeld, 1993, 20).

2. Zbog čega je suvremeni čovjek »žrtva« dihotomija?

Zbog apsolutizacije gospodarstva ljudi su danas »pretvoreni« ili u klijente ili u potrošače. Takvo osiromašenje kulturnoga svijeta ne može se podnijeti bez štetnih posljedica. Komunikacija otkriva pozitivan obzor. Oni koji ne posjeduju moć, ali posjeduju istinu, osobito istinu o samom sebi, u dramatičnim kriznim trenutcima postupat će u suglasju s integritetom (cjelinom svih vrlina) svojega karaktera. Nasuprot tomu, »konformist« (tj. onaj s »upitnim« integritetom) reagirat će »slijepo«, »nasumce«, neće prezati ni od najgorih postupaka, samo ako mu se čini da postupa u interesu autoriteta u čijoj je službi. Fromm smatra da suvremeni čovjek ne živi u humanim odnosima, nego u kaosu i pometnji bliskoj ludilu (ne u histeričnom ludilu, nego u ludilu u kojem je izgubio puni kontakt s vlastitom humanom stvarnosti). Takvo se ludilo osobito očituje u tom što suvremeni čovjek vjeruje kako postupa u korist svojega interesa iako su njegova prava briga: uspjeh i novac. Plessner (1994, 210) tu činjenicu obrazlaže mišlju: »Kao u svijetu izloženo biće čovjek je sebi skriven — *homo absconditus*.« Od početka modernoga doba čovjek sebe doživljava kao samostalno biće jer je na tržištu rada »dobio« slobodan izbor. Pritom njegov vlastiti identitet njemu samomu postaje problem (Fromm, 1984, 126).

Kapital je svojim rastom osigurao i ponudio obilje roba i usluga, bez prese-dana u prethodnoj, feudalnoj povijesti. Razvijao se je i postupno poprimao oblik egalitarnoga modela liberalne demokracije, utemeljene na deontološkoj teoriji ekonomske pravednosti. Klasični primjer novoga razmišljanja misao je Johna Rawlsa prvi put objavljena u knjizi *A Theory of Justice* 1971. godine. Rawls (1972) predlaže restrukturiranje društvenoga sustava kako bi se izbjegla proizvoljnost kakva postoji u prirodi, te da se svima osigura jednak pristup primarnim dobrima.

U drugoj polovici 20. stoljeća egalitarizam je suočen s neoliberalnom (tj. libertarijanskom) verzijom kapitalizma, prvotno zastupljenom tek u nekim svojim segmentima, ali danas duboko rasprostranjen posvuda, osobito u zemljama tranzicijskoga svijeta. Oslonjen je na vrijednosnu teoriju utilitarizma kao vrstu koristoljubiva, tj. instrumentalnoga dobra. Ima svoje uporište u tradiciji empirizma Johna Locka i »ciničnog« egoizma Adama Smitha. Intelektualni oslonac mu je knjiga *Anarchy, State, and Utopia* Roberta Nozicka (2003), prvi put objavljena 1974. godine.

Temeljna Nozickova misao je: časna raspodjela bogatstva nije prihvatljiva jer navodno povrjeđuje temeljna prava pojedinaca na slobodu. Očito Nozick slobodu ne shvaća kao vrijednost koju valja razlikovati od proizvoljna, hirovita, tj. samovoljna čina. On slobodom naziva i nametanje sebičnih zahtjeva. Jeffrey Reiman (1990, 240) pokazao je kako sloboda jedne osobe (shvaćena na Nozickov

način) smanjuje slobodu ostalih tako što sebičnjak najednom diktira uvjete života i rada ostalih.

Kultura se trudi oduprijeti takvoj »funkcionalističkoj« kolonizaciji, tj. pritisku na intrinzične vrijednosti, iskustvu instrumentalizacije i dehumanizacije čovjeka. Habermas, prema Grondinu (1999, 128), posvemašnju instrumentalizaciju objašnjava prodorom administrativno–gospodarske racionalizacije u područja kojima bi, umjesto nametanja interesa moćnih, morao vladati um, oslonjen na jezično sporazumijevanje.

Gradani društava koja su se paralelno s prvotnom akumulacijom kapitala, usponom mlade buržoazije i iskustvom demokratske tradicije u institucijama u okvirima egalitarne teorije ekonomske pravednosti (u liberalnoj demokraciji) postupno nacionalno individualizirala, iskusili su da »država jesu oni sami«. Još u svojoj *Filozofiji povijesti* i Hegel (1966, 48) navodi: »ono što sačinjava državu, stvar je razvijene spoznaje a ne naroda (nije točno da samo narod ima uma jer svaka narodna frakcija može sebe prikazati da je ona narod)«.

U tranzicijskim pak društvima (koja u proteklim desetljećima vlastitim koracima prelaze na tržišno gospodarstvo) položaj čovjeka u zajednici nesigurniji je sve dok domovina nije sasvim uređena, pa diktat, despotizam i preživjelo autoritarno odnošenje prema ljudima kao prema »brojevima« još traje. Javno komuniciranje u tranzicijskim društvima, kao i odluke usmjerene pravdi, teško funkcioniraju u uvjetima oskudice ili ratnih prijetnji. Zbog toga javnost, nadamo se, samo privremeno ima lik jednosmjerne, vertikalne (monološke) komunikacije privilegiranih.

Iz obzora filozofske antropologije 20. stoljeća, prema Frommu (1984, 46–47) »čovjek mora sebi položiti račun o samome sebi; mora prevladati unutarnji rascjep koji ga razdvaja od prirode, od bližnjih i od samoga sebe«. Takav rascjep Fromm naziva egzistencijalnom (unutarnjom) dihotomijom, za razliku od povijesne (vanjske) dihotomije.

Povijesna dihotomija (kao oblik razdvojenosti društvenih struktura od ljudi) uvijek je u interesu onih koji žele zadržati stare i uvoditi nove eksploatorske odnose u ekonomiju. Ljudski duh ne može ostati pasivan ako je suprotstavljen takvu proturječju, u okolnostima sve složenijima u pogledu tumačenja onoga što drugi ljudi doista misle. Poricati proturječja ili ih prikazivati sudbinskima u individualnom životu se postiže racionalizacijama (pronalaženjem opravdanja lošim postupcima). Uvijek postoje razlozi zašto je netko učinio ovo ili ono, no etički je važno utvrditi je li navedeni razlog opravdan. »U društvenome životu, opravdanja za loše odluke postižu se ideologijama (društveno strukturiranim racionalizacijama)« (Fromm, 1984, 49).

3. *Kakva nam je stvarnost?*

Newman (1995, 44) misli kako »strukturiranje stvarnosti predstavlja vrstu sporazuma, a nipošto ono što svijetu objektivno pripada. Čak i individualna stvarnost nalazi se pod utjecajem ekonomije i politike.« Naš duh ipak nije neposredno podvrgnut ni moći ni nasilju — takvu činjenicu nasilje ne može ugroziti. Ali, kada

smo dugotrajno bespomoćni i uplašeni, duh nam može donekle klonuti. Ako subjekti represije i nasilja stanu tješiti ili štititi one koji im se pokoravaju, žrtve će polako prihvaćati kao istinu ono što tlačitelji nazivaju istinom. Konformizam žrtve lako će se pred mehanizmom uvjeravanja pretvoriti u kulturu rezignacije i gubitka povjerenja u svoje vlastito ljudsko dostojanstvo, što čovjeka mentalno i emocionalno još dublje ranjava i osakaćuje.

Mišljenje se konstituirá s pomoću jezika, bez jezika ono ne postoji. Jezik omogućuje razmjenu složenih misli. Riječima Figala (1997, 38), jezik otvara mogućnosti razumijevanja i sporazumijevanja, jezik je Bitak koji se može razumjeti. Riječi su »odjeća u koju su odjevene naše misli« (Weaver, 1996, 143). Poznati »filozof dijaloga« Martin Buber pokazuje da osoba daje ontološku dimenziju razgovoru time što sebe unosi u razgovor: »Ja postajem, govoreći: ti. Sve u stvarnosti je susret«; »Osjećaje imamo; ljubav se događa« (Buber, 1973, 15); »Osjećaji žive u čovjeku, ali čovjek živi u svojoj ljubavi: ljubav ne prijanja uz »ja« tako da bih »tebe« imao samo kao sadržaj ili predmet, ljubav je između mene i tebe. [...] Ljubav je »moja« odgovornost za »tebe« (Buber, 1973, 18–19). Kao što hermeneutika otkriva, mišljenje ne može postojati bez jezika. Buber otkriva da najtananiji osjećaji žive kroz dijaloško sporazumijevanje.

No, postupci i ponašanje mogu biti suprotni rečenomu. Ili, kao što napominju Nelson i Pearson (1998, 207), »riječi su djela, one gube značenje ako im govornikovo ponašanje ne odgovara«.

Neverbalni sadržaj može ponijeti daleko više podataka o onom što doista mislimo nego sve što uopće kažemo. Društvene situacije upravo su »situacijske«, otkrivaju kako »čitamo« druge, kao i kako oni »čitaju« nas (McCormack, 1986, xiv). Komuniciranje ima sadržajni i relacijski aspekt. Ako je sadržajni aspekt vrijednosno neutralan, relacijski će prenijeti orijentaciju o tom kako je određeni sadržaj primljen, shvaćen ili tretiran. Otkrit će u kojem odnosu stoje želje, potrebe i interesi jedne strane prema željama, potrebama i interesima ostalih strana. Povezan je s vrijednostima kulture iz koje dolazimo, može nositi i obilježja društvenoga sloja kojemu pripadamo. U ovisnosti o razini osobnoga »tona«, komunikaciju možemo podijeliti na interaktivnu i transakcijsku (Muchinsky, 1999, 114). Interaktivna interpersonalna komunikacija odlikuje se neosobnim oznakama u formalnome tonu, nije dubinska i u njezinu kontekstu nije primjereno komunicirati privatni sadržaj. Transakcijska interpersonalna komunikacija pak odlikuje se obuhvatnom, dubinskom povezanošću. Manje se usredotočuje na poslovnu ulogu pojedinca, a potpuno se odnosi na upoznavanje osobnosti sugovornika. U našem je životu transakcijsko komuniciranje jako važno, pa se zbog toga može dogoditi da ga netko prenese i u poslovni kontekst. Događa li se takva zbrka nenamjerno ili namjerno, sporedno je. Važno je razumjeti da uvođenjem transakcijskoga interpersonalnoga komuniciranja u javni prostor osoba prekoračuje svoje ovlasti. Vještina ophođenja potrebna nam je kako ne bismo narušili i obezvrijedili načelo moralne jednakosti drugih te ih uvrijedili.

Svaka agresivnost komunikatora drugoga antagonizira i pretvara ga u neprijatelja, nameće mu potrebu da se brani. Tko se mora braniti, »prisiljen« je vrtjeti

se u krugu, pa zbog toga neće moći generirati konstruktivne prijedloge. Svakomu je važnije očuvati vlastito samopoštovanje nego otkriti i »najveću« istinu svijeta. Svi smo ranjivi, to je bitna osobina ljudske egzistencije — svatko može drugomu nauditi. No, ako prema osobi koja formalno stoji protiv nas nastupimo asertivno, tj. pokažemo joj poštovanje (puni respekt), stvorili smo dobru komunikacijsku situaciju. Tada daleko lakše postizemo dogovor i ne gubimo zauvijek ljude koji misle drukčije od nas.

Veća osviještenost o potencijalu i pravima današnjemu čovjeku treba prvenstveno zato da bi imao inicijativu i bio produktivan. U okruženjima, ravnodušnim na potrebu za autonomnim djelovanjem, produktivnost je niska. Istraživanja pokazuju, tendencija borbe za nezavisnost temeljna je osobina mentalnoga zdravlja osobe, njezina samopouzdanja i njezine produktivnosti. Neki autori navode da se doprinos, proizišao iz takve autonomnosti, ipak daleko više cijeni u zapadnim nego u istočnim društvima (Muchinsky, 1999, 305).

Svijest o sebi kao jezgra osobnoga identiteta postaje aktualnom filozofskom temom tek u 17. stoljeću (Descartes, Hume, Locke) nakon što je moralni duh protestantizma svojim slobodarskim stavom obilježio kulturu. Kapitalizam je istodobno na ekonomskom, društvenom i političkom planu osigurao platformu s pomoću koje moralna jednakost ljudi prvi put u povijesti poprima oblik univerzalnoga političkog htijenja. Pažljivo razlikujući pojmove pojedinca i osobe, filozofsko mišljenje, osobito u 20. stoljeću (Mounier, Maritain, Buber, De Chardin) oprečnost pojma pojedinca prema pojmu osobe vidi u potrebi da se akcidentalna (sporedna, nenužna) obilježja čovjeka najprije »razdvoje« od njegove samosvijesti. Tek tada ih svjesno i namjerno valja ponovo reintegrirati u zrelu osobnost zato što pojedinac kao »ogoljen«, »ispražnjen« lik čezne sebe steći na cjelovit način, usredotočiti se na racionalno obrazloženje svrhe i smisla svoje egzistencije. Sva svoja apstrahirana obilježja mora refleksijom vratiti sebi, obilježiti ih svojim ljudskim duhom. Čovjek očito nije »urastao« u zbilju (nije u njoj nestao) jer vidimo kako se od nje može distancirati. On, kao vlastiti centar, tj. kao Ja, samog sebe, uronjenog u svoj društveni kontekst, stavlja sebi za predmet. Postaje moralni subjekt, osoba, sposobna na nov način u sebi oživjeti društvenost, kulturu i vrline. Takvo novo shvaćanje ljudskoga duha kao svim ljudima pripadajućega entiteta sve više konstituira pojam samosvijesti.

Dok je ljudski duh »anesteziran« (u kulturama gdje se ne poštuje individualni integritet osobe), čovjek nema svijest o slobodi, ne poznaje kategoriju općenitosti ni univerzalnosti, pa zbog toga prakticira prijezir prema ljudima kao da je to prihvatljivo, »tiraniju naziva pravdom, smatra dopuštenim prema neistomišljenicima izraziti neprijateljstvo i okrutnost« (Hegel, 1966, 105). Zrela pak samosvijest uz cjelovit integritet osobnosti ne želi služiti postojećemu stanju — mora podići glas u ime pravednosti, slobode uma, alternativnih vizija budućnosti. Mora odigrati ključnu društvenu ulogu u promociji i zaštiti intrinzičnih vrijednosti jer se izvan humanističkih znanosti ostale discipline time ne bave.

Fromm (1997, 92) posebno ističe: oni koji kapitalizam kritiziraju ne radi napretka nego radi destrukcije najvažnijega postignuća suvremene povijesti,

određenoga samosvjesnim moralnim statusom čovjeka-građanina, nesvjesno škode ideji slobode i autonomnosti. Početkom 20. stoljeća, osobito nakon Freuda, u središtu istraživanja pojma samosvijesti našla se je povratna komunikacijska informacija, dobivena od drugih. Odjednom, mjerilo integriteta i zrelosti, u svjetlu refleksije onoga što o sebi znamo, postaje ono što mislimo da drugi o nama misle. Istraživanja pokazuju da čak i djeca kategorično prosuđuju: drugi su »kao ja«, pa bi zbog toga trebali raditi ovako kao ja (Tomasello, 2000, 76).

4. Prijete li agresivnost, nasilje i teror mentalnomu zdravlju?

Pravo je pitanje hoćemo li i dalje ostati neučinkoviti u suzbijanju nasilja, gnjeva, osvete, terora i agresivnosti. (Gnjevi može hrabromu pomoći u nakani da se usprotivi nepravdi, ali gnjev je strast, on nije stav s pomoću kojega se može adekvatno komunicirati.) Je li uzrok problema u ljudskoj naravi, u genima, u specifičnostima društvene okoline, politike i dr. ili se korijeni u povijesnim dihotomijama?

Ako želimo razumjeti nasilje, »moramo razumjeti organizaciju i funkcioniranje njegova izvorišta — mozga« (Osofsky, 1997, 127). Neurobiologija otkriva kako komunikacija s drugima oblikuje strukturu i funkciju mozga. U emocionalnoj komponenti komunikacije transakcija aktivnosti mozga jedne osobe na aktivnost mozga druge djeluje u obliku ko–regulacije. Primjerice, u razvoju mozga maloga djeteta emocionalna prisnost bliske osobe izaziva ubrzan rast broja sinapsa. Ako emocionalna prisnost i blizina izostanu, sinapse dječjega mozga trajno, nepovratno propadaju (Coon, 1997, 114). Zbog toga je sasvim umjesno pitanje: Postoji li biokemija ponižavanja i koliko je toksična za ljude, osobito za dječji mozak? Ipak, iskustvo da drugi mogu razumjeti naša unutarnja pozitivna stremljenja »razvija mentalni model unutarnjega očekivanja o tom da su ljudske potrebe važne, a ciljevi dostižni« (Siegel, 2001, 149).

Već smo pokazali da se agresivnost ne sastoji jedino u otvorenom nasilju. Primjerice, opetovana izloženost djece razračunavanjima među roditeljima može djecu traumatizirati jednako kao da su i sami žrtve. Kada djeca svjedoče prijetnjama unutar obitelji, to će naštetiti njihovu fizičkom i psihičkom zdravlju, te će dugoročno utjecati i na produktivnost društva (Jaffe et al., 2004, 30–31). Nasilje može biti i fizičko i emocionalno. »Najrazornije nasilje ne lomi kosti, ono lomi um. Emocionalno nasilje ne ubija tijelo, ono ubija dušu« (Osofsky, 1997, 126).

Odrastao se čovjek može osjećati »prazan«, tj. »nesupstancijalan« zbog gubitka osobe s kojom je emocionalno prisan. Bol i praznina mogu biti toliko snažni da ga dovedu do životne ugroženosti. Istraživanja pokazuju da mnogi radije trpe batine nego »osudenost« na samoću — »pretučeni« supružnik lakše će trpjeti bol fizičkoga zlostavljanja nego teror usamljenosti« (McWilliams, 1999, 79). Pritom, »nasilnik« (»nasilnica«) može pokazivati potpunu neosjetljivost na bol žrtve, pa u sudskom postupku zaplakati ne zato što mu je žao žrtve, nego zato što mu je žao da je otkriven. I žrtva može svoju mržnju prema tlačitelju potiskivati, ali istodobno pokazivati okrutnost prema onima koji su od nje još slabiji. Ako nasilje

mijenja čovjeka time što ostavlja trag na kortikalnim i subkortikalnim zonama njegova mozga, je li izostanak nasilnikova kajanja znak nerazvijene empatičnosti ili je znak emocionalne retardacije?

5. Što nam otkriva psihoanaliza?

Provedba psihoanalitičkoga postupka duboko će dotaknuti svakoga tko joj se podvrgne. Freud je pronašao metodu dosezanja istine, skrivene iza onoga što pojedinac smatra istinitim. No, ako se na psihoanalizu pogleda kao na specifičnu praksu, psihoterapijski postupak ostaje kontroverzan, pa mnogi misle da psihoanalizu nije moguće jednoznačno odrediti. Neki psihijatri smatraju da psihoanalitička disciplina ima posla s privatnim perceptivnim iskustvima — bez obzira na sustavnost i objektivnost u pristupu »bitno se razlikuje od onih disciplina čije je fizičke pojave moguće eksperimentalno provjeriti« (Wolf, 1988, 9). Empatični podatci smatraju se nepouzdanima zato što analitičar pokušava izabrati onakvu istinu kakvom je pacijent prikaže. Pritom nije riječ o nekoherentnosti metodologije, nego o sitnim iskrivljujućim pojedinostima kakve se svode na minimum i u drugim znanostima. Ipak, Freud izgleda nije sa sigurnošću znao na čemu on kao analitičar radi, na istini ili na laži, na traumi ili na fantaziji svojih pacijenata. Znao je jedino to da je neurotični učinak u oba slučaja isti. Zbog toga se njegova teorija smatra koherentnom i rigoroznom, unatoč paradoksalnom antecedensu, tj. nesigurnosti o tom je li potpuno istinito ili možda preuveličano i izmijenjeno ono što pacijenti govore da su proživjeli (Rand i Torok, 1997, 25).

Wolf napominje da »tude iskustvo nije nam neposredno pristupačno, nego samo nejasno dokučivo introspekcijom, a to je empatija« (Wolf, 1988, 161). Analitičar može svoje zaključke donositi iz sadržaja, evociranoga putem interakcije s pacijentom, upotpunjati ih iskustvima i znanjima stečenim savjetovanjem s kolegama, kao i segzistencijalističkim psiholozima i fenomenolozima. Sve to Freud naziva suosjećanjem ili osjećanjem sebe u drugome (njem. *Einführung*; engl. *to feel oneself into another*) (Wolf, 1988, 18). Očito, empatija ne može biti samo emocija kao da su nam duše nerazumne. Kada bi empatija bila samo emocija, prepoznavanjem tude patnje i reakcije patnika stalno bismo morali apsorbirati tude negativne emocije. Osim što bi nam takvo iskustvo škodilo, prostor za racionalan stav ne bi postojao. Bitna komponenta empatičnosti je refleksivnost kao noetička kategorija. Bliska je Platonovu pojmu najvišega oblika spoznaje nazvane *noesis*. Misaona spoznaja različita je od osjetilnih i predodžbenih shvaćanja. Kod Aristotela nazvana je mišljenjem mišljenja (*noesis noeseos*). Dakle, još u antičko doba slutnja o tom kako empatija nije samo emocija ima svoj korijen.

Misaonom spoznajom ispravnoga u razlici prema neispravnomu duh nam je neovisan o strastima (ukorijenjenima u vlastitu karakteru). Neovisan je također o heteronomnim poticajima. Čovjek je »nesavršeno« ili »nedovršeno« biće jer pati od nedostatka instinkta (kao prirodnih kategorija). On je ekscentrično biće jer sve što mu manjka po prirodi može usavršiti etičnim postupanjem.

Misli nas mogu osloboditi, same emocije ne. Sve što nam izgleda prirodno i »sudbinsko« ako se sučeli s racionalnim, moguće je usuglasiti bez nasilja, s pomoću refleksivnosti. Slobodni smo jer smo sposobni slijediti moralni razlog, umjesto naklonosti. Još je Kant ustvrdio kako volju treba prikloniti razlogu, nipošto osobnim preferencijama i ukusima. Takav uvid Kant (2015, 139) smatra analitički istinitim i univerzalnim jer otkriva ispravna moralna načela.

Kognitivna terapija potvrđuje da situacija u kojoj smo se našli neće neposredno odrediti emocionalni doživljaj. On će više ovisiti o našem tumačenju događaja. Dok pokušavamo razumjeti jedan sadržaj, na drugoj nam razini naviru površinske prosudbene misli. Jedva smo ih svjesni. Puno više smo svjesni emocija koje slijede. Najčešće takve brze prosudbene misli nekritički prihvaćamo kao istinite. Kognitivnog terapeuta najviše zanima kakve nam simultane misli spontano »jure« kroz glavu. One nisu rezultat razmišljanja i prosuđivanja. Čim ih počnemo vrednovati, pa korigirati njihovu »razornost« otkrit ćemo u sebi sasvim nove osjećaje. Zato Beck (1995, 15) zaključuje: »ako disfunkcionalne misli podvrgnemo racionalnoj refleksiji, emocije će nam se generalno promijeniti«.

Doživljaj krivice, za koji se drži da vuče korijene iz savjesti, potječe iz superega. Problem nastaje u trenutku kada se izuzme filozofski pristup, pa nestane spona subjekta s postupkom. Tada, u nedostatku obrazloženja za nepoštovanje moralnih pravila, načela i ideala, na »sceni« ostaju jedino emocije i uvjerenja, pa se moralno razmišljanje pretvara u samovoljnu odluku. Psihoanalitička istraživanja motivacije za »djela i nedjela« otkrivaju razliku između autoritarne i humanističke savjesti. Svatko može u sebi probuditi »uspavanu« humanističku savjest. Bitno je razumjeti činjenicu da su etičnost i racionalnost doista sinonimi. Pojam racionalnosti u sofisticiranoj uporabi predstavlja opravdane postupke bez obzira na to jesu li popraćeni svjesnim emocijama. Kako se etika i bioetika ne sastoje samo od pravila, nego i od ideala, poštovanje jedino pravila može nas povesti u »psihološki grč«, pa umjesto da budemo razboriti, postajemo fanatični. Zbog toga, valjana, pravilna prosudba može »rasti« i razvijati se u suglasju s novim, obuhvatnijim razumijevanjem etičkih ideala. Bernard Gert (1970, 63) navodi da moralna pravila govore »koja djela nije dopušteno činiti, a moralni ideali nalažu koja djela valja učiniti kako bi se izbjegla šteta«.

Ranjivost je bitna osobina života. Preuzeti odgovornost za ranjivost drugih znači prihvatiti obvezu da ih se zaštititi onako kao što osoba s punim integritetom karaktera štiti sebe (uzimajući u obzir činjenicu da moralna načela uvijek moraju biti načela reciprociteta), svjesna da se zaštita sebe istodobno odvija i u povratnom smjeru. Moralnost ne može počivati na sentimentu jer osjećaji ne predstavljaju pravi oblik istine. Istina se temelji na razlogu. Ili, kao što kaže Reiman (1990, 17), »činjenica da ljudska bića brinu o svojim smrtnim životima dostatan je razlog da im se omogući, svakomu i svima, da od svojih života naprave ono najbolje. Priznati tu istinu znači otkriti kako razlog zahtijeva da se ljudska bića suzdrže od međusobnoga podčinjavanja.«

Prema Culveru i Gertu propustiti slijediti moralni ideal ne zahtijeva moralno opravdanje, pa zato takav propust, premda je neispravan, nije zadan. U Gertovoj

(1970) teoriji cilj moraliteta isključiva je briga da se ne učini šteta. U kasnijem tekstu pak navodi, »promoviranje dobra uopće ne predstavlja obvezu jednostavno zato što razborita osoba ne može neprekidno i uvijek svima osigurati dobrobit« (Culver i Gert, 1982, 132). Culver i Gert misle kako svatko mora uzeti u obzir interese drugoga jer protivno je razlogu škoditi sebi. Znači, nereverzibilno ponašanje »u sebi je pogrešno« — takvu definiciju otkrivamo s pomoću razloga. Porok je neprihvatljiv upravo zato što su moralna načela recipročna (Culver i Gert, 1982, 26).

Moralni razlozi ne nastaju ni iz čega. Oni potječu iz etičkih deduktivnih zaključaka, izvode se iz vrlina i iz načela. Ipak, nikada ne predstavljaju rezolutne zahtjeve za nasljedovanjem mimo razborita mišljenja. Njihova valjanost proizlazi dijelom iz kontekstualnosti, kao i iz činjenice da apsolutne vrline imaju moralno legitime izuzetke u trenucima kada nas dužnost zaštite racionalnih vrijednosti obveže jače. Moralni razlozi su važni ne samo radi utvrđivanja moralne istine, nego prvenstveno zbog razlikovanja moralne istine od nasilja. Hare (1978, 340) navodi da »moralne razloge ne pronalazimo u svijetu, nego ih svijetu namećemo kroz konstrukciju znanja«. Pritom, vrlo je važno uzeti u obzir činjenicu da »su postupci dobri radi onoga što je ispravno — nipošto zbog posljedica koje bi mogli proizvesti. I loši postupci ponekad mogu imati dobre posljedice, ali loše postupke zbog toga ne priliči opravdavati« (Windt et al., 1989, 531).

Zaključak

Čovjek s integritetom karaktera može komunicirati slobodno, tj. empatično, jer odgovornost za drugoga i prema drugomu već se implicitno nalazi u njegovu stavu. Empatija je bitna sastavnica njegove slobode jer mu je duh (s pomoću misaone spoznaje ispravnoga u razlici prema neispravnomu) postao neovisan o vlastitim strastima, jednako kao i o heteronomnim poticajima (poticajima iz okoline). Biti slobodan i pritom ne narušiti slobodu drugoga izazov je vrijedan truda. Nažalost, u svakoj epohi, pri usuglašavanju za život vitalnih odluka, susrećemo ili latentne ili otvorene agresivne modele bilo fizičkoga, socijalnoga, emocionalnoga ili ekonomskoga razračunavanja. U hijerarhiziranim društvima moć je shvaćena kao pravo privilegiranih da nametnu svoju volju, iako nasilje nije isto što i pravo. Filozofska antropologija 20. stoljeća u kontekstu suvremenoga kapitalizma otkriva koliko je moderni čovjek u svojem društvenom i prirodnom okolišu nesiguran — sam je sebi skriven, on je *homo absconditus*. Iako žrtva povijesnih dihotomija, svjestan je da svoju egzistenciju mora racionalno osmisliti kako bi život prihvatio s povjerenjem. Emocije nam pritom ne mogu puno pomoći — potrebno je razmišljanje, tj. refleksivnost kao razumijevanje i spoznaja o tom da moralni razlog otkriva zašto se svatko treba suzdržati od činjenja štete drugomu. U potrebi da se približimo racionalnomu shvaćanju konkretnoga pitanja, slobodu potvrđujemo tako što smo sposobni podrediti se autoritetu moralnoga razloga. U protivnom, prevladalo bi neodgovorno ponašanje i svrstavanje u stvarnost koja ostaje izvan rasprave o načelima i standardima moraliteta. Bioetika svjedoči

da odgovore valja zasnivati na moralnom prosuđivanju i etičnom preispitivanju jer je neprihvatljivo da se odluke temelje na štetnim ili nemoralnim rješenjima. Bez etičnosti trud oko važnih odluka bio bi besciljan jer bi interferencija s beskonačnim mnoštvom drugih ciljeva onemogućila decidan stav.

Fizičko i mentalno zdravlje u najtješnijoj su korelaciji s očuvanjem samopoštovanja i empatičnosti, prisutne u autonomnosti osobe: u zaštiti ljudskih prava, ljudskoga i građanskoga dostojanstva, kao i u očuvanju prirodnoga okoliša. Ako neoliberalni (industrijski) kapitalizam iznova nameće sirove egocentrične korporativne interese, kroz demokratske institucije valja pokazati zašto industrijski kapitalizam nije spojiv s humanim vrijednostima. Moralni rast svima nam je potreban jer život pred nas stalno postavlja nove izazove pa, ako funkcioniramo jedino na instrumentalnoj razini pitanja o vrijednostima, izgledat će nam kao da su relativna, te među načelima reciprociteta nećemo moći otkriti koja nas načela obvezuju jače.

Problematiku nasilja možemo staviti pod nadzor ako razumijemo da je razborito razmišljanje, tj. mišljenje mišljenja važno ne samo radi utvrđivanja moralne istine, nego prvenstveno radi razlikovanja moralne istine od nasilja. Pritom empatija dobiva osobitu važnost jer integrira refleksivnost, bez koje ne bismo mogli otkriti određujemo li ono što je dobro na valjan način.

Literatura

- Ayer, Alfred J. et al. (1955). *Studies in Communication*. (str. 11.) London: Martin Secker & Warburg.
- Beck, Judith S. (1995). *Cognitive Therapy: Basics and Beyond*. (str. 15.) London: Guilford.
- Buber, Martin (1973). *Das Dialogische Prinzip*. (str. 15.; str. 18.–19.) Heidelberg: Lambert Schneider.
- Coon, Dennis (1997). *Essentials of Psychology: Exploration and Application*. (str. 114.) Pacific Grove: Cole Publishing.
- Culver, Charles; Gert, Bernard (1982). *Philosophy in Medicine: Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry*. (str. 26.; str. 132.) New York: Oxford University.
- Edel, Abraham (1955). *Ethical Judgment: The Use of Science in Ethics*. (str. 170.) Glencoe: Free Press.
- Figal, Günter (1997). *Smisao razumijevanja: Prilozi hermeneutičkoj filozofiji*. (str. 38.) Zagreb: Matica hrvatska.
- Fromm, Erich (1984). *Čovjek za sebe: Istraživanje o psihologiji etike*. (str. 46.—47.; str. 49.; str. 126.) Zagreb: Naprijed.
- Fromm, Erich (1997). *The Fear of Freedom*. (str. 92.) London: Routledge.
- Gert, Bernard (1970). *The Moral Rules*. (str. 63.) New York: Harper & Row.
- Grondin, Jean (1999). *Smisao za hermeneutiku*. (str. 128.) Zagreb: Matica hrvatska.
- Hare, Richard Mervyn (1978). *Freedom and Reason*, U: Andrew G. Oldenquist, *Moral Philosophy: Text and Readings* (str. 340.). Boston: Houghton Mifflin.
- Hegel, Georg W. F. (1966). *Filozofija povijesti*. (str. 48.) Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, Martin (1975). *Über den Humanismus*. (str. 8.) Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

- Jaffe, Peter G.; Baker, Linda L.; Cunningham, Alison J., ur. (2004). *Protecting Children from Domestic Violence: Strategies for Community Intervention*. (str. 30.–31.) London: Guilford.
- Kant, Immanuel (1974). *Kritika praktičkog uma*. (str. 97.) Zagreb: Naprijed.
- Kant, Immanuel (2015). *Utemeljenje metafizike čudoreda*. (str. 139.) Zagreb: KruZak.
- McCormack, Mark H. (1986). *What They Don't Teach You at Harvard Business School*. (str. XIV.) New York: Bantam Books.
- McWilliams, Nancy (1999). *Psychoanalytic Case Formulation*. (str. 79.) London: Guilford.
- Muchinsky, Paul M. (1999). *Psychology Applied to Work: An Introduction to Industrial and Organizational Psychology*. (str. 305.) Belmont: Wadsworth & Thompson Learning.
- Napier, Rodney W.; Gershenfeld, Matti K. (1993). *Groups: Theory and Experience*. (str. 20.) Boston: Houghton Mifflin.
- Nelson, Paul E.; Pearson, Judy C. (1998). *Selected Chapters from Confidence in Public Speaking*. (str. 207.) New York: McGraw–Hill.
- Newman, David N. (1995). *Sociology: Exploring the Architecture of Everyday Life*. (str. 44.) Thousand Oaks: Pine Forge.
- Nielsen, Kai (1970). *Readings in Ethical Theory*. (str. 754.) New York: Wilfred Sellars & John Hospers.
- Nietzsche, Friedrich (1962). *Tako je govorio Zarathustra*. (str. 30.) Zagreb: Mladost.
- Nozick, Robert (2003). *Anarhija, država i utopija*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Osofsky, Joy D., ur. (1997). *Children in a Violent Society*. (str. 127.) London: Guilford.
- Plessner, Helmuth (1974). *Diesseits der Utopie: Ausgewahlte Beitrage zur Kulturosoziologie*. (str. 126.) Köln: Suhrkamp Taschenbuch.
- Plessner, Helmuth (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. (str. 227.) Berlin: Walter de Gruyter.
- Plessner, Helmuth (1994). *Condicio humana: Filozofijske rasprave o antropologiji*. (str. 186.; str. 210.) Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Rand, Nicholas; Torok, Maria (1997). *Questions for Freud: The Secret History of Psychoanalysis*. (str. 25.) London: Harvard University.
- Rawls, John (1972). *A Theory of Justice*. President and Fellows of Harvard College.
- Reiman, Jeffrey (1990). *Justice and Modern Moral Philosophy*. (str. 17.; str. 149.; str. 240.) London: Yale University.
- Siegel, Daniel J. (2001). *The Developing Mind: How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are*. (str. 149.) London: Guilford.
- Tomasello, Michael (2000). *The Cultural Origins of Human Cognition*. (str. 76.) London: Harvard University.
- Weaver, Richard L. (1996). *Essentials of Public Speaking*. (str. 143.) Scottsdale: Gorsuch Scarisbrick.
- Windt, Peter Y.; Appleby, Peter C; Battin, Margaret P.; Francis, Leslie P.; Landesman, Bruce M. (1989). *Ethical Issue in the Professions*. (str. 531.) Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Wolf, Ernest S. (1988). *Treating the Self: Elements of Clinical Self Psychology*. (str. 9.; str. 18.; str. 161.) London: Guilford.

Searching for a Link Between Independence of Mind and Mental Health

Maja Žitinski*

Summary

This paper reveals — in regard to themes on the culture of empathy and mental health — the extent to which empathy constitutes the state of the human mind and the way in which the confrontation with violence or injustice affects mental health. The fact that man is immersed in communication arouses in him a compelling need for orientation when confronted by cultural, economic, political and other aspects of concentrated social power. The paper guides us towards a clearer diagnosis of toxic social conditions: it shows why modern man is a victim of dichotomies, and it shows him the way to preserve his integrity — his physical and mental health — without subjugating others or discriminating against them. Human understanding has been based on language, while moral thinking is rooted in the most comprehensive of all sciences, in ethics, which is brimming with the patrimony of prudence. Bioethics is the youngest science of its kind, and as it aspires to transmute selfish thinking into moral thinking, it makes use of multidisciplinary knowledge. Bioethics can unveil the essential components of empathy which are not only the emotions but also reflexivity.

Keywords: state of mind; violence; egalitarian capitalism; neoliberal capitalism; empathy; mental health; reflexivity

* Maja Žitinski, Ph.D., Full Professor, Senior Fellow — Retired, University of Dubrovnik Faculty of Media and Public Relations. Address: Branitelja Dubrovnika 41, 20000 Dubrovnik, Croatia. E-mail: mzitinski@du.t-com.hr