

Ivana Zagorac*

Mogućnosti i granice odgoja za suosjećanje

SAŽETAK

U prvome dijelu rada ukratko se analiziraju zagovor odgoja za suosjećanje te poziv na razvoj kulture empatije, kao i koncepti suosjećanja i empatije. U drugome dijelu rada sagledavaju se karakteristike odgoja za suosjećanje, pri čemu se ukazuje na njegovu snagu, ali i ograničenja. Posebno poticajnim u tom pogledu pokazat će se uvidi Jean-Jacquesa Rousseaua. Ističe se isprepletenost odgoja za suosjećanje i društvenih okolnosti: s jedne strane sugerira se da takav odgoj ima potencijal poboljšavanja društvenih i moralnih odnosa u društvu, dok se s druge strane nalazi uvid da su gotovo svakoj devijaciji suosjećanja pridonijeli upravo društveni život, socijalne norme i iskrivljeni moralni standardi. Na tragu zapažanja Davida Humea o odnosu suosjećanja i pravednosti, nadalje se ukazuje na opasnost da odgoj za suosjećanje, koji u prvi plan stavlja pojedinca i njegovu osobnu odgovornost, posluži kao alibi za pasivnost institucija čija je uloga zaštita ranjivih skupina. Zaključuje se da je potrebno ostaviti dovoljno prostora i urediti poticajnu okolinu za razvoj i odgoj suosjećanja, no da nije uputno idealizirati njegovu snagu i bezgraničnost.

Ključne riječi: suosjećanje, empatija, odgoj, Jean-Jacques Rousseau, David Hume.

Uvod

Motivacija za ovaj rad polazi od zapažanja da je znatan broj odgojnih izazova povezan s kolizijom između brige za sebe i brige za druge. Ova 'briga za sebe' često se naziva egoizmom, koji je u suvremenom svakodnevnom izričaju poprimio mahom negativne konotacije, dok je 'briga za drugoga' temeljena, kako pretpostavljam u ovome radu, u suosjećanju. Suosjećanje je ovdje u središtu interesa, a u njegovu određenju pridružujem se utjecajnim autorima iz filozofske tradicije koji suosjećanje opisuju kao mehanizam za ostvarenje povezanosti s drugima. Iz toga stava proizlazi da suosjećanje

* Adresa za korespondenciju: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Odsjek za filozofiju, Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb, Hrvatska, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4487-2102>. E-mail: izagorac@ffzg.hr.

nije emocija, nego ono što omogućuje razmjenu emocija. U zapadnoj filozofiji razvoj pojma može se pratiti od grčke filozofije i koncepta *simpatije* (*sumpaschei, sympátheia*) koji je prisutan i tijekom većeg dijela zapadne filozofske tradicije (*sympathia, sympathie, Sympathie, sympathy*). Suvremeni autori, s druge strane, učestalo koriste termin *empatija* (*empathy*). Na tragu filozofijskoga promišljanja koncepta suosjećanja i razmatranja njegovih odgojnih potencijala, nastojat će se odrediti mogućnosti odgoja za suosjećanje. Značajan dio njih možemo intuitivno naslutiti, s dovoljno jasnoće da zaključimo da se radi o dobroj stvari, o dobrome odgojnome nastojanju koje valja provesti u djelo. Drugi aspekt razmatranja bit će usmjeren stižavanju toga optimizma, odnosno, nastojat će se ukazati na granice odgoja za suosjećanje.

O suosjećanju i empatiji

Tema odgoja za suosjećanje već je niz godina prisutna u okviru filozofije odgoja, ali i filozofije općenito te odgojnih znanosti. Što se tiče područja filozofije, zagovor odgoja za suosjećanje posebno je dobio na snazi razvojem etike skrbi¹ i povratkom moralnog sentimentalizma,² kao i kroz velik utjecaj radova Marthe Nussbaum i njenog filozofijski orijentiranog razmatranja emocija.³ Na javnoj, izvanznanstvenoj sceni, u jednog od najutjecajnijih promotora odgoja za suosjećanje prometnuo se bivši američki predsjednik Barack Obama. Njegova slava kao »ambasadora empatije« traje najmanje od onda kada je u jednome govoru ustvrdio da je »deficit empatije« ozbiljnije pitanje od financijskog deficita (2006.),⁴ što je rezultiralo značajnim medijskim interesom i poplavom knjiga o tome kako postati empatičan i odgojiti empatične nove generacije. Obama je u više navrata promovirao razvoj »kulture empatije« sugerirajući pritom moć koju odgoj ima u takvome pothvatu.⁵ Obamin

1 Važan početni impuls krenuo je od Carol Gilligan (*In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 1982.) i feminističke etike te iz filozofije odgoja, zahvaljujući ponajviše Nel Noddings (*Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, 1984.).

2 Ovdje se izdvaja Michael Slote sa svojim radovima koji žele revitalizirati moralni sentimentalizam na tragu Davida Humea i povezati ga s etikom skrbi, npr. u knjigama *The Ethics of Care and Empathy* (2007.) i *Moral Sentimentalism* (2010.).

3 Neka od zapaženih djela Marthe Nussbaum na tome tragu su: *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* (1995.), *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (1997.), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001.; hrvatski prijevod *Izdizanje misli. Inteligencija emocija*, 2019.), *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (2004.), *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (2013.), *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice* (2016.).

4 Usp. Obama, Barack, »The world doesn't just revolve around you'. Obama to Graduates: Cultivate Empathy«, *Northwestern*, 1. lipnja 2006., <https://www.northwestern.edu/newscenter/stories/2006/06/barack.html> (pristup: 18. 9. 2019.). Postoji i mrežna stranica koja arhivira Obamine govore u kojima spominje empatiju, zaključno s 2009. godinom: Center for Building a Culture of Empathy, <http://cultureofempathy.com/Obama/SpeechIndex.htm> (pristup: 18. 9. 2019.).

5 Više izvadaka iz takvih govora dostupno je na poveznici Center for Building a Culture of Empathy, <http://cultureofempathy.com/Obama/Quotes.htm> (pristup: 18. 9. 2019.).

nasljednik na predsjedničkoj poziciji u SAD-u, Donald Trump, s druge je strane učestalo izazivao nevjericu javnosti svojim iskonskim izostankom empatije, tako da je tema o deficitu empatije i nakon Obame ostala prisutnom, kako u općedruštvenom, tako i u političkom diskursu na globalnoj razini.

Premda se poticanje »kulture empatije« i »odgoja za suosjećanje« mogu činiti vrlo bliskim projektima, valja zamijetiti da *empatija* i *suosjećanje* nisu istoznačnice. Ako bismo Obamin zagovor razvoja »kulture empatije« uzeli kao osnovu za određivanje popularnog tumačenja termina *empatija*, onda bismo zaključili da se ovdje radi o »ulaženju u tuđe cipele«, o sposobnosti »gledanja tuđim očima«,⁶ drugim riječima o sposobnosti zauzimanja perspektive drugoga. Uz to, popularno razumijevanje empatije jasno je razgraničava od suosjećanja ili sažaljenja,⁷ što je dominantan pristup i u suvremenim neuroznanostima. Utjecajan trend istraživanja empatije u neuroznanostima i okvir za njeno tumačenje pokrenula su slučajna otkrića tzv. *zrcalnih neurona* 1990-ih u istraživačkom laboratoriju na Sveučilištu u Parmi, Italija.⁸ Radilo se o uzbudljivom znanstvenom nalazu koji je ustanovio da se makaki majmunima, dok gledaju drugog majmuna ili neku osobu koja čini određenu radnju, u mozgu aktiviraju isti neuroni kao i onda kada sami izvršavaju tu radnju, otuda naziv *zrcalni*. U jednom kasnijem istraživanju, ovaj puta na ljudima, ustanovljeno je da neuroni koji imaju sposobnost zrcaljenja ne reagiraju samo na prepoznavanje istovjetne radnje nego da su također uključeni i u prepoznavanje/razumijevanje intencije drugih.⁹ Uloga tih neurona ovdje nije do kraja razjašnjena, kao što još uostalom nisu provedena niti dostatna istraživanja na ljudima. No, otkrićem *zrcalnih neurona* otvorena su vrata za teoretiziranje o mogućim objašnjenjima raznih neobičnih iskustava s kojima se susrećemo u zajedničkom životu, poput zaraznosti zijevanja ili, recimo, osjećaja nelagode kada vidimo pauka koji hoda po nekome drugome. Ovi i slični rezultati kroz nekoliko su godina izazvali velik interes znanstvene i šire javnosti, te empatiju, u svim njenim formama i manifestacijama,¹⁰ uveli među vrlo zastupljene teme i u modernim znanostima.

6 Ibid.

7 Ibid.

8 Gallese, Vittorio; Fadiga, Luciano; Fogassi, Leonardo; Rizzolatti, Giacomo (1996), Action Recognition in the Premotor Cortex, *Brain*, 119 (Pt 2), 593–609. doi: 10.1093/brain/119.2.593; Ferrari, Pier Francesco; Gallese, Vittorio; Rizzolatti, Giacomo; Fogassi, Leonardo (2003), Mirror Neurons Responding to the Observation of Ingestive and Communicative Mouth Actions in the Monkey Ventral Premotor Cortex, *The European Journal of Neuroscience*, 17 (8), 1703–14. doi: <https://doi.org/10.1046/j.1460-9568.2003.02601.x>.

9 Iacoboni, Marco; Molnar-Szakacs, Istvan; Gallese, Vittorio; Buccino, Giovanni; Mazziotta, John C.; Rizzolatti, Giacomo (2005), Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System, *PLoS Biol*, 3(3), e79. doi: <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0030079>.

10 Za sažeti pregled vrsta empatije vidjeti: Zagorac, Ivana (2020), The Power of Empathy in the Treatment of Vulnerable Subjects, u: Steger, Florian; Orzechowski, Marcin; Rubeis, Giovanni; Schochow, Maximilian (ur.), *Migration and Medicine*, Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 126–39.

Navedena, kao i druga slična istraživanja, potakla su na teoretiziranje o postojanju zajedničke osnove za intersubjektivnost, koja bi na neki način bila povezana sa spomenutom sposobnošću određenih neurona. Iako možda nova u prirodnim i biomedicinskim znanostima, mnoga od povezanih pitanja već su dugo vremena prisutna u filozofiji. Jedno od takvih je i tzv. *problem drugih umova* koji se uglavnom usmjerava na razmatranje teškoće vezane uz »čitanje« umova drugih,¹¹ ali i njihovo prepoznavanje kao nama sličnih, a potom i na propitivanje veze između uma i tijela. Ovdje mi nije nakana razmatrati te probleme. Za potrebe ovoga rada bit će dovoljno istaknuti da se jedna od važnih zajedničkih veza među nizom dugopostojećih filozofskih izazova pronalazi i u pitanju formiranja *ja* i s time povezanog pitanja o tome postoji li uopće *ja bez ti*. Rečeno rječnikom filozofije uma u nešto širem kontekstu, radi se o izazovu teze o ireducibilnosti subjektivnosti koja kaže da nam je u potpunosti dostupno samo vlastito iskustvo, i teze o intencionalnosti koja tvrdi da su aktivnosti našega uma uvijek »o nečemu«, dakle orijentirane izvan subjekta.¹² Takav nesklad u objašnjenju našeg odnosa spram svijeta ukazuje i na filozofijski poticajnu mogućnost da je subjektivnost zapravo »izvanjska«,¹³ na izvjestan način dijeljena i tako, kroz druge i s drugima, oblikovana. Empatija se ovdje pojavljuje kao pogodno objašnjenje za takvu pojavu. Zapravo, unatoč velikom oduševljenju koje su posljednjih desetljeća istraživanja *zrcalnih neurona* izazvala u neuroznanstvenim i širim znanstvenim krugovima, filozofija nam ukazuje da bi bilo prilično neobično da nečega poput takvih neurona nema.¹⁴

Iako u »tehničkom« smislu empatija, poimana jednostavno kao sposobnost »ulaženja u tuđe cipele«, može izgledati vrlo bliska uvodnome određenju suosjećanja kao mehanizma za ostvarenje povezanosti s drugima, ipak u sadržajnom i manifestnom pogledu postoje određene razlike. Dio njih proizlazi iz povijesti filozofije i transformacija u određenju pojma simpatije, iz kojeg izvire koncept suosjećanja, a prema mnogima i koncept empatije.¹⁵ Dio ih, pak, uporište pronalazi u suvremenim utjecajnim istraživanjima koja ukazuju na to da je suosjećanje zapravo samo jedna vrsta empatije. Štoviše, višegodišnja istraživanja psihologa Daniela Batsona i suradnika omogućila su im zaključiti da je zauzimanje perspektive – ono ranije spomenuto

11 Radman, Zdravko (2014), 'Context of Commonality' or Why Sharing Is More than Attending, *Synthesis Philosophica*, 58 (2), 289–306.

12 Radman, Z. (2014), 290–291.

13 Ibid, 293–294.

14 Čak je i među najglasnijim kritičarima moći i značenja zrcalnih neurona prisutan stav da oni igraju određenu ulogu u procesu imitacije koji »prevodi« naša opažanja u mišićne reakcije te koji podupiru učenje promatranjem. Usp. npr. Hickok, Gregory (2014), *The Myth of Mirror Neurons: The Real Neuroscience of Communication and Cognition*, New York: W. W. Norton & Company.

15 Analiza tih povijesnofilozofijskih i jezičnih sadržaja nadilazi okvire ovoga rada. Ekstenzivniji pregled dostupan je, primjerice, u: Zagorac, Ivana (2018), *Bioetički senzibilitet*, Zagreb: Pergamena.

»ulaženje u tuđe cipele« – zapravo samo preduvjet za istinsku empatičku reakciju, za koju se pak počinje koristiti naziv *empatička skrb*.¹⁶ I drugi autori prihvaćaju takvo razumijevanje te empatičku skrb opisuju kao emociju orijentiranu na drugoga, vrlo sličnu ili identičnu sa suosjećanjem (*compassion, sympathy*).¹⁷ Osim empatičke skrbi (odnosno suosjećanja prema ovome tumačenju), postoje i dodatne vrste empatije.¹⁸ Prema Batsonovoj popularnoj altruizam–empatija hipotezi, mi na prizor nečije patnje gotovo bez razmišljanja zauzimamo poziciju toga subjekta (*perspective taking*). Možemo reagirati na jedan od dva načina: ili pobjeći iz konkretne situacije koja nas je emocionalno pogodila (osjećamo »osobnu uznemirenost«, *personal distress*) ili nastojati na neki način pomoći izloženom subjektu (pritom smo motivirani »empatičkom skrbi«). Prema spomenutoj hipotezi, prvu reakciju pokreće želja za povećanjem vlastite dobrobiti, odnosno Batsonovim rječnikom – egoizam, dok drugu motivira želja za povećanjem dobrobiti drugoga, odnosno – altruizam.¹⁹

Čini se da se upravo ovdje sastaju zagovor odgoja za suosjećanje i apel za razvoj kulture empatije. Njegovanje sposobnosti za »gledanje očima drugoga« u odgojnome pogledu nije samo po sebi dovoljno.²⁰ Prema ranije spomenutim istraživanjima, zauzimanje pozicije drugoga samo je preduvjet za empatiju. Ono što je potrebno postići u odgojnome smislu jest razviti zdrav egoizam koji ostavlja mjesta i za empatičku skrb odnosno suosjećanje. Odgoj za suosjećanje ne bi smio, niti bi to ikako bilo opravdano, težiti oblikovanju pojedinca koji je usmjeren posvemašnjem davanju i sebe-zaboravu na korist drugih. Na tragu izazova filozofije uma da uspostavi sklad između činjenice subjektiviteta kao posve privatnoga stanja i uvida da smo neprestano usmjereni podražajima izvana koji nas presudno oblikuju, i izazov odgoja je uspostaviti ravnotežu između nužne doze egoizma koja nas štiti od propasti, a ponekad i samouništenja, te suosjećanja koje nam je nužno kako bismo,

16 Batson, Daniel C.; Fultz, Jim; Schoenrade, Patricia A. (1987), Distress and Empathy: Two Qualitatively Distinct Vicarious Emotions with Different Motivational Consequences, *Journal of Personality*, 55, 19–39; Batson, Daniel C. (2011), *Altruism in Humans*, New York: Oxford University Press; McAuliffe, William H. B.; Carter, Evan C.; Berhane, Juliana; Snihur, Alexander C.; McCullough, Michael E. (2020), Is Empathy the Default Response to Suffering? A Meta-Analytic Evaluation of Perspective-Taking's Effect on Empathic Concern, *Personality and Social Psychology Review*, 24 (2), 141–62. doi: <https://doi.org/10.1177/1088868319887599>

17 Usp. npr. Singer, Tania; Klimeck, Olga M. (2014), Empathy and Compassion, *Current Biology*, 24, 875–8, ovdje str. 875; Zickfeld, Janis H.; Schubert, Thomas W.; Seibt, Beate; Fisk, Alan P. (2017), Empathic Concern is Part of a More General Communal Emotion, *Frontiers in Psychology*, 8, 723, doi: 10.3389/fpsyg.2017.00723; Lamothe, Martin; Boujut, Emilie; Zenasni, Franck; Sultan, Serge (2014), To Be or Not to Be Empathic: The Combined Role of Empathic Concern and Perspective Taking in Understanding Burnout in General Practice, *BMC Family Practice*, 15, 15, doi: <https://doi.org/10.1186/1471-2296-15-15>.

18 Više u: Zagorac, I. (2020), 126–39.

19 Batson, Daniel C. (2008), Empathy-Induced Altruistic Motivation, draft of lecture/chapter for inaugural Herzliya Symposium on Prosocial Motives, Emotions, and Behavior, March 24–27, 2008, 3, <http://portal.idc.ac.il/en/symposium/herzliyasymposium/documents/dcbatson.pdf> (pristupljeno 13. 11. 2019.).

20 U krajnjoj liniji, i osobe s psihopatskim crtama ličnosti imaju razvijenu sposobnost zauzimanja pozicije drugoga, pa i vrlo jasno uočavanja njegovih/njezinih emocionalnih stanja.

kao društvena i politička bića, ostvarili komunikaciju i uspješan suživot s drugima. Kao cilj odgoja za suosjećanje, ali i razvoja kulture empatije, postavlja se poticanje sposobnosti zauzimanja perspektive drugoga te odgovarajuće, situaciji primjerene, reakcije spram subjekta u nevolji. Takva reakcija može biti pomagачka u raznolikom spektru danih mogućnosti, a može biti svedena i samo na odgovarajući emocionalni odgovor, bez aktivne pomoći. Radi se, naime, o istinskom poistovjećivanju s drugime, koje iz mnogih razloga ne mora završiti našom pomoći onome koji pati, već može biti u potpunosti sadržano u svojevrsnom interioriziranju tuđe patnje: mi osjećamo patnju drugoga, iako smo istovremeno svjesni da je to njegova, a ne naša patnja. Zabrinuti smo za dobrobit drugoga te činjenica da ne možemo aktivno pomoći ne negira našu suosjećajnu reakciju.

O odgoju za suosjećanje

Da su granice među emocionalnim stanjima o kojima je ovdje riječ počesto mutne, zanimljivo je uočio već Jean-Jacques Rousseau. On koristi termin *pitié* za, prema njegovu uvjerenju, urođenu sposobnost koja nam omogućuje povezivanje s drugima. Prema Rousseauu, ta je sposobnost izražena kod »divljega čovjeka«, a zakržljala ili devijantna kod onoga »civiliziranoga«. Jednostavno govoreći, kada je o *pitié* riječ, Rousseauova je tvrdnja da je ono podložno manipulaciji i lošim posljedicama uspoređivanja s drugim ljudima. I dok Rousseauova »divljaka« *pitié* nagoni da bez razmišljanja priskoči drugome u pomoć, filozof – kao ogledni primjer učenjaka obuzetog samoljubljem (*amour-propre*) – rukama prekriva uši i »u sebi izvodi nekoliko dokaza« kako bi zatomio prirodni poriv za poistovjećivanjem s onim koji pati.²¹ Iskonsko djelovanje *pitié* tako je za Rousseaua ono što omogućuje izlazak subjekta iz njega samoga, prepoznavanje drugoga, sebe-ogledanje u drugome. Istovremeno, ono je podložno korupciji koja dovodi do pretvaranja drugih u objekte kojima se želimo služiti kao sredstvima za postizanje vlastitih interesa. Paradoks je pritom da nas ista ta potreba za objektiviranjem drugih čini o njima ovisnima, s obzirom na to da smo naš identitet izgradili na uspoređivanju s drugim ljudima. Očuvanje senzibiliteta spram drugih ujedno nam, kako bismo mogli zaključiti na tragu Rousseaua, omogućuje da otkrijemo i oblikujemo nas same. Osjetljivost na patnje drugih valja očuvati jer je ona na neobičan način jamac očuvanja naše vlastite ljudskosti: čovjek potpuno neosjetljiv na nevolje drugoga nesretan je jer je toliko zaokupljen sam sa sobom da mu ne preostaje ništa što bi mogao podijeliti s drugima.²² Takvo objašnjenje *pitié* kod Rousseaua čini ga bližim suvremenom razumijevanju suosjećanja kao dijeljenja

21 Rousseau, Jean-Jacques (1987), *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, Zagreb: Školska knjiga, 29–71, ovdje str. 46. Usp. i: Zagorac, I. (2018), 90–1.

22 Rousseau, Jean-Jacques [Ruso, Žan Žak] (1989), *Emil ili o vaspitanju*, Valjevo/Beograd: Estetika, 254.

patnje, nego sažaljenja kao osjećaja gotovo objektivirane, nesuživljene žalosti spram nekoga nesretnika. U tom smislu se i ovdje opredjeljujem za termin *suosjećanje* kao odgovarajući prijevod za Rousseauov termin *pitié*.

U kontekstu teme o mogućnostima i granicama suosjećanja valja uočiti da za njegovanje suosjećanja, njegovo poticanje i općenito odgoj za suosjećanje nužno trebamo nekoga tko je u nevolji. U praktičnome smislu to znači da je sastavni dio odgoja svjedočenje prizorima osjećajnih bića koja pate. Prema Rousseauovoj odgojnoj uputi, takve situacije trebaju biti dovoljno učestale da u odgajaniku zadrže emocionalnu reakciju na prizor tuđe patnje, a opet ne toliko česte da ga učine neosjetljivim.²³ Uobičajeni svakodnevni život nudi nam sasvim dovoljno prilika da naše suosjećanje ne zakrži. S druge strane, u nekom utopijskom svijetu bez patnje ujedno bi izostalo i suosjećanje. Čini se da patnja toliko dobro funkcionira u pogledu očuvanja naših mogućnosti za intersubjektivnost zato što je na afektivnoj razini ona znatno snažnija pobuda za poistovjećivanje s drugime nego što je to sreća. Patnja otvara prostor za zajedništvo i stvara podlogu za socijalnu interakciju. Rousseau će na tome tragu uočiti i »sladak okus« suosjećanja koje je tu jer netko pati, a koje nam istovremeno govori da je dobro da mi ne patimo. Rousseau sugerira da se pri prizoru tuđe patnje javlja misao 'bolje ti nego ja'. S druge strane, prizor tuđe sreće potiče jal i misao 'zašto ti, a ne ja'. Rousseauovo obrazloženje je da »nas patnik oslobađa patnji što ih podnosi, a da nam sretnik otima dobra koja uživa«.²⁴ Na svakome od nas je da procijeni koliko je to ispravan i iskustvom poduprt psihologijski uvid u koncept suosjećanja.

Rousseauova nakana je spriječiti odgajanika da otupi na prizore tuđe patnje i prevenirati pojavu nezdrava uspoređivanja. U tome smislu on nudi model ozdravljajućeg odgoja u kojemu očuvanje prirodnoga suosjećanja igra važnu ulogu. Rousseauova ambicija, međutim, nije odgojiti revolucionara niti političara koji će reformirati sustav odgoja i obrazovanja na temeljima istinskog suosjećanja. Još i više, Rousseauu nije nakana niti od svoga Emila napraviti beskrajno požrtvovnog građanina koji će bez zadržke pomagati svakome nesretniku čijoj patnji svjedoči. Njegova uloga čak nije niti ona planski oblikovanog uzora, pozitivnog primjera drugima. Emil je jednostavno osoba odgojene ljudskosti u svim njenim sastavnicama. Idealan rezultat Rousseauova odgoja je osoba u kojoj su zdrava ljubav spram sebe (*amour de soi*) i suosjećanje u ravnoteži.

Ako bismo se priklonili Rousseauovom uvjerenju o prirođenoj sposobnosti za suosjećanje, onda bi se naše odgojne intervencije usmjerile njegovanju i oblikovanju suosjećanja. Dakako, to otvara široke mogućnosti manipulacije suosjećanjem, koje idu sve do njegova gotovo potpuna stišavanja. Ovdje su posebno upozoravajući

²³ Ibid, 245–9, 256–7.

²⁴ Ibid, 244. Usp. i: Zagorac, I. (2018), 90.

povijesni primjeri suspenzije moralne svijesti, kod, recimo, nacističkih zločinaca, potvrđeni kasnijim Milgramovim eksperimentima²⁵ i sažeto izraženi kroz dijagnozu Hanne Arendt o banalnosti zla.²⁶ S druge strane, suspenzija suosjećanja koja je dovela do anesteziranja moralne svijesti u tim primjerima ukazuje na nužnu svezu suosjećanja i moralnosti. To je tema već dotaknuta u filozofskoj literaturi. Već spomenuta tradicija moralnog sentimentalizma, pri čemu se posebno ističu David Hume i njegovi suvremeni nastavljači, polazi od teze o osjećajnoj, a ne racionalnoj, osnovi morala. Sposobnost za prepoznavanje emocija drugih, za što je zaslužan mehanizam suosjećanja, ovdje se proglašava nužnim preduvjetom za razvoj i oblikovanje moralne svijesti. U tome smislu odgoj za suosjećanje doista ima važnu, pa i presudnu, ulogu u formiranju morala i nudi se kao odgovarajući model za promjenu društva nabolje.

No isti ti autori ukazuju i na moguća ograničenja odgoja za suosjećanje. Jedan od takvih aspekata ukazuje na povezanost suosjećanja i pravednosti, a uvid dugujemo Davidu Humeu. On će, naime, istaknuti da suosjećanje djeluje tamo gdje pravednost ne djeluje, ono ide izvan granica pravednosti. A ona se, prema Humeu, ostvaruje između subjekata koji su približno jednake snage,²⁷ kao na primjer između odraslih ljudi u demokratskom društvu. Spram onih slabijih ne ostvaruje se relacija pravednosti jer su ti slabiji stavljeni u službu jačih. Interpretacija toga stava opravdala bi, primjerice, vlast roditelja nad djecom, međutim, isto bi se moglo primijeniti i na proizvoljno izuzimanje pojedinih skupina iz kategorije ljudi, čime se oni isključuju iz djelokruga pravednosti, kao što je to slučaj u svim društvima koja obespravljaju manjine. Unatoč pozicioniranju izvan dosega pravednosti, Hume će i za takve subjekte zatražiti neku vrstu zaštite od samovolje onih jačih, samovolje čije bi iskazivanje spram »pravih« pripadnika društva bilo sankcionirano. Hume će tako inzistirati da te subjekte, dakle one koji egzistiraju negdje pored našeg političkog društva, tretiramo prema »zakonima humaniteta« (*»by the laws of humanity«*),²⁸ a humanitet je pak koncept blizak Humeovu razumijevanju suosjećanja.²⁹ Hume će u ovome primjeru izrijeком govoriti o domaćim životinjama, onima bez kojih je naš život teško zamisliv, no moguće je njegove opise slabijih subjekata protegnuti, kao što

25 Ti su eksperimenti više puta reproducirani, pa ovdje navodim samo originalnu studiju: Milgram, Stanley (1963), Behavioral Study of Obedience, *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67 (4), 371–8. doi: <https://doi.org/10.1037/h0040525>

26 Arendt, Hannah (2002), *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Zagreb: Politička kultura.

27 Radi se o poznatome odjeljku iz Humeove *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751.) u kojemu on razlaže uvjete pravednosti. Kontroverzan dio predstavlja njegova napomena o tome da »stvorenja inferiorne snage uma i tijela«, koja nam se ne mogu oduprijeti niti nam iskazati svoj resantiman, ne ulaze u krug pravednosti. Usp. Hume, David (2009), *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Beauchamp, Tom L. (ur.), Oxford / New York: Oxford University Press, 88.

28 Ibid.

29 Usp. Zagorac, Ivana (2015), Hume's Humanity and the Protection of the Vulnerable, *Diametros*, 44, 189–203. doi: <https://doi.org/10.13153/diam.44.2015.770>

to recimo čini Martha Nussbaum,³⁰ i na žene, osobe s teškoćama, pa i na migrante. Tražiti od onih jačih u društvu da prema onima isključenima iz kruga pravедnosti djeluju vođeni suosjećanjem doista jest dobar i plemenit zahtjev. S druge strane, prebacivanje odgovornosti za slabije subjekte na pojedince koji su i sami produkt nesigurnih ishoda odgoja prilično je nepouzdana metoda zaštite ranjivih. Na kraju krajeva, ti isti »drugi« zadržani su u podređenoj poziciji spram koje oni jači imaju priliku iskazati svoju moralnu veličinu. Sjetimo se Rousseauova uvida: suosjećanje kao plemenita i vrijedna karakteristika ne može se iskazati ako ne postoji netko tko pati. Rousseauova nakana je odgojiti osobu koja će odgovarajuće reagirati na prizore tuđe patnje. U tome smislu, Humeovim nesretnim »inferiornim stvorenjima« tako preostaje samo nada da će se u njihovoj blizini naći baš jedan takav pripadnik društva. Puno više od nade u optimalno odgojenog člana društva ovi slabiji zapravo niti nemaju.

Odgoy za suosjećanje tako, čini se, uključuje i izvjesnu odgovornost za one koji su slabiji; bez određene motivacije na izbjegavanje nanošenja nepotrebne patnje drugima i razboritog pomaganja onima koji su u nevolji čitav koncept suosjećanja bio bi samo ukras bez praktične vrijednosti. Isticanje individualne odgovornosti, kao i odgovornosti cijeloga društva za to da odgoji suosjećajne građane, bez ikakve su sumnje hvalevrijedni. Međutim, u prebacivanju svake konkretne odgovornosti na pojedinca ili na odgoj vidim i jednu od mogućih zamki odgoja za suosjećanje: da u potpunosti amnestira državne institucije od njihove nezainteresiranosti i nebrige za slabije subjekte te takvim institucijama pruži alibi za održavanje nepravednih odnosa u društvu. Prigodno prisjećanje na one koji žive na marginama i deklarativno osnivanje institucija za njihovu zaštitu ne razlikuje se previše od sporadičnog dijeljenja milostinje kako bi se iskazala vlastita milost. Pojedinačni iskazi dobročinstva spram ranjivih skupina moraju biti dodana vrijednost institucijskoj skrbi za tu populaciju, a ne gotovo presudni za njihovu kvalitetnu egzistenciju.

Kao završnu temu vezanu uz mogućnosti i granice odgoja za suosjećanje izdvajam pitanje o tome može li suosjećanja biti previše? Što se suvremenih uvjeta života tiče, postoji prepoznat i dokumentiran tzv. »zamor suosjećanja«, koji se javlja kod ljudi koji se bave pomagačkim zanimanjima i sličnim djelatnostima. Rašireni naziv je »sekundarni traumatski stres«: dakle, ne radi se o izravnom traumatskom iskustvu, nego o prenošenju tuđih trauma u sebe. Ponekad se naziva i »cijenom koju se plaća kad se pomaže drugima«, što je specifična forma tzv. sindroma sagorijevanja.³¹ Zamor suosjećanja i sindrom sagorijevanja iskazuju se kroz jednaki intenzitet iscrpljenosti ili

30 Nussbaum, Martha C. (2006), *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts / London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 45–9.

31 Usp. npr. Figley, Charles R. (ur.) (2002), *Treating Compassion Fatigue*, Psychosocial stress series, No. 24, Brunner-Routledge.

osjećaja iscrpljenosti, no za zamor suosjećanja tvrdi se da je problem puno dublji jer je i svijest o nemogućnosti promjene puno dublja, naime osoba se ne može riješiti misli da, bez obzira što napravila, uvijek negdje netko pati. Zamor suosjećanja najviše pogađa medicinske sestre, osobe koje rade sa žrtvama nasilja, psihijatru, veterinare, policajce, vatrogasce, ali i nastavnike. Sva ta zanimanja traže osobe koje su sposobne za suosjećanje, no njihov odgoj i obrazovanje nužno moraju obuhvatiti i strategije obrane od »viška« suosjećanja. Zaključno, iste one institucije koje zagovaraju odgoj za suosjećanje moraju uvažiti snagu, mogućnosti, ali i limite takvog modela odgoja.

Zaključak

Suvremena istraživanja podupiru tezu o tome da postoji biološka osnova za brigu o drugima.³² Moguće je teoretizirati i reći da upravo ona predstavlja temelj za izgradnju društvenosti, ali i moralnosti. U tome smislu, valja poticati zagovor odgoja za suosjećanje te omogućiti uvjete za njegovu provedbu. Ono na što se ovdje željelo ukazati je da se pritom u obzir trebaju uzeti ipak ograničene mogućnosti takvoga modela. Gotovo svakoj devijaciji suosjećanja pridonio je isti onaj društveni život, socijalne norme i moralni standardi kojih zapravo ne bi niti bilo bez sposobnosti za suosjećanje. To je, naime, nužna implikacija teze da je suosjećanje preduvjet za stvaranje društvenosti i moralnosti.

Još je Sokrat imao teškoća objasniti Glaukonu zašto je živjeti pravedno bolje nego živjeti nepravedno,³³ a i David Hume postavlja sličan problem sa svojim »senzibilnim nitkovom« (*sensible knave*)³⁴ – osobom koja vara i krade, ali s mjerom (zato je senzibilan), tako da uspijeva održati svoj socijalni status i ugled. Dakle, ne radi se o čistom mizantropu ili antisocijalnom egoistu, nego o osobi koja će se ponašati nepravedno za svoju korist, ali do granice koja joj i dalje omogućuje uživanje u benefitima društvene uređenosti. Te su vještine razvijene kao posljedica života u društvu koje je zapostavilo odgoj za suosjećanje, a favorizira objektivaciju drugih

32 Valja napomenuti da ona nije ekskluzivno ljudska karakteristika. Primjera reakcija kod životinja koje bi se mogle nazvati suosjećajima ne nedostaje, a ovdje ću istaknuti jednu studiju o štakorima, objavljenu 2011. godine u časopisu *Science*, koja je izazvala značajnu pažnju. To je istraživanje, naime, pokazalo da su štakori vrlo sklони osloboditi drugog štakora iz prostora u kojemu je ovaj zatočen iako od toga nemaju baš nikakve koristi. Štoviše, pokazalo se da će radije izabrati osloboditi drugog štakora i s njim pojesti čokoladu nego pojesti sve sami, pored zatočenog drugog štakora. Čini se da našu, ljudsku superiornost možemo pokušati dokazivati na nekim drugim mjestima, no ne u pogledu suosjećanja. Štakori možda stvarno prvi napuštaju brod koji tone, no studije pokazuju da će pritom pokušati spasiti druge štakore od utapanja. Štoviše, jednako kao i ljudi, prednost će dati jedinkama s kojima su ostvarili bliske kontakte. Usp. Bartal, Inbal Ben-Ami; Decety, Jean; Mason, Peggy (2011), Empathy and Pro-Social Behavior in Rats, *Science*, 334 (6061) (9 Dec 2011), 1427–30. doi: <https://doi.org/10.1126/science.1210789>

33 Platon (2004), *Država*, Zagreb: Naklada Jurčić d. o. o.

34 Hume, D. (2009), 152–6.

ljudi, njihovo korištenje kao resursa. Već su sentimentalisti, a posebno David Hume, dokazivali da suosjećanje ne možemo ugasiti, ali ga možemo prigušiti. Rousseau je bio uvjeren da je ono prirodna dispozicija, koja se kviri pod neodgovarajućim izvanjskim utjecajima. Suvremena istraživanja *zrcalnih neurona* čini se da upućuju na sličan zaključak: neka prirodno dana podloga za povezivanje s drugima vjerojatno postoji, no što ćemo na njoj izgraditi rezultat je niza okolnosti. U odgojnom smislu svakako ima nešto utješno u tvrdnji da humanitet i dobročinstvo ne moramo naknadno uvoditi, ne trebamo iskrivljavati našu narav da bismo u nju ugurali ove društveno prihvatljive koncepte. Jedini pravi odgojni izazov je nastojati ne odmoći njihovu razvoju.

Zahvale

Rad je nastao u okviru projekta »Mogućnosti i granice odgoja za suosjećanje« kojemu je autorica bila voditeljicom. Projekt je proveden zahvaljujući institucijskoj potpori Sveučilišta u Zagrebu (2019.).

Literatura

- Arendt, Hannah (2002), *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Zagreb: Politička kultura.
- Bartal, Inbal Ben-Ami; Decety, Jean; Mason, Peggy (2011), Empathy and Pro-Social Behavior in Rats, *Science*, 334 (6061) (9 Dec 2011), 1427–30. doi: <https://doi.org/10.1126/science.1210789>
- Batson, Daniel C.; Fultz, Jim; Schoenrade, Patricia A. (1987), Distress and Empathy: Two Qualitatively Distinct Vicarious Emotions with Different Motivational Consequences, *Journal of Personality*, 55, 19–39.
- Batson, Daniel C. (2008), Empathy-Induced Altruistic Motivation, draft of lecture/chapter for inaugural Herzliya Symposium on Prosocial Motives, Emotions, and Behavior, March 24–27, 2008, 3, <http://portal.idc.ac.il/en/symposium/herzliyasymposium/documents/dcbatson.pdf> (pristup: 13. 11. 2019.).
- Batson, Daniel C. (2011), *Altruism in Humans*, New York: Oxford University Press.
- Ferrari, Pier Francesco; Gallese, Vittorio; Rizzolatti, Giacomo; Fogassi, Leonardo (2003), Mirror Neurons Responding to the Observation of Ingestive and Communicative Mouth Actions in the Monkey Ventral Premotor Cortex, *The European Journal of Neuroscience*, 17 (8), 1703–14. doi: <https://doi.org/10.1046/j.1460-9568.2003.02601.x>.
- Figley, Charles R. (ur.) (2002), *Treating Compassion Fatigue*, Psychosocial stress series, No. 24, Brunner-Routledge.
- Gallese, Vittorio; Fadiga, Luciano; Fogassi, Leonardo; Rizzolatti, Giacomo (1996), Action Recognition in the Premotor Cortex, *Brain*, 119 (Pt 2), 593–609. doi: [10.1093/brain/119.2.593](https://doi.org/10.1093/brain/119.2.593)
- Hickok, Gregory (2014), *The Myth of Mirror Neurons: The Real Neuroscience of Communication and Cognition*, New York: W. W. Norton & Company.
- Hume, David (2009), *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Beauchamp, Tom L. (ur.), Oxford / New York: Oxford University Press.

- Iacoboni, Marco; Molnar-Szakacs, Istvan; Gallese, Vittorio; Buccino, Giovanni; Mazziotta, John C.; Rizzolatti, Giacomo (2005), Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System, *PLoS Biol.*, 3(3), e79. doi: <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0030079>.
- Lamothe, Martin; Boujut, Emilie; Zenasni, Franck; Sultan, Serge (2014), To Be or Not to Be Empathic: The Combined Role of Empathic Concern and Perspective Taking in Understanding Burnout in General Practice, *BMC Family Practice*, 15, 15. doi: <https://doi.org/10.1186/1471-2296-15-15>
- McAuliffe, William H. B.; Carter, Evan C.; Berhane, Juliana; Snihur, Alexander C.; McCullough, Michael E. (2020), Is Empathy the Default Response to Suffering? A Meta-Analytic Evaluation of Perspective-Taking's Effect on Empathic Concern, *Personality and Social Psychology Review*, 24 (2), 141–62. doi: <https://doi.org/10.1177/1088868319887599>
- Milgram, Stanley (1963), Behavioral Study of Obedience, *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67 (4), 371–8. doi: <https://doi.org/10.1037/h0040525>
- Nussbaum, Martha C. (2006), *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts / London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Obama, Barack, »'The world doesn't just revolve around you'. Obama to Graduates: Cultivate Empathy«, *Northwestern*, 1. lipnja 2006., <https://www.northwestern.edu/newscenter/stories/2006/06/barack.html> (pristup: 18. 9. 2019.).
- Obama, Barack, Center for Building a Culture of Empathy, <http://cultureofempathy.com/Obama/SpeechIndex.htm>; <http://cultureofempathy.com/Obama/Quotes.htm> (pristup: 18. 9. 2019.).
- Platon (2004), *Država*, Zagreb: Naklada Jurčić d.o.o.
- Radman, Zdravko (2014), 'Context of Commonality' or Why Sharing Is More than Attending, *Synthesis Philosophica*, 58 (2), 289–306.
- Rousseau, Jean-Jacques (1987), *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, Zagreb: Školska knjiga, 29–71.
- Rousseau, Jean-Jacques [Ruso, Žan Žak] (1989), *Emil ili o vaspitanju*, Valjevo / Beograd: Estetika.
- Singer, Tania; Klimeck, Olga M. (2014), Empathy and Compassion, *Current Biology*, 24, 875–8.
- Zagorac, Ivana (2015), Hume's Humanity and the Protection of the Vulnerable, *Diametros*, 44, 189–203. doi: <https://doi.org/10.13153/diam.44.2015.770>
- Zagorac, Ivana (2018), *Bioetički senzibilitet*, Zagreb: Pergamena.
- Zagorac, Ivana (2020), The Power of Empathy in the Treatment of Vulnerable Subjects, u: Steger, Florian; Orzechowski, Marcin; Rubeis, Giovanni; Schochow, Maximilian (ur.), *Migration and Medicine*, Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 126–39.
- Zickfeld, Janis H.; Schubert, Thomas W.; Seibt, Beate; Fisk, Alan P. (2017), Empathic Concern is Part of a More General Communal Emotion, *Frontiers in Psychology*, 8, 723, doi: 10.3389/fpsyg.2017.00723

Potentials and limitations of the education for compassion

SUMMARY

The first part of the paper deals with the concepts of compassion and empathy. It also delivers a short analysis of the popular calls for education for compassion and the development of the culture of empathy. The second part of the paper focuses on education for compassion. The contributions of Jean-Jacques Rousseau provided a starting point in the analysis of potentials and limitations of such education. The interrelatedness between education for compassion and social aspects of a particular society proved to be especially important: on the one side, education that is oriented towards compassion has the potential of improving social and moral relations in a particular society, while on the other side, such education is vulnerable to the corruption of the very society it intends to improve. In the last part of the paper, and following David Hume's insights on the relation between compassion and justice, we point to a possibly problematic aspect of such relation. Namely, while education for compassion might serve a noble purpose in regenerating the society as a whole, at the same time, it might provide a reason for the passivity of the institutions that should protect the vulnerable. In other words, society's mechanisms might use a growing personal responsibility towards the vulnerable as an alibi for their own incompetence. The conclusion is that education for compassion has to be nurtured within the society; however, its strength and potentials must not be uncritically idealized.

Keywords: compassion, empathy, education, Jean-Jacques Rousseau, David Hume.