

Tatjana Đ. Milivojević

Fakultet za kulturu i medije, Univerzitet „Džon Nezbit“
Srbija

INFLACIJA UPOTREBE REČI EMPATIJA I EMOCIONALIZACIJA ETIKE

Originalni naučni rad
UDC 17

Termin empatija nije nov, ali je postao frekventniji zajedno sa popularizacijom koncepta emocionalne inteligencije, što je u oba slučaja posledica otkrića tzv. „neuronskih ogledala“. Otkriće da smo neurofiziološki strukturisani da stupamo u empatijski odnos sa našim bližnjima je svakako fascinantno i ima dalekosežni značaj. Neki autori su, međutim, skeptični, ne prema samom otkriću, koliko prema njegovim tumačenjima i (zlo)upotrebama. Što se tiče empatije, nedoumice oko tog pojma su umnogome rezultat definisanja njegovog sadržaja i opsega. Empatija se u opštoj, laičkoj upotrebi poistovećuje sa njenom afektivnom komponentom, što je u vezi sa značajem koji se danas pridaje emocijama. Prenaglašavanje afektivne dimenzije empatije kao i emocija u društvenim interakcijama povlači i emocionalističko shvatanje etike. Cilj nam je da pokažemo da je posledica toga zanemarivanje složenijih kognitivnih mehanizama, posebno apstraktnog mišljenja u etičkom rasuđivanju, kao i u drugim oblastima gde je mišljenje neophodno. To je posebno opasno u vreme kada mediji vrše uticaj upravo ciljanjem na ljudske emocije. Pregled i analiza literature kao i presek neuronaučnih istraživanja upućuju nas na zaključak da tvrdnja nekih filozofa i psihologa morala da su emocije i empatija nužne i dovoljne za donošenje moralnih sudova nije održiva. Iako novija naučna istraživanja dokazuju da empatija i emocije igraju bitnu ulogu u kognitivnim procesima i moralnom rasuđivanju, nema dokaza da su one dovoljan uslov za formiranje valjanih moralnih sudova. Naime, nije važno samo kako formiramo svoje moralne sudove, već i koji je njihov sadržaj.

Ključne reči: empatija, afektivna, kognitivna, emocije, emotivistička etika, apstraktno mišljenje, moralno rasuđivanje.

1. Poreklo pojma „empatija“

Termin „empatija“ je grčkog porekla (od *en* – „u“ + *pathos*, „osećanje“, dakle, na srpskom jeziku: uosećanje), ali je ušao u istoriju filozofije, konkretno estetike, preko nemačkog prevoda: *Einfühlung* (od *ein* – u + *Fühlung* – osećanje, dakle „uživljavanje“, „uosećavanje“). Termin *Einfühlung* je 1873. uveo Robert Višer (Vischer), u tezi „Optičko osećanje forme - Doprinos estetici“.¹ Prvobitno, dakle, nije bilo reči o osećanju tuđih emocija, već o osećanju koje prati vizuelnu percepciju oblika svakog mogućeg predmeta. Višer pominje „reprezentativne forme lišene sopstvenog života [...] kojima mi, posmatrači, pridajemo sadržaj pun osećanja, posredstvom nehotimičnog transfera sopstvenih emocija“. (Tisseron, 2010: 18).

· Fakultet za kulturu i medije u Beogradu, Goce Delčeva 8, 11070 Beograd, Srbija; e-mail: tmilivojevic@nezbit.edu.rs.

¹ U originalu Vischer, R. (1873) *Über das optische Formgefühl, ein Beitrag zur Ästhetik*. Stuttgart : Julius Oscar Galler.

Višer jeste zaslužan za uvođenje pojma *Einfühlung* kao tehničkog termina u filozofsku estetiku, ali je glagol *empfinden* i ranije korišćen u manje stručnom kontekstu. Višerov otac, Fridrih Teodor Višer (Friedrich Theodor Vischer), poznati nemački književnik i teoretičar umetnosti, i filozof i naučnik Herman Loce (Hermann Lotze) koristili su ga, takođe, u kontekstu estetike, a smatra se da njegova upotreba seže najmanje do panteistički nastrojenih romantičara kao što su Herder, Novalis i drugi. Herder, na primer, govori o čovekovoju sposobnosti da se uživi u sve, da oseti sve što je izvan njega i da sve što je u prirodi prepozna prema analogiji sa samim sobom. Prema Herderu, takva empatija je nesporedni, gotovo opažajni čin koji treba jasno razdvojiti od inferencijalnog procesa kakav se koristi u silogizmima. (Stueber, 2010: 6)

Tu estetsku teoriju dalje razvija nemački filozof i psiholog Teodor Lips (Theodore Lipps, 1903, 1905), koji je širi i na oblast međuljudskih odnosa. Lips direktno povezuje naše prepoznavanje unutrašnjih stanja drugih ljudi sa estetskim doživljajem predmeta i pojava. U estetici i teoriji umetnosti se termin *Einfühlung* koristio za označavanje sposobnosti posmatrača da se, u mašti, projektuje u umetničko delo, a u širem smislu, radi se o procesu projekcije ljudskih osećanja u žive predmete, oblike, pojave. Empatija je opisana kao afektivna povezanost sa drugim ljudima, životinjama, stvarima ili prirodom.

Empatija bi, prema tome, predstavljala fenomen neposrednog razumevanja, saučesništva, bliskosti sa svetom i sa drugim ljudima, koji sadrži komponente koje treba identifikovati i analizirati. Danas se empatija smatra prirodnim i društvenim fenomenom koji proučavaju različite naučne discipline, kao što su etologija, psihologija, psihoanaliza, sociologija i neurologija. U ovoj poslednjoj oblasti, otkriće „neuronskih ogledala“ do kojeg je došao italijanski neuronaučnik Đakomo Rizzolatti (Giacomo Rizzolatti) sa svojim saradnicima tokom istraživanja sprovedenih osamdesetih i devedesetih godina prošlog veka, bio je jedan od ključnih događaja koji su u prvi plan izbacili temu empatije. Pokazalo se da u ljudskom mozgu postoje neuroni koji reaguju na isti način kad njihov vlasnik izvršava neku radnju ili kad posmatra drugog (naročito pripadnika svoje vrste) kako obavlja tu istu radnju, ali i kad samo zamišlja da je vrši. Zato su ti neuroni nazvani „neuroni ogledala“. Ovi nam sistemi „omogućuju da um drugih shvatamo ne pojmovnim rezonovanjem nego neposrednom simulacijom; osećanjima, ne mišljenjem.“ (Rizzolatti, Craighero, 2004: 183) Empatija ne bi bila moguća bez te neuralne baze, koja je u osnovi podražavanja, učenja, ali i rivalstva kada uočimo tuđu želju za nekim predmetom ili

osobom, s obzirom da je i želja mimetička.² Otkriće da smo neurofiziološki strukturisani da stupamo u empatijski odnos sa našim bližnjima je svakako fascinantno, važno i ima dalekosežni značaj. Neki autori su uporedili značaj otkrića neuronskih ogledala, 90-ih godina, za psihologiju, kognitivne i društvene nauke sa značajem koje je imalo otkriće DNK, 50-ih godina prošlog veka, za biologiju. (Ramachandran, 2000). Ramašandran smatra i da su neuroni ogledala bili pokretačka sila iza velikog skoka u ljudskoj evoluciji. (Isto). Drugi su rezervisani i skeptični, ne prema samom otkriću, koliko prema njegovim tumačenjima i (zlo)upotrebama, te sumnjaju da se radi o jednoj od onih moda koje povremeno uzburkaju svet nauke.(Hickok, 2014)³.

2. Reč „empatija“ danas

Termin empatija, videli smo, nije nov, ali je postao frekventniji⁴ uporedo sa popularizovanjem koncepta emocionalne inteligencije, što je u oba slučaja posledica pomenutih otkrića u neuronaukama, koja su ubrzo osvojila i širu javnost. Njihovoj popularizaciji su doprineli i mediji, koji svoj uticaj i rejtinge grade ciljanjem na ljudske emocije. Sve učestalija upotreba reči empatija, navela je francuskog psihoanalitičara Serža Tiserona (Serge Tisseron) da upozori: „Trebalo da se čuvamo onih koji svuda ponavljaju: empatija, empatija!“ (Tisseron, 2010: 7). Poziv na empatiju je postao neka vrsta zapovesti, pa se Tiseron pita da li postoji dužnost empatije ili saosećanja kao što postoji, na primer, dužnost pamćenja (Tisseron,2010:10). U kontekstu ovog rada, preformulisali bismo Tiseronovo pitanje tako da glasi: da li postoji dužnost da budemo empatični kao što postoji dužnost da budemo etični? Mišljenja smo da se to dvoje razlikuje, prvenstveno zato što ne može da postoji dužnost da nešto *osećamo* ili ne, jer bi bilo nemoguće ispuniti takvu obavezu, dok postoji dužnost da *postupamo* etično, jer nju možemo da ispunimo i bez odgovarajućeg osećanja. S druge strane, etičnom postupanju, u velikom broju slučajeva koji se tiču moralne sfere (dileme, konflikti želja i vrednosti, konflikti

² Francuski filozof; antropolog i književni teoretičar Rene Žirar (René Girard) je opisao mimetičku ili trijangularnu želju u delu „Romantična laž, romaneskna istina“ (Mensonge romantique, vérité romanesque, éd : Grasset, Paris,1961). Analizirajući velika književna dela (Servantes, Stendal, Prust i Dostojevski) Žirar je uočio mehanizam posredstvom kojeg nastaje ljudska želja. Želja se ne javlja i ne opstaje na autonoman način prema linearnoj putanji : subjekat – objekat, već imitiranjem želje drugog prema trijangularnoj šemi : subjekat – model – objekat. Ukratko, želimo ono što drugi žele.

³ Gregori Hičkok posvećuje jedno dugačko poglavlje svoje knjige Mit o neuronskim ogledalima (The Myth of Mirror-Neurons) pobijanju raširene teorije da autizam nastaje zbog oštećenja neuronskih ogledala. On podseća da stotine pacijenata pogođenih afazijom ili apraksijom, usled uništenja sistema neuronskih ogledala, ne postaju zbog toga autisti. .

⁴ Videti grafikon u aneksu

vrednosti i dužnosti i sl.) s kojima se čovek suočava, prethodi proces etičkog rasuđivanja, to jest kognitivni procesi. U tom smislu treba analizirati pojam empatije kako bismo otkrili da li i na koji način je povezan sa kognitivnim dimenzijama: da li ih sadrži, tačnije rečeno do koje mere i koje kognitivne operacije i sadržaje; ili je empatija samo afektivni doživljaj, koji može da pokrene kognitivne procese, da utiče na njih, ali ih ne sadrži u sebi samoj.

Danas se pod empatijom najčešće podrazumeva čovekova sposobnost da se stavi na mesto drugog čoveka, da uđe „u njegovu kožu“ kako bi *razumeo* šta on oseća, ali i šta misli. Reč „razumeti“ (koja sadrži „um“) ovde je ključna jer pokazuje da se ne radi, ili barem ne samo, o fenomenu poistovećenja. Empatija je višeslojna i sadrži, pored osećajnih i kognitivne komponente, čime se razlikuje od simpatije, od emocionalne zaraze i od opštijeg fenomena koji se zove „simuliranje drugog“. (Pacherie, 2004: 149) Iako su značenja reči podložna promenama i fluktuacijama, neophodno je očuvati pojamovnu jasnoću koja podrazumeva stvarne razlike između srodnih ili povezanih, ali ne i istovetnih pojava. „Najveći broj objašnjenja i definicija empatije sadrži osnovni problem da objasni da li je empatija pretežno kognitivni (saznajni, mentalni, racionalni) ili emocionalni fenomen.“⁵ Mišljenje koje razvijamo i argumentujemo u ovom članku jeste da je u opštoj, laičkoj upotrebi pojam empatija redukovan na njegovu afektivnu komponentu, i da je zajedno sa popularizacijom teorije emocionalne inteligencije, došlo do emocionalizacije ili sentimentalizacije našeg shvatanja etike. Posledica toga je i opasnost od zanemarivanja viših i složenijih kognitivnih dimenzija u etičkom rasuđivanju, što se može shvatiti i kao opravdana reakcija na dugu dominaciju racionalističkih struja u teorijama morala.

3. Uloga emocija u moralnom rasuđivanju

Uloga emocija⁶ u formiranju moralnih sudova aktuelna je tema istraživanja u više naučnih, prirodnih i društvenih, oblasti. Ustanovljeno je da raznovrsni faktori koji učestvuju u individualnom razvoju igraju važnu ulogu u formiranju društvenih osećanja kao i da moralni razvoj i moralno ponašanje zahtevaju emocionalnu komponentu. U tom kontekstu je razumljivo što je emotivistička pozicija sve zastupljenija u filozofiji i psihologiji. (Gauthier, 2011:8). Među značajnim predstavnicima emotivizma nalazi se filozof Džes Princ (Prinz, 2007) koji smatra da

⁵ Izvor: http://www.danas.rs/dodaci/psihologija/empatija.62.html?news_id=274895.YIKz22h0.dpuf. Pristupljeno 28.10.2015

⁶ Treba da napomenemo da za potrebe ove analize pojma empatija nije neophodno da se bavimo razlikama između emocija i osećanja, jer teorije o kognitivnim komponentama empatije ne apostrofiraju te razlike. Stoga ćemo u daljem izlaganju koristiti, naizmenično, obe reči.

su emocije ujedno nužne i dovoljne za formiranje moralnih sudova, a socijalni psiholog Džonatan Heid (Haidt, 2001) zastupa etički intuitivizam, ali moralne intuicije definiše emocionalnim terminima. Ova dva autora zastupaju ideje koje delimično podsećaju na emotivizam XVIII veka, a posebno na delo Dejvida Hjuma. „Moral, dokazivao je on, mora biti ukorenjen u našim osećanjima, jer nas moral pokreće na delovanje, a sam razum to nikada ne čini. [...] Odobravanje i neodobravanje su moralna osećanja. Ona su usmerena na osnovne želje i odbojnosti koje nas pokreću na delovanje.“ (Šnevind, 2004: 220).

Postoje i teorije prema kojima je osećaj za moral posebna vrsta osećanja, nesvodiva na druga ili na njihovu kombinaciju, svojevrsna „intuitivna aksiologija“ (Baumard, 2010: 137). I sam Hjum osnovni izvor moralnosti vidi u tzv. moralnom osećaju (moral sense; moral sentiment). „Uzevši sve u obzir, čini se dakle legitimim [...] govoriti o jednom mentalnom organu.“ (Baumard, 2010: 21). Bocar, za kojeg moral izvire iz osećanja, ipak pretpostavlja postojanje jednog intelektualnog organa morala, kojim bi se moglo objasniti kako ljudi, širom planete, dele osećanje za pravdu i poštovanje drugih. Dakle, iako zastupa emotivističku teoriju, on pribegava drugačijem izvoru moralnog suđenja, kako bi objasnio postojanje nekih univerzalnih etičkih načela, a naročito načela pravde. Prema njemu, univerzalnost principa pravde se ne može objasniti samo osećanjima, te se mora pretpostaviti postojanje posebnog organa zahvaljujući kojem su principi pravde slično formulisani, na opštem nivou, u svim kulturama.

U istoriji filozofije i psihologije, izuzev nekoliko izuzetaka kao što je Hjum koji je osećanja postavio u same temelje moralnog rasuđivanja, i Frojda koji je tvrdio da su moralni sudovi pod snažnim uplivom nesvesnih motiva i poriva, retki su mislioci koji su osećanjima ili emocijama pridavali odlučujuću funkciju u moralnom rasuđivanju. Još od antičke Grčke je teorijom morala dominirao racionalistički model prema kojem se samo posredovanjem (raz)uma mogu formulisati valjani, odnosno univerzalno važeći moralni sudovi. Moralni sud je tradicionalno shvatan kao rezultat svesnog moralnog rezonovanja.

Savremeni emotivistički talas, koji obnavlja hjumovske ideje, predstavlja preokret u istoriji teorija morala.(Gauthier, 2011:12). Vetar u leđa emotivizmu su dale neuronauke u sprezi sa teorijom emocionalne i socijalne inteligencije, u čijem središtu se nalazi pojam empatije. Neuroanatomska istraživanja, sprovedena pomoću napredne tehnologije, revolucionisala su racionalistički model dokazivanjem emocionalnih osnova mnogih procesa koji su se ranije vezivali samo za kognitivne

funkcije, a među njima i mehanizma formiranja moralnih sudova. Dokazala su da moždani sistem mreža koji je u vezi sa rezonovanjem nije dovoljan za rasuđivanja koja uključuju telo, emocije, društvene faktore i okruženje. Jedan od najzaslužnijih naučnika za dokazivanje fundamentalne i nezaobilazne uloge emocija u kognitivnim procesima je neuronaučnik Antonio Damasio. U knjizi „Dekartova greška“ (objavljenoj prvi put 1994) Damasio iznosi rezultate istraživanja koja je sproveo i koji pokazuju da emocije igraju ključnu ulogu i u logičnom mišljenju.⁷ Filozofi i naučnici (psiholozi i biolozi) su previše dugo zanemarivali emocije, pretpostavljajući da one samo zamagljuju racionalno mišljenje, iako su delovi mozga koji učestvuju u obe te funkcije povezani u neuronska kola od ključnog značaja. Damasio opisuje slučaj svog pacijenta Eliota (sličan čuvenom slučaju Fineasa Gejdža) kod koga su te vitalne veze bile prekinute zbog operacije tumora na mozgu. Eliot nije mogao normalno da živi, iako su testovi pokazali da su njegove intelektualne sposobnosti ostale neoštećene. On, međutim, nije mogao da donosi odluke, planira ili pravilno rezonuje - zbog toga što mu osećanja više nisu potkrepljivala proces mišljenja.⁸ Ali upravo Damasio, kao i psiholog i biolog Mark Hauser (Hauser, 2001), ističe da istraživanja koja se sada odvijaju u neuroanatomskim istraživačkim centrima pokazuju da razum igra jednako važnu ulogu u moralnom rasuđivanju kao i emocije. Prevazilazeći dugotrajno dominantni racionalizam i aktuelno preovlađujući emotivizam, pomalja se teorija koja ih objedinjuje. Ta teorija nudi « pluralističku perspektivu» o strukturi i temelju moralnih sudova. (Gauthier, 2011: 3).

Racionalistička koncepcija, u svojoj radikalnoj formi, predstavlja čoveka kao biće rastrzano između razuma i osećanja. Pametno i mudro ponašanje poistovećuje se sa racionalnim, a ponašanje pod uticajem emocija sa iracionalnim. Zato osećanja, emocije ili strasti treba da se pokoravaju razumu. Na primer, za stoičare, čovek koji je pod vlašću strasti nalikuje više životinji koja deluje impulsivno, nagonski, iracionalno. Kod Platona, telo kao sedište strasti uzrok je grešaka i iluzija na nivou znanja, te se treba od njega odvojiti kako bi se umom posmatrala prava suština i i istina stvari. Prema Spinozi, umesto da spajaju, emocije razdvajaju ljude i zato njima treba da vlada razum, i zato je neophodna i država. Prema Kantu, moralni sud je ispravan samo onda kad nije vođen osećanjima, sklonostima ili interesima.

⁷ Damasio je sugerisao da svest, bilo da se radi o primitivnom jezgru svesti kod životinja ili o proširenoj samosvesti ljudi, koja zahteva autobiografsku memoriju, izranja iz emocija i osećanja. Pontin, J., Hacking the Soul, <http://www.technologyreview.com/qa/528151/the-importance-of-feelings>. Posted on June 17, 2014.

⁸ Roboti sa emocijama, http://www.blic.rs/stara_arhiva/reportaze/17123/Roboti-sa-emocijama. Postavljeno 21. 01. 2002.

Za razliku od tradicionalnog racionalizma, savremeni kognitivistički pristup ublažava suprotnost između razuma i osećanja. Verovanje da je racionalnost samo kognitivni proces nije dovoljno utemeljena. U stvari, nema racionalnosti (ili racionalnih odluka) bez emocija. Emocije su toliko sveprisutne u našem životu i u svakom procesu donošenja odluka da bismo se bez njih iracionalno ponašali. Racionalnost je posledica neprestane i bliske interakcije između kognicije i emocija, pre nego rezultat nekakvog nezavisnog kognitivnog procesa koji bi bio pod uticajem emocija. Emocije su sastavni deo kognicije i povezuju se sa racionalnošću. Sa stanovišta neuronauka, stepen integrisanja kognitivnih i emocionalnih funkcija je upečatljiv. U poslednjoj deceniji empirijska istraživanja su pokazala da ne postoji jasna distinkcija između emocionalnog i kognitivnog moždanog sistema. Kognitivni procesi se uobičajeno odvijaju putem nekoliko međupovezanih i interagujućih kognitivnih i emocionalnih zona. (Cecchi, 2015). Prema Liveu (Livet), emocije imaju dve funkcije: prvo, deluju kao alarmni signali koji nas upozoravaju da naša očekivanja i želje nisu dobro prilagođeni stvarnosti koja nas okružuje, i da bi trebalo da ih preispitamo i menjamo. Zatim, one nam omogućavaju da otkrijemo one naše preferencije koje proizlaze iz vrednosti duboko ukorenjenih u nama, koje ne želimo da revidiramo. Ali emocije mogu i da nas navedu na izbor koji je privremeno i lokalno racionalan, ali iracionalan na duži rok i za širi kontekst. (Livet, 2010).

Intervencija emocija u procesu racionalnog izbora sastoji se, dakle, u tome što one deluju, s jedne strane, kao znaci uzbune koji ukazuju na potrebu ili neophodnost da preinačimo svoja ponašanja, očekivanja ili postupke, a s druge strane, mogu da izazovu blokadu procesa preispitivanja zbog tenzija koje stvara koegzistencija dveju inkompatibilnih preferencija. Live kaže da nas emocije navode da proširimo pojam racionalnosti (Livet, 2010), jer one nisu uvek ili samo slepi afekti, iracionalni mehanizmi koji iskrivljuju naše rezonovanje, već su, kako je pokazao Damasio, važan deo procesa racionalnog rasuđivanja i izbora.

Ispitaćemo, u nastavku, da li empatija predstavlja tu neophodnu i dragocenu emocionalnu komponentu kognitivnog, konkretno, moralnog rasuđivanja. Videli smo da rezultati neuronaučnih istraživanja i kognitivistički model negiraju postojanje jasne podvojenosti emocionalnih i kognitivnih funkcija. S druge strane, neprestana i bliska interakcija tih dveju vrsta funkcija ne znači da svaka od njih nema svoje specifičnosti i (relativnu) autonomiju. Osim toga, udeo svake od njih je drugačiji zavisno od konteksta i vrste unutrašnjeg iskustva. Zbog toga i postoje izvesne

nedoumice oko tačnog značenja i opsega pojmova empatija i emocije. Krenućemo od ispitivanja pojma empatije.

4. Model trospratne piramide: šta sve obuhvata empatija?

„Empatija je generalno shvaćena kao multidimenzionalni konstrukt i u literatu je opisana kao afektivno stanje (afektivna empatija), kao sposobnost da se dožive i dele emocije, kognitivna crta (kognitivna empatija), kao sposobnost da se razumeju tuđa osećanja, i oboje. Nezavisno od definicije, generalno se smatra da je empatički odziv pozitivno povezan sa prosocijalnim ponašanjem i negativno sa zlostavljanjem.“ (Ang, Goh, 2010: 388). Sama reč „konstrukt“ govori o tome da se radi o višedimenzionalnom fenomenu, koji se u ovoj definiciji razlaže na dve ključne komponente: afektivnu i kognitivnu. Međutim, pokazuje se i da svaka od tih komponenti ima više nivoa koji odgovaraju različitim nivoima kompleksnosti empatije.

Prema Tiseronu, (Tisseron, 2010) empatija se može predstaviti kao piramida sa tri „sprata“, koji odgovaraju sve bogatijim i dubljim odnosima, sa sve manjim brojem ljudi

Prvi „sprat“ empatije bio bi *direktna* (ili *unilateralna*) *empatija*. Ona odgovara onome što obično nazivamo identifikacijom. Tisseron je naziva i *identfikcijom* (identfiction), utoliko što niko ne može da stvarno i potpuno zauzme mesto nekog drugog. Zato bi se pre mogla definisati kao sposobnost da se promeni ugao gledanja, a da se u tom procesu ne izgubi granica koja deli sebe od drugog. Baze direktne empatije su neurofiziološke i prisutne kod svih ljudi osim u slučajevima težih poremećaja u razvoju. Direktna empatija ima dve komponente: razumevanje tuđe tačke gledišta (kognitivna empatija) i razumevanje onoga što drugi oseća (afektivna ili emocionalna empatija). Empatija se pojavljuje kod deteta već sa dve godine, istovremeno kad i njegova sposobnost da razlikuje drugog od sebe. Neki autori postavljaju tu sposobnost i u raniju fazu razvoja, čak u prvi mesec života! (Stern, 1989). Štern deljenje zajedničkih osećanja između majke i bebe naziva „uzajamnim afektivnim podešavanjem“.⁹ I životinje imaju empatijsku sposobnost, s tim što se obično samo čoveku pripisuje karakteristika da svoju sposobnost empatije stavi u službu sopstvenih interesa. To su slučajevi kada se afektivno i kognitivno

⁹ Neki psiholozi smatraju da se sposobnost da se postavimo na mesto drugog javlja u sedmoj godini života (Berthoz, Jourland, 2004) . To nam govori da sposobnost da se postavimo na mesto drugog nije isto što i mimetička (afektivna) empatija i da se ne javlja pre određene etape u kognitivnom razvoju deteta.

razumevanje koriste za manipulaciju, zlostavljanje, pa i eliminisanje drugog ili drugih. Međutim, De Val tvrdi još i da „ne postoji nužna veza između dobrote i empatije.“ (De Waal, 2011:72). Za naše izlaganje je to važno, jer se empatija, danas, često poistovećuje sa altruizmom i dobrotom.

Drugi „sprat“ empatije, prema Tiseronu, bio bi *uzajamna empatija*. Sastoji se u tome da drugog tretiramo kao sebe same. Za razliku od direktne empatije, njen fundament je etičke prirode i zasniva reciprocitet. Na tom nivou ne samo da se identifikujem sa drugim čovekom, već mu dajem ili priznajem pravo da se i on identifikuje sa mnom; drugim rečima da se postavi na moje mesto, da ima pristup mom unutrašnjem svetu da razume ono što ja razumem i da oseća ono što ja osećam. Na tom nivou empatije se uspostavlja i gradi emocionalni kvalitet odnosa. Tada druge ljude opažamo kao obdarene osetljivošću poput nas, a ne kao predmete ili sredstva. Pogled i neverbalna komunikacija (mimika, pokreti i sl.) igraju u tome ključnu ulogu, što ukazuje da se radi o empatičkom povezivanju. Nijedan odnos koji sadrži tu dimenziju uzajamnog priznanja „ne konstruiše fiktivno svoj predmet, već ga dohvata u svim aspektima njegove konkretne posebnosti.“ (Honneth,2007: 78). Uzajamno priznanje sadrži tri aspekta: priznati drugome mogućnost da sebe poštuje kao što ja poštujem sebe (u psihoanalizi je to komponenta primarnog, zdravog narcizma); priznati mu mogućnost da voli i da bude voljen (takođe u psihoanalizi, komponenta tzv. objektnih odnosa); priznati mu kvalitet nosioca prava (komponenta odnosa prema kolektivu, odnosno kolektiva prema pojedincu).

Konačno, treći stupanj empatije bio bi *intersubjektivnost*. Ona se sastoji u tome da priznajem drugome da može da mi otkrije, odnosno da mi pomogne da otkrijem, one aspekte sebe kojih još nisam svestan. Tiseron to naziva „ekstimizantna empatija“ (*empathie extimisante*), (Tisseron, 2001), u skladu sa pojmom „ekstimmnost (*extimité*)“¹⁰ Ekstimmnost (po ugledu na termin „intimnost“) se sastoji u tome da se užoj ili široj publici prikažu oni aspekti svoje ličnosti koji su do tada bili skriveni pogledu drugih (dakle, intimni) kako bi se dobilo priznanje njihove vrednosti i odobravanje. Želja za odobravanjem od strane drugih seže u početak života, kada beba traži odobravanje u očima majke. Prati nas zatim tokom celog života a danas, s novim tehnologijama, pronalazi privilegovano uporište za izražavanje. (Tisseron, 2008). U svakom slučaju, ovaj stupanj empatije podrazumeva priznanje drugome da

¹⁰ Termin *extimité* je prvo smislio Lakan po ugledu na termin *intimité* (intima). Tiseron je definisao ekstimitet kao želju da se učine vidljivim neki aspekti sebe koji su do tada smatrani intimnim. Ta želja je konstitutivna odrednica ljudske jedinice i neophodna je njen psihički razvoj, naročito za dobru predstavu o sebi. Po tome ekstimitet treba razlikovati od egzibicionizma koji je patološka pojava, jer je kompulzivan, repetitivan, ritualizovan.

ima sposobnost da me, na produktivan, koristan način, informiše o aspektima moje ličnosti koje još nisam spoznao. Dakle, ne radi se više samo o identifikovanju sa drugim, ni o priznanju drugome sposobnosti da se poistoveti sa mnom (time što prihvatam da mu se otvorim i prihvatam da se on meni otvori), već o mogućnosti da preko njega otkrijem da sam drugačiji nego što sam mislio da jesam i da dopustim s da me to otkriće promeni.

Empatija je, prema ovom „trospratnom“ modelu, mnogo više od deljenja zajedničkih osećanja. Način na koji neko doživljava ono što drugi oseća je samo njen prvi stupanj. U svom potpunom obliku empatija obuhvata ne samo doživljena osećanja „prema“ i „sa“ drugim, već i uzajamno uverenje o komplementarnosti, bez koje nema konstrukcije ni razvoja ličnosti i njenog identiteta.

Kada se od direktne pređe na uzajamnu, potom na ekstimizantnu empatiju, kvalitet odnosa raste, ali se broj sagovornika neminovno smanjuje. Bilo bi lepo kada bismo mogli da uspostavimo tu vrstu odnosa sa što većim mogućim brojem sagovornika. Međutim, tu se ispoljavaju granice moći i najnaprednijih tehnologija koje nas povezuju sa potencijalno neograničenim brojem ljudi. Kao što ne možemo voleti sve ljude, jer bi to bilo ravno tome da ne volimo nikoga, tako ne možemo *osećati* empatiju prema svima. Kad bismo shvatili to kao svoj ljudski, moralni zadatak, kao dužnost, brzo bismo ušli u stanje tzv. empatičke prenadraženosti, koje vodi empatičkom sagorevanju. Ali, i kad ne možemo da *osetimo* kvalitet i tonalitet osećanja drugog čoveka (naročito kad se radi o nekom nama dalekom, stranom, tuđem čoveku) možemo da *zamislimo*, zahvaljujući moći apstraktnog mišljenja, generalizacije i imaginacije, kako se on oseća u određenoj situaciji, možemo da *pretpostavimo*, *zaključimo* i *razumemo* razloge nastanka i predmet tog osećanja. Na Tiseronovom „drugom spratu“ empatije javlja se kognitivna komponenta koja zasniva reciprocitet, koji bi odgovarao Kantovom drugom kategoričkom imperativu prema kojem drugo ljudsko biće ne treba nikada tretirati samo kao sredstvo, već uvek i kao cilj po sebi – dodajmo, *nezavisno od toga da li se sa tim drugim empatijski identifikujemo*, da li delimo njegova osećanja. Ako smo usvojili načelo o poštovanju drugog kao cilja po sebi, kojeg nikad ne smemo da opredmetimo ili instrumentalizujemo, onda,), u situaciji koja nalaže etički postupak, ne moramo ni osećati ni znati (u predmetnom smislu znanja) šta i kako on oseća. Pitanje je da li prihvatanje tog formalnog i univerzalno važećeg načela potpada uopšte pod dejstvo moći empatije, s obzirom na visok nivo apstrakcije neophodan za njegovo formulisanje.

Na tom drugom stupnju empatije, uzajamnost subjekata ne podrazumeva samo kognitivnu dimenziju (deliti uzajamno misli, uverenja, ideje) već i afektivnu. Kantov drugi kategorički imperativ ne podrazumeva afektivnu dimenziju, štaviše, on je isključuje, već nalaže da poštujemo dostojanstvo, samobitnu vrednost svakog čoveka, nezavisno od toga da li sa njim želimo ili ne želimo da uspostavimo i emocionalnu vezu, da li išta osećamo prema njemu, ili osećamo čak i ličnu odbojnost i antipatiju. Dakle, ona tri aspekta uzajamnog priznanja koja pominje Tiseron: 1. priznati drugome mogućnost da sebe poštuje kao što ja poštujem sebe; 2. priznati mu mogućnost da voli i da bude voljen i 3. priznati mu kvalitet nosioca prava, mogu se se shvatiti ili kao svojstva, kantovski rečeno, praktičnog uma ili kao svojstva široko određene empatije, koja bi u sebi sadržala i te visoke kognitivne procese. Napominjemo da nema sumnje da je empatija biološki i psihološki *koren* iz kojeg polazi i razvija se rasuđivanje koje vodi apstraktnom i formalnom ustanovljenju moralnog načela reciprociteta. Ali koren ili osnov neke pojave nije isto što i njena celina.

Empatija je svakako neophodna komponenta (kao osnov socijalnosti iz kojeg dalje izrasta i širi se i na nepoznate, daleke ljude) i važan faktor socijalne kohezije, solidarnosti, uzajamnosti i drugih društvenih i moralnih vrednosti. Ali, u tom slučaju ona to jeste ili zahvaljujući tome što se ne svodi samo na svoju afektivnu dimenziju, (jer bi inače dozvoljavala da se ponašamo etički samo prema osobama koje bude u nama *osećanje* empatije), ili zato što daje impuls i motiv za negovanje društvenih odnosa. Empatiju ne možemo da *osećamo* po volji ili nalogu, a po pravilu je najviše i najlakše osećamo prema nama bliskim ili sličnim ljudima, a sve teže i slabije što su nam dalji (po karakteru i kulturi). Zato nam je, kako bismo bili empatični, onda kada to okolnosti nalažu, a ne samo po spontanom odzivu srca, neophodna kognitivna empatija. Sad se međutim, ponovo nameće pitanje da li smo nelegitimno proširili pojam empatije, čija etimologija upućuje na afektivnu dimenziju.

Treća mogućnost, za koju smatramo da je najplauzibilnija, a koju smo ranije najavili, jeste da se empatija razume kao *nužan* osnov, ali ne i *dovoljan* uslov formiranja visokih i opštih moralnih načela i sudova. Pritom, pod „nužnim osnovom“ ne podrazumevamo da je empatija uključena u svaku moralnu odluku i radnju, već da je ona ontogenetska faza u kojoj se, ako uslovi nisu nepovoljni, gradi temelj za razvoj moralnosti. Drugim rečima, ako u ranom detinjstvu nismo doživeli empatičku uzajamnost sa bliskim ljudima (roditeljima ili starateljima), nećemo *osećati* ni *razumeti* smisao moralnih načela, niti ćemo izgraditi moralne dispozicije i motivaciju.

4. *Differentia specifica*: šta sve nije empatija?

Neurofiziološka istraživanja su pokazala da sposobnost opažanja tuđih stanja ima biološki osnov. Biološki supstrat i mehanizam empatije je dovoljno dokazan i kod viših primata i kod ljudi, takođe je neosporan njen afektivni aspekt, ali pokazuje se da je empatija kod ljudi kompleksnija od onog kako se laički shvata. U tome empatija deli sudbinu emocija, za koje neke teorije tvrde da se svode na njihov fiziološki i afektivni supstrat, što se međutim ispostavlja neadekvatnim kad su u pitanju složenije, specifično ljudske emocije, koje sadrže kognitivne komponente. Kognitivne dimenzije bile bi ono po čemu se empatija razlikuje od emocionalne zaraze, simpatije ali i od opštijeg fenomena zvanog „simulacija drugog“. (Pacherie, 200: 150)

Emocionalna zaraza označava lančano širenje neke emocije od jednog pojedinca na druge. Taj fenomen je dobro proučen u psihologiji mase, a sreće se takođe kod novorođenčadi koja reaguju plačem na plač druge bebe. Emocionalnu zarazu, čije osnove nisu još dovoljno identifikovane, odlikuje neka vrsta neizdiferenciranosti između sebe i drugog, što je vidljivo u fenomenima gomile, kada dolazi do privremenog ukidanja granica između pojedinačnih „ja“ koji se stapaju u jedno kolektivno „ja“.

Empatija se razlikuje od simpatije po drugoj dimenziji. U oba slučaja, i u empatiji i u simpatiji, distinkcija ja/drugi je očuvana. Bitna razlika između ta dva doživljaja leži, prema Vispeu (Wispé, 1986) u intendiranim ciljevima. Simpatija, kao što nam pokazuje etimologija te reči¹¹, pretpostavlja da učestvujemo u osećanju drugog, da delimo njegovu bol, njegov afektivni doživljaj. Simpatija sadrži altruističke ciljeve i pretpostavlja uspostavljanje emocionalne veze sa predmetom simpatije. Empatija, zauzvrat, uključuje *imaginaciju* usmerenu na razumevanje drugog, a ne na uspostavljanje afektivnih veza sa njim. Empatija, naravno, može da probudi simpatiju, ali ova poslednja nije nužna posledica prve. Na primer, teško je zamisliti da forenzički psihijatar ima simpatije prema kriminalcu kojeg ispituje, ali mu je zato neophodna empatija da bi razumeo šta je on osećao u vreme izvršenja krivičnog dela. Isto tako, advokatu je potrebna empatička sposobnost da bi uspešno branio svog klijenta, čak i kada ne gaji nikakve simpatije prema njemu. Empatiju treba razlikovati od uživljavanja u kojem subjekat reaguje na isti način kao i onaj čije emocije oseća - bez distance. Empatija je važna sposobnost za pisce, reditelje,

¹¹ Od grčke složenice *syn-*„zajedno“ + *pathos* „osećanje“.

glumce, lekare, psihoterapeute, nastavnike, antropologe i td. Francuski glumac Saša Gitri (Sacha Guitry) je rekao: „Sav talenat glumca je u tome da kod gledaoca probudi emocije koje on sam ne oseća.“ (Milivojević, 2011: 185). Kako ističe Vispe: „Predmet empatije je razumevanje. Predmet simpatije je dobrobit drugog. [...] Ukratko, empatija je modus saznanja; simpatija je modus susreta sa drugim.“ (Wispé, 1986 : 318).

Prema Tiseronu, u simpatiji delimo ne samo emocije, već i vrednosti, ciljeve i ideale onog drugog, što se očituje u reči „simpatizer“. On razlikuje empatiju ne samo od simpatije, već i od saosećanja (compassion). Saosećanje je usmereno na tuđu patnju (ne govori se o saosećanju sa nečijom radošću, entuzjazmom, srećom¹²). Glavna opasnost od saosećanja u tome je što ono ostavlja malo prostora za uzajamnost, a može biti praćeno i izvesnim paternalističkim stavom i osećanjem superiornosti, približavajući se time sažaljenju. Konačno, identifikovanje sa tuđim stanjem samo je prvi nivo empatije. (Tisseron, 2010)

Empatija, dakle, može da bude lišena altruističkih motiva. Razumeti nečiju tugu, stavljanjem se na mesto te osobe, ne podrazumeva da delimo to osećanje niti da se trudimo da nešto učinimo kako bismo ga ublažili. Time se možda može odgovoriti na pitanje koje često zbunjuje ljude, kad je reč o empatiji, a to je da li ociopate i manipulatori poseduju empatiju, s obzirom da umeju da „uđu u kožu“ , ili „pod kožu“ svojih žrtava, da razumeju njihove slabosti, potrebe, motive, i da to vešto koriste.

5. Simulacijska teorija

Konačno, empatiju treba razlikovati od opštijeg fenomena mentalne simulacije, igre „kao da“ u kojoj se postavljamo na mesto drugog kako bismo ga razumeli. „U osnovi simulacijske teorije je tvrdnja kako se pojedinci koriste procesom mentalne simulacije koji uopšte e zahteva ili zahteva vrlo malo informacija i znanja o tome kako funkcionišu ljudski umovi [...] Dakle, proces mentalne simulacije nije proces zaključivanja temeljen [...] na znanju o načinu na koji funkcioniše ljudski mehanizam za donošenje odluka, već, kako naglašava Goldman (2006: 20), proces ogledanja (mirroring) ili oponašanja tuđih umova. Kako su subjekti i sami donositelji odluka te poseduju kognitivne mehanizme potrebne za izvršavanje tog procesa, oni koriste vlastite procese na zamišljenim mentalnim stanjima sličnima početnoj poziciji

¹² Problem u ovom Tiseronovom argumentu u tome je što se u opštoj upotrebi ni reč empatija ne koristi za pozitivna osećanja, te tako ne kažemo da osećamo empatiju prema nečijoj radosti, entuzjazmu, sreći, iako bi to bilo opravdano.

objekta. Ovakav pristup počiva na sposobnosti subjekta teorije uma da izvede određene operacije." (Kocsis,2014: 58)

Simulacija može da cilja na razumevanje toga šta i kako drugi oseća, ali se ona širi i na druge aspekte mentalnog života. Simulacija može biti perceptivna: možemo da usvojimo, u mašti, ugao iz kojeg neka osoba bukvalno (fizički) posmatra nešto i tako sebi predstavimo kako ona vizuelno opaža neku scenu. Simulacija može da bude i doksastička¹³. U mašti možemo da predstavimo sebi ili da „simuliramo“ uverenja, mišljenja, stavove za koja smatramo da imamo razloga da ih imputiramo drugoj osobi, i na osnovu toga joj pridati dodatna uverenja, za koja nam se čini da prirodno i logički proističu iz prethodnih. Konačno, simulacija može biti konativna ili praktična. Možemo, postavljajući se na mesto drugih, da razumemo njihove postupke, namere, želje i motive koji ih pokreću. (Pacherie, 2004.150). Ovde dakle vidimo da neki autori, iako joj priznaju kognitivne komponente, ne pridaju empatiji ceo spektar kognitivnih moći, već se pozivaju na teoriju simulacije. Videćemo kasnije u izlaganju da postoje i sporenja oko značenja i uloge empatije i u rivalskoj (ali starijoj) teoriji, nazvanoj „teorija uma“ ili „teorija teorije“.

Različiti oblici simulacije: perceptivna, doksastička, konativna i emocionalna (ova poslednja bi odgovarala empatiji), imaju zajedničke opšte crte: sve se oslanjaju na upotrebu kognitivnih resursa u cilju razumevanja drugih. Ono što ih razlikuje su resursi i mehanizmi koji se aktiviraju shodno tome da li se radi o razumevanju tuđih emocija, percepcija, uverenja ili namera, što ne isključuje, naravno, njihovo zajedničko delovanje. (Pacherie, 2004:150) Naime, mentalni, odnosno celokupni psihološki život je velikim delom sastavljen od međusobnog prožimanja percepcija, verovanja, želja, namera i osećanja, te je retko, ako ne i nemoguće potpuno razumeti jedno od tih stanja izvan njegovih odnosa sa ostalim.

To naročito važi za osećanja, kompleksna stanja satkana od mnogih komponenti. Ako prihvatimo šire određenje empatije, naše empatijsko razumevanje tuđih osećanja može biti manje ili više tačno, površno ili duboko shodno nivoima empatije. Razumeti ili osećati *da je* neka osoba tužna ne znači i razumeti *zašto* ni koliko je tužna, a još manje da li je njeno osećanje tuge pomešano, kako to često biva, sa drugim osećanjima (kao npr. nevericom, razočarenjem, beznađem, ili i ljutnjom i sl.). Puna spoznaja i razumevanje nečijeg osećanja zahteva uviđanje njegove prirode, predmeta i razloga. Ako takvu spoznaju i razumevanje dugujemo

¹³ Pridev „doksastički“ se odnosi na oblast mnjenja, verovanja, uverenja. Takođe označava jednu granu modalne logike koja proučava mnjenja, verovanja i uverenja. Od grčke reči *doxa* –mnjenje; *doxastikos* imati mišljenje o nečemu, od *doxazein* pretpostavljati.

empatiji, onda bi bila opravdana tvrdnja da je empatija višeslojna, višestepena, kao što je i efektivno razumevanje tuđih osećanja koje nam ona omogućuje. Čini nam se da u tom slučaju simulacijska teorija ne bi bila izlišna, već komplementarna empatiji, kao njena nadogradnja.

6. Teorija uma ili Teorija teorije

Teoriji simulacije je prethodila „Teorija uma” drugačije nazvana i „Teorija teorije”. Teorija teorije tvrdi kako je razumevanje tuđih mentalnih stanja niz uspešnih generalizacija na temelju prethodno opaženih ponašanja i iskustava. Ona se definiše kao različita od koncepta empatije u smislu da označava razumevanje svih tipova mentalnih stanja, dok bi se empatija odnosila na afektivna stanja (emocije, raspoloženja, osećanja). Međutim, Liza Zanjajn (Lisa Zunshine), stručnjak za analizu kognitivnih procesa u literaturi, uočava i analizira vezu između teorije uma i empatije. Ona tvrdi da fikcija, tačnije rečeno, roman, predstavlja najbolji način da se razvije empatija. U središtu njenih istraživanja nalazi se teorija uma, to jest ideja je da je jedna od važnih funkcija našeg mozga izgradnja šeme ponašanja drugog čoveka, kako bi se predvidele njegove reakcije i postupalo u skladu sa tim. Teoriju uma Zanjajnova povezuje sa postojanjem „neuronskih ogledala”, koji se nalaze u osnovi sposobnosti podražavanja ponašanja drugih. Romani, prema Zanjajnovoj, a posebno književnost XIX veka, pomažu čitaocima da elaboriraju i primenjuju svoju teoriju duha. „Oni znaju da mi znamo da oni znaju” je jedan primer kompleksnih mehanizama koje je izgradila teorija uma. U proseku, naša „teorija uma” nam omogućava da idemo do četvrtog „nivoa intencionalnosti”: on zna (1) da ja znam (2) da ona zna (3) da on zna (4). Od petog nivoa nadalje, razumevanje neke situacije opada za 60%. Međutim, prema ovoj naučnici, autori kao što je na primer Virdžinija Vulf sposobni su da se u svojim romanima poigravaju sa šest nivoa! (Zunshine, 2006).

Poslednje dve decenije, pitanje mehanizama koji leže u osnovi naše sposobnosti da razumemo mentalna stanja drugih osoba, predmet je živih polemika između predstavnika „teorije teorije” i predstavnika „teorije simulacije”. Prvi (Carruthers, 1996; Gopnik, Wellman, 1995; Stich, Ravenscroft, 1994) tvrde da je naša sposobnost da objasnimo i predvidimo sopstveno i tuđe ponašanje zasnovana na upotrebi, urođene ili stečene, teorije o strukturi i funkcionisanju uma. Drugi, (Gordon, 1995, Goldman, 1995, Harris, 1995) misle da se ta sposobnost temelji na sposobnosti i procesu simulacije: u mašti se postavljamo u situaciju drugog i

koristimo sopstvene mehanizme praktičnog rasuđivanja da bismo odlučili šta bismo mi mislili ili uradili u toj situaciji, te na osnovu toga toj osobi pridajemo namere, motive i verovanja. Sposobnost da simuliramo unutrašnja stanja drugih ljudi, kao što se da zaključiti iz prethodne rečenice, istovetna je ili barem ima isti izvor, kao i moć imaginacije.

Stav o tome da li i koliko su različite teorija uma i empatija zavisi, kao što smo ranije istakli, i od toga kako se potonja definiše. Ako se ona definiše kao primarni, nesvesni i gotovo mimetički mehanizam, što je fenomen koji se primećuje kod svih ljudi kao i kod viših sisara, onda se, doista, empatija razlikuje i od teorije uma i od teorije simulacije. Ali videli smo da se u psihologiji empatija definiše kao sposobnost postavljanja na mesto druge osobe i opažanja njenih emocija (afektivna empatija) i mentalnih predstava (kognitivna empatija). Tome neki autori dodaju i bihevioralnu komponentu, kao ponašanje kojim se drugome poručuje da smo ga (empatijski) razumeli. (Hojat et al., 2002). Ta tri aspekta mogu, ali ne moraju da budu objedinjena u svakoj situaciji. Adamcewski (Adamczewski, 2005) preciznije određuje sposobnost da se u sebi, mentalno, metodom simulacije, rekonstituiše na kognitivnom kao i na emocionalnom planu, ono što se odvija u iskustvu drugog. Radi se dakle o sposobnosti da se drugome *atribuiraju* (a ne direktno opažaju) kognitivna i afektivna stanja.

7. Složenost emocija: model šest komponenti

Nedoumice i sporovi oko sadržaja, obuhvatnosti i dometa empatije slični su onima koji postoje oko pojma emocije, odnosno osećanja, a odnose se na ulogu koju u njima igraju kognitivni elementi i procesi. Usled odlučujućeg zaokreta koji se javio osamdesetih godina prošlog veka, koje su bile obeležene pravom eksplozijom naučnih radova o emocijama, one se danas smatraju eksplikativnim faktorom ljudskog ponašanja. Uprkos tome, pojmovna preciznost tog pojma i dalje je problematična (Alvarado, Adams, Burbeck, 2002), do te mere da izgleda da postoji onoliko definicija emocija koliko i teorija ili čak i naučnika koji se bave tom oblašću. (Kleinginna & Kleinginna, 1981; Strongman, 1996). Pošto predmet ovog članka nisu različite teorije emocija, fokus ćemo zadržati na pitanju statusa i međusobnog uticaja emocija i kognicije, jer je ono srodno problematici koja se javlja u određivanju značenja i opsega empatije.

Elen Pašeri (Pacherie, 2004) izdvaja šest komponenti emocionalnog procesa: kognitivnu, evaluativnu, fiziološku, ekspresivnu, pokretačku i kvalitativnu (subjektivni doživljaj).

Kognitivna komponenta. Zadržaćemo se nešto duže na ovoj komponenti, jer je ona relevantna i za temu određivanja prirode empatije. Emocija se odnosi na određenu situaciju. Kao i želje i verovanja, emocije su, u filozofskom smislu reči, intencionalna stanja. Drugim rečima, odnose se na nešto ili imaju predmet. Na primer, usamljeni penzioner koji je upravo pročitao u novinama da su u njegovom kraju učestale provale, plaši se da otvori vrata posetiocu, jer strahuje od napada provalnika. Neko je posramljen jer je uhvaćen u laži, ili je ponosan zato što je dobio priznanje, tužni smo kad se završi letnji odmor i td. Intencionalnost varira i prema drugim dimenzijama (temporalnim i modalnim), što ukazuje na još veću kompleksnost emocija, ali to izlazi iz okvira ovog rada.

Emocije su izvor važnih saznanja. Zato je francuski filozof Paskal rekao da srce ima svoje razloge koje um ne razume. Istina može da dođe na svet u bilo kom obliku, pa i u obliku emocije, kaže kanadski pisac i psiholog Žak Pulen (Jacques Poulain) (Milivojević, 2011: 173). Ne razumemo stvari, pojave, svet, druge ljude i sebe same samo intelektom. Osećanja usmeravaju pažnju i interes, određuju privlačnost i važnost nečega za nas. Emocije su važni izvori spoznaje o načinima našeg bivstovanja u svetu, načinima na koje se suočavamo sa stvarnošću i postavljamo prema njoj. Na primer, radoznalost, spontanost, otvorenost za promene, poverenje, optimizam ili hipohondrija, dogmatičnost, kontrola, nepoverljivost, zatvorenost i dr. Emocije formirane našom procenom pojava oko nas i u nama su složene i nerazdvojne od mišljenja. To su na primer, humor, estetska osećanja, čuđenje, divljenje, odbacivanje, zahvalnost, ponos, stid, krivica, strepnja, trema, poštovanje, nelagoda, ogorčenje, ljubomora itd. Kako bismo drugačije znali da je nešto duhovito, novo, lepo, ljupko, uzvišeno, moćno, dobro, dostojno i vredno pažnje i truda, ili ružno, grubo, vulgarno, loše, opasno, ugrožavajuće, nedostojno itd.? Emocije su dakle značajne utoliko što nam pružaju informacije o našim vrednostima, odnosno protivvrednostima: šta cenimo, vrednujemo, odobravamo, a šta osuđujemo, preziremo, izbegavamo. Osim toga, emocije nas postavljaju u problemske situacije i time podstiču kognitivne napore da se nađe rešenje. (Milivojević, 2011: 174)

Evaluativna komponenta. Određena situacija izaziva emocionalnu reakciju samo ako je relevantna za motivacioni potencijal subjekta. Izraz „motivacioni

potencijal" označava skup dispozicija koje navode nekoga da traga za određenim zadovoljstvima, i da stoga teži realizaciji određenih situacija ili, naprotiv, izbegavanju situacija koje procenjuje kao neprijatne i nepoželjne. Taj pojam se pojavljuje pod različitim imenima u različitim teorijama o emocijama: kao potrebe (Berkowitz, 1962), planovi i ciljevi (Mandler, 1984), motivi (Tomkins, 1962) ili *concerns*¹⁴ (Frijda, 1986). Kako god ih nazvali, dve funkcije su uvek povezane sa motivacionim dispozicijama: jedna je davanje subjektu razloga da nešto učini, da se pokrene na akciju; druga je da izazove emocije onda kada su te dispozicije osujećene ili zadovoljene. I u slučaju motiva, postoje još neke dimenzije prema kojima se oni mogu podeliti, kao npr. podela na primarne motive (odnose se na stanje subjekta) i sekundarne (izvedene) motive, koji se odnose na specifične ciljeve i predmete, što takođe ukazuje na složenost ove komponente emocionalnih procesa.

Fiziološka komponenta. Istraživanja su dovela do razlikovanja tri glavne grupe fizioloških manifestacija vezanih za emocije: promene u endokrinom sistemu (sekrecija hormona), promene u autonomnom nervnom sistemu (srčani ritam, krvni pritisak, ritam i dubina disanja, elektrodermalna reakcija, gastrointestinalna aktivnost, širenje ili sužavanje zenica itd.) i elektrokortikalne promene (na primer prekid alfa ritma). (Pacherie, 2004: 157). Treba napomenuti da se većina istraživanja i radova na temu fizioloških korelata emocija odnosi na tzv. primarne emocije (strah, ljutnja, tuga, iznenađenje i gađenje) te da se zato možemo pitati da li svakoj od složenijih, tzv. sekundarnih (koje odlikuju ljudska bića), kao što su nostalgija, ponos, zavist, kajanje, divljenje, prezir i sl. odgovara specifičan fiziološki obrazac ili se razlika ipak nalazi na nivou koji je više kognitivne prirode.

Ekspresivna komponenta. Poznato je da primarnim emocijama odgovaraju prepoznatljivi facijalni izrazi, zatim u manjoj meri vokalni izrazi, telesni pokreti i specifični položaji tela, što sve spada u neverbalnu komunikaciju. Darwin je prvi, 1872. izložio tvrdnju o univerzalnom i urođenom karakteru izraza emocija. Tu tvrdnju su potom osporavali antropolozi, većinom predstavnici kulturnog relativizma, kako bi, kasnije, Ekmanova (2011) i Izardova (1977) istraživanja potvrdila transkulturalni karakter izražavanja primarnih emocija i njihovo univerzalno prepoznavanje. Ono što se razlikuje od kulture do kulture bilo bi javno pokazivanje emocija, koje podleže različitim kulturološkim pravilima (display rules). Uz to, kao i u slučaju fizioloških komponenti, stvari se usložnjavaju kad se radi o sekundarnim, specifično ljudskim emocijama. Teško bi se moglo neposredno, bez aktiviranja viših

¹⁴ Ostavili smo termin na engleskom jeziku, jer ju je teško tačno prevesti na srpski jednom rečju, u ovom kontekstu. Odnosi se na ono za šta smo zainteresovani, što nas zanima, što nas se tiče, što nas dotiče.

kognitivnih funkcija, prepoznati na nečijem licu, po nečijem položaju tela ili glasu, nostalgija, melanholija, seta (koje su pod uticajem kognicije) ili razlikovati ta osećanja od tuge.

Bihevioralna komponenta, ili tendencija ka akciji. Reč emocija dolazi od latinskog glagola *emovere*, što znači pokrenuti, uznemiriti, uzbuditi, i odnosi se na uzbuđeno stanje organizma, koje pokreće na odgovarajuće ponašanje. Emocionalni proces se, dakle, odlikuje promenom na nivou tendencije ka odgovarajućem ponašanju ili akciji. Bes nagoni na agresivno ponašanje, a strah na bekstvo. Na tome je naročito insistirao Frijda (1986) koji smatra da su promene u bihevioralnim tendencijama ključna, pa i određujuća crta emocija. Frijda aktiviranje sklonosti ka određenom ponašanju ili akciji shvata u najširem smislu, jer uključuje u taj pojam i negativne dispozicije, kao što su apatija, nezainteresovanost, prekid ponašanja ili inhibiciju. To proističe iz toga što tendenciju ka akciji definiše u relaciji sa okruženjem, kao tendenciju da se uspostavi, održi ili prekine veza sa okruženjem. Međutim, i ovde, kao i u slučaju ekspresivne komponente, čini sam se da je fokus na primarnim emocijama, dok se u složenim osećanjima (koji se, za razliku od emocija, nazivaju sentimentima) mogu naći, pomešani, povlačenje iz realnog okruženja i intenzivno i burno povezivanje sa unutrašnjim predstavama (sećanjima, anticipacijama, sadržajima imaginacije itd.).

Kvalitativna komponenta, naziva se još i *fenomenološka*, jer se radi o jedinstvenom, drugima zauvek nedostupnom kvalitetu nečijeg osećanja, doživljaja, iskustva. Bilo da je kvalitet individualnog, subjektivnog iskustva samo epifenomen fizioloških procesa, prema čuvenoj Džejms-Langeovoj tezi¹⁵ ili svoj izvor ima u nesvodivoj srži ličnosti, prema Vuntovoj (Wundt, 1903) i Tičenerovoj (Titchener, 1908) teoriji koja potvrđuje *sui generis* i nesvodiv karakter emocionalnog iskustva, ne može se sporiti da niko ne može *osećati isto* što oseća druga osoba.

8. Epistemička funkcija empatije i emocija

Ako je empatija, u skladu sa svojim etimološkim značenjem, emocija ili osećanje, onda ne bi bilo ispravno reći da je ona *samo* emocija ili osećanje, jer bi to značilo redukciju potonje na slepi afekat, bez sazajne funkcije i vrednosti. Mada bi to zahtevalo temeljnije istraživanje i analizu, za sada se može reći da empatija, i ako

¹⁵ Filozof i psiholog Vilijam Džejms (William James) i fiziolog Karl Lange (Carl Lange) izneli su, nezavisno jedan od drugog teoriju o emocijama, nazvanu Džejms-Langeova teorija, koja sugerise da se emocije javljaju kao fiziološka reakcija na događaje. Prema toj teoriji, spoljna draž izaziva prvo fiziološku reakciju, a emocije se javljaju naknadno.

je svedemo na njenu afektivnu dimenziju, sadrži, kao i emocije, fiziološku, kognitivnu, evaluativnu, ekspresivnu, bihevioralnu i kvalitativnu komponentu. Naravno, kao ni svaka emocija, tako ni svaka empatija ne sadrži nužno i uvek svih šest komponenti istovremeno. Emocije su različitog nivoa, ne samo intenziteta, već i složenosti, a videli smo da je, prema nekim shvatanjima (Ang, Goh, 2010; Pacherie, 2004; Tisseron, 2001, 2008, 2010) i empatija manje ili više složena, duboka i potpuna. Kako se postepeno napreduje prema višim nivoima empatije, ona postaje sve podložnija uplivu drugih oblika imaginativne projekcije (simulacijska teorija) ili konstrukcije (teorija uma). Svakom stepenu empatije odgovaraju određeni kognitivni procesi, koje taj stepen aktivira. Konačno, slično epistemičkoj funkciji emocija, iako je uloga empatije da nam omogući da razumemo osećanja drugih, to nije njena jedina funkcija i moć. Empatija je instrument spoznaje, ne samo drugih ljudskih bića, kao što je danas rašireno mišljenje, već i sveta i samih sebe.

Uobičajeno shvatanje empatije ističe njenu ulogu u spoznaji osećanja drugih ljudi. To jeste njena bitna uloga, ali nije jedina. Empatija, baš kao i druge emocije, može da bude sredstvo prenošenja znanja o svetu. Ona nas informiše da je neki događaj važan, da je nešto opasno, a da ne moramo lično da doživimo tu opasnost. U opštijem smislu, služi nam kao vodič u neizvesnim situacijama. Međutim, potrebno je obratiti pažnju na još jednu funkciju empatije, koja se tiče društvenih emocija, kao što su ponos, stid, krivica, prezir. Društvene emocije se odnose na nas same i na društvene norme. One imaju dve važne karakteristike: pojam lične odgovornosti i pojam društvenih normi. Stid, krivica ili ponos podrazumevaju *osetljivost* na društvene norme, a empatija igra važnu ulogu u interiorizovanju tih normi. Otkrivamo i učimo se društvenim vrednostima i normama preko odobravanja ili neodobravanja naših postupaka od strane drugih, naročito nama važnih ljudi (u psihologiji: tzv. relevantni drugi). To znači da treba da budemo osetljivi na osećanja drugih ljudi i na činjenicu da smo mi uzročnici ili predmet tih osećanja. Tako je empatija, u svom perceptivnom obliku, primarni način otkrivanja socijalnih normi. Ali te norme su u potpunosti pounutrašnjene samo ako njihovo poštovanje ne zavisi više od realnog prisustva publike koja sudi o našim postupcima. Prema Pašeri, to je onda viši oblik empatije, koji uključuje i imaginaciju, koja omogućava potpunu interiorizaciju izvan-subjektivnih normi. (Pacherie, 2004: 171). Ako osećamo stid zbog nečeg što smo uradili u tajnosti, to znači da smo sposobni da *zamislimo* kako bi taj postupak izgledao u očima drugih i kako bi ga oni procenili. Empatija onda nije

samo instrument spoznaje tuđih osećanja, već je i instrument izgradnje sebe kao društvenog bića koje živi unutar mreže vrednosti, normi, kriterijuma i pravila.

9. Granice moći empatije i emocija

Ponovo dolazimo do pitanja da li je sama empatija tako široka da obuhvata i imaginativne procese kojima se interiorizuju socijalne vrednosti i norme, ili su za lični, društveni i moralni razvoj, potrebne empatija i imaginacija, kao povezane ali ne i identične sposobnosti. Kako bilo, opasnost od empatijskog i/ili imaginativnog interiorizovanja društvenih normi u tome je što to mogu da budu norme mafijaške organizacije, fašističke države, sekte i tome slično. Empatijsko povezivanje i usvajanje društvenih normi i pravila, preko opažanja odobravanja ili neodobravanja drugih pripadnika date zajednice ili grupe, ne štiti nas od štetnih zabluda i pogrešnih orijentacija, jer nam ne govori o sadržaju tih normi.

Primer uloge emocija u rasuđivanju to potvrđuje. Rekli smo da nam one otkrivaju šta vrednujemo, šta odobravamo, a šta ne. Međutim, one nisu pouzdan konačni arbitar toga šta je *zaista* vredno. Kad se radi o moralnom sudu, tačno je, kako misli Hjum, da je njegova funkcija da usmerava ponašanje, ali da nam sam razum nikad ne može kazati šta da radimo. „Razum nas samo informiše o prirodi i posledicama naših postupaka i o logičkim relacijama između iskaza.“ (Rejčel, 2004: 616). Međutim, to je samo deo istine, jer, „iako moralni sudovi izražavaju osećanja, to neće učiniti svako osećanje. Proces ‘promišljanja’ različitih činjenica, argumenata i drugih razmišljanja koja okružuju moralno pitanje, može da da promeni način osećanja neke ličnosti. On može da uzrokuje slabljenje, modifikaciju, ili nestanak starih osećanja i da formira nova osećanja. Ili može da pojača osećanja koja već imamo. Zato mora da se napravi razlika između osećanja koja smo imali pre ‘promišljanja’ i osećanja koja možemo imati posle njega. Ova pitanja osećanja – osećanja koja proizvodi ili podržava razum – jesu odgovarajuća *osnova*¹⁶ moralnog suda.“ (Rejčel, 2004: 626). Rejčel dodaje da je i sam Hjum, (koji pripada, podsećamo, emotivističkoj struji u etici), istakao ovo u svom *Istraživanju o principima morala* (1752), te ga citira: „Ali da bi raščistili put za takvo osećanje (to jest *osećanje koje oblikuje osnov*¹⁷ za moralni sud) i dali odgovarajuće razlikovanje njegovog predmeta, naći ćemo da je često nužno da tome prethodni mnogo razmišljanja, da se prave fine distinkcije, izvode ispravne konkluzije, da se oblikuju

¹⁶ Podvukla, T. Milivojević

¹⁷ Isto

udaljena poređenja, da se istraže složeni odnosi i da se utvrde opšte činjenice." (Rejčel, 2004: 626).

Prethodno znači da ne smemo, (a često ne možemo i da hoćemo), da isključimo svoje emocije, ali da ne treba uvek ni da ih sledimo u formiranju stavova i u ponašanju. Razboritost zahteva da procenjujemo sopstvene emocije, da preispitujemo njihove temelje i valjanost. Zato je nužna saradnja između razuma i emocija. „Volim pravilo koje koriguje emociju. Volim emociju koja koriguje pravilo" rekao je slikar Žorž Brak. Isto važi i za empatiju, koja treba da koriguje krutost, bezličnost, „hladnoću" pravila i principa, ali treba da bude korigovana njima, jer bi nas inače mogla navesti na etički sporan izbor, na ishitrenu odluku, na samo kratkoročno dobar izbor.

Pregled i analiza literature kao i presek neuronaučnih istraživanja upućuju na zaključak da tvrdnja prema kojoj su emocije i empatija nužne i dovoljne za donošenje moralnih sudova nije održiva. Iako novija psihološka, biološka, etološka, antropološka i neurološka istraživanja dokazuju da emocije igraju veoma važnu ulogu u kognitivnim procesima i moralnom rasuđivanju i da učestvuju kao motivi u moralnim postupcima, nema dokaza da su i dovoljan uslov za donošenje i primenu valjanih moralnih sudova. Dva moždana sistema mreža interaguju u izgradnji svakog moralnog suda: sistem zadužen za emocije i sistem zadužen za razmišljanje. Bez te interakcije, koju omogućava ventromedijalni prefrontalni korteks¹⁸, ne samo da ne bismo mogli da donosimo moralne odluke, već ne bismo bili u stanju da prepoznamo sopstvene emocije. Pored ta dva sistema uključena u moralno rasuđivanje, treba uzeti u obzir i moždane regije povezane sa pamćenjem, koje su neophodne za učenje i podešavanje znanja relevantnih za donošenje moralnih sudova. Dakle, ono što se u neuronaukama, u početku, s ushićenjem koje prati nova i značajna otkrića, generalno prihvatilo kao nužan i dovoljan uslov za formiranje moralnog suda, pokazalo se manje dovoljnim nego što se mislilo. U odnosu na ne tako davni period kada je dokazano da razum nije nužan i dovoljan uslov za moralno suđenje, već samo nužan, došlo se do inverzije problema, to jest do toga da se sad isto to može, s

¹⁸ Medijalni prefrontalni korteks ima „generalnu" ulogu u obradi emocija (ocenjivanje, doživljaj emocije i emocionalni odgovor) [...] Nedostatak samorefleksije, introspekcije i samosvesti je odavno povezivano sa oštećenjem ventromedijalnog prefrontalnog korteksa. Aktivacija ventromedijalnog prefrontalnog korteksa može takođe uključivati i regulaciju emocionalnih stanja što je neophodno u velikom broju slučajeva kada je potrebno generisanje kontekstualno adekvatnih reakcija. Ventromedijalni prefrontalni korteks sa brojnim vezama sa subkortikalnim limbičkim strukturama, pre svega amigdalom, čini „paralimbički" korteks obuhvatajući verovatno mesto za interakciju afektivne i kognitivne obrade (Lane i sar, 1997; 1997a). Zahvaljujući povezanosti sa subkortikalnim strukturama ventromedijalni korteks može imati ulogu „odozgo-naniže" („top-down") modulatora emocionalnih reakcija, posebno onih generisanih u amigdali. (Uljarević, Nešić, 2008).

pravom, reći i za emocije. Drugim rečima, to što razum nije ujedno nužan i dovoljan za moralno i društveno rasuđivanje, ne implicira da su emocije nužne i dovoljne. Novi naučni podaci ne dozvoljavaju takav zaključak. (Gauthier, 2011: 125-127). Oni su samo obelodanili prisustvo emocija u društvenim interakcijama, kognitivnim procesima (pažnji, obradi informacija, učenju, pamćenju itd.) kao i u procesu moralnog rasuđivanja.

Što se tiče empatije, nedoumice oko njenog značenja, sadržaja i dometa nisu blizu razrešenja, jer su umnogome rezultat definisanja samog pojma, njegovog sadržaja i opsega. S jedne strane, možemo ostati blizu izvornog, grčkog značenja čiji je bukvalni prevod „uosećanje“ i tada minimalizovati ili čak ni ne priznati „neuronskim ogledalima“, kao biološkom osnovu empatije, moć adekvatne spoznaje tuđih mentalnih procesa i sadržaja. Drugi pojmovi i teorije, kao što su teorija uma i simulacijska teorija, imali bi veću eksplanatornu moć za čovekovu sposobnost da razume *šta* drugi misli ili *kako* razmišlja u određenoj situaciji. Međutim, postoji i treće, objedinjujuće gledište, koje empatiju čvršće povezuje sa teorijom uma ili simulacijskom teorijom, kružnim poimanjem empatije kao osnove (preko neuronskih ogledala) sposobnosti o kojima govore te teorije, a tih teorija kao o mehanizmima za povratno jačanje empatije. Možda će napredak još uvek mladih neuronauka i tehnologija koje im služe, doneti, u bližoj ili daljoj budućnosti, više podataka i uvida u tu kompleksnu oblast. No ne verujemo da će se i tada razmrsiti klupko odnosa između empatije i etike, jer nije važno samo *kako*, kojim mehanizmima i procesima formiramo svoje moralne sudove, već i *šta* oni sadrže.

10. Zaključak

Analiza sprovedena u prethodnom izlaganju sugeriše nam da je empatija nužan osnov, ali ne i dovoljan uslov formiranja moralnih načela i sudova. Pritom, pod „nužnim osnovom“ ne podrazumevamo da je empatija prisutna svaki put kad donosimo neku moralnu odluku, rešavamo moralnu dilemu ili vršimo moralnu radnju, (jer sve to možemo raditi i kad u tom trenutku ne osećamo empatiju), već da je ona ontogenetska faza u kojoj se, ako uslovi nisu nepovoljni, gradi temelj za razvoj moralnosti. Drugim rečima, ako u ranom detinjstvu nismo doživeli empatičku povezanost sa bliskim ljudima (roditeljima ili starateljima), nećemo *osećati* ni *razumeti* smisao moralnih načela, niti ćemo razviti moralne dispozicije i motive. Naša čovečnost duguje mnogo sposobnosti empatije, ali naša veličina je i u tome što možemo da ispravno i dobro postupamo i onda kada, u datoj situaciji koja nas poziva

na etični odgovor, naša neuronska ogledala ne reaguju, kada nema empatijske rezonance ni emocionalnog podstreka – pa i onda kad osećamo neprijateljstvo, averziju prema drugom čoveku.

Inicijalni motiv za razmišljanje o ovoj temi, potekao je od izvesne nelagode zbog sve učestalije upotrebe reči empatija i emocije u svakodnevnom, privatnom i javnom komuniciranju. Kao što se u ekonomiji inflacija definiše kao pad vrednosti novca, tako i inflacija reči vodi osiromašenju njihovog značenja i nivelisanju njihove višedimenzionalne suštine. Ako znamo da je istina u odnosima između stvari, odnosno između pojmova, gubitak bogatstva neke reči povlači redukciju značenja s njom povezanih pojmova, a onda se i odnosi među njima površno i krivo percipiraju i tumače. Posledica toga je ograničeno shvatanje stvarnosti, otežano uviđanje ideja i odnosa, finijih logičkih distinkcija, nijansi i prelaza, te samim tim manja objektivnost, nepristrasnost i kritičnost. To se, čini nam se, događa sa inflatornom upotrebom pojmova empatija i emocije i posledičnim zanemarivanjem uloge, vrednosti i značaja viših saznavnih funkcija u formiranju vrednosti, stavova i sudova, naročito moralnih, koji nas najdublje dotiču. Kako bi se prevazišle krajnosti i dihotomija racionalizma i emotivizma, potrebno je razviti paradigmu šire racionalnosti koja uključuje emocije, empatiju i kogniciju, a u sklopu ove poslednje, i najviše apstraktno mišljenje. Parafrazirajući Kanta koji je rekao da su opažaji bez pojmova slepi, a pojmovi bez opažaja prazni, zaključujemo izlaganje iskazom da je osećajnost bez razuma slepa, a razum bez osećajnosti prazan.

Literatura

- Alvarado, N., Adams, S.S., Burbeck, S. (2002). *The role of emotion in an architecture of mind*. New York: IBM Research.
- Ang, R., Goh, D. (2010) Cyberbullying Among Adolescents: The Role of Affective and Cognitive Empathy, and Gender, *Child Psychiatry Human Development*, 41, 387-397.
- Baumard, N. (2010) *Comment nous sommes devenus moraux: Une histoire naturelle du bien et du mal*. Paris: Odile Jacob.
- Berkowitz, L. (1962). *Aggression : A Social Psychological Analysis*. New-York: McGraw-Hill.
- Berthoz, A., Jourland, G.(2004) *L'empathie*, Paris Odile Jacob

- Wispé, L. (1986). The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept, a word is needed. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 2, pp. 314-321.
- Goldman, A. (1995). Empathy, Mind and Morals, *Mental Simulation*, (ed. M. Davies et T. Stone), Oxford: Blackwell, pp. 185-208.
- Gopnik, A., Wellman, H. (1995). Why the child's theory of mind really is a theory, *Folk psychology*, (ed. M. Davies et T. Stone), Oxford: Blackwell, pp. 232-58
- Gordon, R. (1995) Folk psychology as simulation. *Folk psychology*, (ed. M. Davies et T. Stone), Oxford: Blackwell, pp. 60-73.
- Damasio, A. (2005). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, London: Penguin Books.
- De Waal, F. (2011) *L'âge de l'empathie : Leçons de la nature pour une société solidaire*, Arles: Actes Sud.
- Ekman, P. (2011) *Razotkrivene emocije*, Beograd: Zavod za udžbenike
- Zunshine, Lisa (2006) , *Why We Read Fiction: Theory of Mind and the Novel* , Columbus: Ohio State University Press.
- Izard, C.E. (1977). *Human emotions*. New York: Plenum Press.
- Kleinginna, P.R., Kleinginna, A.M. (1981). A categorized list of emotion definitions with suggestions for a consensual definition. *Motivation and Emotion*, 5, 345-379
- Mandler, G. (1984). *Mind and Body : The Psychology of Emotion and Stress*. New-York: Norton.
- Strongman, K.T. (1996). *The psychology of emotion: Theories of emotion in perspective* (4th ed.). New York, NY: John Wiley and Sons.
- Livet, P. (2010): Rational Choice, Neuroeconomy, and Mixed Emotions, *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 365:1538, pp. 259-269.
- Milivojević, T. (2011). *Psihologija stvaralaštva*, Beograd: Megatrend univerzitet.
- Pacherie, E. (2004). L'empathie et ses degrés, in *L'empathie*, sous la dir. de A. Berthoz & G. Jorland, Paris: Editions Odile Jacob, pp. 149-181.
- Prinz, J. (2007), *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press.
- Rejčel, Dž. (2004). Subjektivizam, *Uvod u etiku*, (prir. P. Singer) Sremski Karlovci-Novi Sad: IKZS.
- Rizzolatti, G., Craigheri, L. (2004) The Mirror-Neuron System, *Annual Review of Neurosciences*, 27 (1), pp. 169-192.

- Stern, D.N. (1989) *Le monde interpersonnel du nourrisson. Une perspective psychanalytique et développementale*, Paris: P.U.F., Coll. Le fil rouge.
- Stich, S., Ravenscroft, I. (1994). What is folk psychology? *Cognition*, 50, p. 447-468.
- Stueber, K.(2010) *Rediscovering Empathy – Agency, Folk Psychology and the Human Sciences*, MIT Press
- Tisseron S. (2010). *L'Empathie, au coeur du jeu social*. Paris: Albin Michel.
- Tisseron S. (2008). *Virtuel, mon amour : penser, aimer et souffrir à l'ère des nouvelles technologies*, Paris : Albin Michel
- Tisseron S. (2001). *L'intimité surexposée*. Paris : Hachette, 2002.
- Tomkins, S.S. (1962). *Affect, Imagery and Consciousness*. New-York: Springer.
- Uljarević, M., Nešić, M. (2008). Uloga pojedinih struktura mozga u percepciji i ekspresiji emocija, *Godišnjak za psihologiju*, vol 5, No 6-7, str. 41-62
- Frijda, N. (1986). *The Emotions*. Cambridge : Cambridge University Press
- Harris, P. (1995). From simulation to folk psychology: the case for development, *Folk psychology*, (ed. M. Davies et T. Stone), Oxford: Blackwell, pp. 207-231.
- Hauser, M. (2001). *Swappable Minds*. MESTO J. Brockman, Ed.
- Hickok, G. (2014) *The Myth of Mirror-Neurons: The Real Neuroscience of Communication and Cognition*, New York: W. W. Norton & Company.
- Hojat, M, Gonnella, JS, Nasca TJ, Mangione, S, Vergare M, Magee M. (2002) Physician empathy: definition, components, measurement, and relationship to gender and specialty. *American Journal of Psychiatry*;159, pp. 1563–1569.
- Honneth, A. (2007) *La réification: Petit traité de théorie critique*, Paris: Gallimard, 2007.
- Carruthers, P. 1996. Simulation and self-knowledge, *Theories of theories of mind*, (ed. P. Carruthers et P. K. Smith), Cambridge University Press, pp. 22-38.
- Šnevind, B.J. (2004) Moderna moralna filozofija, *Uvod u etiku* (prir. P. Singer), str.215-231.Sremski Karlovci-Novı Sad: IKZS.

Internet izvori:

- Adamczewski, G. (2005). L'empathie: textes choisis, site
web : <http://www.biblioconcept.com/wiki/index.php?wiki=Empathie>.
- Gauthier, E. (2011) Les fondements naturels du jugement moral, Montréal Université
du
Québec. <http://www.archipel.uqam.ca/4621/1/M12313.pdf>

Empatija, http://www.danas.rs/dodaci/psihologija/empatija.62.html?news_id=274895.YIKz22h0.dpuf. Pristupljeno: 28.10.2015

Kocsis, A.(2014). Kako čitamo tuđe umove: odnos teorije teorije i simulacijske teorije, *SCOPUS 26 / ČLANCI*, str. 53-84

Pontin, J. (2014) Hacking the Soul, <http://www.technologyreview.com/qa/528151/the-importance-of-feelings>. Posted on June 17,2014.

Roboti sa emocijama, http://www.blic.rs/stara_arhiva/reportaze/17123/Roboti-sa-emocijama. Postavljeno 21. 01. 2002

Cecchi, A. (2015) Rationality and Emotional Biases. Do You Know What They Are?, <http://www.behavioraleconomics.com/rationality-and-emotional-biases-do-you-know-what-they-are/>. Posted June 21 2015. Retrieved: 12.11. 2015.

Ramachandran, V S. (2000) Mirror neurons and imitation learning as the driving force behind "the great leap forward" in human evolution, From the Third Culture: http://www.edge.org/3rd_culture/. Retrieved: 12.11.2015.

Summary Inflation of the word 'empathy' and emotivization of ethics

The term empathy is not new, but has become more frequent with the popularization of the concept of emotional intelligence, which in both cases followed the discovery of the so-called. "Mirror-neurons". The discovery that we are neurophysiologically structured to enter into an empathic relationship with our fellow men is certainly fascinating and has a far-reaching significance. Some authors, however, are skeptical, not so much about this discovery, as about its interpretations, and (ab)uses. Regarding empathy, uncertainties about this notion result largely from different definitions its content and scope. In popular usage, empathy is identified with its affective component, which is related to the importance that is now attached to emotions. The overemphasis on affective empathy and on the role of emotions in social interactions, leads to emotivism in ethics. The objective of this article is to show that the consequence of the exaggeration of the role of the empathy and emotions is the underestimation of the role of higher and complex cognitive mechanisms, especially abstract thinking, in ethical reasoning, as well as in other areas where reasoning is necessary. It is especially problematic at a time when the media are exerting their huge influence by targeting human emotions.

The largest number of definitions and explanations of empathy contains the basic problem to explain whether empathy is predominantly a cognitive (cognitive, mental, rational) or emotional phenomenon. Some definitions of empathy take into account both components, but the issue is further complicated by the fact that each of these components has multiple levels which correspond to different levels of complexity of empathy. So the question is does empathy cover the entire range of cognitive functions, i.e. can we attribute the mechanisms described by the theory of mind (theory of theory) and the simulation theory to empathy. In other words, is the

scope of empathy as large as to encompass mental simulations, imaginative projections or constructions of the schemes of others' minds; or is the empathy (only) the necessary precondition or basis on which these processes build upon, strengthening the empathy in turn through a sort of feedback loop. It seems that we are faced here with the difference between a narrower and a wider definition of empathy.

The view on whether and how the theory of mind or simulation theory and empathy differ therefore depends on how the latter is defined. If we define it as a primary, unconscious and almost mimetic mechanism, a phenomenon that is observed in all people as well as in higher mammals, then indeed empathy differs from the theory of mind and the simulation theory. But as we pointed out earlier, the psychology most commonly defines the empathy as the ability to put oneself into the place of another person and perceive her emotional states (affective empathy) and mental representations (cognitive empathy). Besides, some authors add the behavioral component as the behavior by which we communicate to the other person that we have understood her or him (empathically). These three aspects can be present together and at the same time, but not necessarily, in each situation.

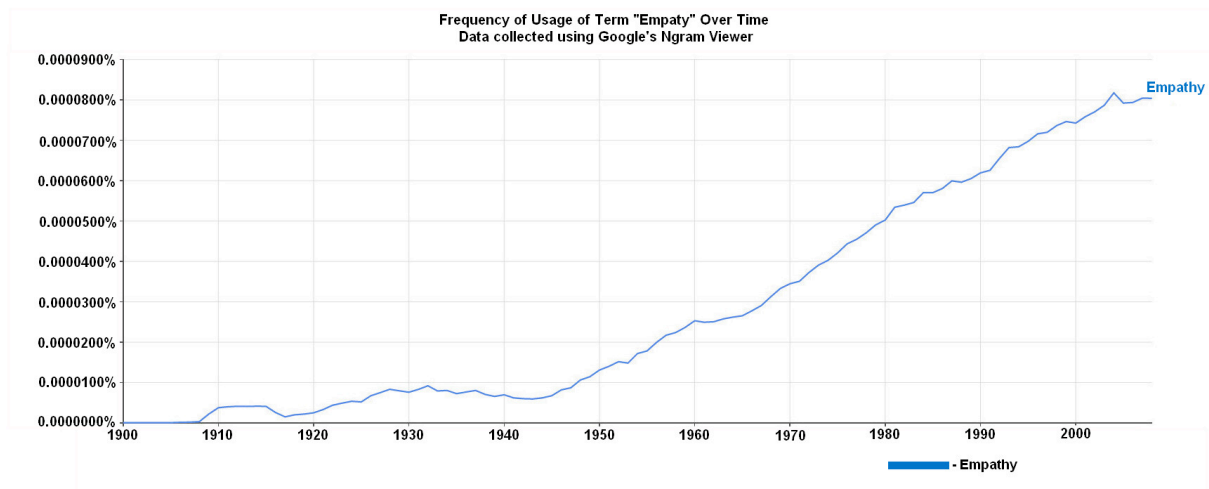
Issues about the content, scope and range of empathy are similar to those that surround the concept of emotions or feelings, and they concern the role they play in cognitive processes. According to some authors, it seems that there are as many definitions of emotions as there are theories or even scientists who deal with these issues. But the important outcome of a lot of research is that they have proven that emotions were not just blind affects, but that they had an epistemic function, which is true for empathy too. Common understanding of empathy emphasizes its role in perceiving and understanding the feelings of other people. That is its essential role, but not the only one. Empathy, like emotions, is a means of acquiring knowledge about the world. Furthermore, they both play a key role in discovering, learning and interiorizing social values, norms and rules, which is essential for each one's moral development.

However, the risk of empathic and emotional internalization of social norms is that it could be the norms of a mafia organization, fascist state, sect, street gang, and so on. As this internalization takes place through our perception and sensitivity to approval or disapproval of the other members of our community or group, we are not protected from harmful misconceptions and wrong orientations. Therefore, it seems reasonable to state that the claim of some philosophers and psychologists that emotions and empathy are necessary and sufficient for making moral judgments is not sustainable. Although recent scientific studies have proven that empathy and emotions play a crucial role in moral and other reasoning, there is no evidence that they are a sufficient condition to make proper moral judgments. This is because it is not only important *how* do we make moral judgments, but *what* are their contents.

Keywords: empathy, affective, cognitive, emotions, emotivism in ethics, abstract thinking, moral reasoning.

Aneks

Grafički prikaz rasta upotrebe reči *empatija* od 1900. do 2008. godine



https://books.google.com/ngrams/graph?content=Empathy&year_start=1900&year_end=2008&corpus=15&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2CEmpathy%3B%2Cc0. Pristupljeno: 30.11.2015.