

Aleksandar Fatić

FILOTERAPIJA KAO DRUŠTVENA DELATNOST

APSTRAKT: Tekst se bavi odnosom između emocionalne subjektivnosti (doživljava sopstvenog identiteta na osnovu emocionalne recepcije vrednosti) s jedne, i konstitucijom organske zajednice (zajednice koju odlikuje neposrednost, za razliku od neophodnosti institucionalnog posredovanja) s druge strane. Ideju o tome da emocije predstavljaju dinamički sadržaj procesa donošenja odluka, nasuprot racionalnoj deliberaciji, podržavaju nalazi savremene neuronauke. Posledice te ideje za razumevanje vrline, individualnog i kolektivnog identiteta i načina na koji se organski formiraju zajednice su značajne. Argumentacija ovog teksta tiče se pre svega posledica razumevanja emocionalne subjektivnosti kao dominantnog identiteta za društvenu ulogu filozofske prakse i pomagačkih profesija, poput psihoterapije. Društvena uloga različitih psihoterapeutskih pravaca, poput psihoanalize, dobro je poznata, dok društveno aktivistički aspekti filozofske prakse i posebno filozofskog savetovanja ostaju velikim delom nerazlučeni od političkog i ideološki motivisanog delovanja. U tekstu se argumentiše da je društvena uloga filozofske prakse prisutna kako u terapeutskom procesu (kroz terapijsku dimenziju vrednosne socijalizacije ili resocijalizacije pojedinca ili grupe), tako i u širem društvenom diskursu (kroz filozofsko edukativnu ulogu u artikulisanju odgovarajućih vrednosti i razvijanju kolektivnog senzibiliteta za te vrednosti.

KLJUČNE REČI: emocije, autonomija, donošenje odluka, integrativna humanistika

Tokom poslednjih nekoliko decenija, filozofska praksa primenjena na individualno i grupno savetovanje (filoterapija) pokazala je metodološki potencijal da bude integrativna disciplina, to jest da logički i metodološki ujedini psihoterapiju. Na prvi pogled, ovaj zaključak sugerise da se različite psihoterapeutske škole, koje su, poput same psihologije, vremenom nastajale na filozofskim osnovama, vraćaju, na neki način, pod disciplinarni „kišobran“ filozofije. U praksi, međutim, reč je o konkretnijim promenama: psihoterapija, kako se čini, polako dolazi do svesti o sopstvenoj filozofičnosti, ne samo u smislu činjenice da su različite psihoterapeutske škole zasnovane vrlo konkretno na različitim filozofskim tradicijama, nego šire od toga, da psihoterapija fundamentalno

ima veze sa tradicionalnim filozofskim idealom „dobrog života“ i sa praktičnom etikom u antičkom smislu (Hadot, 1995, Lahav, 2001).

Integracija psihoterapije na metodološki filozofskim osnovama odvija se kao teorijski projekt kako u različitim školama „integrativne psihoterapije“, tako i među filozofskim praktičarima (Fatić, 2020). U navedenom smislu, brojne karakteristike i metodološka pitanja individualnog i grupnog terapijskog rada dobijaju novo značenje u svetlu tradicionalnijih filozofskih pitanja u vezi sa dobrim životom (LeBon and Amaud, 2021). S druge strane, međutim, uloga filozofske prakse kao integrišućeg pojmovnog i metodološkog okvira za društveno delovanje ostaje u velikoj meri neispitan izazov za integrativnu humanistiku u celini.

Za neke intelektualne tradicije u psihoterapiji, poput psihoanalize, deluje gotovo očigledno da one imaju mesto u diskursima o državi i o javnom dobru, koji učestvuju u uobličavanju javne sfere i društvenih vrednosti. Osnovni način na koji ovi diskursi deluju je taj da izoluju izvesne vrednosti i izoštravaju javnu sliku o njima, stvarajući tako uslove za pojavu odgovarajućih emocija kojima javnost odgovara nate vrednosti. One emocionalne recepcije pojedinih vrednosti koje društvo kroz opisanu vrstu diskursa prihvati kao manje ili više konsenzualno poželjne tada sistematski motivišu kolektivno delovanje i postaju deo javne kulture (Fatić, 2016).

Društvena uloga terapijski orijentisane filozofske prakse počiva na emocijama kao dinamičkim faktorima delovanja. Ukoliko se počne od principa da su faktički generatori „katekse“ (psihičke energije) emocije, te da su oni dinamički sadržaj odlučivanja i delovanja, što je opšte mesto u psihologiji, iz toga proističe da emocije igraju i ulogu u donošenju odluka i delovanju grupa, jednako kao pojedinaca (Milivojević, 2008). Drugim rečima, emocije, koje potkrepljuju i operacionalizuju vrednosti, omogućavaju ne samo internalizovanje vrednosti u individualne hijerarhije vrednosti, nego omogućavaju i delovanje u skladu sa tim vrednostima. Iz navedenog, dalje, proističe da je razvijanje odgovarajućih emocija deo izgradnje vrednosnog identiteta, kako pojedinačnog, tako i grupnog, a to, onda, implicira da kolektivni identitet, pa time i kolektivno delovanje, počivaju na razvijanju specifičnog senzibiliteta društva od koga zavisi njegov odnos prema svim kontroverznim pitanjima koja se u njemu mogu postaviti.

Emocionalna subjektivnost

Princip da su emocije pokretači delovanja se u psihologiji ne smatra kontroverznim, ali je on, filozofski posmatrano, problematičan stoga što dovodi u pitanje autonomiju u odlučivanju i delovanju. Još od istraživanja Antonia Damasia (Antonio Damasio), kojima su dovedena u pitanje neka od najuvreženijih uverenja u neurologiji (moždano-krvna barijera, stroga specijalizacija pojedinih regija mozga za različite vrste mentalnih i fizičkih odluka i delovanja, kao i uloga emocija u odlučivanju)

empirijska neuronauka je zapitana nad samom mogućnosti autonomnog delovanja. Naime, Damasio navodi empirijske nalaze koji pokazuju da takozvana „racionalna deliberacija“ u praksi nikada nije proces donošenja odluka, već isključivo proces *naknadne racionalizacije već donetih odluka*, pri čemu se odluke donose pre svega na nivou emocija (Damasio, 1994). Navedena perspektiva je sasvim u skladu sa sentimentalističkim shvatanjem vrednosti, počev od tradicije škotskog prosvetiteljstva do danas, a na način koji možda najkonkretnije predstavlja sentimentalistička etika (Slote, 2010). U najkraćem, sentimentalizam podrazumeva da razvijanje *određenih tipova senzibiliteta* samo po sebi nosi moralnu vrednost i status vrline, odnosno poroka. Način na koji smo emocionalno ustrojani da odlučujemo i postupamo određuje naš moralni status više nego konkretna odluka, i to ne zato što postupci nisu podložni moralnom vrednovanju (oni to, naravno, jesu), nego zato što su postupci prosto predvidivi ishodi senzibiliteta kome se, ako je Damasio u pravu, nije moguće sistematski i efektivno odupreti samo uz uporište u strogo racionalnim argumentima.

U ovom tekstu nije moguće detaljno i načelno diskutovati pitanja poput moralne autonomije kao heurističke pretpostavke delovanja, kao što nije moguće ni detaljno vrednovati opsežna neurološka istraživanja o kojima piše Damasio. Umesto toga, pozabavićemo se sentimentalističkom perspektivom shvatanja vrednosti i emocija kao ključnih dinamičkih faktora za recepciju vrednosti i njihovo artikulisanje u donošenju odluka, te posledicama koje ova perspektiva proizvodi za društveno delovanje filozofske prakse u svom savetodavnom ruhu (filoterapije).

Ukoliko je polazište kliničke psihologije da su emocije dinamički okidači delovanja (indiferentna osoba teško može efikasno delovati, čak i onda kada ima najbolje teorijske razloge za to), to onda, u praktičnom smislu, znači da način na koji biramo da se angažujemo u vezi sa nekom temom ili oblašću života zavisi od toga kako se osećamo u vezi sa tom temom ili problemom. Stvari, međutim nisu jednostavne, jer i osećanja i sa njima povezana mentalna stanja, iako su možda dinamički značajnija za donošenje odluka od racionalnih razloga, sama zavise od toka misli. Različite misli, a u širem smislu i različiti sadržaji svesti, dovode do različitih osećanja.¹ Psihoterapeutima je ova tema dobro poznata, jer se značajan broj intervencija u psihoterapeutskom radu zasniva na promeni obrazaca mišljenja sa ciljem da se generišu drugačija osećanja i samim tim, u kratkom roku, promeni doživljajni kvalitet života sagovornika. Ukoliko sam, na primer, zainteresovan za neku osobu i želim sa njom da razvijem prijateljski odnos, važan razlog zbog koga se osećam entuzijastično i prijatno u vezi

1 Zahvalan sam Daglasu Mulu (Douglas Moul), psihijatru specijalizovanom za problematiku spavanja, za ideje u privatnoj prepisci koje se odnose pojma sadržaja svesti i nivoa svesti, od kojih je san jedan kongitivno značajan nivo svesnosti. Ove ideje su, naravno, primarno potekle iz Jungove psihoanalize ili „analitičke psihologije“, ali ih je Moul razvio u psihijatrijskom radu sa pacijentima.

sa tom osobom je način na koji o njoj mislim. Ukoliko je neko dovoljno disciplinovan u usmeravanju svoje pažnje, može se pretpostaviti da bi ta osoba mogla da učini da oseća želju da se sa nekim prijatelji ili zbliži ili, obrnuto od toga, da se nekim ostane na vrlo velikoj distanci, tako što će prilagoditi svoje mišljenje o osobi o kojoj je reč. U ovom, dobro poznatom procesu kojim mišljenje generiše osećanja, leži razlog zbog koga se razočaravamo: u ljude, u političke stranke, u ideale i ideologije. Razočarenje je emocionalna reakcija na promenu načina mišljenja o nekoj stvari. Ukoliko o nekom razmišljam kao o poštenom, saosećajnom, čoveku živog duha, osećanja koja će takvo mišljenje u meni izazivati biće prijatna i dovodiće do sklonosti da se sa tim čovekom zbližim. Ako, međutim, spontano ili namerno, disciplinovano, o istoj osobi razmišljam kao o neinteresantnom, egoističnom, itd., moje emocije u vezi sa njim će se promeniti. Često se u psihoterapiji čuje fraza „sada ne mogu da verujem sa kim sam bio prijatelj“ ili „kome sam verovao“, ili „koga sam izabrao za ljubavnika ili ljubavnicu“. Ta fraza odražava dobro poznatu korelaciju promene u načinu mišljenja o nekom koja dovodi do promene osećanja, često toliko drastične da je, u jednom sinhroničkom momentu, čoveku neshvatljivo da je o nekoj osobi, u nekom drugom sinhroničkom momentu, razmišljao toliko drugačije da sa njim postane poslovni partner, blizak prijatelj, ili da formira porodicu. Dijahronička perspektiva (posmatranje nekog odnosa unazad) tako često pokazuje dve ili više potpuno uzajamno nekompatibilnih sinhroničkih odnosa: neko ko je nekada bio predmet glorifikacije i čije samo postojanje je kod druge osobe izazivalo veliki entuzijazam za kooperativno delovanje, u drugom sinhroničkom momentu postaje predmet faktičke devalvacije kao ličnost i generator loših osećanja.

Razlog za navedene drastične promene u osećanjima, koje su interesantne za psihoterapiju, i podjednako za filoterapiju, leži u činjenici da nas naš tok misli, ili nivo svesti (sadržaj naše svesti) vodi u smerovima koji ne moraju imati mnogo veze sa onim lakanovskim „Realnim“, onom „sirovom stvarnošću“ neobrađenog iskustva za koje mislimo da izaziva naše misli i emocije (Fatić i Bulatović, 2021). Sirovo iskustvo se prelama kroz brojne doživljajne filtere, uključujući i one prožete emocijama, tako da jedno isto sirovo iskustvo može rezultirati veoma različitim subjektivnim doživljajima kod različitih ljudi. Pošto, u ovoj perspektivi, „Realno“ kao sirovo iskustvo nije moguće direktno metabolisati, jer ono je, na neki način, po definiciji „nepodnošljivo“, svest procesuiru „stvarnost“ simbolički, tako što to neobrađeno „Realno“ podvrgava interpretaciji kojom mu pridaje značenja. Različiti simbolički resursi kojima različiti ljudi raspolažu tako pridaju različita značenja istom sirovom i neposrednom „Realnom“. Kada je uspostave dovoljno čvrsti i trajni obrasci simbolizacije, formira se specifičan pristup obradi i interpretaciji neposrednog iskustva koji dovodi do izvesnih pravilnosti u interpretaciji „sirovog“ sadržaja „Realnog“. Ovaj proces formiranja simboličkih obrazaca, u psihoterapiji kao i u filoterapiji, podleže korekcijama, kroz terapeutsku reinterpretaciju, koja onda, drugačijom simbolizacijom iskustva, menja doživljajni kvalitet istog „Realnog“ i stvara drugačiju emocionalnu stvarnost, a samim tim i poboljšanja

kvalitet života. U tradiciji lakanovske psihoanalize, sredstvo kojim se služimo pri simboličkom procesuiranju sirovog iskustva je jezik kao simbolički svet koji prelama sirovo iskustvo u sadržaj svesti. Mi stoga postajemo svesni iskustva kroz proces simbolizacije, kroz interpretaciju koja je sama po sebi jezik. Otuda u lakanovskoj tradiciji psihička normalnost ne obitava u registru „Realnog”, nego naprotiv, u registru „Simboličkog”, a psihoza nastupa onda kada su adekvatni i produktivni simbolički resursi iscrpljeni, odnosno kada su resursi jezika kao domena pridavanja značenja koji pomaže mentalno zdravlje narušeni ili suviše ograničeni (Redmond, 2014).

Navedena lakanovska ideja potkrepljenje dobija u iskustvenoj činjenici da ljudi koji su uzajamno bliski i žive zajedno imaju tako slične lične simboličke „jezike” da, za razliku od ljudi koji ih okružuju, oni i deluju kao da govore jedan isti, zajednički jezik, ili pak vrlo slične dijalekte jednog istog jezika, sa istim obrascima interpretacije sirovog iskustva i značenja. Taj jezik nekog para, društvene, pa i političke grupe, može biti sasvim različita interpretacija istog ili sličnog sirovog „Realnog”: jedna grupa može govoriti jezik solidarnosti, uzajamne sklonosti i zaštite, dok druga može govoriti jezik korporativizma, bespoštedne eksploatacije pojedinca i uverenosti u takmičenje kao osnovni mehanizam zajedničkog življenja. Ove razlike su sasvim očigledne između različitih političkih integrativnih sistema, ali i na mikroplanu, između ljubavnih, prijateljskih parova, ili grupa istomišljenika, kolega i saradnika. U dobro integrisanim grupama, koje govore isti interpretativni jezik, članovi tih grupa se uzajamno dobro razumeju. U drugim grupama, u kojima vladaju suviše divergentni i različiti jezici, koji nedovoljno koreliraju, postoji veći potencijal za iskustvo neslaganja, nezadovoljstva zajedništvom, čak traume unutar grupe.

Različite kolektivno prihvaćene koncepcije strukture zajednice same po sebi disponiraju članove zajednice za različite vrste moralnih i drugih emocija jednih prema drugima, uključujući nivo solidarnosti i empatije. Liberalni način sagledavanja karakternog i psihološkog profila pojedinca, a potom, u izvedenom smislu, i profila zajednice shvaćene kao grupe pojedinaca, uglavnom je usmeren na to da se tipizuju i dijagnostički karakterišu pojedinci na osnovu pojedinih stereotipnih karakteristika ličnosti, te da se dinamika interakcija unutar zajednice potom analizira s obzirom na te pojedinosti ličnosti. Jedan primer te vrste profila pojedinca kao osnove za analizu grupne dinamike je opisivanje pojedinih članova zajednice u terminima psiholoških „boja“ (crveni — kolerici, lideri, žuti — „nadahnjujući”, zeleni — stabilni, plavi — analitični), koju je predložio Tomas Erikson (Thomas Erikson). U ovoj vrsti analize celokupna grupna dinamika sagledava se kao skup međusobnih odnosa zasnovanih na prepoznavanju „boje” sagovornika ili učesnika u kolektivnom delovanju (Erikson, 2021: 18–25). Navedeno prepoznavanje temperamenta i karakternih crta (sumarno „boja” ličnosti), uz odgovarajuća raspoloženja povezana mentalna stanja, predstavljaju isto ono o čemu Danijel Golman (Deniel Goleman) piše kao o „emocionalnoj inteligenciji” (Goleman, 2021).

Retorika psiholoških boja o kojima govori Erikson u stvari je isto što i retorika relativno tipizovanih i uopštenih, manje ili više privatnih, emocionalnih jezika. Tako tipične emocije Eriksonovih crvenih uključuju takmičarske, agresivne emocije, tipične emocije zelenih su pomirljive, a tipične emocije žutih i plavih su instrumentalne kombinacije prve dve vrste emocija. Ideja zajednice koja proističe iz ovog pristupa zasnovanog na klasifikaciji individualnih karakteristika je shvatanje *grupnog identiteta kao sekundarnog u odnosu na individualni identitet*. Psihoterapeutska praksa dovodi u pitanje ovo razumevanje, jer se pokazuje da individualni identitet proističe iz određivanja prema grupnim vrednostima, te da se i individualni i grupni jezici uče. Upravo je to poruka Damasiovih istraživanja: senzibilitet je ključan za donošenje odluka, ali je sam senzibilitet, uključujući i njegovu neurološku osnovu, „plastičan” i formira se iskustvom. Čak i savremena „tvrda”, realistička psihijatrija (ona vrsta psihijatrije koja podrazumeva da su psihijatrijske dijagnoze „stvari”, odnosno „realna” neurološka stanja koja se mogu lečiti kao i bolesti koje tretira fizička medicina) u punoj meri priznaje iskustvo da različite vrste senzibiliteta ipak naučene (Pies, 2023, Fatić & Hadžić, 2022).

Problem u vezi sa navedenim razumevanjem grupne dinamike kao skupa interakcija čiji kvalitet zavisi od relativnog uzajamnog poznavanja temperamenta i (vrednosno zasnovanih) emocija drugih članova zajednice je u dijalektici pojedinačnog i opšteg. S jedne strane, individualni odnosi sa drugim ljudima će biti konstruktivniji i dovoditi do optimalnijih ishoda ako je prisutna izražena emocionalna inteligencija i uzajamno prepoznavanje temperamentalnih psihičkih „boja” drugih. S druge strane, postoji nešto što je pre i iznad ovih individualnih klasifikacija, a to je jedna opštija psihološka „boja” zajednice koja omogućava formiranje same individualnosti kao emocionalne subjektivnosti — upravo u tome počiva proces učenja senzibiliteta.

Kada govorimo različite jezike, osećamo se različito. Različita osećanja u pogledu istih tema dovode do donošenja različitih odluka, polazeći od prethodno konstatovanog dinamičkog prioriteta osećanja u procesu odlučivanja. Donošenje različitih odluka u sličnim situacijama u okviru iste bliske zajednice, očigledno, proizvodi nesklad u samoj zajednici, bilo da se radi o najorganičnijoj zajednici (porodici) ili institucionalno najviše posredovanoj (društvu u celini); taj nesklad se može održati samo u ograničenoj meri u u ograničenom periodu, dok trajni nesklad dovodi do krize bilo koje zajednice. *Dakle, različiti načini mišljenja dovode do različitih pravaca u odlučivanju pre svega tako što proizvode različite emocije kod različitih članova zajednice u odnosu na ista ili slična iskustva.*

Jedan od ciljeva psihoterapije u celini je postizanje promena načina na koji klijent misli tako što će mu omogućiti uvid u perspektivu drugog čoveka ili, pak, u alternativne konceptualizacije nekog stanja stvari iz perspektive samog subjekta. Pored toga, psihoterapija je usmerena na vežbanje razumevanja veze između sopstvenih osećanja i misli, što za posledicu ima postizanje sposobnosti da se u većoj meri kontrolišu sopstvene misli. Razlog što psihoterapija ipak ima ograničene domete u navedenim pravcima leži

u činjenici da je način našeg mišljenja fundamentalno određen našim društvom, vrednostima koje ono postavlja kao svoje glavne vrednosti, vrlinama koje ono predlaže kao najpoželjnije, i idealom građanstva ili članstva u zajednici u njegovim različitim aspektima (profesionalnom, radnom, glasačkom, roditeljskom, dečjem, aspektom poslodavaca, itd.). Navedeni vrednosni ideali su osnova procesa kojim se kao članovi društva socijalizujemo u pojedinačne načine mišljenja o određenim iskustvima i vrednostima. Zavisno od svoje pripadnosti pojedinim društvenim grupama, poput različitih generacija, možemo imati različite dominantne modele mišljenja o određenim iskustvima, jer se društvo menja između različitih generacija; ono drugačije socijalizuje mlađe generacije. Kada dominantni obrazac mišljenja o odnosima u zajednici dovede do stanja vrednosne „zaglavljenosti”, uloga psihoterapije je nužno resocijalizujuća: ona služi korekcijama u obrazovanju u vrednostima i odgovarajućim modelima razumevanja socijalne „drugosti”, odnosno naših značajnih drugih, na način koji omogućava optimalnije ishode u konkretnim međuljudskim odnosima. Filip Pinel (Philippe Pinel), osnivač savremene psihoterapeutske klinike, zato je tvrdio da je svaka psihoterapija neka vrsta „moralnog obrazovanja” (Pinel, 2008; Charland, 2010). Svaka psihoterapija je, po ovom shvatanju, obrazovanje u vrednostima: stoga je svaka psihoterapija nužno i filoterapija.

Socijalna uloga filoterapije

Imajući u vidu činjenicu da društvo određuje opšte načine na koje su njegovi članovi uopšte sposobni da misle o vrednostima, a da, u skladu sa prethodno iznetim, dominantni tipovi mišljenja u jednoj zajednici određuju i dominantne moralne, pa i druge, emocije koje usmeravaju moralne izbore, filoterapija je, u izvesnom smislu, primarno usmerena ka društvu i društvenosti. Problemi i teškoće sa kojima se suočavamo u svojim moralno-vrednosnim projekcijama i dilemama, u svojim procenama i artikulaciji namera, a posebno pri reagovanju na vrednosno kontroverzne ili problematične izbore drugih, odražavaju nesvodivo emocionalni dinamički karakter moralnih vrednosti.² Dinamički značaj emocija u kognitivnom procesu usmerenom na vrednosti sastoji se u činjenici da, dok je neophodno da (opažajno ili racionalno) registrujemo i razumemo šta su vrednosti koje su nam predložene i koje prihvatamo (ili ne prihvatamo), kada dođe do delovanja u skladu sa tim vrednostima, zavisimo od sopstvenih emocionalnih reakcija na vrednosti koje nas pokreću u jednom ili drugom pravcu, uključujući, naravno i moralne izbore (Scherer, 2009).

2 Ovaj odeljak je, u veoma promenjenoj formi, zasnovan na argumentaciji iznetoj u tekstu objavljenom u ruskom časopisu *СОЦИУМ И ВЛАСТЬ*. Zahvalnost je na mestu Sergeju Borisovu, filozofskom uredniku časopisa, za saglasnost za upotrebu ključnih argumenata iz toga teksta na ovom mestu.

Kao i kada je reč o estetskim vrednostima, snaga i, često, „egzistencijalno značenje” moralnih vrednosti u velikoj meri leže u njihovoj sposobnosti da motivišu delovanje. Dok, u estetskoj percepciji, postoji malo mesta za racionalna objašnjenja činjenice da nešto doživljavamo kao lepo ili ružno, uzvišeno ili profano, pri moralnom prosuđivanju naše emocionalne reakcije na iskustva koja afirmišu, ili pak ugrožavaju i negiraju, pojedine vrednosti (poput, recimo, uvredljivih postupaka drugih) u velikoj meri diktiraju samu socijalnu definiciju toga šta je moralno prihvatljivo, a šta nije. Filozofska dimenzija moralnih emocija, međutim, daleko prevazilazi njihovu dinamičku funkciju koju psihologija prepoznaje. U filozofskom kontekstu, emocije igraju važnu kognitivnu ulogu kojom učestvuju u organizaciji ličnog, grupnog i vrednosnog sistema društva u celini.

Koliko god da je ubedljiva moralna argumentacija, ona će moći da proizvede moralne emocije samo ukoliko su vrednosti na koje se odnosi dovoljno važne samom subjektu moralnog odlučivanja. Što su vrednosti važnije, to će biti snažnija emocionalna reakcija. Stoga, osim što su dinamički ili motivacioni pokretači moralnog delovanja, moralne emocije su takođe jedinstveni kognitivni „prozori” kroz koje se može videti koje su to vrednosti zaista najvažnije nekom subjektu moralnog odlučivanja, pri čemu ih on čak ne mora biti svestan. Navedena perspektiva je ključna za filozofsku praksu.

U demokratskim društvima se moralna debata (a često i debata o javnoj politici) odvija gotovo potpuno na osnovu emocionalnog doživljaja i artikulacije vrednosti, a ne na osnovu bilo kakvih racionalnih argumenata. Jedan od najboljih i najbolnijih primera u skorašnjim godinama bila je debata u Francuskoj u vezi sa odnosom između prava na slobodno izražavanje mišljenja i prava na poštovanje različitih kulturnih identiteta, posle terorističkih napada, januara 2015. godine, na redakciju satiričkog magazine *Charlie Hebdo* zbog uvredljivih karikatura proroka Muhameda koje je taj magazine objavio. Posle višestrukog ubistva u terorističkom napadu, nakon čega je francuska policija ubila i napadače, magazin je, u neposrednom periodu posle zločina, nastavio da objavljuje kulturno uvredljive ilustracije, uključujući i karikaturu nastradalog sirijskog dečaka koji se udavio u pokušaju da pređe more u vreme rata u Siriji (Freedland, 2016). Racionalno uzajamno suprotstavljeni principi međukulturnog uvažavanja, s jedne strane, i prava na slobodno izražavanje mišljenja, koje je u temelju francuske tradicije u razumevanju građanske slobode, s druge strane, u ovom slučaju su došli u takav sukob u doživljaju različitih delova javnosti da je Umberto Eko, u jednom svom intervjuu iz tog vremena, sukob opisao u istinski hantingtonovskim bojama sukoba civilizacija, rečima „nalazimo se do grla u ratu” (*Japan Times*, 2015).

Navedeni primer pokazuje emocionalnu stranu moralnih vrednosti koja se lako može karakterisati kao „iracionalna”: zloupotreba slobode govora od strane *Charlie Hebdo* magazina da bi se drugima upućivale kulturne uvrede, praćena je nasilnim, kriminalnim odgovorom uvređenih koji su poubijali članove redakcije magazine. Potom, usledila je dodatna eskalacija uvreda tako što je isti magazine štampao petostruki

tiraž istih karikatura proroka Muhameda, navodno sa namerom da tako afirmiše uredničke slobode u Francuskoj (*The Independent*, 2015). Nastavak eskalacije sa druge strane mogao se videti u odnosu na ovaj povod, i u odnosu na druge stvarne ili subjektivno doživljene povode, kroz niz nereda koji su u narednim godinama potresali ovu zemlju na osnovu kulturno identitetskih sukoba. Praktična poenta navedenog primera, međutim, nije nužno u navodnoj iracionalnosti kulturnog konflikta: ona je radije u činjenici da tragični događaj u Parizu ilustruje koliko su ključne moralne emocije, kako za razumevanje značaja i uloge pojedinačnih vrednosti za pojedine ljude (ili grupe ljudi, ili cele culture) i do koje mere su ljudi, kada su njihove vrednosti ugrožene, spremni da deluju, čak i kada to uključuje samodestrukciju, na načine za koje veruju da mogu da odbrane ove vrednosti.

Struktura emocionalne artikulacije vrednosti i odgovora na iskustva koja afirmišu ili, pak, ugrožavaju te vrednosti je identična u slučaju moralnih i u slučaju estetskih vrednosti: emocije kojima odgovaramo na iskustvo kojima se neka vrednost afirmiše ili dovodi u pitanje pouzdano identifikuju najvažnije vrednosti, bez obzira na to da li su one u domenu vere, doživljaja lepog, uzvišenog ili moralnog autoriteta. Međutim, snaga emocija je obično mnogo veća kada je reč o moralnim vrednostima (a one, u praksi, često uključuju i religiozne vrednosti, kao u slučaju opisanih događaja iz Pariza iz 2015). Stoga se relevantnost moralnih emocija teško može preneglasiti kada se diskutuju praktična moralna pitanja poput vrline, tolerancije, uzajamnog poštovanja, itd.

Jedna očigledna praktična uloga moralnih normi (i odgovarajućih moralnih vrednosti) je u tome da one ograničavaju spontanost: tamo gde bi neko spontano postupao sebično, moralne norme od njega zahtevaju da pokaže obzir prema interesima drugih i solidarnost sa njima; tamo gde bi neko spontano pobegao od opasnosti, moralne norme od njega zahtevaju da se bori za pravedan cilj, koji obično odgovara nekom opštem interesu. Tamo gde bi neko, spontano, koristio svoju slobodu i prava (uključujući slobodu govora) tako da time vređa druge ljude, moralne norme ga ograničavaju u nasrtaju na integritet i dobrobit drugih. Slično tome, tamo gde bi neko možda, spontano, koristio nasilje protiv slabijih ili bespomoćnih, moralna normativnost ga u tome preči. Reč je o jednoj trivijalnoj i dobro poznatoj funkciji restriktivnog morala, koja spada u najkonzervativnije funkcije etike. U svetlu ove svoje funkcije, etika je neka vrsta ograde koja nas zadržava na ispravnoj strani društvenog života i interakcija sa drugima. Ta restriktivna dimenzija etike počiva na racionalnom moralnom prosuđivanju koje bi, idealno posmatrano, trebalo da kontroliše emocije onda kada bi one inače vodile osobu u moralno problematične izbore. Naravno, stvari nisu ni približno tako jednostavne.

Sve navedeno je idealna projekcija toga kako restriktivna etika treba da funkcioniše. Veoma je sumnjivo, u stvari, da li je ovakva funkcija restriktivne moralne normativizacije moguća, imajući u vidu ranije navedena otkrića savremene neuronauke (Damasio, 1994). Ovi nalazi, koji pokazuju da emocije faktički „okidaju” odluke pre

mogućnosti bilo kakvog racionalnog razmatranja razloga za njih, dovode u pitanje samu praktičnu vrednost ideje o moralnoj autonomiji, kao i bilo koju vrstu autonomije subjekta u navodno racionalnom odlučivanju. Kantova ideja o „racionalnoj deliberaciji”, koja podrazumeva figurativno „postavljanje argumenata na sto” i njihovo podvrgavanje načelnom racionalnom testu univerzalizacije pre donošenja konkretne odluke, mogla bi biti potpuno isključena iz praktičnog odlučivanja, ako su nalazi koje Damasio iznosi dovoljno ubedljivi. Postoji više razloga zbog kojih bi ova kantovska perspektiva bila neprimenljiva u stvarnom životu, a najvažnija je činjenica da, ukoliko naše odluke u stvari prethode našem racionalnom razmatranju, jedina preostala osnova na kojoj ih možemo donositi je naš senzibilitet, naše emocije. One u kantovskoj perspektivi racionalne deliberacije faktički ne igraju značajnu ulogu, ponovo zbog više razloga, uključujući i taj da se emocije ne mogu potpuno racionalno kontrolisati. Osim navedenih razloga, većina situacija u kojima donosimo odluke u stvarnom životu ne omogućavaju dovoljno vreme, akumulaciju pažnje, niti dovoljne druge uslove za pravu racionalnu deliberaciju: životne odluke se tipično donose ili u trenutku, ili se moraju doneti u ograničenom vremenu i u ograničavajućim okolnostima, uključujući i oskudne informacije i često teško predvidive potencijalne ishode. Sve ove činjenice mogu svesti kantovsko razumevanje moralnog odlučivanja na čisto teorijski ideal sa malo aktuelne povezanosti sa praktičnim odlučivanjem.

Damasio opisuje situacije u kojima su pojedinci preživeli obuhvatna fizička oštećenja mozga, uz veliki gubitak moždanog tkiva i uništenje čitavih regiona mozga koji kontrolišu emocije, dok su regioni zaduženi za racionalno mišljenje ostali uglavnom neoštećeni. U nekim slučajevima, mozak se gotovo čudotvorno oporavio, uspostavljajući različite neuralne „mostove” kako bi ostatak mozga omogućio osobi da preživi i obavlja važne radnje, čak i bez emocija. Jedan od njih, o kome Damasio piše, Pieneas Gejdž (Phineas Gage), povređen je kao predradnik na železnici tako što ga je, prilikom miniranja, metalna poluga, lansirana eksplozijom, pogodila i prošla kroz njegovu glavu, istiskujući moždano tkivo iz lobanje. Gejdž se čudesno oporavio, u vreme kada nije postojala moderna medicina, i u uslovima u kojima čak nije bilo ni adekvatne higijene, te je sama pretnja od infekcije bila tolika da je već zbog toga verovatnoća da preživi bila vrlo niska.

Gejdž nije samo preživeo — on se toliko oporavio da je kasnije u životu živeo od kroćenja divljih konja, za šta mu je bila potrebna izuzetna pokretljivost i fizička snaga. Međutim, posle nesreće, Gejdž više nije mogao da radi jednu stvar u kojoj je ranije bio veoma vest: nije mogao da donosi odluke. Njegovi moždani regioni zaduženi za emocije su bili faktički lobotomirani povredom, i kao rezultat toga on je postao tako loš odlučilac da je bio gotovo nepodnošljiv kao društveno biće.

Pre povrede, Gejdž je bio predradnik u kompaniji u kojoj je vodio grupe minera i donosio ključne odluke u vezi sa eksplozivima; smatran je izuzetno dobrim radnikom u svom poslu, a posebno je bio omiljen kao lider i kao dobar donosilac kritično važnih

odluka. Posle uništenja emocija u nesreći, Gejdž je zadržao neke sposobnosti koje je imao i ranije, uključujući fizičku snagu i mobilnost. Bio je sposoban za „racionalnu deliberaciju”, ali ne i za donošenje dobrih odluka, što sugerise da emocije igraju daleko važniju ulogu u praktičnom odlučivanju od same sposobnosti za racionalno rasuđivanje. Radi se samo o jednom od niza primera koje Damasio navodi u smeru neuroloških dokaza za prioritet emocija u procesu odlučivanja (Damasio, 1994: 3–50).³

Jedan drugi način da se posmatra praktična etika koja omogućava efikasno odlučivanje u stvarnim životnim okolnostima, koja je sasvim u skladu sa Damasiovim neurološkim otkrićima, ona je etika koja se zasniva na sposobnosti pojedinca ili grupe da ispoljava moralni spontanitet. Pokretačka snaga moralnog spontaniteta su moralne emocije, a one mogu i ne moraju biti u neskladu sa racionalnim prosuđivanjem. Ovaj aspekt praktične etike dobro ilustruju dela lične žrtve koja, u praktičnim okolnostima, često gotovo isključivo zavise od emocijama prožete spontanosti.

Zamislimo osobu koja šeta plažom i u jednom trenutku primeti u daljini plivača koga napada ajkula. U blizini, na plaži, nema nikoga, osoba u vodi je već povređena i poziva u pomoć. Sudbina te osobe zavisi od narednih nekoliko minuta ili sekundi, od toga da li će dobiti pomoć ili ne.

Posmatrač ovde ima dva relevantna moguća izbora. Jedan je da zapliva i pokuša da spase žrtvu uz rizik za sopstveni život i telo, a drugi je da suštinski ostavi žrtvu da pogine u napadu, jer ne postoji niko osim šetača ko može pružiti pomoć u vremenskom okviru koji žrtva još ima na raspolaganju.

Neki ljudi će zaplivati i pokušati da spasu žrtvu; u stvari, u različitim situacijama, mnogi ljudi su u opisanoj situaciji zaista plivali i spasli ili pokušali da spasu žrtvu. Odluka koju su oni doneli ne može biti rezultat racionalne deliberacije. Naime, u opisanoj situaciji nema vremena za takvu deliberaciju, niti okolnosti pogoduju uravnoteženom racionalnom rasuđivanju. Ljudi koji se nađu u ovoj situaciji moraju delovati odmah, vođeni svojim instinktima. Njih motiviše njihova unutrašnja moralna spontanost, a ne racionalno mišljenje. Upravo taj element u odlučivanju je bio odsutan kod Pineasa Gejdža u Damasiovoj studiji: njegove moralne emocije su faktički bile odstranjene iz njegovog mozga usled povrede koju je pretrpeo.

Da bi neko zaplivaio u krvavoj vodi iznad ajkule koja kruži oko izvora hrane kojim je već počela da se hrani, on mora doneti odluku koja se prilično pouzdano može smatrati racionalno lošom odlukom. Postoji izuzetno visok rizik da će spasilac takođe nastradati, uz žrtvu. Potom je prisutna izražena mogućnost da žrtva neće preživeti čak

3 Na ovom mestu se ne podrazumeva da je racionalnost jedina osnova za tradicionalnu etiku dužnosti, iako je kantovski pojam racionalne deliberacije ranjiv na Damasiovu argumentaciju. Kako u ovom tekstu osnovna tema nije kontekst racionalizma u etici dužnosti, već je osnovni cilj da se pokaže da racionalne funkcije nisu dovoljna osnova za efikasno donošenje odluka, za ovu drugu ideju neuronauka se čini kao dobra osnova.

i ako spasilac uspe da je dovuče do obale, zavisno od težine povreda, raspoloživosti, brzine i kvaliteta medicinske pomoći (koje u opisanom scenariju nema na vidiku u vreme napada), itd. Objektivne činjenice povezane sa ovom situacijom čine odluku da se spasilac upusti u plivanje do žrtve racionalno vrlo lošom odlukom, nezavisno od bilo kakvih emocija, čak i ako je spasilac veoma hrabar. Ova odluka, u opisanim okolnostima, prosto, nije optimalna.

Iz navedenog se može zaključiti da činjenica da neki ljudi u opisanoj situaciji odlučuju da zaplivaju iznad gladne ajkule da spasi napadnutog čoveka nije samo znak da su veoma hrabri i da njihova hrabrost prevazilazi njihov strah. Hrabrost je ovde očigledno praktično veoma važna, ali je, sa tačke odlučivanja, ključno to da u opisanim okolnostima spasilac donosi jednu u osnovi *iracionalnu odluku*. To nije odluka koja može biti rezultat racionalne deliberacije prosto zato što nisu ispunjeni uslovi za takvu deliberaciju, već je to odluka koja bi, *kada bi se racionalna deliberacija zaista sprovela, verovatno bila racionalno pogrešna odluka*. Odluka se, dakle, donosi isključivo kao rezultat emocionalnog moralnog spontaniteta, ili moralnog senzibiliteta.

Iako mnogi ljudi u opisanoj situaciji postupaju solidarno u odnosu na potpuno nepoznate osobe koje su u nevolji, generalno posmatrano jedan od poznatih faktora koji utiču na našu sposobnost da pokažemo pozitivne emocionalne dispozicije prema drugoj osobi je poznatost, odnosno blizina te osobe. „Pozitivne“ emocije (emocije koje ohrabruju kooperativno i društveno konstruktivno ponašanje) su verovatnije i lakše se ispoljavaju kada je reč o poznatim ljudima. Načelno, što nam su nam okolnosti i identitet druge osobe poznatiji, verovatnije je da ćemo biti u stanju da pokažemo empatiju i da prema njima postupamo benevolentno. Dok emocije često zavise od poznatosti i bliskosti, racionalna etika uglavnom reguliše moralno relevantne postupke prema drugima koji nam nisu bliski. U praktičnom smislu, najveća vrednost racionalističke etike je u njenom kapacitetu da nam, na nivou apstrakcije, „predstavi“ neku perspektivu ispravnosti koja se odnosi na sve ljude, nezavisno od toga da li prema njima osećamo moralne emocije. Međutim, konkretni praktični uslovi koji određuju da li će neka racionalistička etika u nekom konkretnom životnom scenariju biti efikasna, odnosno biti u stanju da zaista odredi naše ponašanje, zavise, delom, i od toga da li smo i koliko u stanju da *zamislimo* da poznamo ljude koje ne poznamo, to jest da zamislimo paralele između ljudi koje ne poznamo i ljudi koje poznamo. Drugim rečima, u situacijama oskudne bliskosti u odnosima sa drugima, faktor koji utiče na naše emocije je naša sposobnost imaginacije; bez nje bi bilo vrlo teško delovati moralno ispravno onda kada to nije prijatno ili kada nije rezultat spontanog postupanja prirodno izazvanog okolnostima. Osobe koje poseduju veću sposobnost imaginacije takođe su sposobnije za moralne emocije prema onima sa kojima nisu u bliskim odnosima.

Jedan od elemenata praktične socijalizacije je razvijanje sposobnosti za zamišljanje sebe u identitetu drugog, koji može biti lični, grupni, klasni, politički, ili bilo koji drugi identitet. Jošua Glazgov (Joshua Glasgow) ovu sposobnost za imaginaciju sebe

u drugom identitetu povezuje sa poštovanjem drugog, pa tako različite vrste diskriminacije, uključujući i rasizam, interpretira u terminima nedostatka poštovanja drugog identiteta (Glasgow, 2009).

Upravo iz navedenih razloga, u svakodnevnim moralnim diskusijama, ali i u filoterapijskim sesijama, stalno podsećamo druge da odluke u vezi sa odnosima sa drugim ljudima donose kao da poznaju ljude sa kojima stupaju u odnose. Reč je o širokoj društvenoj praksi u procesu socijalizacije. Kada neko postupa bezobzirno prema drugima, često će dobiti upozorenje ostalih članova svoje grupe koje ga upućuje da zamisli kako bi se osećao kada bi neko drugi tako postupao prema nekome ko je toj osobi blizak. Istu vrstu kolokvijalnih upozorenja koristimo kada moralno vaspitavamo decu. Kada god se motivacija za moralno delovanje posmatra konkretno i praktično, postoji tendencija da se pozivamo na neku vrstu bliskih ili porodičnih odnosa kao uzor. Razlog za tu činjenicu leži upravo u ranije navedenoj sentimentalističkoj polazišnoj tezi, naime da je moralno delovanje uglavnom zasnovano na moralnim emocijama, a da se te emocije najefikasnije ispoljavaju u „organskim“, neposrednim i intimnim odnosima sa onima koji su nam bliski, a ne u udaljenim, formalnim i institucionalno posredovanim odnosima sa onima čije identitete doživljavamo kao vrlo različite od svog.

Terapijski proces u velikoj meri se zasniva na razvijanju sposobnosti imaginacije koja je u izvesnom smislu „modalna“: sposobnost za prepoznavanje emocija drugih i zamišljanje sebe u ulozi drugog je baza empatije i onoga što se danas naziva emocionalnom inteligencijom. U tom smislu, psihoterapijska intervencija je društveno relevantna, a kada je reč o filoterapiji i filozofskoj perspektivi na psihoterapeutske procese, onda je ta društvena usmerenost još izraženija. Naime, razvijanje imaginacije koja utiče na senzibilitet prema drugima je u korenu poboljšanja emocionalnog iskustva kako pojedinca, tako i grupa.

Analiza moralnih emocija i emocija uopšte kao dinamičke osnove za vrednosno orijentisano delovanje, uključujući i moralne izbore, samo je jezgro filoterapije kako u individualnom i grupnom savetovanju, tako i u domenu društvenog delovanja. Naime, obe vrste delatnosti, terapeutska s jedne, i društveno edukatorska s druge, počivaju na istim suštinskim načelima filoterapije: uspostavljanje vrednosne i emocionalne rezonance sa drugima na način koji će unapređivati kako individualnu i grupnu funkcionalnost i kvalitet života, tako i društveno favorizovane vrednosti. Drugim rečima, načela dobrobiti koja uključuje navedene ciljeve, a koja karakterišu savremeno usmerenje filoterapije i filozofski informisane psihoterapije istovetni su antičkom filozofskom konceptu „dobrog života“ o kome Pjer Ado (Pierre Hadot) piše (Hadot, 1995).

U navedenom smislu društvena uloga filoterapije je povezana sa formiranjem individualnog i kolektivnog emocionalnog subjektiviteta, posebno kada je reč o moralnim emocijama. Razvijanje senzibiliteta i sa njim povezane spontanosti u donošenju odluka u skladu sa odgovarajućim vrednostima čitav je sadržaj moralne edukacije, ali je istovremeno, kako je to Pinel smatrao, i suštinski sadržaj svake psihoterapije, pa i

filoterapije kao neke vrste filozofskog „kišobrana“ za psihoterapiju (Charland, 2010). Čini se da uspešnost i jednog i drugog procesa zavise od kvaliteta imaginacije i sposobnosti ličnosti da formira predstavu drugog na osnovu predstave o sebi, koja je posredovana društvom, socijalizacijom, ili terapijskim procesom.

Filoterapija predstavlja most između socijalizacije i terapije, na način na koji je to opisao Pinel. Naše projekcije društvenih, a posebno moralnih emocija, zasnovane su na razlozima koje nam drugi ljudi daju da osećamo te emocije. U uspostavljanju odnosa mi koristimo delove informacija koje nam druga osoba na različite načine pruža da bismo konstruisali sliku te osobe i odnosa sa njom — sliku koja čini da imamo određena osećanja. Potom, u većini slučajeva, u izgradnji odnosa, nastavljamo da pažljivo testiramo tu sliku i, uporedo sa njom, sopstvena osećanja, s obzirom na dodatne informacije koje dobijamo u interakciji sa drugom osobom. Ponekad, slika se rastače, ali emocije koje je slika izazvala ostaju, jer neke druge informacije, ili neka druga struktura identiteta, ili neki drugi odnos sa istom osobom, počnu da se pomaljavu u istoj interakciji. U svakom pojedinačnom slučaju, proces uspostavljanja odnosa zavisi od načina i dinamike naše imaginacije i projektovanja vrednosti i sa njima povezanih emocija. Opisani proces karakteriše većinu društvenih interakcija, a samim tim i primarni sadržaj kako socijalizacije, tako i terapijskog rada, koji je, po Pinelu, funkcija socijalizacije, ili resocijalizacije. U tom smislu je Pinelova teza da je svaka psihoterapija neka vrsta „moralne re-edukacije“ fundamentalno filoterapeutska teza koja ukazuje na socijalnu uslovljenost, ali i na aktivnu socijalnu usmerenost filoterapije.

Aleksandar Fatić
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Univerzitet u Beogradu

Literatura

- Charland, L. (2010). „Science and morals in the affective psychopathology of Philippe Pinel”. *History of Psychiatry* 21 (10): 38–53. <https://doi.org/10.1177%2F0957154X09338334>
- Damasio, Antonio (1994). *Descartes's error: Emotion, reason and the human brain*. New York: G.P. Putnam.
- Erikson, Tomas (2021). *Okruženi idiotima*. Prevod Sandra Nešović. Beograd: Vulkan.
- Fatić Aleksandar & Hadžić, Behzad (2022). „Forfeiting the paradigm of victimhood”. *Filozofija i društvo* 33, 4: 1022–1036. <https://doiserbia.nb.rs/Article.aspx?ID=0353-57382204022F>.
- Fatić, Aleksandar (2016). *Virtue as identity: Emotions and the moral personality*. London: Rowman and Littlefield International.
- Fatić, Aleksandar i Bulatović, Aleksandra (2021). „Moralna normativnost i duševno zdravlje: lakanovsko razumevanje neuroze i psihoze u svetlu integrativne terapije”, u Borislav Mikulić, Mislav Žitko i Srđan Damjanović (prir). *Psihoanaliza i njezine sudbine* (Zagreb: Filozofski fakultet): 201–218.

- Freedland, Jonathan (2016). „Charlie Hebdo’s refugee cartoon isn’t satirical. It’s inflammatory”. *The Guardian*. 15 January. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/jan/15/satire-charlie-hebdo-cartoon-problem>.
- Glasgow, Joshua (2009). „Racism as disrespect”. *Ethics* 120, 1: 64–93.
- Goleman, Daniel (2021). *Emocionalna inteligencija*. Prevod Jelena Stipčević. Beograd: Geopoetika.
- Hadot, Pierre (1995). *Philosophy as a way of life*. Malden, MA: Blackwell.
- Japan Times* (2015). „Islamic State like Nazism, Italian philosopher Umberto Eco says”. 9 January. <http://www.japantimes.co.jp/news/2015/01/09/world/islamic-state-like-nazism-italian-philosopher-umberto-eco-says/#.VLVrQivF9tw>.
- Lahav, Ran (2001). „Philosophical counselling and the quest for wisdom”. *Practical Philosophy* 4, 1: 6–19.
- LeBon, Tim and David Amaud (2001). „Towards wise decision-making 3: Critical and creative thinking. *Practical Philosophy* 4, 3: 24–32.
- Pies, Ronald (2023). „Narcissism, empathy and moral responsibility”. *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 30, 2: 173–176. <https://doi.org/10.1353/ppp.2023.a899948>.
- Pinel, Philippe (2008). *Medico-philosophical treatise on mental alienation*. Translated by G. Hic-kish, D. Healy and L.C. Charland. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Redmond, Jonathan (2014). *Ordinary psychosis and the body: A contemporary Lacanian approach*. Melbourne: Palgrave Macmillan.
- Scherer, Klaus (2009). „The dynamic architecture of emotion: Evidence for the component process model”. *Cognition and Emotion* 27, 7, 1307–1351.
- Slote, Michael (2010). *Moral sentimentalism*. Oxford: Oxford University Press.
- The Independent* (2015). „Up to 3 million copies of new Charlie Hebdo edition to carry cartoon of Prophet Mohammad”. 13 January. <http://www.independent.ie/world-news/europe/up-to-3-million-copies-of-new-charlie-hebdo-edition-to-carry-cartoon-of-prophet-mohammad-30902471.html>

Aleksandar Fatić

Philotherapy as a Social Engagement (Summary)

The paper focuses on emotional subjectivity (a sense of own identity based on an emotional reception of values) on the one hand, and the constitution of an organic community (one characterized by immediacy, as opposed to a formal community, which is permeated by institutional relations that mediate intersubjective relations between the community’s members). The argument rests on the idea, supported by modern experimental neuroscience, that emotions are the key dynamic factors of decision-making, quite contrary to the assumption of a rational deliberation. This idea generates significant consequences for the understanding of virtue, individual and collective identity, and the way in which informal communities are formed, even within larger institutionalized societies. One of the implications of the idea that emotional subjectivity is at the core of decision-making is that any therapeutic intervention, including philotherapy, must take as its starting assumption the fundamental emotional

foundations of all decisions and actions taken in society. When this therapeutic approach is applied to issues that reach beyond the individual concerns or interests, it becomes activist, and takes on the shape of social engagement. The paper argues that the emotionality of intersubjective dynamism in society necessitates a social role for philosophical practice, both as a therapeutic activity (in the form of individual or group socialization or resocialization with regard to values), and as a shaping influence on social discourse on values, specifically focusing on developing a particular collective sensibility for key values that contribute to ideas such as the good life, a cohesive community or common fate, all of which characterize organicism in community-building that has proven as a form of social healing in cases of collective distress.

KEYWORDS: emotions, autonomy, decision-making, integrative humanities.