

Moralni, politički i  
epistemološki  
odgovori na društvene  
devijacije

**UREDILI**

**SNJEŽANA PRIJIĆ-SAMARŽIJA  
LUCA MALATESTI  
ELVIO BACCARINI**

FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI, RIJEKA, 2016.  
ISBN 978-953-7975-37-1 E-IZDANJE



**Moralni, politički i epistemološki  
odgovori na društvene devijacije**



**Moralni, politički i  
epistemološki odgovori  
na društvene devijacije**

Uredili

Snježana Prijić-Samaržija

Luca Malatesti

Elvio Baccarini

FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI

RIJEKA, 2016.

## **Moralni, politički i epistemološki odgovori na društvene devijacije**

*Recenzenti:* Doc. dr. sc. Sanja Bojanić  
Doc. dr. sc. Neven Petrović

*Lektorica:* Daniela Samaržija, prof. hrvatskoga jezika i književnosti

*Kompjuterska priprema sloga:* Doc. dr. sc. Luca Malatesti

© Filozofski fakultet u Rijeci, 2016.

Realizacija ove knjige omogućena je uz financijsku potporu Sveučilišta u Rijeci. Mišljenja izražena u ovoj knjizi su mišljenja autora i ne izražavaju nužno stajalište Sveučilišta u Rijeci.

Povjerenstvo za izdavačku djelatnost Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Rijeci odlučilo da se ovu e-knjigu izda kao fakultetsko izdanje pod brojem: KLASA 612-10/16-01-09, URBROJ: 2170-24-01-16-02.

ISBN: 978-953-7975-37-1

# Sadržaj

Sadržaj .....	vii
Uvod.....	ix
<i>Snježana Prijić-Samaržija, Luca Malatesti i Elvio Baccarini</i>	
Životopisi.....	xiii
<b>I – EPISTEMOLOGIJA</b>	
<b>1 Racionalni autoritet i društvena moć: Potraga za istinski socijalnom epistemologijom.....</b>	<b>23</b>
<i>Miranda Fricker</i>	
<b>2 Socijalna i epistemička (ne)pravda.....</b>	<b>39</b>
<i>Snježana Prijić-Samaržija</i>	
<b>3 Svjedočanstvo u hermeneutičkoj psihoterapiji .....</b>	<b>51</b>
<i>Inka Miškulin</i>	
<b>4 Hermeneutička nepravda i konstituiranje subjekta .....</b>	<b>83</b>
<i>Ana Smokrović</i>	
<b>5 Institucijski deficiti i vrlina institucijske angažiranosti .....</b>	<b>97</b>
<i>Snježana Prijić-Samaržija i Andrea Mešanović</i>	
<b>II – FILOZOFIJA POLITIKE</b>	
<b>6 Kako postupati prema osobama kao prema ciljevima, a ne samo kao prema sredstvima .....</b>	<b>111</b>
<i>Elvio Baccarini</i>	
<b>7 Građansko prijateljstvo u modernim društvima .....</b>	<b>127</b>
<i>Nebojša Zelić</i>	
<b>III – FILOZOFIJA PSIHIJATRIJE</b>	
<b>8 Vrijednosti u psihijatriji i pojam mentalne bolesti .....</b>	<b>153</b>
<i>Luca Malatesti i Marko Jurjako</i>	

<b>9 Duševne bolesti i rasprava o biološkim funkcijama.....</b>	<b>183</b>
<i>Zdenka Brzović</i>	
<b>10 Psihopati, sigurnosno zatvaranje po punom izvršenju kazne zatvora i retorika rizika.....</b>	<b>201</b>
<i>John McMillan, Jeanne Snelling i Colin Gavaghan</i>	
<b>11 Kazneni zakon RH i mentalno bolesne osobe koje su počinile kazneno djelo, usklađenost s psihijatrijskim standardima i etičke posljedice.....</b>	<b>201</b>
<i>Ernie Gigante Dešković</i>	
<b>Kazalo imena i pojmova .....</b>	<b>235</b>



## Uvod

**Snježana Prijić Samaržija, Luca Malatesti i Elvio Baccarini**

Ovaj je zbornik nastao kao rezultat istraživanja provedenog unutar istoimenoga znanstveno-istraživačkoga projekta na kojemu su urednici istovremeno bili i glavni istraživači, a ostali autori članovi istraživačke skupine. Kao svjedoci različitih vrsta odklona od prevladavajućeg, uobičajenoga, normalnoga, pozitivnog ili ponašanja koje se karakterizira kao asocijalno, zapitali smo se – što postojeće čini normom, treba li odstupanje od norme nužno smatrati devijacijom i kakvi su poželjni društveni odgovori na odstupanja od normi.

Često se smatra ispravnim upravo ono što je prevladavajuće, a ono što predstavlja odklon označava se kao devijacija u negativnome značenju onoga što nije ispravno, nije posve ispravno, ili čak onoga što treba sankcionirati. Naš je početni stav bio da ono što prevladava ne smije biti neupitna norma, kao što ni ono što je odklon nije po automatizmu devijacija. Međutim, ne smatramo ni da prevladavajuću normu, samom tom činjenicom što je prevladavajuća, nužno treba kritizirati te da je svaki odklon po sebi poželjan. Cilj našeg istraživanja bio je istražiti različite oblike deficita i devijacijau u domeni formiranja vjerovanja individualnih, grupnih, kolektivnih i institucijskih epistemičkih aktera (socijalna epistemologija) i u domeni društvenog i institucijskoga djelovanja (filozofija politike i filozofija psihijatrije). Nastavno na to, pokušali smo identificirati vrijednosti postojećih normi, koliko odgovaraju poželjnim vrijednostima te koji su poželjni društveni odgovori na otklone od normi.

\*\*\*

Prvo poglavlje zbornika vezano je uz istraživanja članova projektnoga tima u domeni socijalne epistemologije. Radi se o relativno novome području unutar epistemologije koje se primarno bavi pitanjima utjecaja društvenih odnosa na formiranje, zadržavanje i mijenjanje vjerovanja pojedinaca, ali i istraživanjima epistemičkih osobina različitih društvenih skupina, institucija, pa i cjelovitih sustava kao što je, primjerice, demokracija. Općenito, može se reći da se socijalna epistemologija bavi istraživanjima i

kritičkom procjenom epistemičkih vrijednosti vjerovanja koji nastaju pod utjecajem različitih društvenih odnosa.

Ovo poglavlje knjige otvara članak Mirande Fricker, zasigurno jedne od vodećih svjetskih filozofkinja u domeni socijalne epistemologije. U članku Fricker određuje okvire tzv. istinske socijalne epistemologije između dvaju utjecajnih tendencija – tradicionalizma i redukcionizma. Istinska socijalna epistemologija odmiče se od tradicionalnog ili standardnog analitičkoga pristupa epistemologiji koji u potpunosti ignorira značaj društva za formiranje vjerovanja, ali i od postmodernističkih ortodoksija koje epistemološki posao svode na puku dekonstrukciju vjerovanja na odnose moći u društvu, pritom odbacujući središnje epistemičke vrijednosti istine, racionalnosti ili opravdanja. U knjizi polazimo upravo od njezinog određenja prema kojem epistemologija ne može zanemarivati utjecaj društva na epistemičke subjekte i aktere, ali koja ne može niti odustati od svojega temeljnoga zadatka prosuđivanja koja su vjerovanja epistemički točnija, kvalitetnija, racionalnija ili odgovornija. Temeljni pojam koji se propituje u svim člancima upravo je vrijednost ili vrlina epistemičke pravednosti koji je, u cilju definiranja što čini poželjen društveni odgovor u domeni vjerovanja, uvela Miranda Fricker.

Sve autorice polaze od detektiranja različitih oblika socijalnih devijacija u obliku epistemičke nepravde u različitim društvenim situacijama. Snježana Prijić Samaržija neposredno se nadovezuje na prethodni članak Mirande Fricker i istražuje sam pojam i značenje epistemičke (ne)pravde u svakodnevnim komunikacijskim situacijama svjedočanstva. Prijić Samaržija ukazuje na ovisnost sudova povjerenja ili sudova o pouzdanosti informatora o njegovom ili njezinom društvenom identitetu ili društvenom statusu te na konkretne situacije u kojima društvena nepravda u obliku predrasuda o društvenim identitetima (rasnim, klasnim, rodnim, stručnim i sl.) uzrokuje epistemičku diskriminaciju. Osim načelne kritike svake vrste epistemičke diskriminacije i epistemičke nepravde utemeljene na predrasudama, fokus je istraživanja na pokušaju da se nađe rješenje za posebne situacije devijacija ili otklona u kojima društveno pravedni ili politički korektni postupci mogu rezultirati epistemičkom greškom, ili u kojima epistemička dobrobit može uzorokovati društveno nepravedne posljedice.

Članak Inke Miškulin bavi se pitanjem epistemičke nepravde, ali iz perspektive filozofije psihoterapije. Miškulin pokazuje kako identitetne predrasude ugrađene u znanstvene pretpostavke (psihologije, kliničke psihologije, psihijatrije i psihoterapije) mogu uzrokovati štetu pacijentima, kako u postupku oporavka tako i razvoju samopovjerenja i autonomije. Zagovara heremeneutički pristup u psihoterapijskom komunikacijskom aktu kao poželjno rješenje koji omogućuje psihoterapeutima da izbjegnu epistemičku diskriminaciju u dijalogu s pacijentima.

Ana Smokrović također se bavi jednim aspektom epistemičke nepravde, i to hermeneutičkom nepravdom. Radi se o posebnoj vrsti društvene nepravde koja onemogućuje pojedincima da na ispravan način artikuliraju svoje iskustvo. Smokrović se bavi pitanjem društvene nepravde u obliku rodni predrasuda koje onemogućuju ženama da prepoznaju situaciju diskriminacije kao takvu.

Snježana Prijić Samaržija i Andrea Mešanović u posljednjem članku ovoga poglavlja postavljaju pitanje epistemičkog i etičkog/političkog deficita institucija. Institucije jesu kolektivni epistemički akteri te kao takvi, jednako kao i pojedinci, trebaju slijediti vrlinu epistemičke pravednosti. S obzirom na postojeće deficite institucija u pogledu institucijske vrline epistemičke pravednosti, Prijić Samaržija i Mešanović ukazuju na potrebu dodatne institucijske angažiranosti na informiranome donošenju odluka i formiranju vjerovanja utemeljenom na sustavnim institucijskim istraživanjima.

Drugo poglavlje zbornika otvara pitanje poželjnoga društvenog odgovora na otklone u ponašanju iz perspektive filozofije politike. Preciznije, članak Elvia Baccarina bavi se pitanjem statusa psihopatije iz perspektive filozofije politike. Pokazuje da je moguće postupati prema pojedincima s psihopatijom kao prema ciljevima, a ne samo kao prema sredstvima. Koristi Gausov model koji se odnosi na opravdanje putem konvergencije, s obzirom na to da je riječ o vrijednostima koje se odnose na personalne živote pojedinaca. Bitan sadržaj toga postupka opravdanja jest i umjereno eksternalistička epistemologija koju Baccarini opisuje.

Nebojša Zelić u svome članku predstavlja građansko prijateljstvo kao poželjnu društvenu reakciju na različite oblike otklona u političkome djelovanju i pritom ima dva cilja. Prvi je pokazati da politički odnos među građanima može imati određene karakteristike zbog kojih taj odnos možemo zvati odnosom građanskoga prijateljstva. Prijateljstvo je ovdje shvaćeno u širem smislu, kao dobar odnos kojega karakteriziraju briga, recipročnost, povjerenje i praktično djelovanje u korist drugoga. Zelić nastoji pokazati da nema razloga zbog kojih politički odnos ne bi trebao sadržavati ove karakteristike te ističe specifičnost političkog odnosa koja se ogleda u tome što se on realizira kroz institucije. Drugi je cilj članka pokazati koje institucije na najbolji način manifestiraju značajke odnosa građanskoga prijateljstva kao optimalnog oblika društvenih reakcija.

U trećem poglavlju, autori propituju konkretni fenomen asocijalnog ponašanja ili odstupanja od normi u analitičkoj filozofiji psihijatrije. Filozofija psihijatrije bavi se teoretskim i praktičnim problemima psihijatrije te, između ostalog, pokušava istražiti poželjne društvene odgovore na devijacije vezane uz poteškoće u mentalnom zdravlju.

Luca Malatesti i Marko Jurjako bave se problemom definicije pojma mentalnoga poremećaja. Iako je članak primarno uvodnoga karaktera, u

njemu autori ističu važnost normativističkih gledišta. Prema tim gledištima određene su vrijednosti od iznimne važnosti za oblikovanje standarda koji određuje kada se neka ponašanja, mentalna stanja ili karakterne osobine mogu klasificirati kao psihijatrijski poremećaji.

Usko vezano uz prethodni članak, Zdenka Brzović istražuje mogu li se uopće ponuditi objektivni kriteriji prosudbe je li nešto duševna ili mentalna bolest. Ona zaključuje kako naturalističke teorije bolesti mogu ponuditi objektivni kriterij procjene je li neko duševno stanje bolest, ali pod cijenu značajne revizije dosadašnje prakse određivanja koja stanja potpadaju pod duševne bolesti.

Uporaba psihijatrijske dijagnoze unutar pravnoga sustava jedan je od temeljnih praktičnih problema s kojim se suočavaju svi zakonodavci. John McMillan, Jeanne Snelling i Colin Gavaghan iznose glavne kriterije za donošenje Zakona o javnoj sigurnosti u Novome Zelandu, te ga analiziraju u kontekstu psihopatije. Uz osvrt na pojedinačne odredbe Zakona, autori pružaju pregled pozadine trenutnoga pristupa u novozelandskoj kaznenoj politici čime nam daju dragocjeni socijalni i politički kontekst za daljnju diskusiju.

Ernie Dešković Gigante u svojem se članku pita: ako psihijatrija i pravosuđe imaju različite poglede na mentalno bolesne prekršitelje zakona, možemo li smatrati ispravnim odluke koje donosi pravni sustav? U tome kontekstu on ističe nekoliko problematičnih područja te filozofskih pitanja u vezi pravne i psihijatrijske prakse u Hrvatskoj.

### **Zahvale**

Članak Mirande Fricker prvi put je objavljen ljubaznošću izdavača Aristotelian Society ©1998, broj ugovora 2016-04.

## Životopisi

**Elvio Bacarini** redoviti je profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Rijeci. Primarni su mu znanstveni interesi filozofija politike (javni um), moralna epistemologija (reflektivni ekvilibrij) i presjek moralne epistemologije i filozofija umjetnosti. Njegova najnovija knjiga bavi se temom pravednosti i slobode u vezi s biotehnologijama.

### *Nedavne publikacije*

Baccarini, E. 2015. *In A Better World? Public Reason and Biotechnologies*, Rijeka, Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet u Rijeci.

Baccarini, E. i S. Prijić-Samaržija 2007. *Praktična etika. Oglеди iz liberalnoga pristupa nekim problemima praktične etike*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.

Baccarini, E. 2014. The Policy Maker. On Ethics and Public Policy, *Philosophy and Public Issues*, 4 (3): 83–96.

Baccarini, E. 2014. Public Reason and Moral Bioenhancement”, *Etica e Politica / Ethics and Politics*, 16 (2): 1029–1043.

**Zdenka Brzović** studentica je na doktorskom studiju i asistentica na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Rijeci. Njezini interesi uključuju filozofiju znanosti i filozofiju biologije, s posebnim naglaskom na temu prirodnih vrsta i klasifikacije u biomedicinskim znanostima.

### *Nedavne publikacije*

Šustar, P., Brzović Z. 2014. The function debate: between “cheap tricks” and evolutionary neutrality. *Synthese*. 191 (12): 2653–2671.

Brzović, Z. 2012. Species ontology in light of the debate about the existence of laws in biology. *Balkan Journal of Philosophy*, 4 (2): 161–168.

**Miranda Fricker** Miranda Fricker profesorica je filozofije na Sveučilištu u Sheffieldu. Bavi se moralnom filozofijom i socijalnom epistemologijom, s posebnim fokusom na feminističke perspektive i teoriju vrlina. Ona je autorica knjige *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (OUP, 2007). Kao korednik uredila je sljedeće zbornike: *Reading Ethics: selected*

*texts with interactive commentary* (WileyBlackwell, 2009), *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives* (OUP, 2016) i *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (CUP, 2000). Bila je predsjednica udruge *Mind Association* od 2010. do 2015., te je trenutno pomoćni urednik filozofskog časopisa *Journal of the American Philosophical Association*.

#### *Nedavne publikacije*

Fricker, M. 2014. What's the Point of Blame? A Paradigm Based Explanation, *Nous* early view.

Fricker, M. 2013. Styles of Moral Relativism – A Critical Family Tree. U Roger Crisp ur. *Oxford Handbook of the History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Fricker, M. 2013. Epistemic Justice as a Condition of Political Freedom, *Synthese* Vol. 190, 7, 1317–1332.

Fricker, M. 2012. Group Testimony? The Making of A Collective Good Informant', *Philosophy and Phenomenological Research* 84, 249–276.

**Colin Gavaghan** izvanredni je profesor i direktor Pravne zaklade Novoga Zelanda, Centra za pravo i politike novih tehnologija pri Pravnom fakultetu Sveučilišta Otago. Prethodno je bio predavač Medicinskoga prava i etike Škole prava na Sveučilištu u Glasgowu. Vodeći je međunarodni znanstvenik u medicinskom pravu i etici vezanim uz nove tehnologije koje uključuju biotehnologiju, nanotehnologiju, alternativnu bioenergiju, informacijske i komunikacijske tehnologije, robotiku i umjetnu inteligenciju.

#### *Nedavne publikacije*

Gavaghan, C., i Bastani, A. 2015. Genes, blame and loss of control: Is there a place in criminal law for a 'genetic defense'?. *Recent Advances in DNA & Gene Sequences*. Advance online publication.

Gavaghan, C. 2015. In word, or sigh, or tear: Depression and end-of-life choices. U P. R. Ferguson i G. T. Laurie ur., *Inspiring a medico-legal revolution: Essays in honour of Sheila McLean*. Farnham, UK: Ashgate, 231–253.

Gavaghan, C. 2013. Neuroscience, deviant appetites, and the criminal law. In N. A. Vincent ur., *Neuroscience and legal responsibility*. New York: Oxford University Press, 205–226.

Gavaghan, C., Snelling, J., i McMillan, J. 2014. Better and better and better? A legal and ethical analysis of preventive detention in *New Zealand*. Commissioned by *New Zealand Law Foundation*. Dunedin, New Zealand: University of Otago.

**Ernie Gigante Dešković** doktorand je filozofije na Filozofskome fakultetu u Rijeci u Rijeci. Bavi se pitanjima demokratskog odlučivanja, s posebnim osvrtom na procedure koje jamče izbjegavanje suvremenih zala poput kršenja temeljnih ljudskih prava i diskriminacije. Pored filozofije politike i etike gaji istraživački interes i u području kulturologije. Sudjelovao je na više međunarodnih i domaćih znanstvenih tribina i okruglih stolova. Objavio je nekoliko beletrističkih knjiga i zbirki eseja.

**Marko Jurjako** stručni je suradnik na Filozofskome fakultetu Sveučilišta u Rijeci. Njegovo se istraživanje fokusira na teorijsku i praktičnu racionalnost te evolucijska objašnjenja i implikacije u kontekstu metaetičkih problema. Isto tako, njegovi se istraživački interesi odnose na empirijske i konceptualne temelje moralne psihologije. Poseban interes u svom istraživanju stavlja na filozofiju psihopatije, uključujući praktične i teorijske probleme vezane uz pojam psihopatije.

#### *Nedavne publikacije*

Jurjako, M.; Malatesti, L. 2016. Instrumental rationality in psychopathy: implications from learning tasks. *Philosophical psychology*. Online: 08.04.2016.

Jurjako, M. 2013. Problem intrinzično epistemičke značajnosti. *Prolegomena: časopis za filozofiju*. 12 (1): 83–100.

Jurjako, M. 2013. Self-deception and the Selectivity Problem. *Balkan Journal of Philosophy*. 5 (2): 151–162.

**Luca Malatesti** docent je na Sveučilištu u Rijeci. Primarni znanstveni interesi su mu filozofija uma i filozofija psihijatrije. Objavio je sljedeće naslove: *Filozofsko pisanje bez filozofiranja* (koatori Gavran Miloš i Čeč) FFRI, 2015; *The knowledge argument and phenomenal concepts*, Cambridge Scholars 2012, *Psychopathy and Responsibility: interfacing philosophy law and psychiatry* (kourednik: McMillan) OUP, 2010.

#### *Nedavne publikacije*

Jurjako, M. i Malatesti, L. 2016. Instrumental rationality in psychopathy: implications from learning tasks. *Philosophical psychology*. Online: 08.04.2016.

Malatesti, L., i McMillan, J. 2014. Defending psychopathy: An argument from values and moral responsibility. *Theoretical Medicine & Bioethics*, 35(1): 7–16.

Malatesti, L. 2014. Psychopathy and failures of ordinary doing. *Etica & Politica / Ethics & Politics*. XVII (2); 1120–1134.

**John McMillan** profesor je i direktor Centra za bioetiku pri Sveučilištu Otago. Njegovi projekti rezultirali su sljedećim knjigama: *The Principles of Healthcare Ethics* (koautori: Ashcroft, Dawson i Draper) Wileys Blackwell, 2007; *Empirical Ethics in Psychiatry* (koautori: Widdershoven, Hope i Van der Scheer) OUP, 2008; *The Limits of Consent* (koautori: Corrigan, Liddell, Richards i Weijer) OUP, 2009. *Psychopathy and Responsibility: interfacing philosophy law and psychiatry* (kourednik: Malatesti) OUP, June 2010. Bio je član Nuffieldskog vijeća za bioetiku gdje se bavio problemima vezanim uz etička pitanja i demenciju. Trenutno piše knjigu pod naslovom *The Methods of Bioethics: an Essay in Metabioethics* (koautor: Walsh) OUP.

#### *Nedavne publikacije*

Walker, S., i McMillan, J. 2015. Memory, identity and dementia. U T. Schramme i S. Edwards ur., *Handbook of the philosophy of medicine*. Dordrecht, Netherlands: Springer.

McMillan, J. 2014. The kindest cut? Surgical castration, sex offenders and coercive offers. *Journal of Medical Ethics*, 40, 583–590.

Malatesti, L., i McMillan, J. 2014. Defending psychopathy: An argument from values and moral responsibility. *Theoretical Medicine & Bioethics*, 35(1): 7–16.

McMillan, J. 2013. Psychiatric ethics. U H. LaFollette ur., *International encyclopedia of ethics*. (pp. 4186–4195). Malden, MA: Wiley-Blackwell.

**Andrea Mešanović** doktorandica je filozofije na Filozofskome fakultetu u Rijeci. Bavi se pitanjem otklona od racionalnoga rasuđivanja i ponašanja, a koja su uzrokovana sustavnom i predvidljivom iracionalnosti ljudskog ponašanja. Sudjelovat će u istraživanju i istraživanjem pitanja (institucijske i izvaninstitucijske) osude otklona od racionalnoga ponašanja i rasuđivanja koja su uzrokovana predrasudama i stereotipima.

**Inka Miškulin** psihologinja je i psihoterapeutkinja u privatnoj psihološkoj praksi Capta d.o.o., učiteljica psihoterapije i supervizorica u Školi kibernetike i systemske terapije Rijeka te doktorandica na doktorskom studiju „Filozofija i suvremenost“ na Odsjeku za filozofiju Sveučilišta u Rijeci. Područje njezinog interesa psihoterapijski je rad s pojedincima, obiteljima i većim sustavima te filozofija psihoterapije s naglaskom na primjenu epistemologije vrline na psihoterapijski komunikacijski akt.

#### *Nedavne publikacije*

Prijić-Samaržija, S., Miškulin I. 2015. Epistemic Justice: Virtue Epistemology and Philosophy of Psychiatry. *Filozofska Istraživanja* 35(2): 307–322.



Miškulin, I. 2014. Communication skills that are necessary to the magistrate and other legal practitioners in order to overcome difficulties that appeared in the process of recommendation of cross-border mediation, Legal instruments and procedures applicable in cross-border family mediation, *The Guidebook for magistrates and other legal practitioners* – EU funded project JUST/2013/JCIV/AG/4628 “Judicial Intercultural Communication in Family Mediation”, 72–97

Baccarini, E. i Miškulin I., 2012. Art, Moral Epistemology, Psychotherapy. U M. Arsenijević ur. *Beogradsko – Riječki susreti, Zbornik filozofskih radova*. Beograd: Institut za filozofiju Univerziteta u Beogradu, 221–236.

**Snježana Prijić-Samaržija** redovita je profesorica na Odsjeku za filozofiju Sveučilišta u Rijeci. Trenutno obnaša funkciju prorektorice na Sveučilištu u Rijeci i pročelnice Centra za napredne studije Jugoistične Europe. Primarni znanstveni interesi vezani su joj uz epistemologiju, posebice socijalnu epistemologiju i povijest filozofije od Descartesa do Kanta te za područje primjenjene etike, posebice teme filozofije seksualnosti, bioetike i rodnih studija.

#### *Nedavne publikacije*

Prijić-Samaržija, S. 2016. Institutional Social Engagement. *Filozofija i društvo*, 27 (2): 429 – 435.

Prijić-Samaržija, S. Pupovac, V., i Petrovečki, M. 2016. Research Misconduct in the Croatian Scientific Community: A Survey Assessing the Forms and Characteristics of Research Misconduct. *Science and Engineering Ethics*: 1–17. <http://link.springer.com/article/10.1007/s11948-016-9767-0>, (objavljeno najprije on-line).

Prijić-Samaržija, S. 2015. Hybrid Virtues. *Etica e Politica / Ethics and Politics*, 16 (2): 1167–1180.

Prijić-Samaržija, S. 2014. Epistemičko opravdanje demokracije: epistemička vrijednost proceduralne pravičnosti, *Prolegomena* 13 (2): 373–392.

Prijić-Samaržija, S., Gavran Miloš, A. 2011. *Antička novovjekovana epistemologija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

**Jeanne Snelling** viša je istraživačica pri Centru za bioetiku i Pravnome fakultetu Sveučilišta Otago. Njezino područje istraživanje pripada području općega zdravstvenog zakona. Glavno područje njezina interesa pravni su odgovori na ljudsku reprodukciju. Njezin je primarni interes pravni odgovor

na relativno novu reproduktivnu genetičku tehnologiju, predimplantacijsku genetičku dijagnostiku, što je bila tema njezina doktorskoga rada. Njezini noviji istraživački interesi uključuju implikacije bihevioralne genetike i neuroznanosti na pravo.

*Nedavne publikacije*

Snelling, J. 2015. Revisiting Re X: Hysterectomy, removal of reproductive capacity and the severely intellectually disabled child in New Zealand. *Journal of Law & Medicine*, 22(3): 679–697.

Gavaghan, C., Snelling, J., i McMillan, J. 2014. Better and better and better? A legal and ethical analysis of preventive detention in *New Zealand. Commissioned by New Zealand Law Foundation*. Dunedin, New Zealand: University of Otago.

Snelling, J., Anderson, L., i van Rij, A. 2013. “Incidental findings” during surgery: A surgical dilemma or the price paid for autonomy? *Otago Law Review*, 13(1): 81–106.

Snelling, J. 2013. Cartwright calamities, Frankensteinian monsters and the regulation of PGD in New Zealand. U S. A. M. Mclean i S. Elliston ur., *Regulating pre-implantation genetic diagnosis: A comparative and theoretical analysis*. (171–198). Abingdon, UK: Routledge.

**Ana Smokrović** doktorandica je filozofije na Filozofskome fakultetu u Rijeci. Bavi se pitanjem utjecaja strukturalne moći (institucija, sustava) na pojedince te potencijalnih nepravdi koje određeno razumijevanje normi i vrijednosti može imati na pojedinca (konstituiranje subjekta, samorazumijevanje, i sl.).

**Nebojša Zelić** viši je asistent na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Rijeci. Njegovo je područje interesa politička filozofija. Posebno se bavi problemima liberalne teorije kao što su javno opravdanje, odnos pojedinca i liberalne zajednice te demokratskim odlučivanjem. Suraduje na kolegijima Politička filozofija, Etika, Demokratska teorija, Praktična etika, Etika međunarodnih odnosa.

*Nedavne publikacije*

Zelić, N. 2014. Is there a Need for Political Liberalism to have an Account of Pre-Overlapping Consensus Reasoning. *Filozofija i društvo / Philosophy and Society*, 25, 1, 57–74.

Zelić, N. 2013. Alexis de Tocqueville. U E. Kulenović ur. *Moderna politička teorija*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.

Zelić, N. 2012. Political Liberalism, Natural Duty of Justice and Moral Duty of Civility, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIV, 2, 214 i 8211; 238.



## **I – EPISTEMOLOGIJA**



# 1 Racionalni autoritet i društvena moć: Potraga za istinski socijalnom epistemologijom•

**Miranda Fricker**

## I

Znanje je kolektivno dobro. U stjecanju znanja oslanjamo se na druge i ne možemo se odreći tog oslonca. To znači da odnosi u kojima stječemo i održavamo svoje znanje imaju moralna obilježja, a pojam koji koristim kako bih ukazao na taj moralni odnos jest *povjerenje*. Steven Shapin<sup>1</sup>

Odnosi povjerenja o kojima Shapin govori imaju politička jednako kao i moralna obilježja. Njihov politički karakter proizlazi iz činjenice da su epistemčki subjekti društveno određeni pojedinci koji se nalaze u odnosima moći. Svojom studijom gospodske kulture sedamnaestoga stoljeća (osobito naglašene u liku Roberta Boylea), Shapin istražuje povijesnu dimenziju povezanosti vjerodostojnosti i društvene moći. Ja predlažem istraživanje odnosa racionalnog autoriteta i društvene moći koje se ne temelji na povijesti, već je prije svega izvedeno iz filozofske genealogije. Završit ću prijedlogom onoga što genealogija otkriva o odnosu znanja i moći.

U epistemologiji se prečesto može činiti da je bavljenje istinom i racionalnošću u potpunosti nepovezano s pitanjima moći i društvenih identiteta sudionika epistemčkih praksi. Tradicija nam uglavnom pruža klinički asocialnu koncepciju spoznajnoga subjekta; posljedično, epistemologija je sklona društveno-politička razmatranja odbacivati kao u potpunosti irelevantna. Druga su krajnost brojni postmodernistički teoretičari i teoretičari „kraja

---

• *Napomena*: Članak Mirande Fricker prvi je put objavljen kao Fricker, M. 1998. Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society* 98 (2): 159–177. Drugi je put objavljen u Goldman, A.I. i Whitcomb, D. ur. 2011. *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford: Oxford University Press, 54–68. Članak je objavljen bez izmjena i dopuna u odnosu na izvornu verziju.

<sup>1</sup> *A Social History of Truth – Civility and Science in Seventeenth Century England* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1994) str. xxv. Zahvaljujem Johnu Dupreu što mi je predložio Shapinovu knjigu.

epistemologije“ (portretirani ili kao okultna tendencija ili kao nova ortodoksija – ovisno o tome iz koje skupine netko dolazi) koji predlažu napuštanje razuma i istine kao univerzalnih normi na temelju uvjerenja da su oni tek puke funkcije moći u svakodnevnoj drami epistemičke prakse. Dok tradicionalistički pristup društvenu moć prikazuje kao u potpunosti irelevantnu za racionalnost, postmodernistički pristup svodi razum na društvenu moć. Mogla bi se izvesti dijagnoza: kako tradicionalisti tako i postmodernisti griješe smatrajući da je riječ o situaciji sve ili ništa; ako je društvena moć imalo uključena u racionalne postupke, tada racionalnost treba u potpunosti odbaciti. (Pojedinačni stavovi dvije osobe koje sudjeluju u žestokoj raspravi o tome je li *Bog mrtav* znatno su bliži jedan drugome nego stavu osobe zarobljene u sredini koja želi da svi pronađu drugačiji način razgovora.)

Ovakva je karakterizacija tradicionalističkih i postmodernističkih ekstrema, jasno, pomalo umjetna, premda je ne bih nazvala u potpunosti karikaturnom. Ona služi razdvajanju dvije oprečne i jednako pogrešne koncepcije o odnosu racionalnosti i društvene moći. Predstaviti ću drugačiju koncepciju te povezanosti koja objašnjava, prvo, zašto je bavljenje društveno-političkim pitanjima važna tema za epistemologiju te, drugo, zašto sama mogućnost uvođenja politizirane kritičke perspektive zahtijeva jasno razlikovanje racionalnog autoriteta i društvene moći. Prva je pouka namijenjena onima koji su skloni tradicionalizmu, a druga poklonicima postmodernizma. Moja završna opažanja o povezanosti znanja i društvene moći mogu se smatrati razornijima za tradicionalizam, no bez nastojanja da osiguraju dodatno žito za postmodernistički mlin.

## II

*Tko posjeduje znanje?* Reduktivistički pristup o razumu opstaje ili pada na pitanju može li postojati racionalni autoritet u potpunosti neovisan o društvenoj moći. Ukoliko želimo vidjeti u kojoj točki i na koji način društvena moć postaje dijelom epistemičke prakse te ako nastojimo shvatiti u kolikoj mjeri ona *mora* postati njezinim dijelom, korisna će biti heuristika zamišljanja minimalne epistemičke prakse u okolnostima koje su minimalno društvene. U „*Znanju i prirodnom stanju*“ Edward Craig iznosi filozofsku genealogiju koja pruža „praktično objašnjenje“ koncepta znanja istraživanjem njegove temeljne uloge u našim životima. Njegov inovativni prikaz pruža izvrstan okvir za propitivanje povezanosti društvene moći i racionalnog autoriteta.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Edward Craig, *Knowledge and the State of Nature – An Essay in Conceptual Synthesis* (Oxford: Clarendon Press, 1990). Politizirajuća svrha moje adaptacije Craigova okvira nije tipična za Craiga.



Craigov *praktični* pristup<sup>3</sup> objašnjavanju koncepta znanja ne leži u apstraktnom izučavanju značenja riječi „znati“ kakav je uobičajen u tradicionalnom epistemološkom projektu. Naprotiv, on zamišlja minimalni slučaj stvarnih okolnosti u kojima primjenjujemo taj koncept – epistemičko „prirodno stanje“ u kojemu moramo pronaći istinita vjerovanja kako bismo preživjeli. Ovim pristupom, viđenim iz perspektive istraživača, Craig nastoji identificirati one osobine koncepta znanja koje ga razlikuju od definicije istinitoga vjerovanja:

Polazeći od neke *prima facie* plauzibilne hipoteze o konceptu znanja u našim životima, pitamo se kakva bi svojstva morao imati koncept koji ima takvu ulogu i kakvi bi uvjeti određivali njegovu primjenu.<sup>4</sup>

Craig tvrdi da ljudska bića imaju temeljnu potrebu steći istinita vjerovanja jer bez sposobnosti da ih steknu ne bi mogli preživjeti. Taj zaključak proizlazi iz prilično općenitog poimanja epistemičkih subjekata kao *djelatnika* čiji pokušaji uzročnog utjecanja na svijet mogu biti učinkoviti samo ukoliko (u dovoljnoj mjeri) oblikuju istinita vjerovanja o ishodu nekoga događaja.... Ova jednostavna potreba za istinom usmjerava naše djelovanje i potiče nas na potragu za „dobrim informatorima“ – pojedincima koji će nam reći istinu o tome je li *p* – kako bismo povećali naše epistemičke resurse. Neizbježno razvijamo kolektivnu strategiju kojom prikupljamo informacije o različitim gledištima drugih istraživača. Na ovaj smo način usmjereni u suštini suradničkome ponašanju koje nam omogućava da ostvarujemo dobrobit ne samo od vlastitih očiju i ušiju, već i od očiju i ušiju drugih istraživača.

Činjenica da je elementarna epistemička praksa u prirodnome stanju suradnička, dodaje joj i etičku dimenziju. Sam Craig opisuje relevantni suradnički stav referirajući se na ljudsku sposobnost za empatiju i na „posebnu čar svih okolnosti u kojima ljudska bića tretiraju jedna druge kao subjekte sa zajedničkom svrhom, a ne kao objekte iz kojih se mogu izvući usluge poput, u ovome slučaju, istinitoga vjerovanja“<sup>5</sup>. Ipak, taj povjerljiv i suradnički stav prema drugim istraživačima može ispuniti svoju svrhu samo ukoliko je diskriminativan. Mora postojati javno priznata metoda razlikovanja i prepoznavanja dobrih informanata. Općenito (uvodeći ovdje moje vlastite pojmove pod (i) i (ii)), dobroga informatora karakteriziraju tri ključne osobine:

- a) Kompetentnost
- b) Pouzdanost

<sup>3</sup> Bernard Williams koristi sličan pristup u drugome poglavlju djela *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (London: Penguin, 1978); posebnu pažnju valja obratiti na str. 37–41. U djelu *The Community of Knowledge* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1986) Michael Welbourne smješta „poopćivanje“ informacija u središte prikaza znanja.

<sup>4</sup> Craig, *op. cit.* str. 2.

<sup>5</sup> *op. cit.* str. 36. Etička dimenzija povezana je s distinkcijom između „izvora informacija“ i „informatora“; *op. cit.* poglavlje V.

c) Svojstva-indikatora.

Ono što nazivam „*kompetentnošću*“ u Craigovu je prikazu protučinjenično opisano kao nužnost da informator suočen s pitanjem je li  $p$  mora vjerovati da  $p$  ukoliko  $p$  uistinu jest, a ne smije vjerovati da  $p$  ako se radi o  $ne-p$ , što vrijedi za slučajeve mogućih svjetova koji su relevantni za ispitivača.<sup>6</sup> „*Pouzdanost*“ nazivam Craigovu konstataciju da „komunikacijski kanali [između informatora i ispitivača] ... trebaju biti otvoreni“<sup>7</sup>. Ovo uključuje informatorovu dostupnost, korištenje istoga jezika, voljno prenošenje informacija i uvjerljiva osobna povijest nesklonosti prevari (paradigmatski protuprimjer bila bi Matilda koja je govorila tako užasne laži). Lako bi se mogao navesti i niz drugih zahtjeva, poput potrebe da informator potrebne informacije prenosi na organiziran, sažet, ne isuviše tehnički način, itd. Craig jasno ističe da će se precizni zahtjevi razlikovati od konteksta do konteksta. Njegovo je nastojanje i zadani cilj prikazati slučaj koji bi mogao poslužiti kao prototip.

Svojstva-indikatora ispitivač može prototipski prepoznati, a ona ukazuju da je potencijalni informator „vjerojatno u pravu oko  $p$ “.<sup>8</sup> Ipak, činjenica da je netko „u pravu oko  $p$ “ može se odnositi i na istinito *vjerovanje* da  $p$  i na istinito *izricanje* da  $p$ . Craig objašnjava da biti "u pravu oko  $p$ " jednostavno leži u terminima posjedovanja „istinitog vjerovanja o samoj stvari“,<sup>9</sup> a sigurnost da će dobar informator uistinu izreći svoje (istinito) vjerovanje proizlazi iz odvojenoga zahtjeva da „komunikacijski kanali“ budu otvoreni. Koristeći moje pojmove, Craig smatra da dobar informator mora biti prepoznat kao kompetentan po pitanju  $p$ , no ne mora biti prepoznat i kao pouzdan s obzirom na  $p$ . U ovome ću se trenutku, međutim, distancirati od Craiga. Ono što istraživač zasigurno treba jest netko tko će mu vjerojatno istinito *kazati* je li  $p$  – netko tko je vjerojatno sposoban i voljan pružiti mu potrebne informacije. Posljedično, metoda istraživanja znanja iz ispitivačeve perspektive treba (ili, barem, može) zahtijevati ne samo prepoznavanje informatorove kompetentnosti, već i njegove pouzdanosti. Iz ovoga ću razloga prilagoditi spomenuto stajalište:<sup>10</sup> svojstava-indikatora signaliziraju postojanje i kompetentnosti i vjerodostojnosti.

<sup>6</sup> Ovaj raspon mogućih svjetova nešto je uži od onoga koji predlaže Nozick jer ti bliski mogući svjetovi o(?) kojima istraživač već zna jednostavno nisu stvarni svijet; činjenica da bi u njima potencijalni informator mogao „pronaći“  $p$  nije relevantna; *op. cit.* str. 20–23.

<sup>7</sup> *op. cit.* str. 85.

<sup>8</sup> *op. cit.* str. 85 i *passim*.

<sup>9</sup> *op. cit.* str. 18–19 i *passim*.

<sup>10</sup> Ovdje me ohrabruju neke Craigove formulacije. Primjerice: „Nije dovoljno tražiti informatora koji nam *uistinu hoće* reći istinu o  $p$ ; moramo biti sposobni izabrati ga i razlikovati ga od onih koje ne bismo trebali slušati“ (*op. cit.* str.18; dodan *italics*). Ukoliko prepoznavamo da će nam netko „uistinu reći istinu“, tada prepoznajemo da se, uz činjenicu da posjeduje istinito vjerovanje, možemo pouzdati u njegovo prenošenje toga vjerovanja.

Znanje je, dakle, sadržano u liku dobrog informatora. Naš koncept znanja kao različitog od pukog istinitog vjerovanja proizlazi iz temeljnog ljudskog imperativa da prepoznamo pojedince koji će nam kazati istinu o *p*. Važno je naglasiti da Craig ne smatra da uvjeti za karakterizaciju nekoga kao dobrog informatora počivaju na zadovoljavanju skupa nužnih i dovoljnih uvjeta za znanje. Naprotiv, njegovo praktično objašnjenje je mišljeno kao metodološka alternativa projektu analize. (Očito je da bivanje dobrim informatorom nije nužan uvjet za posjedovanje znanja jer možemo lako navesti niz primjera u kojima osoba koja nešto zna ne mora biti dobar informator. Možda ima osobnu povijest laganja ili pogrešaka, a može biti i očito motivirana za obmanu.<sup>11</sup>)

Prikaz dobrog informatora ponuđen je kao prikaz „zajedničke jezgre“<sup>12</sup> koncepta znanja s ciljem naglašavanja njegove temeljne uloge u našim životima. Slučajevi u kojima posjedovanje znanja o tome je li *p* pripisujemo ljudima koji se ne mogu smatrati dobrim informatorima za pitanje *p* primjeri su savršeno *bona fide* korištenja koncepta znanja; ipak, takva uporaba parazitira na ranijoj praksi dobrog informiranja koja je sadržana u samoj srži onoga što *znati* jest.

### III

*Metodološka opaska.* Ponekad je zahtjevno razumjeti scenarije vezane uz priče o prirodnome stanju. Ozloglašeni su jer filozofu pružaju bijelo platno na koje može prenijeti svoje teorijske pretpostavke; ipak, istodobno omogućuju i jedinstven format za identificiranje početne točke (primjerice, skupa osnovnih ljudskih potreba) te za uspostavu pripovjednoga narativa iz kojega se teorija može razvijati. Skloni smo vjerojatnosti pripisivati poželjnu sposobnost ograničavanja filozofskih hirova. Ipak, naše nastojanje da vjerojatnost izvedemo iz prikaza prirodnog stanja na kojemu se temelji neki koncept može biti zbunjujuće. Ukoliko „vjerojatno“ znači „vjerojatno istinito“, tada posjeduje neprimjereno empirički ton s obzirom na to da je riječ o vidljivo izmišljenoj priči koja je u potpunosti konstruirana iz naslonjača.

Problem postaje jasniji ukoliko se fokusiramo na razliku između povjesničarova upita „kako je uistinu došlo do X?“ i modalnoga pitanja filozofa „kako je uopće moguće da je došlo do X?“. Odgovori na prvi upit potencijalna su istinita objašnjenja X-a; odgovori na drugi pružaju tek filozofsko *razumijevanje* X-a. Razumijevanje proizlazi iz onoga što bismo mogli nazvati *kako-uopće?* objašnjenjem. Ipak, jasno je da bilo koje objašnjenje neće nužno uroditi filozofskim razumijevanjem – kako bi se to postiglo, ono mora uistinu biti dobro. Skloni smo smatrati da je dobro objašnjenje ono koje je (u najmanju ruku) vjerojatno. Ukoliko je tako, „vjerojatno“ u ovome kon-

---

<sup>11</sup> *Op. cit.* str. 82.

<sup>12</sup> *Op. cit.* str. 88.

tekstu ne može značiti „vjerojatno istinito“ jer većina objašnjenja koja počivaju na narativima o prirodnome stanju jednostavno ne bi zadovoljila taj kriterij.

Postoje mnogi različiti faktori koji određuju je li određeno *kako-uopće?* objašnjenje filozofski prosvjeđujuće, ali ono što zapravo želimo kada kažemo da želimo vjerojatnost jest svojevrsan odnos između spomenutoga *kako-uopće?* objašnjenja i stvarnosti; između (ako smijem) genealogije i povijesti. Dobro genealoško objašnjenje koncepta znanja pomaže nam shvatiti kako su i u kojoj mjeri naše stvarne epistemičke prakse tek slučajne društvene manifestacije najosnovnijih epistemičkih kategorija. Pomaže nam razumjeti u kojoj su mjeri svojstva naših stvarnih praksi nužna, a u kojoj slučajna. Također objašnjava zašto su neke kritike naših praksi potrebne, a neke besmislene. (Primjerice, ono objašnjava zašto su neke političke kritike normi vezanih uz određivanje racionalnog autoriteta vrijedne, a zašto druge nikada neće postati uistinu političke: ukoliko je norma u pitanju zaista neizbježna, tada je politički kriticizam u najboljem slučaju uzaludan.)

Kada se upuštamo u genealoško pripovijedanje priča, tada nudimo *kako-uopće?* objašnjenje nekoga problema u nastojanju da ga bolje razumijemo. Genijalnost korištenja formata prirodnog stanja u epistemologiji leži u mogućnosti pripovijedanja narativa o X (npr. konceptu „znati“) čak i tamo gdje bi nam, u drugačijem slučaju, bilo jedva shvatljivo da je uopće moguć ikakav narativ koji bi mogao dovesti do X.<sup>13</sup> U takvim je slučajevima prirodno stanje jedinstven heuristički alat. Omogućava nekome da ispriča priču koja je (u revidiranom smislu) plauzibilna, filozofski prosvjeđujuća te istovremeno potpuno pogrešna, svjesno pogrešna, te možda čak i nužno pogrešna (primjerice, kada bi ideja razvoja X bila konceptualno nemoguća).

Craig nudi na prirodnome stanju utemeljeno objašnjenje stvorenja koje napreduje, ukoliko ima dovoljne intelektualne sposobnosti, od potpuno subjektivne svijesti poput „hrana, ovdje, sada“ do sposobnosti da spozna objektivni svijet te počne razlikovati hranu ovdje, hranu uskoro, hranu u blizini, itd. Ova je sposobnost konceptualizacije objašnjena pozivanjem na prednosti koje bi se nagomilale ukoliko bi stvorenje postalo sposobno uzročno djelovati na svijet i oblikovati ga po svome nahođenju.<sup>14</sup> Takav prelazak s izostanka sposobnosti konceptualizacije na ovu razinu sposobnosti obično ne znamo kako prikazati kao *razvitak*. Sposobnost konceptualizacije – spoznaje značenja – čini se nedjeljiva. Čak i ukoliko nam je dana briljantno sugestivna metafora – „svjetlost se postupno širi preko cjeline“<sup>15</sup> – nećemo je nužno smatrati dovoljnim objašnjenjem. Nasuprot tome, pozivanje na prirodno

<sup>13</sup> Ova je poanta istaknuta u predavanju Bernarda Williama *Truth and Truthfulness* održanom na Birbeck Collegeu u Londonu u svibnju 1997. pred londonskim konzorcijem.

<sup>14</sup> *Op. cit.* str. 83.

<sup>15</sup> Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, str. 141.

stanje pruža nam alat za stjecanje izvornog objašnjenja – *kako-uopće?* objašnjenja – koje omogućuje filozofsko razumijevanje.

Ukoliko Craigov prikaz pokazuje da je temeljna ljudska sklonost stvaranju zajedničkih strategija kako bi se došlo do istine osobina svake epistemičke prakse, tada su sve implikacije koje proizlaze iz tih strategija nužna<sup>16</sup> svojstva epistemičke prakse. Nastavit ću tvrdnjom da neke od ovih nužnih svojstava poprimaju primjetno politički karakter čim se premjestimo iz minimalno društvenog prirodnog stanja u potpuno društveno okruženje u kakvome se epistemičke prakse uistinu događaju.

#### IV

*Društvena manifestacija norme vjerodostojnosti.* Ključne osobine dobrog informatora (kompetentnost, pouzdanost i svojstva-indikatora) ukazuju da pojam dobrog informatora tvore eksternalni i internalni čimbenici. Postoji (eksternalni) zahtjev da dobar informator kazuje ono što je istina o  $p$  te (internalni) zahtjev da ispitivač informatora prepozna kao dobrog. Kompetentnost i pouzdanost osiguravaju eksternalne, a svojstva-indikatora internalne zahtjeve.

Bit će pogodno ovdje uvesti dvije kratice. Ukoliko je netko i kompetentan i pouzdan, tada posjeduje *racionalni autoritet*. Ako netko posjeduje svojstva-indikatora, tada ima *vjerodostojnost*. (Netko tko posjeduje i racionalni autoritet i vjerodostojnost dobar je informator.) Činjenica da koncept dobrog informatora ima ovaj oblik neposredno dovodi do mogućnosti dvije vrste neusklađenosti između racionalnog autoriteta i vjerodostojnosti. Postoji mogućnost da netko posjeduje racionalni autoritet bez da ga drugi prepoznaju kao takvog; postoji i druga mogućnost da se netko doimlje kao racionalni autoritet, ali da uistinu to nije. Drugu ću mogućnost u nastavku teksta zvati *pukom vjerodostojnosti*.

Bilo koji od navedenih oblika neusklađenosti može proizaći iz činjenice da vjerodostojnost nije suštinski povezana s racionalnim autoritetom; vjerodostojnost ne osigurava da se radi o racionalnom autoritetu, a izostanak vjerodostojnosti ne jamči da informator nije racionalni autoritet. Čak se i u prirodnome stanju javljaju okolnosti u kojima netko tko posjeduje racionalni autoritet vezan uz neko pitanje jednostavno ne posjeduje vjerodostojnost. Pojedinaac koji ima povijest pogrešaka u razlikovanju otrovnih i neotrovnih crvenih bobica, a koji je nedavno proniknuo u tajnu njihove različitosti, neće steći vjerodostojnost vezanu uz jestivost bobica sve dok u potpunosti ne neutralizira svoju povijest. Ukoliko, u oprečnome slučaju, netko ima neoprav-

<sup>16</sup> Ili gotovo nužna: „Objašnjenja [koja se pozivaju na prirodno stanje] polaze od identificiranja određenih ljudskih potreba i prikazivanja praksi kao nužnog (*ili u najmanju ruku iznimno primjerenog*) odgovora na njih...“ (*op. cit.* str.89; dodan *italics*). Također, možda bismo trebali izravnije naglasiti uvjet da su prakse u pitanju prepoznatljivo svojstvene ljudima.

dan status osobe koja dobro razlikuje bobice, on tada posjeduje *puku* vjerodostojnost vezanu uz jestivost bobica. Još je problematičnije to što nečija puka vjerodostojnost poznavatelja bobica može proizlaziti iz namjerne manipulacije svojstava-indikatora – možda je svjesno proširio lažne glasine o svojoj stručnosti vezanoj uz bobice. U društvenome svijetu (kao i u prirodnome stanju) znanje pojedincu omogućuje stjecanje onoga što treba ili što želi. Primjerice, omogućuje pojedincu dobivanje brojnih poslova, a posebice onih unosnih ili prestižnih. Ako je znanje u ovome smislu moć, tada isti status ima i puki privid znanja. U tome slučaju postoji izravna motivacija (koja ovisi o tome koliko je ozbiljan rizik razotkrivanja) za podvalu: za pretvaranje da netko nešto zna kada uistinu ne zna.<sup>17</sup>

Ovi primjeri odvajanja racionalnog autoriteta i vjerodostojnosti prikazuju u kolikoj je mjeri praksa dobrog informiranja podložna kako nevinim greškama tako i namjernoj individualnoj korupciji. Ipak, ni jedan od navedenih slučajeva nije nam ovdje u fokusu.

Ključni problem kojim se ovdje bavim jest sklonost korupciji koja je svojstvena uobičajenoj epistemičkoj praksi, a koja ima jasna politička i strukturalna obilježja. Ne mora, pritom, proizlaziti ni iz kakve namjerne manipulacije normi koje nadziru epistemičku praksu.

Kako bismo istakli političku dimenziju problema, potrebno je naglasiti razliku između svojstava indikatora koja smo već raspravili i koja pouzdano indiciraju racionalni autoritet i onoga što možemo prozvati *radnim svojstvima indikatora* koja se odnose na svojstva koja se koriste kao pokazatelji racionalnog autoriteta, ali koja mogu ili ne moraju biti pouzdana. Norma vjerodostojnosti određuje odabir dobrih informatora: nalaže nam da racionalni autoritet pripišemo onima i samo onim potencijalnim informatorima koji posjeduju relevantna svojstva indikatora. Manifestacija te norme u određenom povijesnom ili društvenom okruženju usmjerava epistemičku praksu prema pripisivanju racionalnog autoriteta onima i samo onima koji posjeduju relevantna radna svojstva indikatora. Nadalje, priče o prirodnome stanju spominju samo svojstva indikatora koja ukazuju na racionalni autoritet vezan uz određena specifična pitanja – je li *p*, je li *q*... U društvenom će kontekstu, međutim, naša epistemička praksa uključivati pripisivanja racionalnoga autoriteta čiji je opseg znatno općenitiji ili u potpunosti nespecifičan. (Primjer potpuno nespecifične vjerodostojnosti mogla bi biti vjerodostojnost koja je u povijesti pripisivana plemstvu – vjerodostojnost institucionalizirana u obliku vlasti u kojoj autoritet članova Drugoga doma proizlazi isključivo iz njihova naslijeđa.)

---

<sup>17</sup> Na ovome zaključku mogu zahvaliti Adamu Mortonu koji ga je iznio tijekom moje prezentacije ranije inačice ovoga rada na seminaru odjela na Sveučilištu u Bristolu. Zahvalna sam svima koji su tada prisustvovali vrlo korisnoj raspravi.

Craig je zasigurno u pravu kada osnovnu epistemičku praksu u prirodnome stanju opisuje na temelju svojevrsne suradničke etike u kojoj se pojedinci, tretirajući jedni druge kao (potencijalne) dobre informatore, međusobno uvažavaju kao ciljevi po sebi, a ne kao sredstva za stjecanje istina. Međutim, ta će suradnička etika vjerojatno biti ugrožena premještanjem epistemičke prakse iz prirodnoga stanja u društveno i politički složeno okruženje u kojemu uistinu živimo. Tek je minimalna suradnička etika nužna za provedbu epistemičke prakse: posljedično, otvara se prostor brojnim parazitskim praksama pružanja pogrešnih informacija, pretvaranja te političkim oblicima epistemičke disfunkcionalnosti čiju će vjerojatnost i strukturu nastojati skicirati.

Prisjetimo se dvije ključne sastavnice racionalnog autoriteta – kompetentnosti i pouzdanosti – koje dobar informator mora posjedovati (tj. radna svojstva indikatora dovoljna za stjecanje vjerodostojnosti). Kakvu povezanost ovih sastavnica i društvene moći i ne-moći možemo očekivati? Pristup obrazovnim institucijama vidljivo je obilježen raznim oblicima društvene moći – u današnje vrijeme poglavito klasnim i (zbog povezanosti s klasom) rasnim određenjem. Ugrubo, pojedinac mora biti bogat kako bi stekao pristup školama koje se smatraju najboljima; a najugroženije državne škole obično se nalaze u najsiromašnijim područjima. Dovodi li ovakav sustav do korupcije u provedbi norme vjerodostojnosti? Odgovor će ovisiti o raširenosti fenomena viška vjerodostojnosti koji dovodi do toga da je pojedinac, koji je imao pristup privatnome obrazovanju, smatran kompetentnijim i/ili pouzdanijim nego što uistinu jest; i obrnuto, oni koji nisu imali pristup privatnome obrazovanju podložni su suprotnom zaključku.

U značajnome broju konteksta, položaj ne – moći može dovesti do toga da je pojedinac smatran motiviranim na prevaru na način koji nikada neće biti pripisan nekome u položaju moći. Nadalje, ne-moć umanjuje sposobnost pojedinca da obrani vlastitu vjerodostojnost – pogotovo ukoliko bi ta obrana ugrozila reputaciju moćnije osobe. U prirodnome se stanju moramo baviti samo sociopolitički neutralnim svojstvima pokazatelja poput „gledanja u pravome smjeru“. No kada uzmemo u obzir epistemičku praksu unutar društvenoga konteksta u kojemu je perceptivno znanje tek jedan od brojnih oblika informacija kojima trgujemo, morat ćemo kritički procijeniti mnoga druga radna svojstva indikatora vezana uz kompetentnost i vjerodostojnost.

Problem postaje dodatno kompliciran ukoliko nastojimo steći znanje o spornim društvenim fenomenima. Ako se od nekoga u relevantnome položaju ne-moći traže informacije o naizgled jednostavnome pitanju poput, primjerice, „što se dogodilo na godišnjem sastanku generala?“ te ukoliko taj pojedinac pokuša prenijeti vlastitu percepciju interakcija koje su se odvile na sastanku, u nekome će trenutku shvatiti da mu manjka ono što Lorraine Code naziva „retoričkim prostorom“, a što je nužno za pružanje odgovora na pitanje. U ovome slučaju, ako pojedinac mora pružiti odgovor čija pojmlji-

vost počiva na otvorenosti ispitivača prema određenoj interpretativnoj perspektivi, njegova će vjerodostojnost izostati ukoliko se njegova interpretacija pokaže neprihvatljivom. Code navodi citat iz iskaza Patricije Williams o njezinu pokušaju da podnese prijavu o rasnome incidentu:

[Williams] primjećuje: „Nisam se mogla nego pitati.... što bi moglo učiniti moje iskustvo provjerljivim. Iskaz neovisnoga svjedoka, bijelca?“ Nadalje, ona komentira „kako je slijepa primjena principa neutralnosti...kada djeluje tako da me prikaže ludom ili navede čitatelja da participira u starim navikama kulturalne pristranosti.“<sup>18</sup>

Navedeni osvrt može potaknuti sumnju da – umjesto temeljnog imperativa suradničke razmjene istina – postoji neki oblik društvenoga pritiska koji djeluje u smjeru toga da norma vjerodostojnosti kao dobre informatore favorizira moćne kroz njihovu kontrolu nad onima koji se ne smatraju vjerodostojnim. Vrlo je vjerojatno i postojanje (barem u društvima nalik našem) neke vrste društvenoga pritiska koji potiče da norma vjerodostojnosti oponaša strukturu društvene moći. U slučajevima kada takvo oponašanje dovodi do nesklada između racionalnog autoriteta i vjerodostojnosti – tako da je moćnima pripisana *puka* vjerodostojnost i/ili su ne-moćni zakinuti za vjerodostojnost koja im pripada – moramo shvatiti da je riječ o fenomenu poznatome kao *epistemička nepravda*.

Stav o visokoj vjerojatnosti pojave štetnih oblika društvenog pritiska na normu vjerodostojnosti zahtijeva empirijsku potvrdu. U širem je smislu riječ čak i o povijesnom pitanju; možda bismo se trebali obratiti povijesti kako bi poduprla našu tvrdnju. Shapinov prikaz engleske kulture istinoljubivosti gospode u sedamnaestome stoljeću pruža nam vrlo uvjerljiv povijesni primjer. U Shapinovu istraživanju zahtjevi dobrog informatora imaju svoju društvenu manifestaciju u liku 'džentlmena' sedamnaestoga stoljeća. Shapin navodi da je tadašnje gospodstvo, u vrlo doslovnom smislu, gomilalo privilegiranu *kompetentnost* čak i u pitanjima percepcije.

Praktična etička literatura rane moderne Europe vrlo se rijetko bavila temeljnim pitanjima vezanim uz kulturu istinoljubivosti gospode. Usprkos tome, aposolutno fundamentalno svojstvo praktičnih procjena nečijega svjedočanstva vezano je uz razlikovanje vrijednosti svjedočanstva s obzirom na to dolaze li od gospode ili onih koji to nisu. Radi se o tome da je gospodi pripisivana perceptivna kompetentnost.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Lorraine Code, *Rhetorical Spaces – essays on gendered locations* (London/NY: Routledge, 1995) str. 69. Citat je iz eseja „Incredulity, Experientialism, and the Politics of Knowledge“ čija je tematika – a posebice elaboracija utjecaja stereotipa na vjerodostojnost – iznimno relevantna za ovdje navedena pitanja.

<sup>19</sup> Shapin, *op. cit.* str.75; *italics* u izvorniku.



Čak je i *pouzdanost* društveno konkretizirana u liku 'džentlmena'. Uživao je u ekonomskoj i društvenoj neovisnosti koja je proizlazila iz društvene privilegiranosti, a takav ga je visok društveni položaj u značajnoj mjeri oslobađao svih oblika obvezanosti koji bi mogli biti smatrani, ili bi stvarno mogli biti, motivima za obmanu drugih. Nadalje, tu je nesklonost obmani osiguravao svojevrsan kôd gospodske časti. Zbog svojih društvenih privilegija nije smatran tek nemotiviranim na prijevaru; radilo se tu i o bojazni od svega što može izgubiti ukoliko se dokaže da je prekršio kôd časti – nasljeđe časnoga ponašanja bilo je vrijedno zaštite.

Čini se da iz navedenoga proizlazi činjenica da je u Engleskoj postojalo razdoblje kada je bivanje gospodinom bilo jedno od ključnih radnih svojstava indikatora racionalnog autoriteta u općenitom smislu, nevezanom uz pojedinačne slučajeve. Ukoliko je bivanje 'džentlmenom' bilo pozitivan pokazatelj autoriteta, tada su bivanje ženom ili neplemenito podrijetlo očito bili negativni pokazatelji. Ekonomska i društvena ovisnost žene u sedamnaestom stoljeću ukazivala je na navodni manjak racionalnoga autoriteta – kao i kod muškaraca koji nisu bili gospoda – i bila je u potpunosti neupitna.

Postojale su moćne institucije isključivanja koje su utjecale na kulturalnu i političku ulogu žena i muškaraca koji nisu pripadali kategoriji 'gospode'. Upravo je učinkovitost tih institucija rezultirala percepcijom ovisnoga položaja pojedinca kao diskvalificirajuće okolnosti. Posljedično, književna je kultura rane moderne Engleske temama rodni nejednakosti pridavala znatno manje pažnje nego elaboracijama „negospodstva“, „sužanjstva“ i „nedostojnosti“.<sup>20</sup>

Čak ni elizabetinski pjesnici nisu mogli izbjeći tu tematiku:

Ženino lice je varljivo,  
Njezine su suze poput krokodilskih...  
Njezin jezik naklapa o ovome i onome,  
Njiše se brže od kakvog jasike lista;  
I dok priča o ne zna se čemu,  
Mnogo je toga tek besmilica čista.<sup>21</sup>

To je bilo tada; oblici pritiska na normu vjerodostojnosti danas se sigurno razlikuju od onih iz sedamnaestoga stoljeća. Međutim, tvrdnja o vjerojatnosti postojanja nekog oblika pritiska je općenita. U suvremeno doba možemo razmotriti posljedice odnosa moći koji okružuju (te djelomično konstituiraju) rod, a koji mogu dovesti do zakidanja vjerodostojnosti, primjerice u slučaju žene koja iznosi svoj stav na službenome sastanku ili, veza-

<sup>20</sup> *Op. cit.* str. 88.

<sup>21</sup> Humfrey Gifford, izdanje Norman Ault, *Elizabethan Lyrics* (NY: Capricorn Books, 1960); citirano u Shapinovu djelu, *op. cit.* 89.

no uz klasnu i rasnu pripadnost koja umanjuje vjerodostojnost, u slučaju crne osobe koju ispituje policija. Code navodi:

Retorički prostori koje društvo legitimira generiraju pretpostavke o vjerodostojnosti i povjerenju u skladu s razlikama u pozicijama govornika i interpretatora iskaza.<sup>22</sup>

## V

*Vrednovanje epistemičke prakse: veritizam i epistemička pravda.* Nastojala sam, adaptacijom Craigova okvira, prikazati u kolikoj je mjeri norma vjerodostojnosti temeljna norma svake epistemičke prakse. U elementarnoj praksi unutar prirodnoga stanja postoji neoporeciv praktični imperativ djelovanja u skladu s radnim svojstvima indikatora koji pouzdano ukazuju na racionalni autoritet kako bi se zadovoljio nadređeni imperativ razmjene istina umjesto neistina. Međutim, kada nadogradimo prakse i kada transponiramo našu priču u društveni svijet, druge sile počinju vršiti pritisak u suprotnome smjeru. Novi oblici natjecanja i sebičnih interesa dovode do činjenice da pojedinci i institucije mogu profitirati iz dojma da posjeduju racionalni autoritet koji uistinu nemaju, ili iz dojma da drugi ne posjeduju racionalni autoritet koji uistinu imaju. Ipak, još je značajnija vjerojatnost pritiska na normu vjerodostojnosti samu kako bi oponašala strukture društvene moći favoriziranjem moćnih na štetu ne-moćnih. To će rezultirati epistemičkom nepravdom u mjeri u kojoj dolazi do nesklada između vjerodostojnosti i racionalnog autoriteta. Tamo gdje se razvije ovakav oblik nepravde, mehanizmi koji nam omogućuju probiranje dobrih informatora svode se na mehanizme (nepravdične) *epistemičke diskriminacije*.

Savršena povezanost racionalnog autoriteta i vjerodostojnosti bila bi osobina ne samo epistemičke prakse uspješno usmjerene stjecanju istine, već i prakse koja je epistemički pravedna. Nije nimalo začuđujuće da će epistemička nepravda u pravilu biti prepreka postizanju istine. Ovo baca novo i politizirano svjetlo na ono što Alvin Goldman naziva «veritističkim» vrednovanjem epistemičkih praksi (vrednovanjem s ciljem istine).<sup>23</sup>

Goldman je pohvalno usmjerio svoju pozornost na društvene prakse u kojima se informacije stvaraju i diseminiraju. Projekt teoretiziranja o takvim praksama naziva projektom „socijalne epistemologije“. Ipak, ranija razmatranja pokazuju da će vjerojatno društveni identitet i odnosi moći biti vrlo relevantni za procjenu u kolikoj je mjeri neka praksa veristička». Svaki je

<sup>22</sup> Code, *op. cit.* str. 60.

<sup>23</sup> Vidjeti, primjerice, Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge MA/London: Harvard University Press, 1986); te Alvin Goldman i James C. Cox „Preciznost u novinarstvu: Ekonomski pristup“ u zborniku Fredericka F. Schmitta *Socializing Epistemology – The Social Dimensions of Knowledge* (Maryland/London: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994) str. 189–215; također, Goldman, *Knowledge In A Social World* (Oxford: Oxford University Press, u procesu tiskanja).

informatore, koji je zbog niza diskriminirajućih svojstava indikatora (netočno i nepravedno) lišen zaslužene vjerodostojnosti, nositelj istina koje su mogle i trebale biti prenesene, a nisu. U takvome je slučaju informator epistemski diskriminiran, a ta nepravda uključuje i veritistički neuspjeh.

Smatrati epistemičke prakse predmetom primarno veritističkog vrednovanja u potpunosti je suglasno s uobičajenim prikazom dobrog informatora. Sadašnja je poanta u tome da veritist ne može zanemariti političke aspekte prakse s obzirom na to da će epistemička diskriminacija biti značajan faktor u procjeni toga u kolikoj mjeri dana praksa može biti veristička. Čak i ukoliko bismo ostavili po strani stremljenje epistemičkoj pravednosti *qua* pravednosti, kada bi naš jedini cilj bila istina, i tada treba zadržati potrebu pružanja otpora epistemičkoj diskriminaciji.

Sveobuhvatni prikaz epistemičke diskriminacije suviše je opsežan zadatak za ovaj rad. Ipak, kratka usporedba s diskriminacijom vezanom uz zapošljavanje može biti poučna. Ponekad će etnicitet, rod, klasa, religija, spolna orijentacija i dr. pojedinca biti relevantan čimbenik za njezino ili njegovo pravilno obavljanje posla. U tome je slučaju riječ o legitimnome razmatranju. Mogući su primjeri rodna pripadnost osobe koja pruža podršku žrtvama silovanja ili etnicitet socijalnoga radnika u etnički izdvojenoj zajednici.

Slično, kategorije društvenog identiteta ponekad će biti legitimno uzete u obzir pri određivanju nečijega kredibiliteta u danome slučaju. Točnije, kategorije društvenog identiteta ponekad legitimno preuzimaju ulogu pozitivnih ili negativnih radnih svojstava indikatora. Činjenica da je netko prakticirajući katolik može biti pozitivno svojstvo-indikator za posjedovanje racionalnog autoriteta u domeni katoličkog nauka; također, činjenica da je netko siromašan može biti negativno svojstvo-indikator za posjedovanje racionalnog autoriteta pri određivanju kvalitete određene privatne škole. Ukoliko se nađemo u položaju u kojemu tražimo znanje vezano uz određeno društveno iskustvo (iskustvo samohranog roditelja, iskustvo ekstremnog bogatstva), prvi će nam izbor biti osoba koja ima to iskustvo. (Ovo je društvena analogija standardnoga perceptivnog ispitivanja u prirodnomestanju: upitaj onoga tko je bio tamo.)

Pri procjenjivanju prisutnosti diskriminacije u nekoj epistemičkoj praksi, sudove moramo donositi na temelju relevantnosti situacije, jednako kao i u slučajevima vezanim uz zaposlenje. Ukoliko je netko smatran neprimjerenim za određeno zaposlenje ili osobi nedostaje kredibilitet vezan uz određeno pitanje na temelju *pukog* društvenog identiteta (tj. bez da taj identitet relevantno utječe na njezinu stvarnu sposobnost izvršavanja posla ili prenošenja informacija o tome je li *p*), tada je riječ o nepravičnoj diskriminaciji.

Spoznaja da svaku epistemičku praksu obilježava oslanjanje na radna svojstva indikatora uvodi dva nova oblika procjenjivanja epistemičke prakse. Prvo, objašnjava zašto veritističko vrednovanje mora biti osjetljivo na antiverističke posljedice koje odnosi moći mogu imati, putem njihova mo-

gućeg utjecaja na normu vjerodostojnosti. Drugo, uvodi politički standard putem neosporno epistemičkog oblika nepravde u kojemu je pojedincima oduzeta ili pripisana vjerodostojnost na temelju pukog društvenog identiteta. Ukoliko pojedinci postanu predmeti tog oblika nepravde, onemogućuje se njihovo sudjelovanje u epistemičkoj praksi. Nepravedno im je onemogućeno da budu ocijenjeni *qua* znalci, a time bivaju i uskraćeni za moguće posljedice praktične prednosti. Epistemologija neće postati istinski društvena dok je se ne učini primjereno političnom.

## VI

*Vjerodostojnost u srži pojma „znati“*. Već sam na samome početku naglasila da održivost reduktivističkoga gledišta počiva na pitanju možemo li formulirati koncepciju racionalnog autoriteta neovisnu o društvenoj moći. Narativ prirodna stanja donosi zaključak: racionalni je autoritet tek zbroj kompetentnosti i pouzdanosti. Pristup objašnjavanju koncepta znanja uvođenjem dobrog informatora ukazuje na pogrešku reduktivističke koncepcije razuma koja ga svodi na puku društvenu moć. Uistinu, dok nastoji politizirati epistemologiju, reduktivist mora uzeti u obzir da je upravo konceptualna razlika između racionalnog autoriteta i vjerodostojnosti pozitivno potvrđena svakim uvođenjem političke perspektive. Mogućnost da se određen niz radnih svojstava indikatora pokaže diskriminativnim ovisi o tome može li se ustvrditi da manifestirana norma vjerodostojnosti pripisuje racionalni autoritet onima koji ga nemaju ili zakida one koji ga posjeduju. Kada bi racionalni autoritet bio jednak moći da se prikaže da je racionalni autoritet, tada izvorni pojam diskriminacije ne bi mogao postojati jer bi politička perspektiva u epistemologiji bila izgubljena prije no što je uopće postignuta.

Trenutno se nalazimo u položaju koji nam omogućava osvješćivanje duboke povezanosti *znanja* i društvene moći. Prisjetimo se položaja žena i muškaraca koji nisu pripadali gospodskom staležu u Engleskoj sedamnaestoga stoljeća. Čini se da im nije pružena nikakva mogućnost stjecanja vjerodostojnosti te time i bilo kakva mogućnost da postanu dobri informatori. Mogli bismo zaključiti da je njihov status znalaca potkopan odnosom njihovih društvenih identiteta i radnih svojstava indikatora. Nedovoljno dobri informatori mogu biti znalci tek u parazitskome smislu, pod uvjetom da je koncept bio podvrgnut postupku koji Craig naziva „objektivizacijom“, a pri kojemu ćemo biti skloni ono što je probrano kao *znanje* smatrati odvojenim od prakse iz koje je poteklo.<sup>24</sup> Znalci su temeljni sudionici u širenju znanja; nedovoljno dobri informatori ne mogu imati tu bitnu ulogu.

Riječ je o problemu kojemu se treba pažljivo pristupati. Naravno da su i žene i muškarci neplemenita podrijetla posjedovali znanje; posjedovali su mnogo znanja. Izostanak društvene moći nikada neće zakinuti pojedinca za

---

<sup>24</sup> *Op. cit.* str. 88–97.

*posjedovanje znanja* (ova je opaska posebice usmjerena simpatizerima reduktivizma). Štoviše, nesumnjivo nije tajna da su oni o brojnim pitanjima mogli pružiti znatno bolje informacije od 'džentlmena' kojima su se morali klanjati. Prikaz dobrog informatora nije ni najmanje u sukobu s tim; uključuje naš uobičajeni koncept znanja kao objekta i ne nastoji (niti može) promijeniti njegov doseg. Međutim, već i sama činjenica da se srž našeg uobičajenog koncepta može objasniti kroz praksu dobrog informiranja upućuje na potrebu da politički aspekti takve prakse postanu predmet istraživanja epistemologa. Ovaj prikaz naglašava da ako strukture moći utječu na radna svojstva indikatora tako da oduzimaju vjerodostojnost pojedincima na temelju pukog društvenog identiteta, tada epistemička praksa nanosi nepravdu kakvoj je *intrinzično* sklona, s obzirom na to da je norma iz koje diskriminacija izvire nužan element prakse. Ipak, sada je ključno zamijetiti da nepravdno zakidanje pojedinaca za zasluženu vjerodostojnost onemogućuje njihovo sudjelovanje u širenju znanja – „izvornoj“ praksi iz koje proizlazi sam koncept znanja. To znači da epistemička nepravda ne rezultira samo potkopavanjem njihove vjerodostojnosti, već i njihova statusa kao znalaca.

Budući da je ovisnost o vjerodostojnosti jedno od obilježja u samoj srži koncepta znanja, pitanja društvene moći neosporno su relevantan predmet epistemoloških istraživanja. Ipak, pitanja odnosa moći – upravo zbog korjenite povezanosti znanja i društvene moći – ne smiju remetiti temeljnu razinu naše epistemičke prakse na kojoj odmah i ispravno pripisujemo znanje (ukoliko smo u takvome položaju) onima koje manjak vjerodostojnosti diskvalificira kao dobre informatore.

## VII

*Zaključak.* Spomenuta razmatranja pokazuju da, prvo, tradicionalist griješi smatrajući sociopolitičke čimbenike tek izvanjskim utjecajima na epistemičku praksu čime ih se prikazuje nerelevantnima za epistemologiju. Drugo, pokazuju da je stajalište reduktivista jednako pogrešno: sama mogućnost uvođenja političke perspektive u epistemičke prakse pretpostavlja postojanje razlike između racionalnog autoriteta i moći pukog doimanja racionalnim autoritetom. Treće, ukazuju da je znanje u svojoj srži – upravo u svojoj srži – usko vezano uz strukture društvene moći zbog nužne ovisnosti o normi vjerodostojnosti. Sveprisutni rizik da će norma vjerodostojnosti u društvenom okruženju poprimiti diskriminativna obilježja nije samo politička slučajnost koju valja zabilježiti tek na periferiji epistemologije svjedočanstava. On ukazuje na znatno općenitiju politizaciju epistemologije, s obzirom na to da neprestani rizik epistemičke nepravde proizlazi iz uloge koju, u svojoj srži, koncept znanja igra u našim životima.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Zahvaljujem Jennifer Hornsby na iznimno korisnim osvrtima na raniju verziju rada.

Prevela: Snježana Prijić-Samaržija

## 2 Socijalna i epistemička (ne)pravda

### Snježana Prijić-Samaržija

#### 1. Socijalna epistemologija između tradicionalizma i redukcionizma

Socijalna epistemologija grana je epistemologije koja istražuje spoznaju pojedinaca koja nastaje u interakciji s drugim spoznavateljima, ali i epistemička ili spoznajna obilježja grupa, institucija i društvenih sustava. Općenito se fokusira na istraživanje i kritičko evaluiranje procesa spoznavanja u uvjetima društvenih odnosa tj. na kritičko istraživanje formiranja, zadržavanja i mijenjanja vjerovanja, odluka i stavova pojedinaca, skupina, institucija i društvenih sustava (Goldman, 1987, 1999, 2010). S obzirom na to da uključuje socijalni aspekt spoznaje, daleko je više vezana uz epistemičke situacije u stvarnome životu pa o socijalnoj epistemologiji možemo govoriti i kao o primijenjenoj epistemologiji (Goldman, 2010) ili čak epistemologiji stvarnoga svijeta<sup>1</sup>. Dakle, socijalna epistemologija čini odmak od tradicionalne epistemologije koja se rijetko referirala na praktične probleme stvarnoga života jer je bila fokusirana na razmatranje stjecanja znanja u krajnje idealiziranim okolnostima: individualni epistemički akteri zamišljaju se kao osobe gotovo neograničenih logičkih sposobnosti i bez ikakvih ograničenja vezanih za njihove spoznajne resurse. Štoviše, u tradicionalnoj epistemologiji najčešće se pretpostavljalo da istina i racionalnost nisu gotovo uopće povezane s pitanjima društvene moći ili socijalnim i političkim identitetima sudionika u epistemičkim praksama. Epistemički je subjekt poiman kao asocijalno biće, a socijalno – političke okolnosti kao irelevantne za epistemička pitanja.

---

<sup>1</sup> Koristim izraz 'socijalna epistemologija stvarnoga svijeta' (*real world social epistemology*) po uzoru na 'filozofiju politike stvarnoga svijeta' (*real world philosophy of politics*) Johnatana Wolffa, koja se od tradicionalnih ili prevladavajućih pristupa razlikuje po tome što zagovara pristup koji nije baziran na načelima pravednosti opisanim u idealnim teorijama koje se onda primjenjuju na pojedine situacije, već polazi od razmatranja konkretnih situacija, postojećih socijalnih odnosa i procjenjuje koliko su pravedne ili nisu. Iako se čini da je filozofija politike nužno vezana uz stvarni svijet (za razliku od epistemologije) ovdje je naglasak na tome da pristupu fenomenu pravednosti koji pretpostavlja 'idealne' teorije izmiče perspektiva konkretnih društvenih relacija, što nadalje utječe i na ispravnost vrednovanja pravednih/ispravnih praksi (Wolff, 2015).

Dok je tradicionalna epistemologija izbjegavala pitanje interpersonalnog karaktera spoznaje ili društvene aspekte spoznaje, pokreti poput postmodernizma, sociologije znanja ili kulturalnih studija upravo su na toj pretpostavci gradili svaki govor o spoznavanju i spoznaji (Barnes i Bloor, 1982, Foucault, 1980, 1991, Rorty 1979). To je i razlog zašto se i pitanje spoznaje u društvu ili teme socijalne epistemologije nerijetko i danas povezuju upravo s navedenim pokretima. Međutim, treba imati na umu da je unutar tih teorijskih pristupa tradicionalna epistemologija odbacivana, proglašavana je smrt epistemologije, rekonfigurirani su ili negirani konvencionalni epistemički pojmovi poput istine, objektivnosti, racionalnosti i slično. Sama dubinska narav formiranja i revidiranja vjerovanja u društvu, utjecaj društvenih odnosa na formiranje vjerovanja od kojih neka obilježava spoznajni uspjeh, a druge pogreška ili propust – u potpunosti su ignorirani. Svaki se govor o spoznaji svodio isključivo na utvrđivanje odnosa moći i identiteta koji navodno stoje u pozadini formiranja vjerovanja i koji ne mogu biti predmetom objektivnoga vrednovanja. Zbog ovakvog odnosa prema tradicionalnoj epistemologiji, ali i radikalnoga stava da nema epistemički dobrih i loših vjerovanja, među tradicionalnim je epistemolozima generiran stav da socijalna epistemologija i nije prava epistemologija, već svojevrsna sociologija, socijalna psihologija ili neka druga društvena znanost – no nipošto ne i filozofija (Alston, 2005).

Međutim, treba razlikovati 'pravu' socijalnu epistemologiju od postmodernističke ortodoksije. U postmodernističkim pristupima 'kraja epistemologije' nije problem to što ukazuju na važnost socijalnog u spoznavanju, već što iz toga izvode dodatnu tezu da je epistemički akter funkcija odnosa moći te traže odbacivanje univerzalnih normi racionalnosti i istine. Epistemički subjekt u potpunosti je sveden na svoju socijalnu političku ulogu, njegova vjerovanja na društveno-kulturalne konstrukcije, a analiza vjerovanja na dekonstrukciju, u smislu raskrinkavanja društveno kulturalnih utjecaja koji su uzrokovali baš takva vjerovanja. Bitna je razlika između tzv. tradicionalizma i redukcionizma ili modenističkog i postmodernističkoga svjetonazora kada je u pitanju odnos spoznaje i društva: prvi su ignorirali pitanja moći i socijalne deteminiranosti vjerovanja u objašnjenju spoznaje, a drugi su zagovarali reduciranje epistemičkoga subjekta na njegovo mjesto unutar relacija moći u društvu.

Istinska ili 'prava' socijalna epistemologija, nastoji se pozicionirati između tradicionalista i redukcionista (Fricker, 1998, 2007, 2011): prihvaća se socijalna dimenzija vjerovanja, ali se zadržavaju i središnje vrijednosti tradicionalne epistemologije tj. epistemičke vrijednosti poput racionalnosti, opravdanja, istine, rješavanja problema i slično. Epistemički agenti ili akteri (pojedinci, društvene grupe, institucije i sustavi) vjerovanja/sudove/odluke formiraju, zadržavaju i revidiraju pod utjecajem društva. Međutim, sva vjerovanja/sudovi/odluke nisu puka društvena konstrukcija moći i trebaju biti



procjenjivana kao racionalna, opravdana, epistemički kvalitetna, istinita ili naprosto ona koja bolje ili lošije rješavaju probleme.

## 2. Socijalna nepravda i sudovi povjerenja

Svjedočanstvo drugih temeljni je socijalni izvor znanja. Drugi ljudi, njihovi izvještaji i svjedočenja, ključan su izvor informacija temeljem kojih formiramo, zadržavamo ili revidiramo naša vjerovanja. Paradigmatična spoznajna situacija u društvu upravo je procjena i pripisivanje vjerodostojnosti drugim osobama i pouzdanosti njihovim riječima kako bismo prihvatili, suspendirali ili odbacili njihove izvještaje temeljem kojih formiramo naša vjerovanja. Miranda Fricker, oslanjajući se na Edwarda Craiga, tvrdi da je situacija procjenjivanja drugoga kao više ili manje dobrog informatora temeljna epistemička praksa koja leži u razumijevanju pojma 'znanja'. (Fricker, 1998, 2011). Naime, razumijevanje pojma 'znanja' ne može se svesti na apstraktno analiziranje riječi 'znati'. Craigov tzv. praktični pristup objašnjenju pojma 'znanja' počiva na stavovima (i) da nam istinita vjerovanja trebaju, primarno, kako bismo preživjeli te da (ii) epistemički subjekt kao djelatnik ili akter može na primjeren način utjecati na svijet samo ako formira istinita vjerovanja o mogućem ishodu svojih djelovanja (Craig, 1990).

Da bismo mogli doći do istinitih vjerovanja, potrebno je razviti kolektivne ili društvene strategije prikupljanja informacija. Svakodnevno nebrojeno puta formiramo sudove povjerenja vezane uz procjenu epistemičkog autoriteta ili epistemičke racionalnosti drugih osoba. Međutim, kako sjajno nadopunjuje Fricker, ove strategije i sudovi povjerenja nisu društveno neutralni (Fricker, 1998, 2011). Često naše procjene vjerodostojnosti ili epistemičkog autoriteta informatora, kao i pouzdanosti njihovih iskaza, ovise o društvenom identitetu informatora, ili točnije, o stereotipovima i predrasudama vezanim uz određeni društveni identitet (Fricker, 2007). Takvi stereotipovi i predrasude o društvenom identitetu (sadržani u kolektivnom društvenom imaginariju) često ovise o socijalnom statusu, tj. poziciji moći ili ne-moći društvene skupine kojoj pripada informator. Primjerice, Steven Shapin piše o snazi utjecaja društvene moći i statusa pojedinih znanstvenika u definiranju znanstvenih praksi i prihvaćanju metodologija i teorija kao istinitih u Engleskoj u 17. st. (Shapin i Schaffer, 1985, Shapin, 1994, Latour i Woolgar, 1986). Status pripadnika viših staleža u 17. st. u Engleskoj osiguravao je ne samo društvene privilegije već i status epistemičkog i racionalnog autoriteta. Štoviše, engleskim se džentlmenima vjerovalo gotovo u svim pitanjima, dok se muškarcima koji nisu pripadali tom staležu nije, kao ni ženama, bez obzira kojemu staležu pripadale. Rodni i klasni/staleški identitet koji je koreliran s društvenim statusom jasno je određivao kome će se povjerenje pokloniti, a neovisno o tome je li ta osoba 'dobar informator' ili nije, i bi li doprinijela formiranju istinitih vjerovanja. Lorraine Code piše o suvremenoj situaciji iskazivanja neutemeljenoga nepovjerenja policije prema afroamerikanki koja je željela podnijeti prijavu o rasnom incidentu (Code, 1995). Fricker na-

vodi literarni primjer pripisivanja manje vjerodostojnosti ženama zbog tzv. ženske iracionalnosti u djelu Patricie Highsmith «Talentirani gospodin Repley» (Fricker, 2007) i situaciju u kojoj je policija, u stvarnoj konkretnoj situaciji uobičajene i redovite provjere vozača, pokazala nepovjerenje prema iskazu mladoga crnog vozača kada je tvrdio da posjeduje automobil koji je vozio (Fricker, 2013). Neovisno o ovim primjerima, svjedočimo nizu svakodnevnih situacija u kojima se nekim ljudima naprosto pripisuje veći ili manji racionalni ili epistemički autoritet temeljem njihovog socijalnog statusa i pripadnosti određenoj društvenoj skupini (neobrazovani/obrazovani, nezaposleni/zaposleni, žene/muškarci, siromašni/bogati, ovisno o etničkoj pripadnosti, rasnoj pripadnosti, ideološkoj pripadnosti, pripadnosti nekim znantvenim područjima i sl.)

Treba odmah reći da nije uvijek tako da pripadnost određenoj društvenoj skupini i identitetu ne može biti relevantan razlog koji može povećati nečiji epistemički autoritet vezano uz neka pitanja: ljevičar može biti pouzdaniji informator o sindikalizmu jer je vjerojatnije da ima više informacija i iskustva o radu sindikata, kao što bogataš može biti bolji informator o životu zlatne mladeži. Konačno, može se reći i da su engleski džentlmeni bili pouzdaniji informatori zbog dokolice koja im je omogućavala informiranost te zbog kodeksa časti takvog da bi im ugled bio ozbiljno narušen kada bi bili 'uhvaćeni' u laži ili obmani. Epistemička diskriminacija nije isto što i epistemička selekcija dobrih informatora. Epistemička je diskriminacija situacija u kojoj se sjedinjuju socijalna i epistemička nepravda i koja se očituje u formi pripisivanja viška ili manjka povjerenja koje je korelirano društvenom pripadnosti i identitetom. Preciznije, referiram na situacije u kojima je sud povjerenja (ili prosudba vjerodostojnosti informatora i pouzdanosti iskaza) *epistemički pogrešan* jer pripisana pouzdanost i vjerodostojnost ne odgovara stvarnoj, a uzrok nije samo u pogrešci vezanoj uz racionalnu kalkulaciju razloga već u socijalnoj nepravdi. Epistemička je nepravda situacija u kojoj socijalna nepravda u obliku neopravdanih predrasuda generira epistemičke pogreške.

Takva epistemička pogreška, važno je sada posebno istaknuti, ne ostaje samo na pogrešnome sudu povjerenja već proizvodi daljnje loše epistemičke posljedice u vidu isključivanja stvarno dobrih informatora i uključivanja onih koji to nisu, čime se šteti cjelovitom sustavu formiranja i širenja istinitih vjerovanja. Konačno, posljedica je ove socijalne i epistemičke nepravde dodatna društvena i etička nepravda, pogotovo prema onima prema kojima se iskazuje neopravdani deficit povjerenja jer se umanjuju njihove šanse jačeg participiranja u epistemičkim i društvenim procesima. Fricker piše kako su osobito maligni upravo slučajevi deficita povjerenja (u usporedbi sa suficitima) jer oni rezultiraju u isključenju subjekta iz razgovora koji počiva na povjerenju: isključivanje ne dovodi u pitanje samo spoznajne sposobnosti koje su ključne za samopoštovanje svakoga ljudskog bića, već ih diskrimini-

ra kao društvena bića (Fricker, 2007). Stoga je za Fricker epistemička nepravda *hibridna* pogreška, intelektualna i etička u isto vrijeme. Epistemička pravda, naprotiv, hibridna je vrlina jer harmonizira epistemičke i etičke vrijednosti na način da neutralizira predrasude utemeljene na društvenim identitetima i time eliminira sustavnu štetu koja se čini nekim osobama.

### 3. Konflikt socijalne pravednosti i epistemičke opravdanosti

Slučajevi epistemičke nepravde jasni su slučajevi društvene i intelektualne pogreške. Jasni su utoliko jer nedvojbeno zaslužuju osudu i zahtijevaju napor da budu detektirani i uklonjeni. Zanimljivo je, međutim, istražiti situacije u kojima se čini da društvena nepravda može imati epistemički dobre posljedice, ili pak situacije u kojima društveno ispravan čin može imati lošije epistemičke posljedice.

Za ilustraciju prve situacije u kojoj društvena diskriminacija može imati pozitivne epistemičke rezultate možemo uzeti stav Nevena Sesardića (Sesardić, 2005, 2012). Prema njemu, postupci političke korektnosti koji se uvode s ciljem unapređenja socijalne pravednosti i nediskriminacije mogu dovesti do epistemički suboptimalnih posljedica. Primjerice, Sesardić navodi da je epistemička diskriminacija koja se očituje u manjku povjerenja temeljem pripadnosti određenoj rasnoj skupini opravdana jer, iako se može činiti socijalno nekorektnom, može spriječiti kriminalne aktove ili terorističke napade (Sesardić, 2012). Poziva se na činjenicu da su pripadnici određenih rasnih i etničkih skupina statistički češće počinitelji kriminalnih i terorističkih napada te da deficit povjerenja prema svima pripadnicima tih rasnih ili etničkih skupina nije epistemički neopravdan. Njegov je stav da (bar neka) društvena nepravda koja generira manjak povjerenja nije epistemički osudiva, pripisivanje epistemičkog autoriteta temeljem pripadnosti određenoj društvenoj skupini ima svoje epistemičko opravdanje.<sup>2</sup> No, postoje i mnogi drugi primjeri u kojima se koristi slična argumentacija, samo u obrnutome smjeru. Primjerice, programi afirmativne akcije koji su imali za cilj privilegiranim tretmanom uvesti etički i politički korektnu zastupljenost različitih društvenih skupina u institucije često su kritizirani kao programi koji umanjuju epistemičke rezultate. Privilegirani tretman u obliku kvota za afroamerikance, pri upisima na sveučilišta ili za žene, za ulazak u parlament, kritiziran je i kao postupak kojim su zakinuti epistemički zaslužniji subjekti koji bi mogli više doprinijeti sustavu širanja znanja, a kojima je time učinjena i etička šteta onemogućavanja sudjelovanja u institucijama. Uočimo naj-

---

<sup>2</sup> Štoviše, Sesardićev je stav da je politička korektnost ove vrste ljevičarska ideologija koja se kosi s načelima racionalnosti i dobrog argumentiranja te da desne ideologije imaju više senzibiliteta za epistemičko opravdanje nego što to imaju lijeve koje su opterećene pitanjima socijalne pravednosti. Nećemo, naravno, ovdje ulaziti u pitanje je li i treba li pitanje socijalne pravednosti i nediskriminacije izjednačavati s tzv. lijevim ideologijama, ali samo želim ukazati i na šire društvene ideološke okvire koji utječu na pitanja spoznaje.

prije kako Sesardić pretpostavlja da je epistemička diskriminacija utemeljena na rasnoj pripadnosti zapravo opravdana epistemička selekcija. Moguće je da on i prihvati da se radi o stanovitoj socijalnoj nepravdi (jer su postojeće statistike pokazatelj ranije nepravde koja je dovela pripadnike određenih rasa i etničkih skupina u situaciju da čine kriminalne i terorističke napade), ali smatra da socijalna nepravda može imati epistemički dobre posljedice (tj. u slučaju afirmativne akcije da činjenje socijalne pravde može izazvati lošije epistemičke učinke).

Uzmimo sada za primjer drugačiju situaciju o kojoj se mnogo raspravlja unutar polemika o opravdanosti epistokracije (Estlund, 2003, 2008, Peter, 2008, Kitcher, 2011). Stručnjaci u pojedinim područjima epistemički su autoriteti ili, u komparaciji s drugima, najbolji mogući dostupni vodiči k istini (ili izbjegavanju epistemičkih pogrešaka). Sudovi povjerenja stručnjacima najčešće dovode do istinitih vjerovanja. Međutim, postavljanje stručnjaka na ključna politička mjesta donošenja odluka smatra se socijalno nepravednim, ne-egalitarnim ili nedemokratskim. Socijalno pravednim smatra se postupanje prema svima kao slobodnima i jednakima, neovisno o statusu stručnjaka, što znači uključivanje sviju u donošenje odluka. Nasuprot poklanjanju povjerenja stručnjacima, socijalna pravednost traži konsezus među svima – što dovodi do suboptimalnih vjerovanja/odluka (Goldman, 1999, 2010). Ekspertizam ili epistokracija mogu se smatrati socijalno nepravednim postupcima ili elitističkom diskriminacijom koja, međutim, u pravilu izaziva epistemički ispravno pripisivanje povjerenja. Razlika između ovoga slučaja i slučaja rasne diskriminacije jest u tome što ovdje uistinu možemo govoriti o epistemičkoj selekciji s puno više znanstvenoga prava i utemeljenja nego što to čini Sesardić kada piše o statističkim pokazateljima o rasnoj pripadnosti počinitelja kriminalnih i terorističkih napada. U svakome slučaju, ekspertistička vrsta nepravednosti gotovo da isključuje epistemičke pogreške. No u oba je slučaja u osnovi epistemičkih prosuđivanja stanovita socijalna diskriminacija i nepravda.

Uočimo ponajprije da nam svi slučajevi ukazuju da socijalna nepravednost i epistemička pogreška ne dolaze nužno zajedno kao što je slučaj i sa socijalnom pravednosti i epistemičkim uspjehom. Moguće su situacije u kojima socijalna nepravednost ne dovodi do epistemičke pogreške (ekspertizam ili epistokracija) kao što je moguće da situacije koje doživljavamo kao socijalno pravedne izazivaju epistemičke pogreške (afirmativna akcija). Zbog ove razdruženosti pravednosti i epistemičkog uspjeha, neki će autori otići tako daleko da će tvrditi da izbjegavanje rizika epistemičkih pogrešaka opravdava socijalnu nepravdu (rasnu i etničku diskriminaciju).

Međutim, kako bismo mogli ispravno razmišljati o mogućim rješenjima situacija konflikta, uočimo da kada god se dogodi epistemički deficit ili suficit, bez obzira bili oni izazvani socijalnom nepravdom ili pokušajem generiranja socijalne pravde, radi se o epistemičkoj pogrešci. Radi se o tome da

smo nekome pripisali više ili manje vjerodostojnosti nego što im stvarno pripada. Opravdanje epistemičkoga deficita/suficita opravdanje je epistemičke pogreške. Ni jedan slučaj epistemičke pogreške u sudu povjerenja ne može biti epistemički opravdan, bio on utemeljen na diskriminirajućem ili privilegiranom tretmanu. Kao što je naglasio Craig, epistemička pogreška znači da nije detektiran dobar informator i u oba slučaja radi se o propustu iz perspektive stjecanja istinitih vjerovanja. Problem je dakle u tome kako se postaviti prema situacijama u kojima je učinjena epistemička pogreška: trebamo li je opravdati ako je združena sa socijalnom pravednosti ili je trebamo osuditi bez obzira na to je li združena sa socijalnom pravednosti ili nepravednosti. Drugim riječima, iako smo se složili da je epistemička nepravda ili situacija socijalne nepravde koja proizvodi epistemičku pogrešku neprihvatljiva, ostaje nam pitanje kako ocijeniti konkretne situacije u kojima etička/politička vrlina nije korelirana s epistemičkom vrlinom.

#### 4. Tri modela: veritistički, egalitarni i hibridni

Čini se da je po ovome pitanju moguće zauzeti tri stava. Prvi možemo nazvati veritističkim modelom, drugi egalitarnim modelom, a treći modelom hibridnih vrлина.

Veritistički model naglašava značaj epistemičkih ishoda. Prema veritističkome modelu, nužni uvjet da bi neki slučaj proglasili epistemičkom nepravdom je izbjegavanje epistemičke pogreške. Ako je pritom izvor epistemičke pogreške socijalna nepravda, možemo govoriti o punokrvnoj epistemičkoj nepravdi. U slučajevima, međutim, u kojima postoji napetost između epistemičkog ishoda i socijalne pravednosti, prednost se daje epistemičkom uspjehu. Drugim riječima, nije prihvatljivo da u svrhu socijalne pravednosti zanemarujemo epistemičku pogrešku. S druge strane, određena bi vrsta žrtvovanja socijalne pravednosti radi epistemičkoga dobra mogla biti prihvatljiva: mogli bi se opravdati, primjerice, ekspertizam ili čak epistemički paternalizam (Goldman, 1991, 1999, 2010). Sesardićev stav bi ipak bio neka vrlo radikalna verzija veritizma, s kojom bi se zagovornici veritizma poput Goldmana teško složili – i to iz epistemičkih razloga. Njegov bi stav često generirao epistemičke pogreške jer deficit prema svim pripadnicima neke rase ili etničke skupine (čak i kada bi bilo točno da su statistički prisutniji u počinjenju kaznenih i terorističkih akcija) sigurno bi dovodio do sudova nepovjerenja prema onima koji to ne zaslužuju, što znači do epistemičkih pogrešaka.

	Socijalna pravednost	Socijalna nepravednost
Epistemička pogreška	Neprihvatljivo	Epistemička nepravdenost
Epistemički uspjeh	Epistemička pravednost	Prihvatljivo

Tablica 1. Veritistički model

Drugi model nazvala sam egalitarnim jer nužnim uvjetom epistemičke pravednosti smatra ispunjavanje uvjeta socijalne pravednosti. Prema ovome modelu, kao i prema ranijem, paradigmatički je primjer epistemičke nepravednosti slučaj u kojemu socijalna nepravda izaziva epistemičku pogrešku. Paradigmatički slučaj epistemičke pravednosti, kao i u ranijem modelu, jest situacija kada je socijalna pravednost združena s epistemičkim uspjehom. Ključna je razlika u tome što bi prema ovome modelu prihvatljiva bila i situacija u kojoj socijalna pravednost izaziva lošije epistemičke ishode, dok je neprihvatljiva situacija u kojoj je socijalna nepravednost združena s epistemičkim uspjehom. Drugim riječima, programi afirmativne akcije bili bi prihvatljivi, dok bi slučajevi bilo koje diskriminacije (rasne ili ekspertističke) bili neprihvatljivi (Estlund, 2003, 2008, Peter, 2008).

	Socijalna pravednost	Socijalna nepravednost
Epistemička pogreška	Prihvatljivo	Epistemička nepravednost
Epistemički uspjeh	Epistemička pravednost	Neprihvatljivo

Tablica 2. Egalitarni model

Hibridni model predstavlja neku vrstu kompromisnoga stajališta, ali prije svega stajališta osjetljivog na konkretni stvarni društveni kontekst. I prema hibridnome modelu jasno je da združenost socijalne pravednosti i epistemičkog uspjeha predstavlja optimalnu situaciju. Naprotiv, situacija kada epistemička nepravda izaziva epistemičku pogrešku je neprihvatljiva situacija epistemičke nepravednosti. Ovaj se model, za razliku od prethodnih, temelji na ideji da prihvatljivost neke situacije, u kojoj se pojavljuje napetost između etičkog/političkog i epistemičkog elementa, ovisi o konkretnom harmoniziranju etičkih i intelektualnih vrlina (Fricker, 2007). To znači da se u situacijama napetosti između vrijednosti pravednosti i istine ne priklanja automatski ili pravednosti ili istini, žrtvujući drugu vrijednost. Veritistički i egalitarni model jasno stvaraju hijerarhiju vrijednosti na način da veritistički primarnom vrijednosti smatra istinu, a egalitarni pravednost. U konačnici to znači da veritistički u pravilu žrtvuje pravednost istini, a egalitarni istinu pravednosti. Hibridni model počiva na pretpostavci da su obje vrijednosti jednako važne. Svaka pojedina situacija zahtijeva da se procijeni koliko žrtvovanje epistemičke koristi može biti opravdano svrhom uspostave socijalne pravednosti. Drugim riječima, u situaciji afirmativne akcije moguće je procjenjivanje koliko epistemičke štete nanosi ovaj program, odnosno može li dugoročna epistemička korist od, primjerice, uključivanja žena u politiku ili znanost dugoročno doprinijeti istini iako, kratkoročno, može usporiti is-

traživanja (zbog uvođenja novih socijalnih odnosa, usuglašavanja metodologije različitih pristupa i sl.) Jednako tako, u situaciji ekspertizma može se procjenjivati radi li se o situaciji u kojoj bi participacija sviju bila prihvatljivija (definiranje društvenih ciljeva, urgentnih interesa društva i sl.) ili bi se odlučivanje trebalo prepustiti stručnjacima (situacije koje traže sofisticiranija znanja, odlučivanje o ljudskim pravima gdje postoje veliki i nerazrješivi svjetonazorski sukobi u kojima većina uvijek može nadglasati manjinu i sl.). Harmoniziranje vrijednosti, međutim, uvijek bi trebalo imati granice. Nikada prevaga u korist socijalne pravde ili epistemičkog uspjeha ne smije ugroziti onu drugu vrijednost. U samome pojmu 'harmonizacije' sadržana je teza da nije moguće kršenje neke od vrijednosti, već samo 'kalkulacija' koja dugoročno osigurava bolje rješavanje problema uz očuvanje socijalne pravednosti. To drugim riječima znači da Sesardićev scenarij opravdanja rasne diskriminacije u korist smanjenja rizika za donošenje epistemički dobrih vjerovanja ne može biti ni na koji način opravdan. Dugoročno, takve praksa produbljuje socijalnu nepravdu i ne jamči poboljšanje (i ovako upitnih) epistemičkih rezultata. Općenito nije lako zamisliti ni jednu situaciju u kojoj bi rasna diskriminacija polučila dugoročno dobar epistemički rezultat.

	Socijalna pravednost	Socijalna nepravda
Epistemička pogreška	Harmonizacija Prihvatljivo/Neprihvatljivo	Epistemička nepravda
Epistemički uspjeh	Epistemička pravednost	Harmonizacija Prihvatljivo/Neprihvatljivo

*Tablica 3. Hibridni model*

## 5. Zaključak: hibridni model

Braneći hibridni model kao optimalan, ili bolje prilagođen stvarnim konkretnim situacijama, doseg mojega konačnog zaključka ovdje je ipak ograničen. Ne nudim razrađeni prijedlog hibridnoga modela, već samo tvrdim da komparativno, u odnosu na druge modele, bolje odgovara na pitanje konflikta između epistemičkih i etičkih/političkih vrlina. Podijeljene intuicije vezane uz ulogu eksperata, epistemički paternalizam ili afirmativnu akciju unutar hibridnog modela dobivaju okvir i prostor za daljnje promišljanje o konkretnim rješenjima u specifičnim situacijama. Nije tako da se, primjerice, afirmativna akcija odbacuje zbog epistemičke dvojbenosti, ali ni tako da se epistemički paternalizam treba odmah odbaciti zbog etičke/političke upitnosti.

Na početku želim istaknuti da, iako zagovaram hibridni model, nipošto ne želim tvrditi da posebne epistemološke (veritističke) analize određenih fenomena poput ekspertizma ili afirmativne akcije nisu potrebne, kao što ne

želim tvrditi ni da posebne etičke ili filozofijsko-političke (egalitarne) analize nisu potrebne. Naprotiv, smatram da su itekako potrebne, da trebaju pretihoditi sveobuhvatnijem pogledu na stvarne situacije, ali da takve izolirane rasprave ne mogu obuhvatiti kompleksnost nevedenih konkretnih situacija. Upravo zato smatram da u socijalnoj epistemologiji, koja u sebi združuje socijalnu i epistemičku perspektivu, tkroz hibridni model treba združiti i odgovarajuće vrijednosti.

Drugo, važno je naglasiti da je hibridni model jasno suprotstavljen ne samo tradicionalizmu, već i redukcionizmu ili ortodoksijama 'kraja epistemologije' (koje se u najboljem slučaju zapravo svode na egalitarni model). U hibridnome je modelu normativnost odvojena od (socijalno) neovisne ideje istine i prepoznata je činjenica da proces stvaranja vjerovanja može biti neetičan i nepravedan. Drugim riječima, uvažava se činjenica društvenoga karaktera spoznaje, jednako kao i stav da se na vjerovanja/sudove/odluke moraju primjenjivati epistemički kriteriji vrednovanja (racionalnost, opravdanost, istina, rješavanje problema i sl.). Plauzibilna epistemička ideja da neki ljudi s obzirom na neka pitanja znaju više od drugih, u hibridnome se modelu pokušava povezati s uvažavanjem etičkih/političkih ideala i načela.

Treće, činjenica je da nije uvijek lako presuđivati u situacijama u kojima se vrijednosti sukobe. Prosuđivanje kada i koliko epistemičke vrijednosti smije biti žrtvovano radi socijalne pravednosti, a da se dugoročno očuva vrijednost istine nije jednostavan posao, kao ni onaj u kojemu se nastoji procijeniti koliko socijalne pravednosti smijemo žrtvovati radi epistemičkog uspjeha koji će dugoročno donijeti i više pravednosti. Ove prosudbe trebale bi, osim kriterija procjene situacije (broj zainteresiranih osoba, vremenska dimenzija, cijena, brzina i sl), uključivati i procjene vjerojatnoće da će određeni postupci (primjerice, afirmativne akcije) uistinu dugoročno poboljšati traganje za istinom. Imajući u vidu ovu potrebu za daljnjom razradom hibridnoga modela, ipak je moguće skicirati minimalne uvjete ispunjenja epistemičke i etičke/političke vrline. Minimalni uvjet epistemičke vrline jest da se epistemički akteri ne smiju u svojim sudovima povjerenja oslanjati na pogrešna vjerovanja ili predrasude te da moraju biti savjesni ili motivirani željom da dođu do istine i izbjegnu pogreške (a ne da naude, ponize, diskvalificiraju ili pak budu intelektualno lijeni i neodgovorni). S druge strane, minimalni uvjet etičke/političke vrline jest da epistemički subjekti (pojedinaac, skupina, institucija) ne smiju egoistički preferirati svoj stav pred drugačijim te da trebaju biti osjetljivi na vrijednost pluralizma, različitosti, kritičke interakcije i uključivanja. Sud povjerenja koji istodobno zadovoljava ove načelne minimalne uvjete bio bi prihvatljiv i vrijedan unutar hibridnoga modela. Primjerice, to znači da ni epistemički paternalizam, koji zanemaruje činjenicu pluralizmakao ni afirmativna akcija, koja omogućuje intelektualnu lijebnost privilegiranih unutar programa, ne bi bili opravdani. Unatoč tome, čak i kada definiramo sve kriterije, svjesna sam mogućega prigovora da napetost



između vrlina u konkretnim situacijama neće uvijek biti lako razriješiti. U tim slučajevima 'pregovaranja' ili 'trgovine' vrijednostima, najbolje ili posljednje što nam ostaje jest pozvati se na aristotelijansku vrlinu *phronesis* ili praktične mudrosti: mudra osoba jest ona koja može odvagati zahtjeve koje pred nas postavljaju relevantne vrline u danoj situaciji.

### Literatura

- Barnes, B. i Bloor, D. 1982. Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge. U: Hollis M. i Lukes S. ur. *Rationality and Relativism*. Cambridge, MA: MIT Press. 21–47.
- Brady, M. S. and Fricker, M. 2016. *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Code, L. 1995. *Rhetorical Spaces – essays on gendered locations*. London/NY: Routledge
- Code, L. 2010. Testimony, Advocacy, Ignorance: Thinking Ecologically about Social Knowledge. U: Haddock A., Millar A. i Pritchard D. ur. *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 29–50.
- Craig, E. 1990. *Knowledge and the State of Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Estlund, D. 2003. Why Not Epistocracy? U: Reshotko N. ur. *Desire, Identity and Existence: Essays in honor of T. M. Penner*. Kelowna, B.C.: Academic Printing and Publishing, 53–69.
- Estlund, D. 2008. Epistemic Proceduralism and Democratic Authority. U: Geenens R. i Tinnevelt R. ur. *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*. Dordrecht: Springer, 15–28.
- Foucault, M. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. New York: Pantheon.
- Foucault, M. 1991. *Discourse and Truth: The Problematizations of Parrhesia*. Evanston: Northwestern University Press.
- Fricker, M. 2006. Powerlessness and Social Interpretation. *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 3(1–2): 96–108.
- Fricker, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, M. 2011. Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. U: Goldman A. I. i Whitcomb D. ur. *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 54–68. (prvo izdanje članka 1998.)
- Fricker, M. 2013. Epistemic justice as a condition of political freedom. *Synthese* 190(7): 1317–1332.

- Goldman, A. I. 1987. Foundations of Social Epistemics. *Synthese* 73: 109–144. Goldman A. I. 1991. Epistemic Paternalism: Communication Control in Law and Society. *Journal of Philosophy* 88: 113–131.
- Goldman, A. I. i Cox, J. 1996. Speech, Truth, and the Free Market for Ideas. *Legal Theory* 2: 1–32.
- Goldman, A. I. 1999. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. 2004. The Need for Social Epistemology. U: Leiter B. ur. *The Future for Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 182–207.
- Goldman, A. I. 2010. Why Social Epistemology is Real Epistemology? U: Haddock A., Millar A., Pritchard D. ur. *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1–28.
- Goldman, A. I. i Whitcomb, D. ur. 2011. *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, P. 2011. *Science in a Democratic Society*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Lackey, J. 2008. *Learning from Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. i Woolgar, S. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Peter, F. 2008. *Democratic Legitimacy*. New York: Routledge.
- Prijic-Samarzija, S. 2007. Trust and Contextualism. *Acta Analytica* 22:125–138.
- Prijic-Samarzija, S. 2011. Trusting Experts: Trust, Testimony and Evidence, *Acta Histriae* 19 (1–2): 249–262.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Sesardić, N. 2005. *Making Sense of Heritability*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sesardić, N. 2012. *Iz desne perspektive*. Zagreb: Večernji list.
- Shapin, S. i Schaffer, S. 1985. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Shapin, S. 1994. *A Social History of Truth*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolff, J. 2015. Political Philosophy and the Real World of the Welfare State. *Journal of Applied Philosophy* 32(4): 360–272.

### 3 Svjedočanstvo u hermeneutičkoj psihoterapiji

**Inka Miškulin**

#### 1. Uvod

Članak započinjem raspravama o djelotvornosti u psihoterapiji koje su pokrenute od kad je Saul Rosenzweig započeo konverzaciju o zajedničkim faktorima u psihoterapiji u članku publiciranom prije osamdeset godina, a traju do danas. Rosenzweig u članku zaključuje da je razumno objašnjenje izjednačenih rezultata djelotvornosti različitih psihoterapijskih pristupa vjerojatno:

zbog prisutnosti nekog nepoznatog faktora... koji može biti važniji od onih koji su svrhovito primijenjeni. (Rosenzweig 1936).

Rasprave o djelotvornosti u psihoterapiji važne su jer nam pokazuju da su faktori uspješnosti psihoterapijskoga procesa dijelom utjelovljeni u osobi terapeuta te je nemoguće odvajati osobu terapeuta od same psihoterapije koju prakticira. Aspekti osobnosti terapeuta, njegovi stavovi i očekivanja imaju veći značaj za uspjeh psihoterapije nego tehnički aspekti samih intervencija u tretmanu. Pritom treba naglasiti da se znanstvenici zauzimaju da je kriterij vrednovanja učinkovitosti psihoterapije dostizanje ishoda koji je sam klijent postavio kroz terapiju, a ne terapeutova klinička teorija ili njegov sistem temeljnih vrijednosti koji bi određivao terapijski cilj. Naime, ako bi cilj koji terapeut postavlja nezavisno od pacijenta bio kriterij uspješnosti, on to ne bi činio u pacijentovom najboljem interesu. Istraživanja koja su sve opsežnija, kao i meta analize istraživanja djelotvornosti u psihoterapiji nedvojbeno pokazuju da je odnos razumijevanja i povjerenja koji razvijaju psihoterapeut i klijent u psihoterapijskom aktu najvažniji faktor djelotvornosti u psihoterapiji.

Nadalje u tekstu pokazujem da je psihoterapijski razgovor komunikacijski akt kojega provode psihijatri, klinički psiholozi i psihoterapeuti s ciljem rješavanja/terapije problema psihičke patnje pacijenta koji im se obraća. S ciljem određivanja statusa komunikacijskog akta u psihoterapiji bitno je razlikovati objektivistički pristup u psihoterapiji u kojemu psihoterapeut kao psihoterapijski cilj postavlja neki sadržaj objektivne istine i hermeneutički

pristup u kojem psihoterapeut kao epistemički cilj postavlja pacijentovo funkcionalno vjerovanje.

U objektivističkom pristupu znanja koja psihoterapeut treba posjedovati su znanja o teoriji psihopatologije i neke psihoterapijske teorije, dok je u hermeneutičkom pristupu terapeut ekspert za konstruktivni proces dostizanja funkcionalnih vjerovanja kod pacijenta. Hermeneutički se pristup fokusira na sam komunikacijski akt u psihoterapiji, a ne na neku psihoterapijsku teoriju. Za hermeneutički orijentirane psihoterapeute svaka je djelotvorna psihoterapija po svojoj naravi hermeneutička djelatnost u kojoj psihoterapeut pripisuje smisao izrečenom od strane pacijenta. Objektivistički orijentirani psihoterapeut smisao izrečenom pripisuje u skladu sa svojim znanjem o psihoterapijskim teorijama, teorijama osobnosti, teorijom psihopatologije i na osnovi toga interpretira pacijentovo ponašanje i iskustvo. Time se postavlja u privilegirani položaj eksperta za interpretiranje ponašanja svojih pacijenata i na osnovi toga pacijenta dijagnosticira i interpretira.

Međutim, u psihoterapiji je razumijevanje, koje se razvija unutar psihoterapijskoga komunikacijskog akta, presudno za djelotvornu psihoterapiju pa je stoga važno istaknuti koje se pogreške unutar njega mogu dogoditi, odnosno kakav taj akt mora biti da bi omogućio djelotvornost psihoterapije. Kako bismo dobili odgovor na to pitanje moramo to učiniti u okviru epistemologije koja je uključena u taj komunikacijski akt, a to je epistemologija svjedočanstva.

Svaki komunikacijski akt nije svjedočanstvo jer da bi bio svjedočanstvo mora biti prijenos neke informacije slušatelja od strane govornika, a na osnovi koje slušatelj formira određeno vjerovanje. U hermeneutičkome pristupu psihoterapiji, komunikacijski psihoterapijski akt jest svjedočanstvo jer se razmjene svjedočanstava temelje na izrečenoj informaciji, dok u objektivističkom psihoterapijskom pristupu komunikacija ne zadovoljava kriterije svjedočanstva. U hermeneutičkom pristupu svjedočanstvo zadovoljava kriterij procjene vjerodostojnosti govornika i opravdanosti epistemičkoga povjerenja, refleksije o vlastitoj pogrešivosti i razumijevanja. U objektivističkom pristupu terapeut na osnovi pacijentove informacije ne gradi razumijevanje, već je ta informacija u službi dijagnosticiranja i kategoriziranja pacijentovog iskustva i osobnosti i interpretiranja značenja pacijentovih iskustava u skladu s nekom psihoterapijskom teorijom pa ne možemo govoriti o svjedočanstvu u epistemičkome smislu.

Posebnost psihoterapijskoga komunikacijskog akta u hermeneutičkom psihoterapijskom pristupu jest u tome da on ne predstavlja klasičan oblik svjedočanstva, kojemu je cilj istinito informiranje psihoterapeuta od strane pacijenta o vanjskome svijetu, kao ni informiranje/dijagnosticiranje pacijenta od strane psihoterapeuta, već razrješavanje njegove patnje. Međutim, psihoterapijski komunikacijski akt u hermeneutičkoj psihoterapiji ima sve elemente svjedočanstva, osim istine kao krajnjega cilja. Stoga tomu svjedočan-

stvu možemo pripisati određeni otklon jer krajnji ishod nije nužno istinito vjerovanje, već funkcionalno vjerovanje pacijenta koje mu omogućava kvalitetan život. U ovome komunikacijskom aktu nema namjere da se obmanjuje, te to svjedočanstvo posjeduje nesumnjive epistemičke vrijednosti poput epistemičkoga povjerenja, u smislu otvorenosti za iskustva drugih ljudi i epistemičke odgovornosti, u smislu refleksije o vlastitim stavovima i pozadinskim teorijama. Također, ovakvo svjedočanstvo posjeduje i epistemičke ciljeve, a to su dolaženje do funkcionalnih vjerovanja i promjena u samorazumijevanju, a pritom je sredstvo kojim se dolazi do tih ciljeva razumijevanje između pacijenta i terapeuta.

Stoga u tekstu zaključujem da jedino hermeneutički pristup u psihoterapiji, u temelju kojega je epistemičko svjedočanstvo s ciljem razvoja razumijevanja kroz epistemičko povjerenje u sugovornika, nudi temelje za djelotvornu psihoterapiju.

## 2. Učinkovitost u psihoterapiji

Termin psihoterapija proizašao je iz starogrčkoga termina „psihe“ (ψυχή) što znači „dah, duh, duša“ i termina *therapeia* (θεραπεία) što znači „liječenje, medicinski tretman“.

S obzirom na to da se veliki raspon procedura smatra psihoterapijom, sveobuhvatna je definicija možda nemoguća. Svaka definicija daje naglasak na određenu komponentu koja razlikuje jednu psihoterapijsku školu od druge. Vjerojatno je najsigurnije odrediti psihoterapiju kao proces u kojem se psihološki problemi tretiraju putem komunikacije i odnosa između pacijenta<sup>1</sup> i terapeuta.

Dvije aktualne definicije psihoterapijske djelatnosti one su, europskog i američkog udruženje psihoterapeuta.

Definicija profesije psihoterapije kako je daje Europsko udruženje psihoterapeuta (European Association for Psychotherapy):

Djelatnost psihoterapije je sveobuhvatan, svjesni i planirani tretman psihosocijalnih, psihosomatskih smetnji i smetnji u ponašanju ili stanja patnje pomoću znanstvenih psihoterapijskih metoda, kroz interakciju između jedne ili više tretiranih osoba i jednog ili više psihoterapeuta, s ciljem olakšavanja promjena ometajućih stavova i da bi se unaprijedilo sazrijevanje, razvoj i

---

<sup>1</sup> Različiti autori pretpostavljaju različite termine za tretiranu osobu u psihoterapijskome procesu, pacijent (Wolberg 2013.), tj. klijent (Erwin 1997.). Termin pacijent dolazi iz medicinskoga modela, dok je termin klijent došao u upotrebu kad se psihoterapija počela odvajati od toga medicinskog modela. Neki autori (Barnes, predavanje 2015. Rijeka) mijenjaju svoj stav i ponovo se vraćaju terminu pacijent smatrajući ga adekvatnijim. U literaturi se spominju i jedan i drugi termin i ja ću ih koristiti kao sinonime. I jedan i drugi pojam odnose se na tretiranu osobu u psihoterapijskome procesu.

zdravlje tretirane osobe.<sup>2</sup>

Definicija psihoterapije kako je daje Američko udruženje psihoterapeuta:

Psihoterapija je djelatnost dizajnirana različito da bi omogućila olakšanje simptoma i promjene osobnosti, smanjila buduće simptomatske epizode, učvrstila kvalitetu života, promovirala prilagođeno funkcioniranje na poslu/školi i u odnosima, povećala mogućnosti zdravih životnih izbora i ponudila ostale pogodnosti ustanovljene suradnjom klijenta/pacijenta i psihologa.<sup>3</sup>

Definicije se slažu da se psihoterapija odvija u susretu terapeuta i klijenta kroz komunikacijski čin. Psihoterapija je susret najmanje dvoje ljudi, s jedne strane terapeuta, a s druge strane pacijenta. U psihoterapiji je jedino sredstvo komunikacija s klijentom na verbalnoj i neverbalnoj razini, bez primjene bilo kakvih drugih sredstava. Stoga se psihoterapiju još naziva terapijom razgovorom, savjetovanjem, psihosocijalnom terapijom. Može se reći da je psihoterapija općeniti termin koji se upotrebljava da bi se opisao proces psihološkoga tretiranja psiholoških poremećaja i mentalnih patnji. Za vrijeme toga procesa uvijekbani terapeut pomaže pacijentu da radi na specifičnom problemu ili problemu koji se može opisati kao mentalni poremećaj ili izvor životnoga stresa. Ovisno o pristupu koji psihoterapeut primjenjuje postoje različite tehnike i strategije. Bez obzira na psihoterapijsku školu psihoterapija uključuje razvoj odnosa terapeut-pacijent kroz komunikaciju i stvaranje dijaloga kako bi pacijent uspio promijeniti problematično razmišljanje i ponašanje.

Lewis Wolberg definira psihoterapiju kao

tretman (1) psihološkim sredstvima (2), problema (3) emocionalne prirode u kojemu (4) educirana osoba uspostavlja (5) dobrovoljni odnos s (6) s pacijentom s ciljem (7) otklanjanja, mijenjanja, zaustavljanja simptoma (8) posredstvom ponašanja koja izazivaju poteškoće i (9) promoviranjem pozitivnog osobnog rasta i razvoja.“ (Wolberg 2013, 29)

Autor daje pojašnjenja za ovu definiciju govoreći da:

1. bez obzira na raznolikost definicija psihoterapije, od kojih neke upotrebljavaju termine reedukacija, pomažući proces i vođenje, slaganje postoji oko toga da je psihoterapija tretman i njezin je proces terapijske prirode.

<sup>2</sup> European Association for Psychotherapy, *Glossary*, <http://www.europsyche.org/contents/13219/definition-of-the-profession-of-psychotherapy>, stranica posjećena 22. siječnja 2016.

<sup>3</sup> The American Psychological Association, *Recognition of Psychotherapy Effectiveness*, <http://www.apa.org/about/policy/resolution-psychotherapy.aspx>, pristupljeno 22. siječanj 2016.

2. Psihoterapija je opći termin koji u svome tretmanu psihološkim sredstvima obuhvaća širok spektar metoda od kreiranja odnosa terapeut-pacijent do indoktrinacija da se promijeni vrijednosni sistem te taktika koje ciljaju prema intrapsihičkim procesima i tehnikama uvjetovanja za mijenjanje neuralnih mehanizama. Strategije su pritom različite od individualnoga pristupa, rada s parovima, obiteljima ili grupne terapije. Sve su strategije orijentirane na uspostavljanje adekvatne komunikacije, verbalne i neverbalne.
3. Problemi emocionalne prirode različiti su i utječu na svaki oblik ljudskoga funkcioniranja, a manifestiraju se kao problemi na psihičkome, tjelesnom i interpersonalnom životu te životu unutar zajednice.
4. Osoba je spremna uključiti se u odnos s nepoznatom osobom koja je educirana za takav odnos i tretman. Motivacija za uspostavu takvog odnosa jest shvaćanje da osoba sama ne može razriješiti problem, uspostaviti kontrolu ili biti sretna i produktivna ili razumjeti što se s njom zbiva. Baviti se nečijim emocionalnim problemom zahtijeva visoki stupanj vještina koje se stječu postdiplomskim studijem i iskustvom.
5. Odnos koji je srž terapijskoga procesa planiran je i održavan od strane terapeuta. Kao ni jedan drugi profesionalni odnos, terapijski je odnos surađujući, započet i usmjeren prema specifičnim terapijskim ciljevima. U tom odnosu može sudjelovati i više terapeuta koji rade zajedno.
6. Osoba u terapiji koja dobiva tretman naziva se pacijentom radije nego klijentom. Terapeut može raditi s više pacijenata odjednom u terapiji parova ili obiteljskoj terapiji.
7. Cilj je otkloniti postojeće simptome. Prvotni je cilj otkloniti pacijentovu patnju i poteškoće koje su nastale uslijed simptoma. Unatoč želji psihoterapeuta da se u potpunosti uklone simptomi i okolnosti kod nekih dugotrajnih emocionalnih oboljenja psihoterapija može služiti zaustavljanju simptoma.
8. Poimanje da je osobnost uključena u svaku emocionalnu poteškoću proširilo je ciljeve psihoterapije od samog otklanjanja simptoma na korekciju ograničavajućih obrazaca međuljudskih odnosa.
9. Psihoterapija se bavi i poteškoćama osobnosti koje su se nekad smatrale nepogodnim za tretman. Ona stremi pomaganju u psihosocijalnome razvoju kako bi osoba mogla postići kreativno samoostvarenje, produktivnije stavove prema životu i skladne

odnose s ljudima.

Možemo se složiti da su ciljevi psihoterapije tako prošireni, od ograničavajuće ideje otklanjanja simptoma do oslobađanja bogatstava osobnih sposobnosti osoba u tretmanu, a i dalje uključuju redukciju simptoma ili patnje. Jedna od mnogih posljedica psihoterapije pacijentovo je unapređenje poimanja samoga sebe, on počinje bolje izlaziti na kraj sa stresnim događajima iz okoline, osjeća se bolje i slobodnije, stvara zdravije odnose s ljudima i podiže kvalitetu života. Tijekom psihoterapije pacijent može naučiti o svojim raspoloženjima, osjećajima, razmišljanjima i ponašanjima i vidjeti sebe iz drugačije perspektive što mu omogućava promjenu stava o nekom problemu, a time i osjećaja vezanih uz problem i ponašanja.

Učinkovitost psihoterapije može se definirati na različite načine uzimajući različite kriterije: od zdravstvene uštede, preko smanjene smrtnosti, unapređivanja radne sposobnosti, smanjivanja psihijatrijske hospitalizacije do prevencije nekih mentalnih bolesti. Međutim, ono što u ovome radu smatram učinkovitošću psihoterapije jest dostizanje ishoda koji postavlja klijent u zajedništvu s psihoterapeutom tijekom psihoterapijskoga procesa, što ću objasniti kasnije.

Danas se važnost terapijskog odnosa ili terapijske alijanse, kako se često naziva, smatra najvažnijim faktorom u psihoterapiji. Teorija zajedničkih faktora ili kontekstualni model govori da različite psihoterapije i prakse temeljene na dokazima dijele neke zajedničke čimbenike koji određuju efikasnost psihoterapije i razlikuju se od teorije medicinskoga modela koja efikasnost psihoterapije određuje jednim faktorom, posebice metodom ili procedurama koje su pogodne za određeni problem.

Kontekstualni model (Wampold 2001) također smatra da je određeni sastojak terapije nužan za psihoterapiju, ali ima drugačiji pogled na svrhu takve intervencije. U teoriji zajedničkoga faktora ili kontekstualnom modelu svrha nekoga specifičnog sastojka je da izgradi koherentan tretman u koji terapeut vjeruje i koji istovremeno omogućava uvjerljivo opravdanje za klijenta. Nadalje, ta komponenta terapije ne može biti proučavana nezavisno od atmosfere u kojoj se zbiva.

Medicinski model predlaže da je znanstvenost teorijskog pristupa izvor psihoterapijske efikasnosti. Unutar medicinskoga modela, studije komponenti smatrane su jednim od najznanstvenijih pristupa u izoliranju faktora nužnih za efikasnu terapiju. Ahn i Wampold (Ahn i Wampold 2001) tridesetak su godina vodili meta-analize i dokazali da navodne komponente uspješnosti nisu potrebne da bi psihoterapijski tretman bio uspješan, kao što to medicinski model pretpostavlja. Štoviše, striktno držanje protokola koji određuju slijed i komponente dovodi do pogoršanja terapijskog odnosa (Messer et al, 2002). Nasuprot tome, kontekstualni ili model zajedničkih faktora daje više naglasak na način kako terapeut izvodi terapiju, imajući u vidu vještine i razlike u osobnosti. Najnovija istraživanja prepoznaju i potvrđuju



ulogu zajedničkih faktora kao presudnih za efikasan psihoterapijski tretman (Crameri et al. 2015 i Koemeda-Lutz et al. 2016). Međutim, kvaliteta odnosa u psihoterapiji nije uvijek stabilan faktor, već ovisi o razini profesionalnog iskustva terapeuta, klijentovoj sposobnosti da uspostavi dobar suradnički odnos i klimi i suradnji u dijadi terapeut-pacijent. Fleksibilnost terapeuta značajno doprinosi stvaranju dobrog odnosa i kada klijentove smetnje ometaju stvaranje dobrog odnosa s terapeutom te time doprinosi uspješnosti terapije (Tschuschke i Crameri 2014)

Istraživanja i meta-analize uspješnosti različitih pristupa pomoći u psihoterapiji (Lambert i Barley 2002; Lambert et al. 1996) pokazuju da zajednički čimbenici djelotvorne terapije prelaze okvire pojedinačnih terapijskih škola i za njih značajnih metoda i tehnika pa ih nije moguće ograničiti na upotrebu određenih postupaka koji su povezani s određenom psihoterapijskom školom. Lambert je s brojnim sudionicima (Lambert, Hansen, Finch 2001) kroz desetljeća istraživanja definirao četiri kategorije terapijskih utjecaja koji pomažu učinkovitosti psihoterapije. Novije meta-analize (Lutz et al. 2006) u usporedbi sa starijima još više umanjuju dio koji u varijanci uspješnosti ishoda pomoći čine metode i tehnike određenog terapijskog pristupa:

- a. pacijentov život – vanjski čimbenici – 40 %
- b. zajednički čimbenici – 35 %
- c. terapeutovi čimbenici – 20 %
- d. psihoterapijske tehnike – 5 %

Bez obzira na mnoštvo faktora i različito poimanje njihove važnosti, sva istraživanja pokazuju da je odnos terapeuta i pacijenta od presudne važnosti. U novijim istraživanjima još se više smanjio udio važnosti pojedine metode u efikasnosti psihoterapije. Prema Laski i ostalima (Laska, Gurman, Wampold 2014.), vrsta tretmana sudjeluje sa zanemarivih 1% u efikasnosti psihoterapijskog procesa, a ostali su faktori dogovor oko cilja, empatija, terapijska veza, pozitivna afirmacija, kongruentnost i terapeut kao osoba.

U svojim radovima Messer (Messer et al. 2002.) i Wampold (Wampold 2001.) zaključuju da zajednički faktor preteže u odnosu na specifične komponente u efikasnosti psihoterapije. Udio varijance koja se odnosi na zajedničke faktore placebo efekta, djelatnoga saveza, terapijskog odnosa i kompetencije terapeuta puno je veća od varijance koja proizlazi iz nekih specifičnih komponenti. Na kraju autori daju preporuku psihoterapeutima praktičarima: „važno je značenje koje klijent daje terapiji,, i:

stoga što je terapeut važniji od prirode tretmana za efikasnost, klijenti bi trebali potražiti najkompetentnijeg terapeuta (koji je obično prepoznat u lokalnoj zajednici)..., radije nego terapeuta čija se stručnost sastoji od na dokazima potkrijepljenoj terapiji. tj. na medicinskom modelu. (Wampold 2001, 24)

Za istraživače je pak jedna od preporuka da se fokusiraju na aspekte tretmana koji mogu objasniti opći uspjeh terapije i istražiti odnos terapeut-klijent kao i kvalitete terapeuta.

Citirat ću Goldfrieda koji je napisao:

Stupanj do kojega su kliničari različitih orijentacija sposobni doći do zajedničkoga seta strategija pokazuje koliko su bili sposobni prevladati distorzije nametnute predrasudama teorijskih terapija. (Goldfried 1980, 996)

Istraživanja govore i o tome da je zajednički faktor svim psihoterapijama razumijevanje između terapeuta i pacijenta (Tracey et al. 2003.).

Ovi zajednički faktori efikasnosti u psihoterapiji utjelovljeni su u osobi terapeuta. Odvajati osobu terapeuta od same psihoterapije koju prakticira nemoguće je za psihoterapijska istraživanja. Rezultati citiranih istraživanja govore u prilog tome da aspekti osobnosti terapeuta, njegovi stavovi i očekivanja imaju veći značaj za uspjeh psihoterapije nego tehnički aspekti samih intervencija u tretmanu. Istraživanja se kreću u smjeru analize interakcija između terapeuta i pacijenta, a ne održavanja statičkog poimanja psihoterapije i kategorizacije pojavnosti unutar njezina područja. Stoga možemo zaključiti da je u poimanju učinkovite psihoterapije bitno oslanjati se na prirodu interakcije između psihoterapeuta i pacijenta te da u tom odnosu leži i ključ djelotvornosti u psihoterapiji.

### **3. Psihoterapijski komunikacijski akt i hermeneutika**

Već smo se ranije susreli s aktualnim definicijama koje se slažu da se psihoterapija odvija kroz komunikacijski čin u susretu terapeuta i klijenta. Psihoterapijski je susret dakle, neovisno o različitim teoretskim postavkama terapeuta, komunikacijski akt. U našim svakodnevnim susretima s drugim osobama razgovaramo i često završavamo razgovor s vjerovanjem da smo se razumjeli dovoljno da bismo mogli predvidjeti što će naš sugovornik učiniti. Naravno da možemo pritom i pogriješiti, ali to nam samo pokazuje da kad pogriješimo u razumijevanju možemo te greške otkriti i ispraviti ih. Sve je to sastavni dio procesa komunikacije i razumijevanja jer se dio unapređivanja međusobnoga razumijevanja temelji upravo na pogreškama u razumijevanju, koje možemo detektirati kao pogrešne i ispraviti ih. Pritom kao dokaz za ispravno ili pogrešno razumijevanje uzimamo epistemičke i druge postupke druge osobe. Na osnovi toga, naše razumijevanje i vjerovanje o iskustvima i doživljajima te osobe može biti potvrđeno, odbačeno ili na bilo koji način promijenjeno.

Psihoterapija je, međutim, interkomunikacijski akt kojim se razvija razumijevanje kod sudionika simptoma, tegoba, patnji s kojima pacijent dolazi. Ono što razlikuje psihoterapijski komunikacijski čin od svakodnevnoga razgovora je nužnost da psihoterapeut osobito pažljivo reflektira o tome kako razumije pacijenta. Ova razlika znači da psihoterapeut zna da radi na razvi-

janju razumijevanja s pacijentom kroz refleksiju o vlastitome razumijevanju. Optimalna metodologija za to je hermeneutika.

Primjena hermeneutike kao znanstvene discipline primijenjene na psihoterapiju započinje radom filozofa Georga Gadamera i psihijatra Karla Jaspersa. Oni su pokušali razumijevanje kao znanstvenu disciplinu primijeniti na psihoterapiju, tj. psihoanalizu kao tada dominantan pristup u psihoterapiji. Schwartz i Wiggins (Schwartz i Wiggins 2004.) smatraju da pomoću hermeneutike možemo postaviti temelje za psihoterapiju općenito. Ljudi dolaze iz različitih okolnosti i nije moguće u potpunosti izolirati osobu iz njezinoga povijesnog konteksta, kulture, spola, jezika, obrazovanja itd., u neki posve različit sistem vjerovanja i načina razmišljanja kako bi se razvilo razumijevanje. To kretanje k razumijevanju svake pojedine osobe Gadamer naziva fuzijom horizonta u kojoj početna udaljenost i otuđenost izrasta kao funkcija ograničenja naših početnih polazišnih točaka.<sup>4</sup> Istraživač, a u slučaju psihoterapije, psihoterapeut, pritom nikada ne može eliminirati svoje iskustvo, koje je neodvojivo povezano s interpretacijom (Thompson 1990). Gadamer je stoga smatrao da postavka psihoanalize prema kojoj psihoanalitičar može imati teorijski uvid u život pacijenta na „znanstveni“ način dovodi do „metodološkog otuđivanja“. Povjerenje koje analitičar ima u taj teorijski uvid postaje dozvola za primjenu moći tih, kako ih Gadamer naziva, dogmatskih elita, koje imaju privilegiran pristup istini koji nije dostupan ostalim pripadnicima društva. Na taj su način, bez toga privilegiranog znanja, ostali pripadnici društva isključeni iz dijaloga.

Još jedan pristup primjeni hermeneutike kao metode u psihoterapijskome procesu predložio je Roy Schafer (Woody i Phillips 1995). On na psihoanalitički tretman gleda kao na alternativnu naraciju onoj prezentiranoj od strane pacijenta, danu u terminima psihoanalize. Schafer je izričit u tome da je psihoanaliza interpretativni, hermeneutički akt, a ne znanstveni pristup. Ne postoji neki konačni, ispravan način interpretiranja života pacijenta, stoga jer nema ni neutralne pozicije s koje bi se to moglo učiniti. Za Schafera narativna strategija određuje kakvo će se prepričavanje dogoditi, a trebalo bi je birati u skladu s ciljevima tretmana. Drugim riječima, teorijska osnova psihoanalize određuje koji će dijelovi priče pacijenta biti odabrani kako bi bili reorganizirani u drugačiju priču koja onda nudi drugačiju perspektivu na prošlost pacijenta. Međutim, razumijevanje se odvija u oba smjera pa se stvaraju nove priče za prošlost, sadašnjost i priče za samu psihoanalizu koja se mijenja u susretu s novim odgovorima i otkrićima višestrukih povijesti.

Sheikholeslami Khaled i autori (Sheikholeslami et al. 2015) u svome članku o primjeni hermeneutike u psihoterapiji i savjetovanju navode Neumana (Neuman 1997) koji kaže da interpretativni pristup počiva na stano-  
vištu da istraživač treba proučavati društveno smislene akcije kroz direktno i

---

<sup>4</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Gadamer*, 2009.

detaljno promatranje ljudi u prirodnim uvjetima kako bi došao do razumijevanja i interpretacija o tome kako ljudi stvaraju i održavaju svoje društvene svjetove. Interpretacija je srž kvalitativnog istraživanja koje se fokusira na smisao ljudskog iskustva. U takvom istraživanju istraživač ima središnju ulogu za smisao koji stvara. Hermeneutika kao metodologija upravo je situirana u takvu paradigmu.

I Jurgen Habermas smatra psihoanalizu hermeneutičkom, a ne znanstvenom teorijom uma (Robertson 1999). Habermas smatra Freuda krivim za "znanstveni nesporazum" u svome razmišljanju jer je poimao psihoanalizu kao doprinos znanosti. Za Habermasa je psihoanaliza različita od znanosti jer se ne oslanja na kauzalno znanje kako bi objasnila ljudsko ponašanje, već suprotno tome, uništava kauzalnu vezu koja postoji u prirodi dajući svoju interpretaciju pacijentovih simptoma. Habermas razvija koncept „općenite interpretacije“ u svojem istraživanju psihoanalize (Habermas 1968). On ističe da je terapijska situacija interakcija između terapeuta i pacijenta koja se zbiva kroz komunikaciju. Razumjeti pacijenta je stoga različito od razumijevanja nekoga teksta jer pacijent odgovara, a terapeut odgovara na pacijentov odgovor. Prema tome, razumijevanje je stalan recipročan proces koji se zbiva kroz dijalog. Ovaj se dijalog razlikuje od svakodnevnoga razgovora jer, prema Habermasu, terapeutovo razumijevanje treba biti podvrgnuto stalnome restrukturiranju i reformuliranju u procesu dijaloga s pacijentom.

#### **4. Hermeneutički i objektivistički pristup u psihoterapiji**

Postoje različiti kriteriji za razlikovanje psihoterapijskih pristupa, ali od interesa za ovaj rad je kriterij razlikovanja psihoterapijskih pristupa kako to čini Hakam Al-Shawi (Al-Shawi 2006). On razlikuje standardni psihoterapijski pristup, kognitivno-bihevioralni pristup i hermeneutički psihoterapijski pristup. U standardni psihoterapijski pristup ubraja sve psihoterapijske pristupe koji imaju sveobuhvatnu teoriju i koje nude pacijentu uvid u samoga sebe. Kognitivno-bihevioralni pristup ne nudi uvid kao metodu liječenja, ali također ima u temelju teoriju koja nudi unificiranu metodologiju dolaženja do rješenja. Ove pristupe možemo nazvati objektivističkim psihoterapijskim pristupima. U svim psihoterapijskim pristupima koji nude psihoterapijsku teoriju i teoriju osobnosti kao svoju temeljnu, objektivnu poziciju za psihoterapijsku praksu, a to su psihoanaliza kako ju je Freud koncipirao<sup>5</sup> i sve njezine inačice – transakcijska analiza i sve psihoterapije u kojima postoji stav o neutralnosti psihoterapeuta možemo smatrati objektivističkim tj. ne-hermeneutičkim psihoterapijama.

---

<sup>5</sup> Danas je psihoanaliza s idejama Storlowa i Atwooda bitno različita u svojoj objektivističkoj poziciji od one koju je Freud zastupao u svojim radovima i okrenuta razvoju hermeneutičkoga pristupa u praksi psihoterapije.

Ideja o objektivnosti terapeuta u terapijskoj situaciji (Leider 1983) vodi porijeklo od Freudove postavke (Freud 1915) da tretman treba izvoditi na takav način da analitičar nikako ne smije nuditi pacijentu instinktivna zadovoljstva, a sve zasnovano na Freudovoj ideji o znanstvenosti psihoanalize u kojoj je psihoanalitičar u poziciji objektivnoga promatrača kao što je to znanstvenik u svojim istraživanjima. Ovakvo analitičarevo vjerovanje dovodi ga u poziciju da niti odobrava niti ne odobrava ono što čuje od pacijenta, što prema Storlowu (Storlow 1994) iskrivljuje terapijski dijalog provocirajući neprijateljstvo i konflikte koji su više proizvod terapeutova stava nego izraz pacijentove psihopatologije. Mogli bismo reći da je ovo dobar primjer objektivističkoga pristupa u psihoterapiji koji pokazuje da ideja o neutralnosti i objektivnosti terapeuta u terapijskoj situaciji djeluje suprotno navedenim ciljevima psihoterapije da bude djelotvorna, očuva autonomnost pacijenta i potkrepljuje mu samopouzdanje i samopoštovanje. Pritom je još zanimljivije što Storlow (Storlow, 1994) navodi da su već ranije psihoanalitičari istaknuli da bi takozvana regresivna transfer neuroza, koja je prema nekima sine qua non analitičkog procesa, mogla biti reakcija na neumoljivu primjenu principa neutralnosti. To nas dovodi do zaključka da bi princip neutralnosti mogao biti onaj koji psihoanalitički proces ne olakšava, već ga otežava i ometa. Na neki način psihoanalitički tretman s postavkom objektivne pozicije terapeuta sam generira psihopatologiju kod svojega pacijenta, u ovome slučaju tzv. regresivnu transfer neurozu koju onda dijagnosticira i prepoznaje kao neodvojivi dio psihoanalitičkoga procesa. Stoga Storlow predlaže (Storlow, 1987) da se princip neutralnosti zamijeni s postavkom da terapeutove intervencije moraju, koliko je to moguće, biti usmjerene na otvaranje, osvjetljivanje i transformaciju pacijentova subjektivnog svijeta. Ovaj zahtjev mogli bismo definirati kao zahtjev za hermeneutičkim pristupom u praksi psihoterapije kojega Storlow pravilno prepoznaje kao doprinos djelotvornosti psihoterapijskoga procesa. Kako je već navedeno, ideja o neutralnosti potječe od Freuda (Freud, 1912) koji preporuča analitičaru da bude netransparentan za pacijenta i da mu poput ogledala ne odražava ništa osim njega samoga. Taj stav proteže sve do razvoja sistemskih, postmodernih, diskurzivnih terapija kad se ideja o netransparentnosti terapeuta prepoznaje kao problematična jer negira samu interaktivnu prirodu psihoterapijskoga procesa i onemogućuje razvoj razumijevanja koji je preduvjet za dobar, a time i djelotvoran odnos u psihoterapiji. Možemo slobodno reći da je ideja da psihoterapeut može biti izvan dijaloga koji vodi pogrešna te da terapeut koji u psihoterapijski odnos ulazi s takvom postavkom proizvodi artefakte koji mogu biti kontraterapijski u svome učinku. Ne-hermeneutički pristup u psihoterapiji pretendira da su interpretacije koje terapeut čini u psihoterapijskome komunikacijskom aktu utemeljene na nekim objektivnim, znanstvenim činjenicama.

Za razliku od toga pristupa, hermeneutički pristup u psihoterapiji, kako je već istaknuto, nudi znanja koja omogućavaju psihoterapeutu da postigne razumijevanje sa svojim pacijentom i razumijevanje pacijenta kao unikatne jedinice. Međutim, postoji ogromna razlika u poimanju psihoterapije različitih psihoterapeuta i unutar pojedinih psihoterapijskih škola. Primjerice, u psihoterapijskoj literaturi postoje mnogobrojni autori psihoanalitičkoga smjera koji su u pristupu opisima i objašnjenjima razumijevanja psihoterapijskoga procesa, hermeneutički orijentirani<sup>6</sup>. Stoga se u svome radu neću ograničavati na pojedine psihoterapijske škole, nego ću razlikovati dva bitno različita, pa i suprotstavljena pristupa u prakticiranju psihoterapije a to su: objektivistički pristup i hermeneutički pristup.

Robert Woolfolk (Woolfolk 1998) kaže da je ono što se zbiva u hermeneutičkome pristupu psihoterapiji razvoj posebnoga znanja, koje on naziva samorazumijevanjem. Samorazumijevanje je narativno, refleksivno i vrijednosno, odnosno, to je znanje o vlastitim vrijednostima i sposobnostima. Psihoterapijski rad ne sastoji se u tome da prenosimo pacijentu znanje o psihološkim teorijama, nego u angažiranosti u dijalogu u kojemu se uzima u obzir pacijentovo razumijevanje njegove situacije i svakodnevnosti. Autor to naziva „praktičnim samorazumijevanjem“ koje se odnosi na donošenje odluka što činiti u svakodnevnome životu i ima značajne implikacije na pacijentov osjećaj zadovoljstva životom. U tome smislu psihoterapeut kroz psihoterapijsku komunikaciju omogućuje svojem sugovorniku, u ovome slučaju pacijentu, da stvori nove interpretacije svojih iskustava, svojih sposobnosti i vrijednosti. S tim novim pogledom na sebe pacijent mijenja svoj početni problem zbog kojega dolazi u terapiju i približava se ishodu koji postavlja tijekom terapijskoga procesa, mijenjajući svoja ponašanja. Na neki način, hermeneutički pristup u psihoterapiji koji sam opisala ima uzročno-posljedične veze s promjenom samorazumijevanja pacijenta pa time i na postizanje psihoterapijskog ishoda. Drugim riječima, hermeneutički pristup u psihoterapiji povezan je sa sposobnošću da se pacijent uspješno tretira u smislu promjene vlastitoga ponašanja kao posljedice promjene samorazumijevanja.

Razumijevanje koje se zbiva kroz takav dijalog ujedno je i važan faktor dobrog odnosa terapeuta i pacijenta koji većim dijelom određuje uspješnost psihoterapijskoga procesa, kako je to navedeno prethodno. Pritom je izuzetno važno da psihoterapeut ima znanje o tome da su interpretacije koje se razvijaju kroz interakciju pacijenta i terapeuta u terapijskoj situaciji sredstvo kojim terapeut omogućava pacijentu da stvori novu interpretaciju svoje priče ispričane u terapiji i time novu perspektivu na tegobe zbog kojih je

---

<sup>6</sup> Primjerice Storlow, Brandshaft i Atwood koji govore o intersubjektivnosti u psihoanalizi i nepostojanju privilegirane pozicije neutralnosti terapeuta te o potrebi razvoja odnosa razumijevanja između psihoanalitičara i pacijenta.

došao u terapijski proces, a ne znanstvene činjenice koje objašnjavaju kauzalnu prirodu tegoba i simptoma s kojima pacijent dolazi. Biografija pacijenta u psihoterapiji nije lanac objektivnih događaja, već interpretacija prošlih iskustava samoga pacijenta na način kako je on doživljava i razumije. U psihoterapijskoj situaciji predodžba koju pacijent ima o sebi i svojim iskustvima nemaju zadano značenje, već se kroz komunikaciju u psihoterapijskom procesu mijenjaju. Dijalog koji se odvija u psihoterapijskoj situaciji nema zadanu strukturu kao što je to, primjerice, kod uzimanja anamneze. Ukoliko ono što pacijent iznosi u terapijskome dijalogu, a to su doživljaji, iskustva, simptomi i slično, nije rezultat kauzalnih datosti, nego pojavnosti čiji doživljaj ovisi o značenjima koja im se pridodaju, onda je kroz terapijski razgovor moguće da ih pacijent doživi u novome svjetlu. Primjerice, u radu s pacijentom koji ima neko traumatično iskustvo u prošlosti novo razumijevanje tog iskustva unekoliko se razlikuje od razumijevanja u vrijeme doživljavanja te traume. Promjena perspektive koja se omogućuje u terapijskome dijalogu mijenja i sam doživljaj tog iskustva. Upravo u tome je mogućnost terapijske intervencije, da se neko iskustvo reinterpreтира na novi način koji omogućuje postizanje terapijskog ishoda, očuvanje autonomnosti pacijenta i njegova samopouzdanja i samopoštovanja. Psihoterapijski susret zbiva se unutar hermeneutičkoga procesa: da bismo razumjeli što pacijent govori važno je da to razumijevanje ne ukalupljujemo u neku psihoterapijsku teoriju, već da se otvorimo za razumijevanje na način kako to sam pacijent razumije. To je srž hermeneutičkoga pristupa u psihoterapiji. Takav pristup omogućuje da se stvori neko novo razumijevanje koje na početku terapije nisu imali ni pacijent ni terapeut. Na taj način prethodno nerazumljivi ili neshvatljivi simptomi ili iskustva postaju razumljivi i smisleni. Sve situacije u kojima značenja nisu odmah shvatljiva zahtijevaju interpretaciju kroz hermeneutički proces. Jedna od funkcija psihoterapije je razumjeti pacijenta, a interpretacija je nužna za razumijevanje.

Hermeneutički psihoterapijski pristup zastupa stanovište da je svaki psihoterapijski susret hermeneutički akt te su interpretacije koje terapeut čini tijekom terapije u službi terapijskoga cilja, a ne objektiviziranja stanja u kojemu se pacijent nalazi. Naime, pozicija terapeuta koji pretendira da je psihoterapijska teorija objektivno znanje ima implicitnu epistemologiju te interpretacije o pacijentu smatra istinitim tvrdnjama o stanju pacijenta.<sup>7</sup>

Storlow (Storlow, Brandshaft, Atwood 1987), psihoanalitičar po svojem psihoterapijskom obrazovanju, ali pobornik hermeneutičkoga pristupa u praksi psihoterapije, još ranije pokazuje da je pozicija neutralnosti tj. objek-

---

<sup>7</sup> Novija znanja o psihoterapijskim teorijama, kao i o konceptu mentalnoga poremećaja i psihopatologije pokazuju da takvog objektivnog stajališta nema, stavlja pacijenta u poziciju epistemičke asimetrije koja može ograničiti djelotvornost i domete psihoterapije. (Bolton 2008.)

tivnosti u psihoterapijskom aktu neodrživa i da terapeut ne stoji na nekoj čvrstoj podlozi objektivnosti te se zalaže da se princip neutralnosti, koji je imperativni zahtjev za analitičara, zamijeni s postavkom da terapeutove intervencije moraju, koliko je to moguće, biti usmjerene na otvaranje, osvjetljavanje i transformaciju pacijentovoga subjektivnog svijeta. Dakle, posve je razumljivo da terapeut ne može da ne interpretira, štoviše, interpretacijom se služi kao legitimnom metodom za razumijevanje iskustava svoga pacijenta i vođenje prema terapijskome cilju, ali je važno da su te interpretacije okrenute razvoju međusobnoga razumijevanja, a ne objašnjavanju pacijentovih iskustava u skladu s nekom teorijom za koju se očekuje da daje istinite interpretacije tih iskustava.

Kao što se može iz ovoga zaključiti, prikladan temelj za djelotvornu psihoterapijsku praksu nije terapeutov objektivistički pristup, jer on čak može djelovati i kontraproduktivno, već hermeneutički koji dozvoljava mogućnost za razvoj razumijevanja u odnosu terapeuta i pacijenta, a time i povećava šanse za dostizanje svih navedenih ciljeva psihoterapije.

### **5. Komunikacijski akt u središtu hermeneutičke psihoterapije**

Kako smo već vidjeli, djelotvornost u psihoterapiji ne čini psihoterapijska teorija, nego dobar odnos terapeuta i klijenta u kojemu se razvija međusobno razumijevanje. Razumijevanje se u psihoterapiji razvija kroz hermeneutički proces u kojemu je, da bismo razumjeli sugovornika, važno otvoriti se za nove načine razumijevanja kako ne bismo ostali u starim obrascima razumijevanja ili, bolje rečeno, podrazumijevanja. Podrazumijevati znači stvarati mogućnost za nerazumijevanje i za nesporazum, a u psihoterapiji je, upravo suprotno tome, važno otvarati područje za novo razumijevanje koje na početku terapije nisu imali ni pacijent ni terapeut. Hermeneutička psihoterapija usredotočava se na sam komunikacijski akt, a ne na teoriju kao što to čine objektivistički pristupi u psihoterapiji. Ovakav stav zagovara i Richardson (Richardson, Fowers i Guignon 1999) koji također predlaže hermeneutički pristup u psihoterapiji kako bi psihoterapija bila postavljena u komunitaran dijaloški okvir u kojemu je epistemički djelatnik postavljen unutar mreže značenja, vrijednosti i znanja koja određuju identitet, emocije i ponašanje. U tome vide odgovor i na neke postmodernističke ideje u psihoterapiji koje zagovaraju individualni put pronalaženja „unutarnjega glasa“ ili „osobnoga znanja“ i u kojima je svako znanje relativizirano. Za njih sadržaj psihoterapije treba biti zajednička dijaloška potraga za odgovorima na temeljno pitanje kako bolje živjeti u konkretnim tj. partikularnim situacijama u kojima egzistiramo. U težnji da psihoterapija njeguje hermeneutički pristup daju važnost individualnome pristupu, u kojemu svaka posebna praksa predstavlja jedinstvenu interpretaciju koja na neki način redefinira samu praksu.

S obzirom na to da su svi psihoterapijski pristupi ekvivalentni u odnosu na uspješnost i da su istraživanja pokazala kako su psihoterapijske tehnike



manje važne od odnosa terapeuta i pacijenta Duncan i drugi autori (Duncan, Hubble i Miller 1997) predlažu da se objektivna psihoterapijska teorija zamijeni psihoterapijom koja se sastoji od mape klijentovog teritorija. Pod time misle na uzimanje u obzir klijentove percepcije problema, oblikovanja toga problema i klijentovih ideja za rješenje te to nazivaju klijentovom teorijom promjene. Klijentova teorija promjene ili samo klijentova teorija pojam je koji postaje značajan u razvoju hermeneutičkoga psihoterapijskog pristupa. Još 1955. George Kelly (Kelly, 1955) govorio je o „osobnoj teoriji“ klijenta koju je vrijedno uzeti u obzir u procesu terapije. Kelly je „krojio“ tretman formulirajući hipotezu o teoriji svojega klijenta, evaluirajući ishode, dozvoljavajući klijentu da sam testira svoju osobnu teoriju. Duncan i Miller (Duncan i Miller 2000) navode nekoliko autora (Torrey, Wile, Brickman i dr) koji su zastupali ideju da je važno uočiti koju teoriju o svome problemu ima klijent kako bi ishod terapije bio uspješan. Najpoznatiji zagovaratelj ideje klijentove teorije i praktičar psihoterapije koji je promovirao tzv. utilizacijski pristup je Milton Erickson (Erickson 1980). Njegov pristup najbolje je izražen u uvodu knjige koju je izdao s Ernestom Rossijem:

Istražiti pacijentovu osobnost kako bismo se uvjerali koja životna učenja, iskustva i mentalne sposobnosti su na raspolaganju da bi se problem riješio... i onda koristiti ove jedinstvene osobne odgovore za postizanje terapijskih ciljeva. (Erickson i Rossi, 1979, 1)

Različiti psihoterapeuti (Duncan i Moynihan 1994) potvrđuju da utiliziranje klijentove teorije promjene olakšava dobar odnos, povećava učestvovanje pacijenta i potkrepljuje pozitivan ishod terapije te smatraju (Duncan et al. 1997) da je klijentova teorija ključna za uspjeh bez obzira koji se model terapije upotrebljava. U psihoterapijskoj se literaturi (Duncan i Miller 2000) navode rezultati brojnih istraživanja u kojima se potvrđuje, a koja su navedena i u prethodnom poglavlju, da je klijentov doživljaj sličnosti vjerovanja s vjerovanjima terapeuta vezan uz povjerenje u terapeuta, uz osjećaj shvaćenosti i zadovoljstva s terapijom te da je uspješnost psihoterapijskoga tretmana ovisna o sukladnosti između klijentovih i terapeutovih vjerovanja o klijentovoj odgovornosti za svoje probleme.

## **6. Dobar komunikacijski akt u psihoterapiji**

U hermeneutičkome psihoterapijskom pristupu uvažavanje klijentovih vjerovanja i njegovih znanja, u nastojanju da bude shvaćen od strane terapeuta, stvara čvrsti odnos u terapiji za koji smo vidjeli da je presudan za uspješnost psihoterapijskoga procesa. Klijentovo znanje se u hermeneutičkoj psihoterapiji, kako je već rečeno, naziva klijentovom teorijom (Held 1991) njegovoga problema i mogućih rješenja. Hermeneutički orijentirani psihoterapeuti smještaju klijentove teorije u formalnu terapeutovu teoriju koju čine objektivistički pristupi, pristupaju obrnuto i terapeutovu teoriju prilagođavaju ne-

formalnoj teoriji klijenta. Na taj je način terapeut u poziciji da svaki put uči novu teoriju svojih klijenata i ne nalazi se više u poziciji epistemičke nadmoći. Kako sam već više puta naglasila, kada se terapeut drži svoje formalne psihoterapijske teorije klijenta onemogućava u dostizanju terapijskog cilja i sužava mu mogućnosti.

Učenje klijentove teorije teče kroz hermeneutički proces u psihoterapiji koji možemo oblikovati u četiri faze (Sheikholeslami et al. 2015). U prvoj fazi, psihoterapeut prepoznaje svoje razumijevanje i pred-percepciju. Ovo bi se moglo razumjeti kao zahtjev za reflektivnim razmišljanjem o vlastitim znanjima i eventualnim predrasudama koje terapeut unosi u dijalog. U drugoj fazi, psihoterapeut proučava sugovornika. Hermeneutički terapijski proces tako počinje pitanjima upućenim pacijentu o njegovim pogledima na problem, rješenja, ideje, životnu filozofiju, vjerovanja i perspektivu, posebice u odnosu na buduću promjenu. Terapeut poziva pacijenta da ispriča svoju priču iz koje uči o pacijentu. Terapeut, dakle, uči pacijentovu teoriju promjene, pacijentov jezik, njegova razumijevanja pojmova, opise, primjećujući verbalne i neverbalne odgovore. U trećoj fazi psihoterapeut upotrebljava interpretacije za bolje razumijevanje i testiranje svojih pogleda. Terapeut razmjenjuje ideje s pacijentom o terapiji, problemu i budućim rješenjima, bez nametanja svojih ideja i stavova, nudeći svoje interpretacije koje vode prema željenom ishodu. Pažljivo promatranje pacijentovih odgovora i reakcija, verbalnih i neverbalnih, pokazuje smjer u kojemu treba ići terapijski proces. U četvrtoj fazi dolazi do dostizanja razumijevanja temeljenoga na međusobnom odnosu. Bez epistemički privilegirane pozicije terapeuta, pacijent i terapeut su u mogućnosti razviti, kroz smisljeni dijalog, suradnički odnos. Za razliku od odnosa moći u kojemu psihoterapeut ima znanje o pacijentu, koje je njemu samome nedostižno, i u kojemu postoji mogućnost za prakticiranje epistemičke nadmoći, u suradničkom odnosu, koji se razvija u hermeneutičkom pristupu psihoterapiji, nema epistemičke asimetrije. Znanje koje terapeut unosi u terapiju nije formalna teorija koja ima privilegirani status, nego vještina u zahvaćanju pacijentove teorije promjene i vođenje terapije kako bi došlo do evoluiranja u pacijentovoj teoriji promjene i dostizanja terapijskog ishoda. Terapeut kreira znanje o svakome pacijentu pojedinačno, zapažajući i utilizirajući njegove jedinstvene obrasce ponašanja i doživljavanja. Terapeut nije odgovoran za sadržaj pacijentove neformalne teorije (Held 1991), već za otvaranje te teorije i provociranje promjene. Terapeut time postaje ekspert za učenje pacijentove teorije, pacijentovih jedinstvenih interpretacija i iskustava oblikovanih sredinom i kulturom u kojoj živi, za učenje pacijentovog jezika, riječi kojima opisuje svoja iskustva. Time ujedno daje do znanja pacijentu da su njegovo znanje i participacija od izuzetne važnosti, održava njegovu autonomiju i podržava njegovo samopo-

uzdanje, tako da se promjena gradi uvažavajući ono što pacijent već zna<sup>8</sup>, zadovoljavajući sve kriterije uspješne psihoterapije.

### **7. Psihoterapijski komunikacijski akt kao svjedočanstvo**

U psihoterapijskoj djelatnosti gdje se u svakoj psihoterapijskoj seansi odvija susret pacijenta i psihoterapeuta, psihoterapeut i pacijent razgovaraju i nalaze se u odnosu u kojemu, a da bi razgovor bio razmjena ideja, mora postojati zajedničko razumijevanje. Pritom se ne misli na razumijevanje jezika, hrvatskog, engleskog ili bilo kojega drugog službenog jezika, što je, naravno, preduvjet za razumijevanje, nego na učenje pacijentovog razumijevanja svijeta. Nema sumnje da drugi ljudi mogu utjecati na naše mišljenje, to je i temeljna postavka psihoterapije. Psihoterapeut otvara mogućnosti za bezrezervno prihvaćanje onoga što mu pacijent nudi, jer jedino tako može uspostaviti dvosmjernost u razumijevanju: da razumije pacijenta i da pacijent razumije što mu terapeut poručuje. Pacijent s druge strane uzima psihoterapeuta kao autoritet za pitanja koja se postavljaju u međusobnom razgovoru. Psihoterapeutovo svjedočenje o iznesenim istinama pacijent uzima kao opravdano vjerovanje. U njihovom odnosu ne postoji značajno mjesto za istinu kao za uvjetom uspješne terapije.

Važan dio psihoterapijskoga cilja u hermeneutičkoj psihoterapiji ranije je spomenuta promjena u samorazumijevanju, a epistemički je cilj dostizanje funkcionalnih vjerovanja od strane pacijenta. Funkcionalna vjerovanja ne moraju nužno biti istinita vjerovanja o vanjskome svijetu, već su to vjerovanja koja pacijentu omogućavaju kvalitetno funkcioniranje u društvu. Epistemička je metoda međusobno razumijevanje, a epistemički je utjecaj istovremen u oba smjera. Značenja koja se stvaraju na taj način značenja su koja su relevantna za njihov odnos, ona nisu prava ili istinita ni za koga drugog osim za sugovornike u tom procesu. U tome kontekstu psihoterapeut nije u funkciji spoznavatelja istine koja je nezavisna od njegove spoznaje jer način kako pristupa svojem pacijentu, odnos koji kreira, pitanja koja postavlja, interpretacije koje daje, oblikuju pacijentove odgovore. Uspješan se psihoterapeut informira te oblikuje svoje ideje i postupke u skladu s odgovorima koje dobiva. Stvaranje i vrednovanje vjerovanja aktivnost je psihoterapijske seanse. Kao što dijete uči kroz socijalizaciju o svijetu, tako i pacijent uči kroz razgovor s psihoterapeutom o samome sebi i svijetu. Metoda je socijalna u svojoj prirodi i znanje koje se stvara ima socijalni aspekt jer nastaje u interakciji psihoterapeut-pacijent.

---

<sup>8</sup> Duncan i Miller čak predlažu pitanja koja pobuđuju pacijentovu participaciju u psihoterapiji:

Koje ideje imate o tome što se treba dogoditi da dođe do poboljšanja?

Mnogo puta ljudi imaju ideje što je uzrokovalo problem, ali i kako ga razriješiti. Imate li ideju kako će doći do promjene u psihoterapiji? Itd. (Duncan i Miller 2000, 181)

Psihoterapeutov odnos prema pacijentu i interpretacije koje daje nisu odvojene. Psihoterapeutove interpretacije nisu neutjelovljeni prijenosi uvida o odnosu terapeut-pacijent, već su one sastavni i neodvojivi dio te same veze i terapeutove akcije proizlaze iz tog odnosa. Psihoterapeut nema nezavisni kognitivni uvid u pacijentova unutarosobna iskustva, već su ti uvidi dio odnosa koji se stvara između terapeuta i pacijenta. Svaki put kad psihoterapeut daje neki svoj opis u psihoterapiji, pacijent to može doživjeti kao sugestiju za svoje djelovanje. Psihoterapeut svojim stavovima, znanjima, teorijama, osobinama oblikuje interpretacije. Interpretacije u kontekstu psihoterapijskog odnosa djeluju na pacijenta i na nesvjesnome nivou pozivajući ga da vidi stvari na način kako mu to nudi psihoterapeut iz svoje teorijske perspektive. Na taj način interpretacije jesu sugestije i samorefleksivnost psihoterapeuta o vlastitim predrasudama jest epistemička vrlina.

Stoga nam okvir za razumijevanje što je to dobar komunikacijski akt u psihoterapiji nudi epistemologija, posebno epistemologija svjedočanstva. Budući da je razumijevanje rezultat diskurzivnih razmjena u svjedočanstvu važno je osvijetliti što je nužan epistemički zahtjev za dobar komunikacijski akt u psihoterapiji i eventualno naznačiti moguća područja lošega komunikacijskog akta zbog osjetljivosti pacijenta na psihoterapeutova svjedočanstva.

Komunikacijski akt općenito uključuje i verbalne i pisane tvrdnje, kao i neverbalne komunikacijske znakove kao što je kimanje ili odmahivanje glavom, mahanje rukom i sl. Kako bi se neka razmjena između djelatnika klasificirala kao komunikacijski akt dovoljno je da postoji neki prijenos informacija. Taj prijenos informacija može biti i kroz perceptivni sadržaj<sup>9</sup>, a ne samo kroz komunikativni sadržaj. To znači da nije svaki komunikacijski akt ujedno i svjedočanstvo u epistemičkome smislu. Komunikacijski je akt svaka ekspresija, dok je svjedočanstvo poseban slučaj komunikacijskog akta u kojemu govornik prenosi neku informaciju slušatelju, na osnovi koje slušatelj formira određeno vjerovanje. Duncan Pritchard definira svjedočanstvo kao namjerni i verbalni prijenos informacija (Pritchard 2004), dok Jennifer Lackey definira svjedočanstvo kao prikupljanje informacija od strane slušatelja ili kroz pisanu ili izgovorenu riječ (Lackey 2006) gdje pritom namjera nije uvjet. Svjedočanstvo možemo razumjeti u najširem smislu riječi kao komunikaciju (Prijić-Samaržija i Vidmar 2012), ili ostvarenje stanovitog konverzacijskog doprinosa, ili kao učenje iz riječi, ili pak u najširem smislu kao *“govorenje općenito”* bez *“ograničenja vezanih za temu ili spoznajne relacije govornika prema njoj”* (Prijić-Samaržija, 2007, 672), ili kao *“govorenje nečega s jasnom namjerom prenošenja informacije nekom drugom”*, ili se svjedočanstvo može definirati kako ga definira Ernest Sosa kao “...

<sup>9</sup> Perceptivni sadržaj je sadržaj iz kojega subjekt vlastitom percepcijom dolazi do neke informacije, npr. informacija o tonu glasa osobe koja pjeva.

*izraz nečijih misli ili vjerovanja, koja mogu biti upućena svima i nikome ponaosob*” (Sosa, 1991, 219). Bez obzira na koju se definiciju pritom oslanjamo, mogli bismo se složiti s tvrdnjom da se u slučaju psihoterapijskoga susreta između pacijenta i psihoterapeuta odvija namjerni prijenos vjerovanja od jedne osobe na drugu (Sosa 1991, prema Pritchard 2004).

Za Lackeyja svjedočanstvo može biti izvor vjerovanja za druge, bez obzira na to je li subjekt imao namjeru biti epistemički izvor ili nije. Vjerovanje koje slušatelj u tome slučaju formira, formira na temelju sadržaja govornikovog iskaza. Za psihoterapiju je od važnosti svjedočanstvo u kojemu se prikupljaju informacije i kroz izgovorenu riječ, najčešće s namjerom da se bude epistemički izvor za slušatelja.

Naša vjerovanja i znanja u velikoj su mjeri ovisna o svjedočanstvu. Većina onoga što mi vjerujemo o svijetu temeljeno je na svjedočanstvima drugih osoba. Primjer za to su znanja koja smo dobili u osnovnom i srednjoškolskom obrazovanju. Vjerovanja učenika, primjerice, o povijesti, o zemljopisu formirana su na osnovi svjedočanstva učitelja i nastavnika. Mi smo velikim djelom epistemički ovisni o drugim ljudima i o zajednici u kojoj živimo. Svaka je zajednica u tome smislu ovisna o epistemičkom povjerenju koje postoji između njezinih pripadnika. Razlog za to je što svaki pojedinac ne može osobno doći do određenih vjerovanja, već je razumno dati povjerenje drugoj osobi koja nam to vjerovanje može prenijeti. Definicija svjedočanstva koju nude Elizabeth Fricker i David Cooper dozvoljava da uspostavimo epistemičku povezanost između slušatelja i govornika i stanja vjerovanja koje je rezultat održavanja te veze:

Svjedočanstvo...je proces kojim slušatelj, kao rezultat opserviranja iskazane tvrdnje od strane govornika, stječe vjerovanje o kojemu je izrečena tvrdnja. (Fricker i Cooper, 1987, 57)

Definicija je dovoljno široka da kvalificira psihoterapijski komunikacijski akt kao svjedočanstvo.

Prijić-Samaržija i Vidmar (Prijić-Samaržija i Vidmar 2012) navode razliku između izvješćivanja i izražavanja sudova i mišljenja, a prema kojoj je samo slučaj izvješćivanja pravi slučaj svjedočanstva, a koje razlikovanje zagovara Millar (Millar 2010),

razlikujući izvješćivanje (tellings) koje je povezano s govornikovom namjerom da prenese informaciju da p, i govorenje (sayings) koje se tiče izražavanja mišljenja, osobnih uvjerenja i savjeta (Prijić-Samaržija i Vidmar, 2012, 77).

Autorice nas pozivaju da uočimo da:

ukoliko se držimo ove distinkcije, status svjedočanstva izgubit će ne samo svako prenošenje moralnih uvjerenja, izricanje estetskih sudova ukusa, već i ne-fikcijski eseji (primjerice, većina filozofskih, književno teorijskih radova koji sadrže osobna miš-

ljenja i stavove bez obzira koliko dobro bila argumentirana), komentari, kritike, analize, interpretacije i sl. u novinama, časopisima ili knjigama. Upitnima postaju i same znanstvene teorije (kao stanovite teorijske hipoteze koje nadilaze puki izvještaj o opaženom), zbog čega bi u pitanje došla gotovo cijela znanstvena praksa.” (Prijić-Samaržija i Vidmar, 2012, 77)

Autorice zaključuju da je epistemička vrijednost svjedočanstva u:

“mogućnosti učenja ili stjecanja znanja preko ili iz riječi drugih ljudi (koji imaju namjeru da im prenesu neku informaciju u najširem smislu značenja te riječi).” (Prijić-Samaržija i Vidmar, 2012, 77)

U psihoterapijskome komunikacijskom aktu svjedočanstva ipak ne vode uvijek istini u smislu formiranja istinitih vjerovanja o svijetu. Kao što je rečeno, da bi se neka komunikacija kvalificirala kao svjedočanstvo mora zadovoljavati uvjet formiranja vjerovanja od strane slušatelja. Vjerovanje pritom treba zadovoljiti epistemički kriterij istinitosti. Cilj komunikacijskog akta u psihoterapiji kojeg inicira pacijent nije (ili nije primarno) istinito informiranje od strane pacijenta ili postizanje istinite dijagnoze, već primarno rješavanje problema psihičke patnje pacijenta i dostizanje ishoda koje je sam postavio u terapiji. Naime, posebnost ove komunikacijske aktivnosti jest u tome da ona ne predstavlja klasičan oblik svjedočanstva kojemu je cilj istinito informiranje psihijatra/psihoterapeuta od strane pacijenta o vanjskome svijetu, kao ni informiranje pacijenta o vanjskom svijetu, već razrješavanje njegove patnje. Stoga bi se moglo govoriti da se u psihoterapiji radi o stanovitom otklonu svjedočanstva čiji cilj je rješavanje problema pacijenta kroz komunikaciju s psihijatrom/psihoterapeutom. Svjedočanstvo u psihoterapiji ne vodi nužno do istinitih vjerovanja, kao što je to primjerice u obrazovanju, pa bi se stoga svjedočanstvo u psihoterapiji moglo kvalificirati za dijagnozu neke vrste otklona od svjedočanstva.

Međutim, svjedočanstvo u psihoterapiji nema kvalifikciju „patologije“ svjedočanstva. Snježana Prijić-Samaržija i Iris Vidmar ( Prijić-Samaržija i Vidmar, 2012., 77) navode da je C. A. J. Coady započeo raspravu o pitanju patologije svjedočanstva u smislu otklona od normalnih slučajeva svjedočenja u kojima se oslanjamo na ono što je izrečeno kao prenošenje istinite poruke. To su slučajevi svjedočanstva koji ne ispunjavaju temeljnu funkciju prenošenja znanja. Prema Coadyju, laž je neprijeporna patologija svjedočanstva.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Važno je odmah zamijetiti da Coady ne tvrdi da lažni iskaz nije svjedočanstvo, već tvrdi da je laž patologija svjedočanstva. U skladu s ovom postavkom možemo sa sigurnošću ustvrditi da se u slučaju psihoterapijskog komunikacijskog akta nedvojbeno radi o svjedočanstvu.

No kako istina nije krajnji cilj svjedočanstva u psihoterapiji, možemo postaviti pitanje je li psihoterapijski susret u kojem istina nije krajni ishod ipak otklon od normalnih slučajeva svjedočenja? Nesumnjivo, u psihoterapijskim se susretima ne radi o prenošenju propozicijskoga znanja o vanjskome svijetu od jedne osobe na drugu, nego o prijenosu vjerovanja, o prijenosu proživljenog iskustva, emocionalnih odgovora, pa u nekim slučajevima i imaginacije osobe. Mogli bismo reći da se u psihoterapijskom komunikacijskom aktu prenose vjerovanja o kojima osoba ima neposredan uvid, a to su vlastita mentalna stanja. Za prepostaviti je da je svatko pouzdan izvor takvih vjerovanja. Ako svjedočanstvo po definiciji ima epistemičku vrijednost za slušatelja, odnosno, da bi bilo svjedočanstvo treba ispuniti svoju epistemičku zadaću izvora istinitih i opravdanih vjerovanja, onda bi psihoterapijski susreti u kojima se formiraju vjerovanja o nečijem mentalnom stanju, a o kojima osoba sama istinito svjedoči, mogli biti klasični primjeri svjedočanstava. Međutim, u psihoterapijskome kontekstu susrećemo svjedočanstva koja ne zadovoljavaju status istinitoga vjerovanja u primjeru deluzija ili jednostavno neistinitih vjerovanja o vanjskome svijetu gdje pacijent vjeruje, primjerice, u neke znanstveno nedokazane načine liječenja malignih bolesti ili, u slučaju gubitka voljene osobe, vjeruje da je prisutna u ovome životu na neki način i dalje nastavlja s njom komunicirati. U takvim situacijama pacijent govori ono što misli da je istina i iako epistemički nije kompetentan prosuditi što je istina pacijent ne laže, tako da to nije „patologija svjedočanstva“ (Coady 2006). Čak ni terapeut u psihoterapijskome komunikacijskom aktu ne mora stremiti istini kao krajnjem cilju svjedočanstva. Kao što je već navedeno, vjerovanja koja iznosi terapeut imaju utjecaja na sam ishod terapije, tako da je terapeut obavezan slijediti dobrobit pacijenta kao krajnji cilj, a ne istinu. Važno je ipak primijetiti da je pacijentova namjera da istinito prenosi svoje iskustvo, a terapeuta da istinski želi razumjeti to iskustvo, što je osnova za povjerenje kao jedan od elemenata svjedočanstva. Stoga iako možemo psihoterapijski komunikacijski akt odrediti kao stanoviti otklon od pravih slučajeva svjedočanstva ili paradigmatičkih slučajeva komunikacije, on nikako nije bezvrijedan u epistemičkome smislu. Bez obzira što se u psihoterapijskome komunikacijskom aktu psihoterapeut koristi ponekad i imaginacijom u dostizanju pacijentovog ishoda<sup>11</sup>, psihoterapeutov odabir riječi i

---

<sup>11</sup> Slučaj poznat kao „February Man“ opisuje uspješan terapijski rad u hipnozi sa ženom u trudnoći koja je imala strahove da će biti loša majka uslijed svojih iskustava u djetinjstvu u kojima je bila zanemarivana od roditelja. Milton Erickson je radeći s njom u somnambulističkom transu uveo sebe u njezino sjećanje kao tatinoga prijatelja kojega je nazvao February Man stvarajući asocijativne poveznice između iskustava u transu i njezinih životnih iskustava pazeći da kreira konzistentno sjećanje. Pacijentica je, na taj način, svako svoje traumatično iskustvo mogla prodiskutirati s tatinim prijateljem i stvoriti novi pogled na to. Time je riješila svoje početne strahove zbog kojih je došla u terapiju. (Erickson, Rossi 1979.)

pojmovu u stvaranju neke predodžbe nije stvaranje na proizvoljan način, već je sposobnost slaganja elemenata na način koji će zadovoljiti pravila racionalnosti i koherencije za pacijenta kako bi tu priču uopće mogao i prihvatiti. U tome je smislu moguće govoriti i procjenjivati epistemičku kompetenciju psihoterapeuta. Ni namjera psihoterapeuta nije "patološka" u smislu kako Coady (Coady 2006) određuje patološku namjeru kod laži u svjedočanstvu. Psihoterapeut ne obmanjuje pacijenta, nego koristi pravila dijaloga i upotrebe riječi unutar limita psihoterapijske struke, omogućujući pacijentu da razvije prikladan odgovor na njegove iskaze. U psihoterapijskome komunikacijskom aktu nema mjesta za namjerno zavaravanje i laganje, kako od strane pacijenta tako i psihoterapeuta, već su iskazi pacijenta njegov pokušaj istinitoga prenošenja informacije, a iskazi psihoterapeuta usmjereni su na dostizanje pacijentovog ishoda, vodeći računa o svim važnim ciljevima psihoterapije da očuva autonomnost, samopouzdanje, samopoštovanje pacijenta i da mu širi opseg slobode<sup>12</sup>. Možemo dakle zaključiti da epistemička odgovornost psihoterapeuta nije narušena na način kakav je slučaj u patologijama koje opisuje Coady (Coady 2006). Psihoterapeut je obvezan udovoljiti epistemičkim kriterijima razumljivosti, dosljednosti i usklađenosti s pacijentovim epistemičkim navikama i sadržajem, što znači da je obavezan biti epistemički kompetentan u odnosu na priču i iskaze koje daje u terapiji. U tome smislu moguće je govoriti o nekoj vrsti epistemičkog opravdanja tvrdnji koje daje psihoterapeut. Nadalje, izuzetno je važno istaknuti da u slučaju psihoterapijskoga komunikacijskog akta ne postoji namjera ni psihoterapeuta ni pacijenta da prezentira laž kao istinu, ni namjera da tvrdnju za koju nema epistemičkog opravdanja predstavi kao tvrdnju za koju ima epistemičko opravdanje. Možemo stoga zaključiti da psihoterapijski komunikacijski akt nije patologija zlouporabe svjedočanstva kao što je to kod laži koju Coady dijagnostičira kao "patologiju" prilikom koje se laž namjerno predstavlja kao istina.

Kako Prijić-Samaržija i Vidmar pokazuju, epistemička korist formiranja istinitih vjerovanja nije ključni kriterij razlikovanja ne-patološkog od patološkog svjedočanstva (Prijić-Samaržija, Vidmar 2012). Iako se svjedočanstvo u psihoterapijskom aktu razlikuje od klasičnog slučaja svjedočanstva, ono ipak ima epistemičku vrijednost. Ono što je najbitnije jest to da pacijent iz toga svjedočanstva ipak uči nešto o sebi i/ili i o vanjskome svijetu što rezultira dostizanjem psihoterapijskog ishoda. Naime, psihoterapijski komunikacijski akt ima jednu posebnu karakteristiku, a to je da pacijent dolazi s namjerom da nešto promijeni u budućnosti, i to kroz dijalog s terapeutom. Razumno je za pretpostaviti da pacijent vjeruje da će kroz terapijski dijalog promijeniti neka svoja sadašnja vjerovanja te će u budućnosti imati neka nova, drugačija vjerovanja. Terapeutove izjave, tvrdnje i vjerovanja koja

---

<sup>12</sup> Kako su prethodno opisani ciljevi psihoterapije.



iznosi u psihoterapijskome susretu pacijent sluša s idejom da će nešto od toga biti povod za njegova buduća promijenjena vjerovanja. Pritom nije važno da li se to odnosi na vjerovanja o sebi ili o vanjskome svijetu. Pacijent dolazi u psihoterapijski susret nemajući neko vjerovanje  $p$ , koje je dio ishoda u terapiji, ali ima vjerovanje da je kroz terapiju moguće doseći vjerovanje  $p$ . Na primjer, pacijent dolazi u terapiju zbog potištenosti i vjerovanja da nije dovoljno dobra osoba i da ne zavrđuje uživati u životu. Istovremeno dolazi s vjerovanjem da se to vjerovanje, na neki za njega za sada nepoznati način, može promijeniti i da može u budućnosti vjerovati da zavrđuje uživati u životu. To vjerovanje može steći tako što je čuo da je netko uspio kroz psihoterapiju to postići, ili vjeruje da su psihoterapeuti eksperti koji znaju kako to riješiti, ili ima neko drugo vjerovanje koje ga dovodi u psihoterapijski tretman. To mogu biti razlozi da sada vjeruje da će kroz godinu dana vjerovati da  $p$  iako sad ne vjeruje da  $p$ . U tome smislu pacijent u terapiji daje psihoterapeutu povjerenje da je psihoterapeut pouzdan i odgovoran epistemički izvor za njegovo buduće vjerovanje  $p$ .

Dakle, možemo zaključiti da psihoterapijski komunikacijski akt nije patologija svjedočanstva, već otklon od uobičajene komunikacije u smislu da se epistemička korist ne mjeri formiranjem istinitih vjerovanja. Kako se u psihoterapijskome komunikacijskom aktu ne krši epistemička odgovornost ni u slučaju psihoterapeuta ni u slučaju pacijenta ne možemo govoriti o patologiji svjedočanstva. Epistemička se korist mjeri činjenicom da je komunikacija/svjedočanstvo imalo željeni rezultat, tj. da ima instrumentalnu vrijednost izliječenja koje bi bilo nemoguće dosegnuti bez komunikacije. Nadalje, psihoterapijski komunikacijski akt ispunjava uvjet procjenjivanja vjerodostojnosti govornika i stvaranja situacije povjerenja. U diskurzivnim razmjenama povezanim s osobnim razumijevanjem, a to psihoterapija jest, slušateljeva prosudba vjerodostojnosti možda se ne može najbolje opisati u terminima postizanja mogućnosti da su govornikovi izrazi istiniti, nego u terminima postizanja istinoljubivosti interpretacije koja je ponuđena. Ovakav opis nam je potreban jer u hermeneutičkom psihoterapijskom kontekstu orijentacija prema istini mora dozvoliti mogućnost da postoji više od jedne interpretacije koja bi bila istinita, u smislu da je pacijentova interpretacija istinita za njega. U hermeneutičkome je kontekstu mjera odgovornosti slušateljeve prosudbe nečije vjerodostojnosti stupanj u kojem ono što je rečeno ima smisla, stupanj u kojemu je to istinoljubiva interpretacija. U psihoterapijskom komunikacijskom aktu, dakle, nema namjere da se obmanjuje, stoga to svjedočanstvo posjeduje nesumnjive epistemičke vrijednosti.

Psihoterapeutovo povjerenje počiva na znanju da proživljeno iskustvo utječe na stvaranje razumijevanja, na emocionalne reakcije i na same načine dolaženja do određenih vjerovanja i u tome je smislu racionalno. Psihoterapeut njeguje posebnu vrstu povjerenja prema pacijentu koja održava terapijski odnos djelotvornim s idejom dostizanja funkcionalnih vjerovanja od

strane pacijenta, oslanjajući se na deliberativne razloge za povjerenje. Deliberativni razlozi (Zagzebski 2012) imaju bitnu poveznicu samo s osobom u njezinome vjerovanju da *p* i oni osobu vezuju uz istinu o *p*. To nisu razlozi za druge osobe da vjeruju da *p*. Za psihoterapiju su značajni deliberativni razlozi povjerenja. Deliberativni razlozi osobni su razlozi iz kojih proizlaze mnoga vjerovanja pacijenta u psihoterapiji. Proživljeno iskustvo utječe na procese razumijevanja, emocionalne odgovore i na konstituiranje vjerovanja i u tome su smislu deliberativni razlozi racionalni. Za psihoterapeuta je važno da može vjerovati da je klijent imao neko iskustvo koje je njegovo osobno i time to postaje činjenica u psihoterapijskome susretu. U situaciji psihoterapijskoga razgovora psihoterapeut stvara i održava odnos povjerenja, ne kroz provjeravanje istinitosti propozicija koje iznosi pacijent u smislu, kako ih Linda Zagzebski (Zagzebski 2012) naziva, teoretskih ili „third-person“ razloga za povjerenje, već pokušava shvatiti što se stvarno događa pacijentu, dakle istinu, ali kroz dešifriranje smisla pacijentovih iskaza i iskustava. Tu istinu ne dobiva kao informaciju, nego kao iskaz čije značenje ima smisla za pacijenta i razumijevanje toga smisla od strane psihoterapeuta omogućava samome pacijentu da na svoje iskaze gleda kao na smislene i stoga važne za njega samoga. Na taj način produbljuje svoje samopovjerenje i mijenja samorazumijevanje.

Ključno je da terapeut ne pokušava dati tzv. „istinitu dijagnozu“, kako je to u objektivističkom pristupu u psihoterapiji, već pokušava shvatiti što se događa s pacijentom, a što ni samom pacijentu nije razumljivo. Upravo to nerazumijevanje osnovni je čimbenik koji dovodi do patnje i boli.

Postavljanje dijagnoze, u takvoj bi situaciji prepostavljalo terapeutovu objektivnu poziciju u procjenjivanju pacijentova ponašanja, a ne bi doprinijelo procesu razumijevanja istog. Kohut (Kohut 1980) prepoznaje psihoterapijsku situaciju kao situaciju u kojoj je jedna osoba u dužem periodu u empatičnoj namjeri posvećena drugoj osobi, nešto što se ne može od strane pacijenta doživjeti kao neutralno jer odgovara na njegove najdublje potrebe da bude shvaćen. Ukoliko psihoterapeut posjeduje vjerovanje o vlastitoj neutralnosti u psihoterapiji to predstavlja predrasudu koja može u svome najtežem obliku imati štetne posljedice za pacijenta nanoseći mu epistemičku nepravdu. Storlow (Storlow 1994) predlaže kako bi psihoterapeut trebao težiti samorefleksiji svojih vlastitih principa, uključujući i one koji su ukorijenjeni u teoriji i načina na koji oni nesvjesno djeluju u oblikovanju analitičarvog razumijevanja i interpretacija.

Nasuprot već opisanoj psihoterapeutovoj pozadinskoj teoriji vjerovanja o neutralnosti, teorija psihoterapeuta o empatičnosti u psihoterapijskome procesu daje pacijentu mogućnost da vjeruje da njegova najdublja emocionalna stanja i potrebe mogu biti prihvaćena i shvaćena, to jest da će njegovi deliberativni razlozi biti prepoznati kao valjani za njegovo vjerovanje. Ovo, nadalje, omogućuje pacijentu da sam ostvari samorefleksiju u artikuliranju

svojega subjektivnog života. Time psihoterapeut uspostavlja odnos razumijevanja nečega što je pacijent prije doživljavao kao neshvaćeno od okoline i od samoga sebe, gradeći ujedno odnos povjerenja u samome psihoterapijskom procesu.

Možemo prihvatiti stav o određenom otklonu svjedočanstva u psihoterapiji i ipak ostati na stanovištu da ovaj komunikacijski akt u hermeneutičkoj psihoterapiji ima brojna epistemička svojstva poput procjene vjerodostojnosti govornika i opravdanosti povjerenja, refleksije o vlastitoj pogrešivosti, razumijevanja i sl. koje se mogu i trebaju vrednovati.<sup>13</sup>

Štoviše, u komunikacijskome psihoterapijskom aktu u hermeneutičkom pristupu u psihoterapiji terapeut ne koristi informaciju koju mu klijent daje da bi ga klasificirao na bilo koji način, već tu informaciju shvaća kao početnu točku od koje kreće u daljnjoj komunikaciji. Nasuprot tome, u objektivističkome pristupu psihoterapiji terapeut informaciju koju mu klijent daje u komunikacijskom aktu koristi za klasifikaciju pacijenta i njegovog iskustva u skladu s nekim normama ili teorijskim postavkama, a ne uzima pacijentovu informaciju kao relevantnu za daljnji tijek komunikacije te u tome slučaju ne možemo govoriti o svjedočanstvu. U objektivističkome pristupu, pacijent je automatski stavljen u poziciju epistemički nerelevantnoga sugovornika, a terapeut je u poziciji epistemičke moći u kojoj vrši ekspertizu. Psihoterapeut u objektivističkom psihoterapijskom pristupu na izvoru je informacija i u tome smislu ima privilegiranu epistemičku poziciju. On svojega pacijenta razumije bolje nego što se pacijent sam razumije i psihoterapeutovo znanje klasificiranja i/ili interpretiranja pacijentovih iskustva i iskaza, u skladu s psihoterapeutovom teorijom, jest relevantno znanje u komunikacijskom aktu psihoterapije. Pacijentovo znanje samo je „poligon“ za klasifikaciju, a ne epistemički relevantan iskaz za daljnju psihoterapijsku komunikaciju. U takvome je pristupu pacijent automatski epistemički obezvrjeđen i isključen iz odnosa epistemičkog povjerenja. Ovakavo isključivanje iz epistemičkoga povjerenja može djelovati na pacijenta narušavanjem samopouzdanja i djelovati u suprotnosti s ciljem psihoterapije. Na taj način psihoterapija ne samo da je nedjelotvorna, nego može nanijeti i štetu pacijentu.

Dakle, samo komunikacijski akt u hermeneutičkoj psihoterapiji je akt svjedočanstva u epistemičkome smislu.

Utemeljenje za ovaj stav nalazim i u recentnim raspravama u filozofiji psihijatrije u kojima se sve više naglašava kako je krajnje dvojbeno možemo li govoriti o istini ili istinitom dijagnosticiranju mentalnoga poremećaja i o tome da psihijatrijske klasifikacije mentalnih poremećaja korespondiraju s realnim stanjem stvari. U ovim se pristupima ukazuje na ključnu ulogu ljud-

---

<sup>13</sup> O epistemičkim svojstvima 'patologija' svjedočanstva vidjeti više u Prijić– Samaržija i Vidmar, 2012.

skih interpretacija o tome što mentalni poremećaj uistinu jest.<sup>14</sup> Primjerice, Derek Bolton (Bolton 2008) naglašava koliko je kontroverzna pretpostavka da neke propisane medicinske norme ili standardi (DSM-5)<sup>15</sup> o tome što je mentalni poremećaj korespondiraju sa stvarnim stanjem stvari (Bolton 2008). Štoviše, ističe kako je pojam mentalnoga poremećaja nejasan i nekoherentan te da dijagnoze često stigmatiziraju i diskvalificiraju normalno te medikaliziraju osobne i društvene vrijednosti. Nerijetko, “štetnost” ili “opasnost” koje se asociraju s pojmom mentalnoga poremećaja svode se na štetnost za ustaljeno poimanje društvene sigurnosti, a upitno je koliko referiraju na stvarna stanja stvari. Jonathan Glover (Glover 2014) postavlja pitanje je li navodni dijagnosticirani mentalni poremećaj poput autizma uistinu poremećaj ili neuralna različitost, je li antisocijalno ponašanje poremećaj ili gruba amoralnost, je li ovisnost mentalni poremećaj ili moralna slabost. Bolton eksplicitno zaključuje da zadatak profesionalaca koji skrbe o mentalnome zdravlju nije postavljanje istinite dijagnoze, već odgovor na iskazani pacijentov problem i na njegovu želju da mu se pomogne. (Bolton 2008)

Mogli bismo prema tome zaključiti da psihoterapijski susret u hermeneutičkom pristupu psihoterapiji, unatoč nekim svojim posebnostima i otklonu, zadovoljava kriterije da se klasificira kao vrsta svjedočanstva u epistemičkome smislu, kao i to da je povjerenje nužan uvjet da bismo mogli govoriti o svjedočanstvu koje u toj situaciji ima epistemička obilježja.

### Literatura

- Ahn, H. i Wampold, B. E. 2001. Where oh where are the specific ingredients? A meta analysis of component studies in counseling and psychotherapy. *Journal of Counseling Psychology*, 48, 251–257.
- American Psychological Association Presidential Task Force on Evidence-Based Practice, 2006 Evidence-based practice in psychology. *American Psychologist*, 61, 271–85.
- Aragona, M. i Markova, I. 2015 The hermeneutics of mental symptoms in the Cambridge School, *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, 18(4), 599–618.
- Baier A. 1995. *Sustaining Trust in Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Cambridge: Mass., Harvard University Press

<sup>14</sup> Bolton 2008, i Glover 2014.

<sup>15</sup> Peto izdanje “Dijagnostičkog i statističkog priručnika o mentalnim poremećajima” (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM– 5) objavljeno je 2013. godine od strane Američkog udruženja psihijatara (American Psychiatric Association, APA) i predstavlja temeljne upute za psihijatrijsku klasifikaciju i dijagnosticiranje mentalnih poremećaja.

- Berrios, G.E. 2014. *Per una nuova epistemologia della psichiatria*. Roma: Fioriti Editore.
- Bohart A. 2000. Paradigm clash: Empirically supported treatments versus empirically supported psychotherapy practice. *Psychotherapy Research*, 10, 488–93.
- Bolton, D. 2008. *What is Mental Disorder? An essay in philosophy, science, and values*. Oxford University Press, New York
- Busch R. 2012. *Problematizing social context in evidence-based therapy evaluation practice/governance*, Discursive perspectives in therapeutic practice, ur. Lock A. i Strong T., Oxford University Press, Oxford, UK
- Calestro, K. M. 1972. Psychotherapy, Faith Healing, and Suggestion. *International Journal Psychiatry* 10: 83–113.
- Chamberlain, S. 2012. *Narrative Therapy: challenges and communities of practice*, Discursive Perspectives in Therapeutic Practice, Oxford University Press, Oxford, UK
- Coady, C. A. J. 2006. Pathologies of testimony, U Lackey J. i Sosa E. ur., *The Epistemology of Testimony*. Clarendon Press
- Code, L. 1987. *Epistemic Responsibility*, Hanover, NH: University Press of New England for Brown University Press
- Code, L. 1991. *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca: Cornell University.
- Code, L. 1995. *Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations*, New York: Routledge.
- Cramer, A., von Wyl, A., Koemeda, M., Schulthess, P., Volker Tschuschke, V. 2015. Sensitivity analysis in multiple imputation in effectiveness studies of psychotherapy. *Front. Psychol.*, 27 July.
- Dembo J.S., Clemens N.A. 2013 The ethics of providing hope in psychotherapy, *Journal of Psychiatric Practice*, 19(4): 316–22.
- Duncan B. i Miller S. 2000 The Client's Theory of Change: Consulting the Client in the Integrative Process, *Journal of Psychotherapy Integration*, Vol. 10, No. 2
- Duncan, B. i Moynihan, D. 1994 Applying outcome research: Intentional utilization of the client's frame of reference. *Psychotherapy*, 31, 294–301.
- Erickson, M. 1980 *The nature of hypnosis and suggestion: The collected papers of Milton H. Erickson on hypnosis* (Vol. 1). New York: Irvington.
- Erickson, M. H. i Rossi, E. L. 1979. *Hypnotherapy: An exploratory casebook*. New York: Irvington.

- Erwin, E. 1997. *Philosophy & Psychotherapy: Razing the troubles of the brain.*, Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications.
- Frank, J. D. 1989. *Non-specific Aspects of Treatment: The View of a Psychotherapist.* U M. Shepherd and N. Sartorius ur. *Non-specific Aspects of Treatment.* Toronto: H. Huber.
- Freud, A. 1966. *The Ego and the Mechanism of Defense*, Writings, 2. NY: International Universities Press, (originalan rad publiciran 1936).
- Freud, S. 1912. *Recommendations to physicians practising psycho-analysis.* Standard Edition 12.
- Freud, S. 1915. *Observations on transference-love.* Standard Edition 12.
- Fricker, E., Cooper D. E. 1987. The Epistemology of Testimony, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 61 str. 57–83 + 85–106.
- Fricker, E. 1995. Telling and Trusting, *Mind*, 4, 14.
- Gadamer, H. G 1978. *Istina i metoda.* Sarajevo: IP Veselin Masleša (Originalni rad publiciran 1960).
- Goldfried, M. R. 1980. Toward the delineation of therapeutic change principles. *American Psychologist*, 35, 991–999.
- Grencavage L.M. i Norcross J.C. 1990. Where Are the Commonalities Among the Therapeutic Common Factors? *Professional Psychology: Research and Practice*, Vol. 21, No. 5, 372–378.
- Habermas, J. 1968. *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, *Knowledge and Human Interests*, 1972 Heinemann Educational Books.
- Held, B. S. 1991. The process/content distinction in psychotherapy revisited. *Psychotherapy*, 28, 207–217.
- Henry W.P., Strupp H.H., Butler S.F., Schacht T.E. i Binder J.L., 1993. Effects of training in time limited dynamic psychotherapy: Changes in therapist behavior, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 61, 434–40.
- European Association for Psychotherapy 2003. *Appendix 1 to the Board Minutes, Siracuse 17th to 18th of October 2003*, <http://www.europsyche.org/contents/13219/definition-of-the-profession>
- Jopling, D. 1998- "First Do No Harm": Over-Philosophizing and Pseudo-Philosophizing in Philosophical Counselling. *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines* XVII(3), 100–112.
- Jopling, D. 2001. Placebo Insight: The Rationality of Insight-Oriented Psychotherapy. *Journal of Clinical Psychology* 57: 1936.

- Jencks, C. 1992. *The post-modern agenda*. In C. Jencks (Ed.), *The post-modern reader*. New York: St. Martin's.
- Kelly, G. 1955. *The psychology of personal constructs*. New York: Norton
- Koemeda–Lutz, M., Crameri, A., Schulthess, P., von Wyl, A. i Tschuschke, V., Dec. 2016. Specificity and Pace Variability of Therapists' Interventions under Naturalistic Conditions. *International Journal for Psychotherapy*, vol. 20.
- Kohut, H. 1980. *Reflections on Advances in Self Psychology*. *Advances in Self Psychology*, ur. A. Goldberg, str.473–554. New York: International Universities Press.
- Lackey J., 2006a. *Introduction*. U E.Sosa i Lackey J. ur., *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford University Press.
- Lackey J. 2006b. It Takes Two to Tango: Beyond Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony. U E.Sosa i Lackey J.ur., *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford University Press
- Lackey J. 2006c. Learning from Words, *Philosophy and Phenomenological Research* 73: 77–101.
- Lambert, M. J., Barley, D. E. 2002. *Research Summary on the Therapeutic Relationship and Psychotherapy Outcome*. V: J. C. Norcross ur., *Psychotherapy Relationships That Work—Therapist Contributions and Responsiveness to Patients*. Oxford: University Press.
- Lambert, M. J., Hansen, N. B., Finch, A. E. 2001. Patient–Focused Research: Using Patient Outcome Data to Enhance Treatment Effects. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 69, 2: 159–172.
- Laska, K. M; Gurman, A. S.; Wampold, B. E, December 2014. Expanding the lens of evidence–based practice in psychotherapy: a common factors perspective. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 51 (4): 467–481.
- Leider, R. 1983 Analytic neutrality – a historical review. *Psychoanalytic Inquiry* 3:665–674
- Levin S. i Bava S. 2012. Collaborative therapy: performing reflective and dialogical relationship, *Discursive Perspectives in Therapeutic Practice*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Lutz, W. i dr. 2006. *Empirically and clinically useful decision making in psychotherapy: Differential predictions with treatment response models*. *Psychological Assessment*, 18, 133–141.
- Messer i dr. 2002. Let's Face Facts: Common Factors Are More Potent Than Specific Therapy Ingredients, *Clinical Psychology, Science and Practice*

- Miller, S. D., Duncan, M. A. i Hubble, M. A. 1997 *Escape from Babel: Toward a unifying language for psychotherapy practice*. New York: Norton.
- Norcross, J.C i Goldfried, M.R. ur.. 2005. *Handbook of psychotherapy integration* (2<sup>nd</sup> ed.) NY: Oxford University Press.
- Norcross, J.C. 1990 *An eclectic definition of psychotherapy*. In J.K. Zeig i W.M. Munion ur., *What is psychotherapy? Contemporary perspectives* (218–220). San Francisco, CA: Jossey – Bass.
- Norcross, J.C. ur.. 2011. *Psychotherapy relationships that work: Evidence-based responsiveness* (2nd ed). New York: Oxford University Press.
- O'Hanlon, W. H. 1994. The third wave, *Family Therapy Networker*, November/December, 19–29.
- Prijić-Samaržija, S. 2004. Kontekstualizam povjerenja: Od J.Lockea do kontekstualizma, *Theoria* 1–2, 7, p.7–24.
- Prijić-Samaržija, S. 2006 Povjerenje i društveni kontekst, *Društvena istraživanja*, god.15, br.3, str. 295–317.
- Prijić-Samaržija, S. 2006 Trust meets Social Psychology, *Rationality in Belief and Action*, ur. Snježana Prijić-Samaržija i Elvio Baccarini, Rijeka, Filozofski Fakultet: HDAF, Sveučilište u Rijeci.
- Prijić-Samaržija S. 2007 Evidencijalizam i povjerenje, *Filozofska istraživanja*, god.27, sv.3, Zagreb.
- Prijić-Samaržija, S. i Vidmar, I. 2012 Fikcijsko svjedočanstvo, *Prolegomena*, 11 (1) 65–82.
- Richardson, F.C., Fowers, B.J. i Guignon, C.B. 1999 *Re-envisioning psychology: Moral dimensions of theory and practice*. San Francisco: Jossey – Bass.
- Ricoeur P, 1981 *Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Publications.
- Rosenzweig, S. 1936 Some Implicit Common Factors in Diverse Methods of Psychotherapy, *American Journal of Orthopsychiatry*, Volume 6, Issue 3, pages 412–415.
- Sheikholeslami K. i dr. 2015 A Hermeneutical Methodology for Modeling in Psychotherapy and Counseling, *International Journal of Basic Sciences & Applied Research*. Vol., (4) 3, 176–180.
- Schwartz, M. A. i O. P. Wiggins. 2004. "Phenomenological and Hermeneutic Models: Understanding and Interpretation in Psychiatry." In J. Raden, ed. *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*. New York: Oxford University Press, 351–363



- Storlow R., Brandshaft B. i Atwood G. 1987. *Psychoanalytic Treatment: An Intersubjective Approach*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Storlow, R. 1994. *Converting Psychotherapy to Psychoanalysis*, (145–154) The Intersubjective Perspective, ed. Storlow,R,Atwood G.,Brandchaft B., Rowman & Littlefield pub,Inc, Lanham, Maryland.
- Strong, T. 2012. *Conversation and its therapeutic possibilities*, Discursive Perspectives in Therapeutic Practice, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Strupp, H., 1972 Needed: A Reformulation of the Psychotherapeutic Influence. *International Journal of Psychiatry* 10: 114–120.
- The Free Encyclopedia, 2012. “Hermes”. from <http://en.wikipedia.org/wiki/Hermes>.
- Thompson, J. 1990 *Hermeneutic inquiry. In Advancing Nursing Science through Research*. London: Sage Publications.
- Tracey, T. G.J. Lichtenberg, J. W; Goodyear, Rodney K; Claiborn, Charles D; Wampold, B. E. 2003. Concept mapping of therapeutic common factors. *Psychotherapy Research* 13 (4): 401–413.
- Tschuschke, V. i dr. 2015. The role of therapists' treatment adherence, professional experience, therapeutic alliance, and clients' severity of psychological problems: Prediction of treatment outcome in eight different psychotherapy approaches. Preliminary results of a naturalistic study, *Psychotherapy Research*, 25:4, 420–434.
- Wampold, B. E. 2001. *The great psychotherapy debate: Models, methods and findings*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Wampold B.E., Lichtenberg J.W. i Waehler C.A. 2002. Principles of empirically supported interventions in counseling psychology, *American Psychologist*, 62, 616–18.
- Wampold, Bruce E. i Imel, Z. E. 2015 *The great psychotherapy debate: the evidence for what makes psychotherapy work* (2. izdanje.). New York: Routledge.
- Watzlawick, P., Weakland, J. i Fisch, R. 1974 *Change: Problem formation and problem resolution*. New York: Norton.
- Wolberg L. 2013 *The Technique of Psychotherapy*, 4th ed., International Psychotherapy Institute E-Books, USA.
- Zagzebski L. 2000. Precipis of Virtues of the Mind, *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, no.1, 169–77.
- Zagzebski, L. 2004. Što je znanje? U J. Greco i E.Sosa ur. *Epistemologija*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Zagzebski, L. 2012. *Epistemic Authority*. Oxford: Oxford University Press.



## 4 Hermeneutička nepravda i konstituiranje subjekta

Ana Smokrović

### 1. Uvod

Tema knjige Mirande Fricker jest epistemička nepravda koja se odnosi na problem „nepravde u distribuciji epistemičkih dobara kao što su informacije ili obrazovanje“ (Fricker 2007, 1).<sup>1</sup> Epistemička se nepravda može manifestirati u dva oblika – kroz svjedočanstvo i kao hermeneutička nepravda. U prvom obliku, nepravda se vrši prema nekome u njegovom ili njezinom kapacitetu kao davatelja/davateljice određenoga znanja, dok se u drugom obliku nepravda čini osobi kao subjektu društvenoga razumijevanja (Fricker 2007, 7). U ovom ću se radu baviti hermeneutičkom nepravdom koja se, prema Fricker, događa u situacijama u kojima “praznina u kolektivnoj interpretaciji osobu stavlja u nepravednu situaciju kada je riječ o razumijevanju njihova iskustva na društvenoj razini” (Fricker 2007,1).

Konkretnije, zanima me hermeneutička nepravda unutar rodnoga konteksta. Drugim riječima, u interesu mi je strukturalna nepravda koja žene kao društvenu grupu stavlja u nepogodnu poziciju, a koja je rezultat strukturalne, identitetske predrasude naspram žena. S tim ću se problemom baviti u drugom dijelu rada. U trećem dijelu rada postavljam pitanje kako strukturalna nepravda o kojoj je riječ oštećuje žene kao epistemičke znalkinje i kako utječe na proces konstituiranja subjekta koji se suočava s nepravdom.

Kao uvod u hermeneutičku nepravdu koja je rezultat hermeneutičke marginalizacije i manjka moći određene grupe unutar društva, iznijet ću širu priču rodne nepravde. Naime, pokušat ću prikazati da onda kada govorimo o rodnoj nepravdi govorimo o ženama koje su oštećene ne samo kao politički, već posljedično, i kao epistemički subjekti. Kao pionirka, Fricker izvanredno spaja feminizam i epistemologiju te vrlo precizno artikulira epistemičku nepravdu unutar postmodernističke analize moći i nepravde kao njezine neminovne posljedice. Pitanje koje se nameće je sljedeće – je li moguće govoriti o epistemičkoj nepravdi kao „*isključivo* epistemičkoj“ (Fricker 2007, 1)

---

<sup>1</sup> Svi citati su u mojemu slobodnom prijevodu.

tj. je li moguće odvojiti epistemičku od političke nepravde? Budući da se obje manifestiraju u kolektivnoj hermeneutičkoj domeni pitanje je mogu li se promatrati odvojeno ili su one ipak neodvojive? Problem društvene nepravde blisko je povezan s pitanjem društvene moći, a s time je povezan i problem hermeneutičke nepravde koji se javlja upravo kao derivat te iste društvene moći.

Fricker govori o društvenoj moći i definira je kao „praktičnu i društveno – situiranu mogućnost kontrole tuđega djelovanja, gdje tu mogućnost (aktivno ili pasivno) mogu provoditi određeni društveni akteri, ili alternativno, može djelovati čisto strukturalno“ (Fricker 2007, 13). Moć se može manifestirati aktivno ili pasivno i zato što je riječ o mogućnosti, ona postoji čak i kad nije pokrenuta, kada je „na čekanju“.

U kontekstu društvenih aktera, Fricker razlikuje dva oblika moći – prva je „akterska“ moć koju provodi određen akter/akteri i prilikom čije manifestacije jedna strana ima moć nad kontrolom akcija druge strane/strana. Drugi je oblik moći „strukturalna“ moć koja djeluje, kako joj i sam naziv govori, čisto strukturalno, bez subjekta kroz koji djeluje, ali s objektom nad kojim se manifestira u smislu da ta konkretna, besubjektna moć kontrolira njegove akcije. Ovaj drugi oblik moći nužan je za razumijevanje hermeneutičke nepravde. Naime, za razliku od društvene moći koja se temelji na aktivnom ili pasivnom djelovanju društvenih aktera, u „strukturalnom“ obliku moći govorimo o čisto strukturalnom djelovanju moći koji je besubjektan (Fricker 2007, 9–13). Kada govori o „strukturalnoj moći“, Fricker se oslanja na Foucaulta i njegovo razumijevanje moći.

Prema Foucaultu, moć je sila koja teče kroz čitavo društvo; nalazi se svugdje jer dolazi iz svih smjerova (Foucault 1980, 102). Suprotno mišljenju prema kojemu moć ide horizontalno, prema Foucaultovom razumijevanju, „moć nije institucija ni struktura ni određena snaga s kojom smo obdareni; to je ime koje se nadjene kompleksnoj strateškoj situaciji u određenome društvu“ (Foucault 1980, 102). On nadalje opisuje kako sveprisutna moć teče kroz čitavo društvo i djeluje iz neprojenih točaka, a posljedice su podjele i nejednakosti (Foucault 1980, 94). Prema njemu, moć oblikuje svaki aspekt ljudskoga života na način da kad se ujedini s nečime što se prezentira kao „znanje“, konstituiraju različite diskurse ili „taktičke elemente ili blokove koji operiraju u polju odnosa moći“ (Foucault 1980, 102). Foucaultovski rečeno, „moć“, „znanje“ i „diskurs“ stoje kao temeljne jedinice u procesu proizvodnje „istine“: moć treba diskurse koji se utemeljuju u njoj i ta moć također sistematizira određene istine kroz institucije. Ili kako bi Foucault rekao „istina treba biti proizvedena“ (Foucault 2003, 24, 25).<sup>2</sup>

Dakle, prema Foucaultu, moć je sila koja teče kroz društvo i stvara podjele i nejednakosti unutar njega. Čini mi se da je ovo baza Frickeričinog ra-

<sup>2</sup> Ostavljam otvoreno kompleksno pitanje Foucaultove interpretacije „istine“.

zumijevanja moći. Međutim, ona odlazi korak dalje i unutar foucaultovskog okvira razumijevanja moći jasno artikulira konkretnu vrstu nepravde – epistemičku nepravdu.<sup>3</sup> U svojoj knjizi ona prikazuje kako koreliraju rodna i društvena moć. Upravo je to tema na koju se u ovom tekstu namjeravam usredotočiti.

Krenimo s feminizmom koji se, u epistemičkom kontekstu, fokusira na načine na koje odnosi moći sprečavaju žene u razumijevanju vlastitog iskustva (Fricker 2007, 147). Kako sam već spomenula, epistemička je nepravda povezana sa širim problemom rodne nepravde. Kako Iris Marion Young navodi, „pravda se ne bi trebala odnositi samo na distribuciju, već i na institucionalne uvjete nužne za razvoj i izvršavanje individualnih mogućnosti i kolektivne komunikacije i suradnje“ i u tome se smjeru nepravda odnosi prije svega na represiju i dominaciju (Young 1990, 39). Prema Young, potlačene osobe imaju iskustvo sprečavanja razvitka vlastitih sposobnosti i zadovoljenja vlastitih potreba, misli i osjećaja. Dok je u prošlosti pojam opresije označavao tiransku moć nad ljudima, danas se ljudi suočavaju sa zaprekama i nepravdama unutar svakodnevnih praksi modernoga liberalnog društva. Opresija u današnjem društvu postoji i njezini su uzroci „utkani u norme koje se ne dovode u pitanje, navike i simbole; u pretpostavke koje su utkane u institucionalna pravila i u kolektivne posljedice koje se pojavljuju kao posljedica slijeđenja tih pravila“ (Young 1990, 41). U strukturalnome smislu opresija se, prema Young, odnosi na nepravdu koju određena grupa ljudi doživljava kao posljedicu obično nesvjesnih pretpostavki i reakcija s kojima se suočavaju u svakodnevnome životu, u medijima i kulturalnim stereotipovima, kao i u strukturalnim elementima birokracije i hijerarhije koja postoji unutar nje te na tržištu. Tvrdi kako se opresija sustavno reproducira u većini ekonomskih, političkih i kulturalnih institucija, i to svakodnevno (Young 1990, 41). Young ocrta kako konkretno mehanizmi moći omogućavaju opresiju i dominaciju, ili drugim riječima, kako društvena moć generira patrijarhalno društvo koje se temelji na opresiji žene i dominaciji nad njom. Kad govorimo o rodu i društvenoj moći i njezinim implikacijama, upravo bi

---

<sup>3</sup> Nalazim vrlo sličnim Frickerino razmišljanje o besubjektivnoj „strukturalnoj moći“ i Foucaultovu tezu prema kojoj moć teče kroz društvo i posljedično stvara podjele i nejednakosti. Fricker ističe čuvenu Foucaultovu tvrdnju „moć nikada nije lokalizirana“ (Fricker 2007, 12) za koju tvrdi da je „pretjerivanje“ (Ibid.) i slažem se s njom. Naime, moć teče kroz čitavo društvo, no unatoč tome ipak postoje *nodusi* u kojima se moć akumulira – institucije koje proizvode određene vrste znanja i diskursa, kao što su obitelj, medicina, pravo itd. I sam je Foucault temeljito analizirao takve vrste institucija, tako da njegovu tvrdnju prema kojoj moć nikada nije lokalizirana vidim suprotstavljenu njegovom zapanjujućem istraživanju struktura u kojima se čini da je moć koncentrirana i koje su odgovorne za proizvodnju konkretnih diskursa. Čini mi se da Fricker i Foucault dijele ideju prema kojoj postoji besubjektivna moć koja teče kroz čitavo društvo tj. kroz različite strukture i mehanizme i koja se manifestira na objektima. Posljedično, ova je vrsta moći u hermeneutičkom aspektu problematična, što namjeravam pokazati dalje u tekstu.

se ovakvo viđenje rodne nepravde trebalo uzeti kao nužan kontekst. Čini mi se da je Foucault išao u tome smjeru sa svojim analizama institucija poput obitelji ili onih institucija znanja poput medicine ili prava koje se na prvi pogled čine neutralnima, ali kako je pokazao, zapravo su daleko od toga.

Foucault (opširnije sagledavajući kulturu i fokusirajući se na pojam „moći“) kao i Young (koja u fokusu istraživanja ima perpetuiranje opresije u današnjem društvu) naglašavaju mehanizme moći koja generira nejednakost pa tako i svijest o poziciji određene grupe, tj. svijest o vlastitoj opresiji. Fricker ide u smjeru konkretne analize ističući epistemičku nepravdu s kojom se žene susreću u društvenoj domeni i koja je, kako sam pokušala prikazati, obilježena nejednakošću i opresijom.

Tema ovoga teksta epistemička je nepravda s kojom se suočavaju žene u hermeneutičkom kontekstu i koja je prouzrokovana sistematskom opresijom koja je pak utkana u bezbrojne strukture državnoga mehanizma. Prema Young, opresija se odnosi na strukturalni fenomen koji onemogućuje određenu grupu ljudi (Young 1990, 42). Moja je namjera usredotočiti se na pitanje opresije u širem smislu, opresije kao strukturalnog okvira u kojemu se hermeneutička nepravda pokazuje u punome svijetlu i dobiva svoje puno značenje. Kao što je Iris Marion Young pokazala, opresija generira nepravdu koja je u današnjem patrijarhalnom društvu utkana u „naturaliziranim“ normama i institucionalnim tj. strukturalnim pravilima i koja ima jasne implikacije u političkim životima žena i potlačenosti s kojom se susreću. Dakle, zakoračili smo u domenu strukturalnog i unutar te domene Fricker se fokusira na određeni oblik nepravde koju žene proživljavaju kao epistemički subjekti. U toj domeni strukturalne opresije i nepravde, pitanje je generira li politička nepravda epistemičku ili epistemička nepravda generira političku i nadalje, je li moguće razdvojiti političku od epistemičke nepravde i do koje je mjere određena epistemička spoznaja politička?

## **2. Hermeneutička nepravda**

Kada piše o hermeneutičkoj nepravdi, Fricker navodi primjere u kojima je jasno kako žene u određenim situacijama nisu mogle artikulirati svoje iskustvo jer pojmovi naprosto nisu postojali u kolektivnom društvenom korpusu, primjerice postporođajna depresija ili seksualno uznemiravanje. Žene jesu imale takva iskustva, no u kolektivnom razumijevanju bila je praznina i upravo s tim manjkom imena, odnosno pojma, žene su doživljavale hermeneutičku nepravdu (Fricker 2007, 147–152). Kako je žena mogla dati smisao svom iskustvu ako ga uopće nije mogla artikulirati? Rođenje pojma bilo je daleko od intelektualnoga: prema Carmiti Wood kolege na poslu ponašali su se, u seksualnome smislu, nedolično i to u vrijeme kad pojam „seksualno uznemiravanje“ nije postojao. Nakon što je izgubila posao i što joj se, kao posljedica toga, pogoršalo zdravstveno stanje odlučila je prekinuti tišinu vezanu uz svoje iskustvo te je s odvjetnicama skovala termin „seksualno uznemiravanje“ (Fricker 2007, 149).

Fricker nudi generičku definiciju hermeneutičke nepravde koju definira kao „nepravdu tijekom koje je unutar kolektivnoga razumijevanja značajan dio nečijega društvenog iskustva neopažen zbog hermeneutičke marginalizacije“ (Fricker 2007, 158). Definicija pokriva mogućnost sistematičnih slučajeva hermeneutičke nepravde kao i nesistematične slučajeve. Razlika je da je u nesistematičnim slučajevima osoba zakinuta jer iskustvo koje ima nije prisutno u kolektivnome hermeneutičkom korpusu (osoba ne može razumljivo verbalizirati svoje iskustvo), dok u sistematičnim slučajevima govorimo o manjku, praznini unutar kolektivnoga hermeneutičkog prostora koji je „prouzrokovan i održavan sveobuhvatnom i *kontinuiranom hermeneutičkom marginalizacijom*“ (Fricker 2007, 158, 159).<sup>4</sup> Fricker također otvara mogućnost iskustva dvostruke epistemičke nepravde. Vratimo li se na slučaj Carmite Wood vidjet ćemo da je ona, kao prvo, iskusila nepravdu zbog toga što uopće nije mogla artikulirati svoje iskustvo iz razloga što je pojam „seksualno uznemiravanje“ manjkao u kolektivnome hermeneutičkom korpusu, a kao drugo, izložila se riziku od identitetske predrasude o kojoj govori Fricker, a koja se temelji na rodu/etnicitetu/klasi i koja sa sobom nosi mogućnost nepravde u vidu svjedočanstva. Upravo ove dvije situacije ocrtavaju iskustvo dvostruke epistemičke nepravde (Fricker 2007, 154).

Kako uopće dolazi do hermeneutičke nepravde? Prema Fricker, ukoliko u nekom društvenom iskustvu dolazi do nejednakosti u hermeneutičkome participiranju, članovi te određene grupe susreću se s hermeneutičkom marginalizacijom koja stoji kao oblik nemoći, tj. manjka moći (Fricker 2007, 153). Koji je uzrok marginalizacije? Prema Fricker, marginalizacija može biti posljedica nečije socio-materijalne situacije, odnosno socio-ekonomskog (ne)zaleđa ili može biti posljedica identitetske moći u smislu predrasuda upisanih u stereotipove, no kako Fricker kaže, uglavnom je kombinacija obiju stvari (Fricker 2007, 153).

To nas dovodi do definicije hermeneutičke nepravde temeljene na društvenoj pravdi. Fricker hermeneutičku nepravdu definira kao „nepravdu prilikom koje je značajan dio nečijega društvenog iskustva nevidljiv u kolektivnome razumijevanju zbog strukturalne identitetske predrasude u kolektivnom hermeneutičkom korpusu“ (Fricker 2007, 155). Ovdje hermeneutička marginalizacija povlači i socio-ekonomsku marginalizaciju i kada govorimo o identitetskoj predrasudi koja obilježava subjekta kroz različite sfere druš-

---

<sup>4</sup> Moj italic.

tvenoga svijeta, zapravo govorimo o sustavnoj nepravdi koja se može protumačiti kao tip strukturalne diskriminacije (Fricker 2007, 155, 156).<sup>5</sup>

Kako sam već istaknula, Fricker zapravo govori o hermeneutičkoj nepravdi koja se odvija *in absentia* zbog praznine u kolektivnom hermeneutičkom korpusu. Međutim, što se događa kad je praznina popunjena? Vratimo se ponovno na Carlitu koja svakako ima iskustvo nepravde i oštećena ja kao znalkinja, no ne može to iskustvo artikulirati jer pojam „seksualno uznemiravanje“ ne postoji (Carlita je oštećena kao epistemički subjekt, no ne može razumjeti čitavu kompleksnost štete baš zato jer artikulacija tog iskustva nedostaje u hermeneutičkom korpusu. Ona može artikulirati tu hermeneutičku nepravdu retrospektivno, nakon što se šteta koju je iskusila osvijesti). Međutim, što je sa sistematskom reprodukcijom hermeneutičke nepravde temeljene na identitetskim stereotipovima *nakon što je to određeno iskustvo artikulirano*? Što je s današnjim Carlitama koje mogu artikulirati hermeneutičku nepravdu i artikuliraju je, no i dalje su njoj izložene? Kako ih to oštećuje kao znalkinje? *Čini mi se da, osim hermeneutičke nepravde koja se događa in absentia, možemo govoriti o još jednom obliku hermeneutičke nepravde, onoj koja se temelji na perpetuiranju konkretnih sistematičnih stereotipova – zovimo je in praesentia*. Ovdje se ne susrećemo s hermeneutičkom prazninom, već s dominacijom koja se temelji na sustavnim stereotipovima. Jedan od primjera je „stakleni strop“ – set sustavnih prepreka koje rezultiraju ne-

<sup>5</sup> Koje su to strukture državnoga mehanizma koje omogućavaju opresiju prema određenim grupama, u ovome slučaju prema ženama? Wendy Brown govori o maskulinoj moći države koja omogućuje i provodi mušku dominaciju. Kada Brown govori o maskulinitetnim aspektima države, ona ne tvrdi kako država ganja „interese“ muškaraca, već govori o tome kako su različiti aspekti društveno–konstituirane muškosti povijesno konstituirali različite *modus* moći koji protiču kroz državu (Brown 1992, 14). Brown piše kako su se feministkinje 19. stoljeća borile za zakon o radu koji će ih podržavati; pravo na obrazovanje, kontrolu rađanja i reformu bračnoga zakona. U 20. stoljeću borile su se za jednake mogućnosti, jednaku plaću, jednaka prava, kao i za reproduktivna prava i javne vrtiće, reformu zakona o silovanju, zlostavljanju, braku i reformu zakona o uznemiravanju. Suvremeni zahtjevi odnose se na zakone o radu u kontekstu majčinstva, kao i na državnu regulaciju pornografije, zakonodavstvo o surogat majčinstvu i novim reproduktivnim tehnologijama. Nadalje, ona govori o tome kako državne moći nisu rodno neutralne; karakteristika državne moći je proizvodnja ženske podređenosti koja je jasna u „dominaciji, ovisnosti, disciplini i zaštiti“ žena zbog činjenice da je državna moć, kao povijesni proizvod i artikulacija muške dominacije u javnoj sferi pa je tako, posljedično, ta državna moć neminovno rodno obilježena (Brown 1992, 12). Foucaultovski artikulirano, Brown definira državu sljedećim riječima: „domena koju zovemo državom nije stvar, sistem ni subjekt, već teren moći i tehnika, set diskursa, pravila i praksi koje supstoje u ograničenim, tenzijama nabijenim i često kontradiktornim međusobnim relacijama (Brown 1992, 12). Muška moć, pored slučajeva nasilja, fizičke prisile i jasne diskriminacije je, kao i državna moć, neopipljiva, no unatoč tome postoji i oblikuje živote žena (Brown 1992: 15). On nadalje opisuje četiri maskulina modaliteta moći koja stoje kao temelj liberalnoga društva u kojemu živimo danas: (1) liberalna ili političko–pravna dimenzija; (2) kapitalistička; (3) prerogativna dimenzija privilegiranosti; (4) birokratska dimenzija. (V. Brown, „Finding the Man in the State“).



mogućnošću žene da se usigne do najviših pozicija u korporativnom sustavu, unatoč kvalifikacijama ili mogućnostima. Jasno je kako su u tim situacijama žene oštećene kao politički subjekti zbog spolne/rodne diskriminacije, no što je s epistemičkom nepravdom s kojom se žene suočavaju u takvim situacijama? Čini se da su politička i epistemička nepravda nerazdvojne jer se žena, kao političko biće i kao epistemički znalac, konstituira upravo kroz isključenje.

Uzmimo za primjer Ivu – studenticu medicine koja silno želi specijalizaciju iz kirurgije. Iva zna da najvjerojatnije neće dobiti specijalizaciju zbog identitetske predrasude prema kojoj su mjesta za kirurge uglavnom rezervirana za muškarce iz razloga što će žene kad-tad postati majke, zasnovat će obitelj i stoga se neće moći sto posto usredotočiti na posao koji je izrazito zahtjevan. Nadalje, uvriježeno je mišljenje kako su žene slabije, a kirurgija je ipak zahtjevno polje unutar medicine. Dakle, Iva je u ovome slučaju oštećena kao političko biće i svojega poslodavca može tužiti na temelju spolne/rodne diskriminacije. Korak dalje – Ivi je uskraćeno određeno znanje (konkretno znanje koje bi dobila na specijalizaciji iz kirurgije) i sam čin neupisivanja željene specijalizacije, odnosno čin odbijanja sigurno utječe na njezino razumijevanje sebe kao subjekta. Koju poruku ona dobiva? Da nije dobra za obavljanje određenoga posla zbog razlike koja je upisana u kulturu kroz spolne/rodne uloge koje su kulturalno predodređene za žene, odnosno muškarce? Ovdje se susrećemo s esencijalizacijom spola, odnosno roda, s problemom koji je Simone de Beauvoir uspješno detektirala i dekonstruirala prije više od šezdeset godina, ali čini se da je vrijeme za ponovno čitanje de Beauvoir i ponavljanje gradiva. Sumnjam da studentica medicine koja ne može ući u željeni program zbog identitetske predrasude koja je dominantna u društvenoj sferi može taj proces proći bez da se osjeti zakinuto kao epistemički subjekt. Prepoznaje li sebe kao slabiju u odnosu na muške kolege? Može li se prepoznati kao ravnopravnog epistemičkog subjekta? Čini mi se da ovdje možemo govoriti o pomjeranju kazualne atribucije, odnosno o nekoj vrsti izmještenosti gdje se Iva počinje osjećati krivom jer ne može ući na željenu specijalizaciju i sigurno doživljava promjenu u doživljavanju sebe.<sup>6</sup> Iduće pitanje koje se nameće je koliko studentica medicine uopće ne razmišlja o specijalizaciji iz kirurgije, već isključivo razmišljaju o „primjerenijim“ specijalizacijama, poput one iz pedijatrije jer, naposljetku, one su žene i i-

---

<sup>6</sup> Zanimljivo bi bilo u ovome trenutku uvidjeti mogući otpor. Naime, Foucault tvrdi kako je sveprisutna moć koja teče kroz čitavu društvenu strukturu neodvojiva od otpora jer sama moć „ovisi o mnogostrukim točkama otpora“ koji se mogu pronaći svugdje unutar struktura moći (Foucault 1980, 95). Dakle, ako imamo moć, imamo i otpor. Foucault ovdje ne ide u detalje i ne raspisuje dalje svoje stajalište o ideji otpora, samo tvrdi kako otpor postoji. Bilo bi zanimljivo vidjeti koje su moguće strategije otpora u ovakvim situacijama strukturalne nepravde.

maju „majčinske instinkte“?<sup>7</sup> Čini mi se da strukturalna nepravda bez sumnje generira političku, kao i epistemičku nepravdu te da su te dvije domene teško razdvojive.

Živimo u društvu u kojemu muškarci i žene formalno imaju jednaka prava i u kojemu se čini da esencijaliziranje žena kao slabih, iracionalnih, emotivnih i intuitivnih spada u ropotarnicu prošlosti, no zašto se onda suočavamo s ovakvim strukturalnim stereotipovima koji se temelje na biološkome determinizmu i društveno iskonstruiranoj ženskosti prema kojoj žene nisu jake vođe, nisu otporne na stres i kad-tad će zasnovati obitelj koja će negativno utjecati na njihov rad jer žene, a ne muškarci, trebaju znati „balansirati između posla i obitelji“.

### 3. Konstituiranje subjekta

Osim praznine u hermeneutičkome korpusu, na djelu imamo i konkretnu moć stereotipa koja forsira određene interpretacije i razumijevanja. To vodi fenomenu koji želim povezati s idejom konstituiranja subjekta. Ukratko, kako hermeneutička nepravda utječe na konstituiranje subjekta? Fricker tvrdi kako epistemička nepravda utječe na konstituiranje subjekta i to vodi k mojoj hipotezi: internalizacijom hermeneutičke nepravde žene konstituiraju sebe u skladu sa slikom proizvedenom hermeneutičkom nepravdom s kojom se susreću. Drugim riječima, žene internaliziraju karakteristike koje su im nametnute hermeneutičkom nepravdom i čineći to i same perpetuiraju epistemičku nepravdu.

Krenimo s identitetskom predrasudom koju Fricker definira kao predrasudu koja doprinosi ili čini na štetu i koja se temelji na određenom obilježju pa u ovome kontekstu govorimo o negativnim identitetskim predrasudama (Fricker 2007, 28). Predrasude ulaze kroz stereotipove koji su „široko rasprostranjene asocijacije između određene društvene grupe i određenih karakteristika“ i koje postoje u kolektivnom društvenom imaginariju (Fricker 2007, 30). Neki od najpoznatijih stereotipova oni su da su žene iracionalne, crnci intelektualno inferiorni bijelcima te da je, primjerice, radnička klasa moralno inferiorna višoj klasi (Fricker 2007, 23). Rod je domena identitetske moći, tvrdi Fricker, i slažem se s njom. Naime, ona tvrdi kako je *modus*

<sup>7</sup> Dok pišem ovaj tekst u ženskoj reviji „Gloria“ izlazi članak pod naslovom „Intimni svijet prve hrvatske neurokirurginje“ u kojemu prva hrvatska neurokirurginja Nikolina Sesar govori: „Da upišem specijalizaciju, koja je dosad bila isključivo muški teritorij, potaknuo me je profesor Krešimir Rotim“, a 33-godišnja neurokirurginja nada se da će njezinim koracima krenuti i druge mlade žene. „Profesor Rotim potaknuo me je da prihvatim neurokirurgiju, ali nitko me ne bi mogao nagovoriti da to i sama nisam žarko željela; on mi je samo dobacio lopticu, a ja sam je prihvatila. Bio mi je mentor i ja sam mu bila prva specijalizantica. Muž me također poticao, dok su obitelj i prijatelji savjetovali da, kao žensko, odaberem nešto primjerenije – dermatologiju, pedijatriju, obiteljsku medicinu...“ (<http://www.gloria.hr/vijesti/price/intimni-svijet-prve-hrvatske-neurokirurginje/> preuzeto 14.4.2016).

*operandi* identitetske moći upravo to da egzistira na razini društvenoga kolektivnog imaginarija – govorimo o neopipljivome setu diskurzivnih pretpostavki koji će ostaviti materijalne implikacije (Fricker 2007, 15–16). Pogledajmo neke kolektivne pretpostavke o ženskosti ili, drugim riječima, društvenu konstrukciju ženskosti. Dugo se vremena muškarce i žene definiralo kroz biologiju.<sup>8</sup> U tijelo je bilo upisana razlika koja je postojala u prirodi i koja je omogućavala i opravdavala simetriju moći u društvu. Feministkinje su dale odgovor na ovu vrstu biološkoga determinizma; jedna od prvih i možda najpoznatijih je Simone de Beauvoir koja je tvrdila kako se razlika u ponašanju, kao i psihološka razlika, treba objasniti kroz društveni aspekt, radije nego biološki. Poznata je po svojoj čuvenoj izjavi kako se ženom ne rađa, već se ženom postaje te da „društvena diskriminacija ima za posljedicu izrazito duboke moralne intelektualne efekte za koje se čini da su uzrokovani prirodom“ (Mikkola prema Beauvoir 1972, original 1949).

Nemojmo se zavaravati, kolektivni imaginarij pršti od rodni stereotipova koji se temelje na biološkom determinizmu – žene su intuitivne, iracionalne, ne mogu se nositi sa stresom, imaju „intuiciju“ kao nižu razinu spoznaje i „majčinske instinkte“, dok su muškarci stabilni, racionalni, objektivni i mogu kontrolirati emocije, dakle imaju višu razinu spoznaje od „ženske intuicije“. Ovakva se konstrukcija muškosti i ženskosti može povezati s utemeljenjem onoga što poznajemo kao „moderna“ država prilikom koje su se formirale dvije sfere, „javna“ i „privatna“. Žena se „prirodno“ vezala uz privatnu sferu, uz kućanstvo i reproduktivni rad te skrb oko potomaka i pritom nije imala političkih prava kao muškarac koji je bio „građanin“ i djelovao je u javnoj sferi. Te su se razlike između muškaraca i žena objašnjavale kao nešto „prirodno“, nevezano uz politiku – žene su „prirodno“ bile njegovateljice, dojilje i njihova se ženskost definira kao devijantna, senzualna, isprazna, lukava i predodređena za život u kući, u privatnoj sferi, dok se muškost povezivala s vrlinom, razumom i politikom (Wallach Scott 1996, 33). Pitanje nije jesu li stereotipovi i njihovi derivati još uvijek prisutni u kolektivnom imaginariju, već u kojoj su količini prisutni?

Ako identitetska moć može biti čisto strukturalna, kako Fricker tvrdi (Fricker 2007, 16), što s identitetskim predrasudama i stereotipovima koji su utkani u strukture i kako oni utječu na proces konstituiranja subjekta i s kak-

---

<sup>8</sup> Mikkola pokazuje kako su 1889. Geddes i Thomson u svojoj knjizi „The Evolution of Sex“ tvrdili kako su društvene i psihološke karakteristike, kao i ponašanje, uzrokovani metaboličkim stanjima. Prema tom biološko–determinističkom objašnjenju žene zadržavaju više energije („anabolične“ su) i zahvaljujući toj „činjenici“ su pasivne, konzervativne i nezainteresirane za politiku. Suprotno tome, muškarci imaju energetski višak („katabolični“ su) i to je razlog zašto su energični, strasni, postojani i zainteresirani za politički i društveni život. Ovakve su „znanstvene činjenice“ objašnjavale „prirodne“ razlike između muškaraca i žena te su opravdavale društveni i politički položaj u društvu (Mikkola, 2012).

vom se epistemičkom nepravdom subjekt tada susreće? Glede toga pitanje, povezala bih Frikeričin rad s Foucaultovim.

Fricker govori o dvije razine konstituiranja subjekta – konstitutivnoj i kazalnoj (Fricker 2007, 55). U ovome procesu identitetska moć funkcionira, foucaultovski rečeno, „produktivno“. Konstitutivna konstitucija odnosi se na socijalno konstituiranje subjekta gdje se on/a konstituira kao nešto što on/a nije, dakle tu govorimo o konstituiranju gledanom kroz prizmu društva. Kazalna se odnosi na samo postajanje onoga što se konstituira, dakle tu govorimo o samoj individui i onome što se događa u njoj. Čini mi se da su ove dvije razine neodvojive. Kad se govori o konstitutivnome konstituiranju subjekta u društvenom kontekstu, korisno je okrenuti se Foucaultu i njegovim tezama o toj temi.<sup>9</sup> Njemu pojam „subjekt“ ima dva značenja – (1) subjekt koji je podređen, ovisan nekome zbog kontrole koja se vrši nad njim te (2) entitet koji je vezan uz svoj identitet jer je samosvjestan (Foucault 2000, 331). Konfrontiran s moći, subjekt je onaj koji je pokoren – onaj koji sluša (Foucault 1980, 85).

Foucaultovo prvo značenje pojma „subjekt“ – biće koje je kontrolirano i ovisno, korelira s Frikeričinom idejom konstitutivne konstitucije gdje je fokus na konstituiranje u društvenom smislu. Naime, Foucault govori o „normalizaciji subjekta“ i navodi tri objektivizacije kroz koje se individue pretvara u subjekte. Prvi način je objektivizacija kroz znanost pa je tako „subjekt koji govori“ objektiviziran u filologiji i lingvistici ili je kao „produktiv-

---

<sup>9</sup> Pišući o konstituiranju subjekta, Foucault tvrdi da „historijska kontekstualizacija treba biti nešto više od jednostavnoga relativiziranja fenomenološkoga subjekta“ (Foucault 2006, 150). Kako ja to vidim, prema Foucaultu, francuska intelektualna ljevica kombinirala je fenomenološku konstituciju subjekta (dolazi od Husserla i njegove pretpostavke prema kojoj fenomenološki subjekt konstituira svijet prema svojoj percepciji, tako da je on/a aktivan/na u tome procesu) s društveno uvjetovanim subjektom (ovakav se subjekt konstituira prema ideologiji marksističkoga diskursa). Za Foucaulta, francuska intelektualna ljevica uzela je aktivnog fenomenološkog subjekta i predstavila ga kao pasivnog objekta povijesti – ovu vrstu konstituiranja subjekta Foucault odbacuje i to je njegova jasna kritika Marxa. Za Foucaulta subjekt ima četiri mogućnosti u procesu konstituiranja: (1) „klasični“ fenomenološki subjekt (transcendentalan u odnosu na događaje, on/a konstituira svijet) – neprihvatljivo za Foucaulta; (2) relativni fenomenološki subjekt – prema Foucaultu, ovakvo gledište o konstituiranju subjekta ne rješava sam problem konstituiranja subjekta; (3) subjekt koji „je prepušten u ispraznu istost kroz povijest“ („runs in its empty sameness throughout the course of history“) – Foucault ne razrađuje ovu vrstu konstituiranja subjekta, međutim interpretiram da ukoliko je subjekt prepušten povijesti ne može se razviti kao subjekt; (4) subjekt koji je konstituiran unutar historijskog okvira – Foucault ovaj proces naziva genealogijom i za njega je to prihvatljiv način konstituiranja subjekta (Foucault 2006, 150). Nadalje, konstituiranje subjekta vodi dvama važnim pojmovima: ideologiji i represiji. Prema Foucaultu, treba biti oprezan kad se govori o ideologiji jer je za njega ideologija povezana s istinom, a „istina“ je za njega problematičan pojam koji proizvode diskursi. Kad se govori o istini, Foucault uglavnom zastupa antirealističnu poziciju koja ide u smjeru društvenoga konstruktivizma. Problemi vezani uz ideologiju su eksplicitna kritika Marxovog rada i detaljno ju je u svome radu razradio Louis Althusser.

ni subjekt“ objektiviziran kroz svoj rad; činjenica da je subjekt živ objektivizira se kroz prirodoslovlje i biologiju. Nadalje, subjekti su objektivizirani kroz „prakse koje dijele“, naime, subjekt se postaje kroz podjele nastale unutar njega ili biva podijeljen od strane Drugih: „lud/normalan“, „boles-tan/zdrav“, „kriminalac/pozitivac“. Kao treći način objektivizacije, individua sama sebe prepoznaje kao subjekt kroz domenu seksualnosti (Foucault 1982, 777–778). Ovdje društvena moć djeluje na subjekta i oblikuje ga. Imamo strukturu u koju su identitetske predrasude snažno utisnute, kao predrasuda prema kojoj žene nisu otporne na stres i nisu dovoljno racionalne da bi mogle zauzeti važne i vodeće pozicije. Čini mi se da kada žena postaje subjekt unutar foucaultovskog okvira, i kad internalizira karakteristike koje su joj društveno nametnute, ona biva utisnuta u normu i doživljava epistemičku nepravdu jer je klasificirana kao netko tko nije izabrala biti, već joj je nametnuto da to jest. Pitanje je koje su mogućnosti otpora ovoj vrsti moći?

Foucaultova zadnja teza o konstituiranju subjekta, a koja je vezana uz njegov/njezin identitet i samorazumijevanje može se povezati s Frikeričinom tvrdnjom o kauzalnoj konstituciji koja se odnosi na čovjeka i njegov vlastiti identitet koji neizbježno, foucaultovski govoreći, internalizira sistem klasifikacije, u ovome slučaju internalizira identitetsku predrasudu. Domena je seksualnosti najpoznatija u njegovome radu. Prema njemu, kroz seksualnost individua postaje subjekt tako da nauči sebe prepoznavati kao subjekt „seksualnosti“ (Foucault 200, 327). Moć koja se „primjenjuje u svakodnevnome životu kategorizira individuu, označava ga kroz njegovu individualnost, prilaže ga njegovom identitetu i nalaže zakon istine koji on mora prepoznati i koji Drugi u njemu moraju prepoznati“ (Foucault 2000, 331). Dakle, internaliziramo određeni sistem klasifikacije: „heteroseksualan“, „homoseksualan“, „normalan“, „devijantan“, „nastran“, „lud“. Individua postaje subjekt tako da biva pokorena moći koja je neminovno pretvara u ovisnoga subjekta. Foucault jasno pokazuje kako je seksualnost važan faktor u novoj specifikaciji individua pretvorenih u subjekte. Umjesto internalizacije klasifikacijskoga sustava seksualnosti kojega Foucault opisuje, možemo umetnuti bilo koji sustav klasifikacije. Čini mi se da hermeneutička nepravda zasigurno utječe na samorazumijevanje osobe tako što postojeći društveni model razumijevanja isključuje određena iskustva što rezultira time da je određeno iskustvo osobe blokirano. Dakle, možemo govoriti o pomjeranju kauzalne atribucije gdje se npr. žena počinje osjećati krivom jer je muški kolege maltretiraju na poslu i neminovno je da ona proživljava neku vrstu promjene u doživljavanju sebe.

Vratimo se nakratko Carliti, njezinome slučaju hermeneutičke nepravde *in absentia*, kada je na pitanje zašto je dala otkaz na poslu odgovorila kako se osjećala „posramljeno i da joj je bilo neugodno“ te je dodala kako je navela „osobne razloge“ kao razloge njezinog otkaza (Fricker 2007, 150). Carlita nije mogla artikulirati svoje iskustvo i tu je izgubila na hermeneuti-

čkome polju, a nemogućnost da svom iskustvu da smisao, rezultirao je time da se procesu nije mogla niti usprotiviti niti ga zaustaviti (Fricker 2007, 151). Dakle, nepravdu je iskusila kao znalkinja jer nije mogla artikulirati svoje iskustvo koje je negativno utjecalo na njezino samorazumijevanje.

Koliko i kako je oštećen subjekt koji se suočava s hermeneutičkom nepravdom koja se temelji na identitetskoj predrasudi nakon što je iskustvo artikulirano? Vratimo se na Ivu koja se, zahvaljujući aktualnom društvenom imaginariju, suočava s hermeneutičkom nepravdom *in praesentia* zbog toga što ne može postati kirurginja. Iako znamo da je takav način razmišljanja politički i legalno definiran kao spolna/spolna rodna diskriminacija, ipak nema toliko mnogo kirurginja danas. Kako ta postojeća situacija utječe na proces konstituiranja jedne mlade liječnice; uzevši to u obzir, kako ona sama sebe razumije i doživljava? Čini mi se da identitetski stereotipovi prisutni na strukturalnoj razini itekako utječu na proces samorazumijevanja osobe. Može li Iva odvojiti nepravdu s kojom se suočila na političkoj razini od one koju doživljava na epistemičkoj razini kad konstituira sliku sebe same? Kako sam već rekla, čini mi se da je granica između političkog i epistemičkog fluidna. U slučajevima hermeneutičke nepravde *in praesentia* javna artikulacija određenog iskustva postoji, no inertna je i pitanje je – zašto je inertna? Jedan mogući odgovor je da je okruženje uglavnom sačinjeno od muškaraca te da je moć neravnomjerno distribuirana, a privilegija će se rijetko tko svojevrijemno odreći. Moguće je da takva situacija gurne osobu koja ima iskustvo nepravde da i sama ignorira tu artikulaciju. U svakome slučaju, povezanost između društvenih kategorija i domene samorazumijevanja zanimljiva je tema koja zaslužuje temeljito daljnje proučavanje.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Ako klasificiramo artikulirano žensko iskustvo, ne ulazimo li u problem klasifikacije koji je Foucault ocrtao? Implicira li to da postoji „pozitivna“ i „negativna“ klasifikacija, tj. znanje? Ovdje bih se ponovno pozvala na Foucaulta i njegovo „potlačeno znanje“ koje se odnosi na „povijesne sadržaje koji su bili zakopani ili zamaskirani u funkcionalnu koherentnost formalne sistematizacije“ (Foucault 2003, 7) te na „znanja koja su bila diskvalificirana kao ne–konceptualna znanja, kao nedovoljno elaborirana znanja: naivna znanja koja su ispod zadovoljavajuće razine erudicije i znanstvenosti“ (Ibid.). Nije li feministička teorija stajališta i znanje koje iz te perspektive proizlazi upravo „potlačeno znanje“ koje je još uvijek marginalizirano? Foucault tvrdi kako hijerarhija erudicije diskvalificira, „potlačena znanja“ i specifična lokalna znanja ljudi („što ljudi znaju“/znanje „odozdo“; „iz naroda“), no upravo te dvije vrste znanja – „potlačeno znanje“ i „znanje odozdo“ čine genealogiju koja je „način na koji se lokalna, diskonuitetna, diskvalificirana ili nelegitimna znanja stoje protiv jedinstvene teološke instance koja tvrdi da ih može filtrirati, organizirati u hijerarhije; organizirati ih u ime istinitoga korpusa znanja.“ (Foucault 2003, 9). Dakle, genealogija je anti-znanost; ona se mora „boriti protiv diskursa koji se smatra znanstvenim i protiv moćnog efekta kojeg on ima“ (Foucault 2003, 7). Foucault vidi arheologiju kao metodu specifičnu za analizu lokalnoga znanja i genealogiju kao taktiku koja „ubacuje u igru“ ta „potlačena znanja“. Tako on govori o „bitki koju znanja vode protiv moći i efekta koji imaju znanstveni diskursi“ (Foucault 2003, 7).

Kad se govori o šteti koju prouzrokuje hermeneutička nepravda, Fricker govori o primarnoj šteti koja se sastoji od situirane hermeneutičke nepravde u kojoj subjekt ne može artikulirati nešto što je u njegovom interesu da artikulira. Dodala bih da ovdje pripadaju i slučajevi u kojima se nepravda, iako artikulirana, i dalje nastavlja i subjekt je nemoćan. Druga vrsta štete koja proizlazi iz prve implicira daljnju praktičnu štetu, fizičke probleme, kao i one ekonomske i profesionalne te one epistemičke: gubitak epistemičkoga samopouzdanja, gubitak znanja te prevencija usvajanja novoga znanja (Fricker 2007, 162–163).

#### 4. Zaključak

U ovome sam se tekstu bavila hermeneutičkom nepravdom koja se manifestira u momentima kada nečije iskustvo zbog identitetske predrasude biva nevidljivo unutar širega društvenog razumijevanja. Istaknula sam pojmove „društvene“ te „strukturalne“ moći koji stoje kao baza Frickeričinom razumijevanju hermeneutičke nepravde. Također sam predstavila Foucaultove teze o moći jer je njegov doprinos o toj temi neprocjenjiv. Povezala sam analizu hermeneutičke nepravde sa širim problemom rodne nepravde te sam pokušala prikazati da nepravda s kojom se žene suočavaju kao epistemički subjekti pripada u širu domenu rodne nepravde.

U drugome dijelu teksta usredotočila sam se na hermeneutičku nepravdu koja se manifestira u situacijama u kojima žene ne mogu artikulirati svoje iskustvo zbog toga što relevantni pojmovi još ne postoje u kolektivnome hermeneutičkom korpusu. Problematični hermeneutičke nepravde pristupila sam s društvenog aspekta. Vrsta nepravde o kojoj je riječ u ovome tekstu posljedica je marginalizacije i manjka moći određene grupe u društvu. U tome sam se kontekstu usredotočila na strukturalne nerazmjere moći s kojom se žene suočavaju.

Nadalje, u trećem sam se dijelu rada znatiželjno zapitala što se događa kada je iskustvo artikulirano, a sustavna se reprodukcija hermeneutičke nepravde nastavlja – kako to utječe na subjekta koji se suočava s tom nepravdom? Čini mi se da žene internaliziraju karakteristike koje im se nameću putem hermeneutičke nepravde i da tako i same doprinose perpetuiranju epistemičke nepravde. U analizi procesa konstituiranja subjekta koji proživljava hermeneutičku nepravdu usporedila sam Frickeričine teze s Foucaultovim. Naposljetku, spomenula sam posljedice s kojima se žene neminovno suočavaju u epistemičkom i praktičnome smislu. Nadolazeći zadatak za neku drugu zgodu epistemičke su vrline koje se nameću kao mogući odgovor za pitanje hermeneutičke nepravde.

#### Literatura

Bertani, M. i Fontana, A., ur. 2003. *Michel Foucault: Society must be defended. Lectures at the College de France 1975–1976*. New York: Picador.

- Brown, W. 1992. Finding the Man in the State. *Feminist Studies*. 18(1): 7–34.
- Crenshaw, K. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Colour. *Stanford Law Review*. 43(6): 1241–1269.
- Faubion, J. D., ur. 2000. *Power: Essential Works of Foucault, 1954–1984, Volume III*. London: Penguin group.
- Foucault, M. 1980. *History of Sexuality Volume 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. 1982. The Subject and Power. *Critical Inquiry*. 8(4): 777–795.
- Fricke, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press Inc.
- Intimni svijet prve hrvatske neurokirurginje, 2016, *Gloria*, 7.04.2016. <http://www.gloria.hr/vijesti/price/intimni-svijet-prve-hrvatske-neurokirurginje/> (preuzeto 14.4.2016)
- Mikkola, M. 2012. Feminist Perspectives on Sex and Gender, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2012 Edition: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/>>. (preuzeto 10. listopada 2013.)
- Thompson, J.A. i Geddes, P. 1889. *The Evolution of Sex*. London: Walter Scott.
- Wallach Scott, J. 1996. The Uses of Imagination: Olympe de Gouges in the French Revolution. *Only paradoxes to offer: French feminists and the rights of man*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Young, I. M. 1990. Five Faces of Oppression. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.



## 5 Institucijski deficiti i vrlina institucijske angažiranosti

Snježana Prijić-Samaržija i Andrea Mešanović

### 1. Institucijska angažiranost kao vrlina

Pojam 'društvena angažiranost' sadrži vrlo kompleksnu normativnu ili vrijednosnu dimenziju. Naime, njome se ne cilja samo na puku zainteresiranost ili sudjelovanje usmjereno nekom neutralnom društvenom cilju, već pojam u svome značenju nosi snažno vrijednosno vezivanje uz opće dobro kao motiv i cilj djelovanja. Dakako da je pritom opće dobro moguće razumjeti na različite načine, ali ključno je da se pod pojmom angažiranost krije djelovanje vezano uz javno dobro za koje držimo da je vrijedno posebnoga napora. Sklone smo dakle stavu da pojam referira na vrijednosni izbor da se djelatno intervenira u društvenu realnost kako bi se postojeći kolektivni identitet ili društvena praksa u nekome svom dijelu (ili cjelini) doveo u pitanje, izmijenio, učinio boljim za opće dobro. Utoliko pojam angažiranosti uključuje i polazišnu pretpostavku o nekome društvenom deficitu, devijaciji, nedostatku i pretpostavlja kritički odnos prema društvenoj realnosti.

Institucije nisu uobičajeno mišljene kao prostor društvene angažiranosti, djelovanja ili čak protesta. Upravo suprotno, one su uobičajeno mišljene kao oruđe *status quo*-a čuvarima postojećega kolektivnog imaginarnija, identiteta i društvenih praksi. Stoga se institucije sustava smatraju prirodnom metom svake društvene angažiranosti jer se percipiraju konzervativnim i konformističkim utvrdama privilegiranih. Društvena se angažiranost gotovo po definiciji smještala u prostor izvaninstitucionalnog ili alternativnog djelovanja. Nasuprot navedenom stereotipu, kojega dijele i mnogi kritički misleći pojedinci, pokušat ćemo argumentirati u prilog teze o mogućnosti institucijske angažiranosti, kritičkoga djelovanja, pa čak i institucijskoga protesta. To ne znači da nismo svjesne činjenice da su institucije često s pravom meta društvene angažiranosti, ali ta činjenica više govori o prevladavajućoj institucijskoj (ne)kulturi u kojoj su institucije bile uzrokom deficita, a ne o mogućnosti da i institucije djeluju u domeni društvene angažiranosti.

Stav o mogućnosti (a onda i potrebi) institucijske angažiranosti početno temeljimo na tezi da su institucije kolektivni ili društveni akteri čije djelo-

vanje mora biti rukovođeno idejom etičke i epistemičke vrline odgovornosti, na način koji nije suštinski različit od djelovanja pojedinačnih djelatnika. Ukoliko pojedinci i grupe društvenu angažiranost mogu izvoditi iz etičke i epistemičke odgovornosti, onda to moraju moći i strukturirani društveni djelatnici kao što su institucije. Institucije ispunjavaju svoj politički/etički i epistemički zadatak ako je njihovo djelovanje obilježeno uvažavanjem slobode i jednakosti svakoga pojedinca i ako je donošenje odluka takvo da su odluke ispravne, istinite i učinkovite u rješavanju problema za većinu zainteresiranih građana. Ovaj stav o institucijama kao kolektivnim akterima koji svoju svrhu nalaze u pravednosti i istinitosti, temeljimo na: (i) teorijama pravednosti mnogih filozofa, među kojima je zasigurno najvažniji John Rawls (Rawls, 1999), koji su razvili elaborirane normative teorije o principima pravednosti kojima se trebaju rukovoditi društvene institucije, te (ii) socijalnoj epistemologiji Alvina Goldmana (Goldman, 1999, 2010) koji je tvrdio da društveni entiteti kao što su institucije trebaju kultivirati epistemičko svojstvo vodiča prema istini ili osjetljivosti na istinu. Društvena se angažiranost institucija, posljedično, sastoji u autonomnom odgovornom djelovanju usmjerenom poboljšanju u dijelu društvene realnosti u kojemu je ustanovljen etički/politički ili epistemički deficit. Ili, drugim riječima, nije svako ulaganje posebnoga napora koje je vrijednosno (svjetonazorski) obojeno istodobno i društveni angažman. Ponekad je upravo korištenje institucijske moći radi generiranja deficita. Samo ono djelovanje institucija koje može biti opravdano etički/politički i epistemički može biti kandidatom za kvalifikaciju društveno angažiranoga djelovanja.

Međutim, treba reći i to da nije svako etički/politički i epistemički opravdano djelovanje ujedno i društvena angažiranost, pa tako ni institucijska. Kao i pojedinci, tako i institucije smisao društvene angažiranosti nalaze u činjenici potrebe dodatnoga napora radi poboljšanja nekog kritičnog elementa društvene realnosti. Može se ovome prigovoriti da su institucije i pojedinci uvijek dužni djelovati najbolje što mogu pa dodatni naponi ne označavaju angažman već jednostavno dobro funkcionirajuće (za razliku od nefunkcionirajuće) institucije. Mogle bi se složiti s ovom tvrdnjom da je opravdano i odgovorno djelovanje isto što je kontinuirana društvena angažiranost. Međutim, u subidealnom ili realnom svijetu, vrijednim se mora smatrati i pojačana angažiranost s ciljem otklanjanja nekog značajno prisutnog i ozbiljnog deficita.

Međutim, iako je institucijska angažiranost po našem mišljenju moguća, ona se ipak razlikuje od angažiranosti pojedinaca ili izvaninstitucionalnih skupina. Intrinzični su dio institucija procedure i jasno definirana struktura (često i hijerarhija), regulativa unutar koje institucija djeluje i na kraju stanovita društvena moć (utjecanja ili kontrole ponašanja veće ili manje skupine ljudi). Kada branimo ideju institucijske angažiranosti nipošto ne mislimo da se institucija treba odmetnuti od ove svoje strukture i postupaka, uključu-

jući i moć. Strukturirana institucijska moć uvijek može biti upotrijebljena pozitivno i negativno, kao što lijepo objašnjava Miranda Fricker (Fricker, 2007). Kada bi se institucije odrekle strukture i proceduralnoga djelovanja, pa i društvene moći, prestale bi biti institucijama i postale bi neka druga društvena tvorevina. Procedure, organizacija i strukturirana moć imaju svoje opravdanje u tome jer su brana arbitrarnim, nepromišljenim, neodležanim, stihijnim, parcijalnim, i zato po društvo rizičnim promjenama. Institucijska angažiranost, posljedično, sastoji se u osvješćivanju prevladavajućeg i opasnog deficita te u dodatnim naporima da se procedure uredi na način da se deficit sustavno eliminira kako bi se doprinijelo općem dobru. Institucije koje na taj način institucijski djeluju, posebice u društvima u kojem postoji institucijska zapuštenost i ignorancija prema demokratskim i intelektualnim vrlinama, djelovat će u sferi institucijske angažiranosti, institucionalne kritike, pa čak i protesta.

Na kraju, smatramo da je institucijska angažiranost ne samo moguća nego i nužna za svako demokratsko društvo jer opće dobro ne može počivati samo na izvaninstitucionalnoj angažiranosti koja, koliko god dobrodošla i važna bila, ne može biti dovoljno učinkovita. Metodologija izvaninstitucionalnoga djelovanja ima svoju logiku i ulogu koja je dragocjena i nezamjenjiva u demokratskim društvima, ali je iluzija da bi ona bila na bilo koji način dovoljna i učinkovita za uklanjanje opasnih deficita i ustanovljavanje javnog dobra. Upravo je zato važno ne napustiti nadu u institucije kao kritički i djelatni kolektivni entitet.

## 2. Institucijski deficiti

Najčešće uzroke institucijskih deficita nalazimo na spoju altruističnih i egoističnih motiva, općih i partikularnih interesa. Kako bismo objasnile na što mislimo, prisjetimo se za početak glasovite zatvorenikove dileme.

Dvije su osobe, nazovimo ih Robby i Bobby, zatočene u dvije odvojene zatvorske ćelije nakon počinjenja nekoga, ne osobito teškoga kriminalnog djela. Policijski službenik razgovara s obojicom, ali odvojeno, na način da ih pokušava nagovoriti da priznaju počinjenje kriminalnoga djela za kojega policija nema dovoljno dokaza. Kako bi ih privolio na priznanje, upozorava ih da će u slučaju da drugi prizna, onaj koji ne prizna 'odraditi' kaznu za obojicu. U danim okolnostima Robby razmišlja o potencijalnim scenarijima: (i) ako on prizna, a Bobby ne prizna, on će biti oslobođen, a Bobby će dobiti 5 godina zatvora; (ii) ako on ne prizna, a Bobby prizna, on će dobiti 5 godina, a Bobby će slobodno išetati iz zatvora; (iii) ako obojica priznaju, dobivaju obojica po godinu dana, i (iv) ako obojica ne priznaju, policija ima dokaze zbog kojih će obojica ostati u zatvoru tek po 6 mjeseci. Na isti način razmišlja i Bobby. Ukratko, obojica zaključuju, svaki za sebe: ako priznaju mogu dobiti ili godinu dana ili otići kući, a ako ne priznaju mogu dobiti 5 godina ili 6 mjeseci. Čini se racionalnim priznati, razmišljaju ispravno Bobby i Robby odvojeno jedan od drugog u svojim zatvorskim ćelijama. Rizik

dugotrajnog ostajanja u zatvoru, ako priznaju, je manji. Ako oba učine ono što im se čini racionalnim, obojica će priznati i dobiti po godinu dana. U čemu je poanta ove priče? Zatvorenikova dilema nas suočava sa situacijom da će, neovisno o tome što će drugi učiniti, svatko biti skloniji donijeti odluku kojom štiti svoj interes (u ovome slučaju, priznati) nego štiti drugoga (u ovom slučaju, šutjeti). Međutim, da su obojica mislili i na drugoga – što znači da nisu priznali – dobili bi svatko po 6 mjeseci, što je bolji ishod od onoga za koji su se odlučili misleći samo na svoje interese.

Ova nam glasovita dilema zorno predočuje situaciju u kojoj racionalni sebični izbor vodi rezultatu koji je lošiji od altruističnoga: bilo bi svima bolje da vodimo računa i o drugima na koje naše djelovanje utječe. No to ne činimo, u strahu od neizvjesnosti postupanja drugih. U društvenim se okolnostima zatvorenikova dilema iznimno usložnjava jer se radi o brojnim akterima koji odlučuju što činiti i kako zaštititi svoje interese u odnosu na ono što očekuju da će činiti drugi koji će štiti svoje interese (a da pritom i ti drugi razmišljaju što će oni činiti s obzirom na činjenje drugih, itd.). Nije teško zamisliti kako ova situacija može stvoriti različite oblike društvenih deficita, od kršenja prava, diskriminacija do korupcije i različitih prijevara.

Drugi primjer koji dobro ilustrira poteškoće donošenja odluka u društvenom okruženju problem je 'slobodnoga jahača'. Ako se svatko od nas usredotoči na djelovanje u cilju općega dobra, svi ćemo uživati dobrobiti zajedničke akcije. Međutim, pojedinac može razmišljati kako njegov osobni doprinos općemu dobru nije toliki da će ga drugi primijetiti pa ne bi zamijetili ni da izostane. Posljedično, može odlučiti da odustane od akcije, tj. da postane 'slobodni jahač' koji neće sudjelovati u zajedničkoj akciji, ali će on sam ipak uživati dobrobit zajedničkoga djelovanja drugih. Ključna dilema ovdje vezana je uz djelovanje većine koja nastavlja djelovati: trebaju li i dalje raditi na općem dobru i tako omogućiti i dobrobit 'slobodnim jahačima' (varalicama) ili trebaju i sami postati slobodni jahači i time, dugoročno, oslabiti i oštetiti opće dobro. Uočimo da i ova dilema jasno ukazuje na poteškoće donošenja odluka u situacijama u kojima se sukobljavaju opće i pojedinačno, ali i na potencijalne deficite ili inherentne devijacije koje obilježavaju donošenje odluka u društvenim okolnostima.

Svaka institucija, pa i znanstvena, u svome djelovanju mora kalkulirati s ovom napetosti između privatnog i javnog, individualnog i općeg, egoističnog i altruističnog. Svaki znanstvenik prirodno ne želi da mu itko drugi određuje što istraživati, kako trošiti sredstva od znanstveno-istraživačkih projekta, s kim surađivati, a posebno osjeća otpor prema kontroli njegove učinkovitosti ili uspoređivanju njegove uspješnosti u odnosu na druge kolege. Međutim, svaka institucija po definiciji teži poticati učinkovitost zbog reputacije i/ili novaca te kontrolirati i umanjiti rasipanje resursa. Svako usmjerenje i kontrolu znanstvenik doživljava kao ugrožavanje osobne autonomije, svaki otpor institucija doživljava kao subverziju kolektivnoga cilja. Ili,

osvrnimo se drugi primjer; svaka visokoškolska institucija želi dobiti što više sredstava uz što manji utrošak vremena, napora i resursa, i sve to, po mogućnosti, iz državnoga proračuna, jer to pretpostavlja najmanji utrošak institucijskih resursa. Ako to ne funkcionira najjednostavniji je način naplatiti studentima što veće školarine. Naravno, studentima ne odgovara povećanje školarina. Svakome pojednicu odgovara da se na obrazovanje gleda kao na javno dobro koje treba omogućiti dostupnost obrazovanja. Oba slučaja ukazuju na sukobe individualnog i kolektivnog, partikularnog i općeg koji uzrokuju devijacije i deficite. U prvome se slučaju često generira epistemički deficit: znanstvenici mogu tražiti načine da udovolje institucijskim zahtjevima (za rezultatima, uvjetima napredovanja i sl.) kroz različite oblike devijacija; od uzornog znanstveno-istraživačkog sustava, 'prilagođavanja' znanstvenih rezultata zahtjevima ili interesima 'sponzora', stvaranja znanstvenih ili izdavačkih lobija koji će partikularne interese staviti iznad traganja za istinom (Shapin i Schaffer, 1985) do različitih oblika znanstveno-istraživačke nečestitosti kao što su plagiranje, fabriciranje, falsificiranje, kršenja načela autorstva prilikom publiciranja radova i slično (Pupovac, Prijčić-Samaržija, Petrovečki, 2015). U drugome se slučaju često generira demokratski deficit u kojemu se krši pravo pristupa visokom obrazovanju mladih ljudi lošijeg socijalno-ekonomskog statusa i drugih ranjivih skupina.

Jedini način da se ova vrsta deficita otkloni jest institucijska angažiranost ili ulaganje dodatnih napora da se deficiti osvijeste, detektiraju i otklone. Međutim, institucijska angažiranost ne iscrpljuje se samo u donošenju etičkih kodeksa koji sankcioniraju znanstveno-istraživačko nepoštenje ili u odlukama o smanjivanju školarina. Smisao istinskog institucijskog angažmana u nečemu je obuhvatnijem, u razvijanju institucijske (etičke i epistemičke) vrline ili, preciznije, u razvijanju strukturnih institucijskih mehanizama koji će biti osjetljivi na istinu ili rješavanje problema te koji će jamčiti demokratski i egalitarni rezultat. Istinska institucijska angažiranost u situacijama u kojima do izražaja dolaze inherentni institucijski deficiti sastoji se u razvijanju institucijske inteligencije i razvijanju procedura donošenja odluka. Zastvorenikova dilema, problem 'slobodnoga jahača', kao i navedeni konkretni primjeri generiranja institucijskih deficita, ukazuju na iznimnu kompleksnost donošenja institucijskih odluka. Logika kolektivne akcije i društvenih izbora u realnome je svijetu složena jer se odluke moraju donositi u okolnostima (i) stalnoga rizika i ekstremne neizvjesnosti; (ii) stalnog i intrinzičnog konflikta između individualnih interesa/ preferencija/ očekivanih dobrobiti i institucijskih interesa/ preferencija/ očekivanih dobrobiti (iii) u kojima racionalnost izbora ili odluke institucije ili kolektivnoga djelatnika nije zbroj racionalnih izbora pojedinaca (Pettit, 2011, List, 2011).

Ukratko, prava institucijska angažiranost nije samo u saniranju simptoma devijacija, već u razumijevanju i preveniranju deficita. Iako možemo prepoznati i poštovati sposobnosti talentiranih i/ili iskusnih donositelja odluka, ne

treba uopće postavljati dilemu trebaju li se odluke prepustiti talentiranim liderima ili trebamo li uspostaviti procedure informiranog donošenja odluka. Donošenje odluka mora biti transparentno, procedurama uspostavljeno i informirano ili utemeljeno na institucijskom istraživanju: prikupljanju, analizi i interpretaciji podataka kako bi se mogle donositi dobre odluke. Institucijsko je istraživanje proces istraživanja, razumijevanja i objašnjavanja institucije samoj instituciji kako bi se generiralo javno dobro (Webber i Calderon, 2015). Uspostava postupaka donošenja odluka na sustavnom institucijskom istraživanju (u danim okolnostima institucijske zapuštenosti) ključno je obilježje institucijskog angažmana. Izostanak svijesti o potrebi, pa potom i nedostatak sustavnih institucijskih istraživanja razlog je nedonošenja ili donošenja loših, nepravednih i neinformiranih odluka. Donošenje loših odluka temeljni je pokazatelj deficitarne institucijske kulture jer takve odluke omogućuju korupciju sustava. Ukratko, ključni oblik institucijskog angažmana u tim je okolnostima provođenje institucijskog istraživanja i na evidenciji utemeljeno donošenje odluka.

Pokušajmo to objasniti na ranije navedenom primjeru. Odluka o uvođenju i visini školarina u našim se visokoškolskim institucijama donosila u pravilu temeljem zaključka da je financiranje iz državnoga proračuna manje te da i druge zemlje (pa i one s najrazvijenijim visokim obrazovanjem poput Velike Britanije i Sjedinjenih Američkih Država) imaju školarine više od naših. Pretpostavlja se i tvrdi da visoka kvaliteta zahtijeva visoke školarine. Ovo nije posve neuvjerljivo rezoniranje (a pokazalo se višekratno i kao uvjerljivo u društvenoj praksi), ali naša poanta nije u tome da kažemo da se svaka institucija treba boriti za besplatno obrazovanje, a protiv akademskoga kapitalizma (Slaughter i Rhoades, 2004). Naprotiv, treba se istražiti i pokazati je li akademski kapitalizam (u svojim različitim manifestacijama) etički, politički i epistemički lošija odluka. Drugim riječima, ova se odluka mora donositi temeljem opsežnog institucijskog istraživanja: primjerice, o stvarnim troškovima obrazovanja po znanstvenim područjima i ciklusima obrazovanja, o prosječnom trajanju studija, o stvarnim приходima, primicima i rashodima institucija, o udjelu pokrivanja troškova iz državnoga proračuna, o strukturi vlastitih prihoda institucije, o mogućim troškovima ili unutrašnjoj racionalizaciji koja ne bi umanjila već postignutu kvalitetu, o BDP-u države i planiranim projekcijama rasta/ pada, o socijalnoj strukturi potencijalnih studenata, o postojanju sustava stipendiranja, kreditiranja ili financijske pomoći druge vrste, o mogućnosti zapošljavanja i povrata kredita, o strateškim ciljevima vezanim za svrhu visokog obrazovanja, o posljedicama promjena u sustavu obrazovanja za društvo u cjelini, ali i potrebama društva za određenim kvalifikacijama, i nizu drugih relevantnih elemenata.

\*\*\*

U nastavku ćemo pokušati ukratko pojasniti što je institucijsko istraživanje i institucijska inteligencija te na koji način mogu doprinijeti unapređenju etičke i epistemičke odgovornosti institucija.

### 3. Što je institucijsko istraživanje?

Istaknule smo kako se institucije moraju rukovoditi vrlinama etičke i epistemološke odgovornosti kao preduvjetom donošenja tzv. pametnih odluka. Ove institucijske vrline mogu se realizirati isključivo kroz procedure donošenja odluka koje uključuju institucijsko istraživanje, a za cilj imaju javno dobro (pojedinaca, same institucije i društva u cjelini). Pokušat ćemo preciznije pojasniti na što mislimo na primjeru visokoškolskih institucija.

Patrick Terenzini, jedan od najznačajnijih zastupnika institucijskog istraživanja u domeni visokog obrazovanja opisuje nejasnoće vezane uz institucijsko istraživanje. Za vrijeme trajanja jedne od niza konferencija udruženja koje se bave institucijskim istraživanjima u Houstonu, u hotelskome liftu, prije početka same konferencije odvila se situacija koja je, po njemu, na neki način obilježila konferenciju. Naime, u liftu se nalazila nekolicina sudionika konferencije, ali i nekoliko gostiju koji borave u hotelu. Jedan od gostiju, nakon što je primijetio akreditaciju na kojoj piše 'institucijsko istraživanje' upitao je što je točno institucijsko istraživanje. U liftu su sudionici konferencije pokušali u nekoliko minuta, koliko treba da se s prvog kata dođe na deseti, odgovoriti na postavljeno pitanje, ali nisu uspjeli. Nije bilo dovoljno vremena za jednostavno pojašnjenje pojma (P. Terenzini, 1993, 1–2). To je bio povod i razlog da se promisli i pronade jasna definicija pojma institucijskog istraživanja. Sam pojam institucijskog istraživanja počeo se koristiti krajem pedesetih godina s ciljem transformiranja i unapređenja rada institucija kroz provedbu boljih procesa donošenja odluka (Angel J. Calderon and Karen L. Webber, 2015). Razvoj institucijskog istraživanja od pedesetih do danas najviše se primjećuje u visokoškolskim sustavima u Americi, Australiji i Velikoj Britaniji, ali s vremenom je prepoznato i u kontinentalnoj Europi. Potreba za promjenom bila je sve veća jer su društveni izazovi bivali sve kompleksniji, trebalo je osigurati funkcioniranje sustava i stabilnost institucija.

Na samome početku institucijsko se istraživanje pokušalo odrediti u odnosu na potrebu odgovornosti u procesu izrade i donošenja institucijskih politika i dokumenta (*policy documents*). Nevitt Sanford predložio je da se institucijska istraživanje jednostavno definira kao sustavno i dugoročno istraživanje institucijskoga djelovanja, funkcioniranja i ishoda. Joe Saupe dalje precizira i tvrdi da je institucijsko istraživanje ukupnost procedura usmjerenih na opisivanje cijeloga spektra funkcija institucija (edukacija, administracija i podrška) koje djeluju na sveučilištu, a koje se koristi u svrhu institucijskoga planiranja, razvoja politika i donošenja odluka (P. Terenzin, 1993). Ukratko, institucijsko istraživanje referira na ustanovljavanje jasnih, sustavnih i dugoročnih procedura kojima se prikupljaju i analiziraju relevantni po-

daci kako bi se mogle donijeti informirane i na evidenciji utemeljene institucijske odluke. Upravo ustanovljavanje ovih institucijskih procedura jamči ispunjavanje etičke i epistemičke odgovornosti institucije. Treba reći da samo institucijsko istraživanje ne jamči dobre odluke, ali je nužan uvjet sustavnoga donošenja dobrih odluka. Naime, donošenje odluka predstavlja kompleksan epistemički fenomen analiziranje kojega nadilazi zadatak postavljen u ovome radu. Filozofi, teoretičari (socijalnog) izbora, stručnjaci u teorijama igara i mnogi drugi već godinama intenzivno pokušavaju definirati načela i pravila kojima bi se trebali rukovoditi (individualni i kolektivni) donosioci odluka u stresnim trenucima kada moraju odabrati među ponuđenim (jednostavnim i složenim) izborima koji nužno uključuju nesigurnost i mogućnost pogreške (D. Khaneman, 2011). Međutim, upravo zbog navedene kompleksnosti, institucijsko je istraživanje nužan (iako ne i dovoljan) instrument koji pouzdano osigurava donošenje boljih odluka.

Institucijsko istraživanje uključuje i pojam 'organizacijske ili institucijske inteligencije' kao preduvjeta izvođenja dobrih odluka iz postojeće evidencije. Institucijska inteligencija opisuje one postupke institucijskog istraživanja koji generiraju epistemički optimalne rezultate (pouzdana, snažna i plodna vjerovanja i odluke<sup>53</sup>). Institucijska inteligencija sadrži tri elementa: (i) analitičku inteligenciju, (ii) inteligenciju rješavanja problema i (iii) kontekstualnu inteligenciju (P. Terenzin, 1993, 3–7). *Analitičko razumijevanje* referira na prikupljanje i analizu informacija tj. metodološke i analitičke vještine i kompetencije vezane uz sam postupak prikupljanja i analize informacija. *Inteligencija rješavanja problema* odnosi se na vještine i kompetencije vezane uz prepoznavanje prepreka na koje institucija nailazi te efikasno otklanjanje prepreka ili rješavanje problema. *Kontekstualna inteligencija* referira na razumijevanje institucijske kulture i društvenoga konteksta u kojem institucija djeluje. Kontekstualna inteligencija uključuje vještine i kompetencije razumijevanja širokoga spektra okolnosti, od povijesti nastanka institucije, političkoga konteksta do stavova i vrijednosti donositelja odluka i djelatnika institucije.

#### 4. Institucijsko istraživanje i strateško planiranje

Jedan od optimalnih okvira provedbe institucijskih istraživanja strateško je planiranje i upravljanje. Naime, institucijsko istraživanje treba biti strukturirano prema jasno postavljenim ciljevima koji bi trebali biti posljedica javne

<sup>53</sup> A. Goldman, u okviru svoga veritističkog pristupa, definira pet kriterija epistemičke poželjnosti institucija: (i) *pouzdanost* – omjer istinitih ili ispravnih vjerovanja/odluka u odnosu na neistinita ili neispravna vjerovanja/odluka koje se proizvedu (ii) *snaga* – broj istinitih ili ispravnih vjerovanja/odluka koje se proizvedu u odnosu na ukupni broj proizvedenih vjerovanja/odluka (iii) *plodnost* – učinkovitost vjerovanja/odluka u rješavanju problema zainteresiranih (iv) *brzina* proizvođenja vjerovanja/odluka (v) *cijena* proizvođenja vjerovanja/odluka. (Goldman, 1986, Prijić–Samaržija, 2005).



rasprave među svim relevantnim dionicima. Takvi dugoročni strateški ciljevi trebali bi biti rezultat konsenzusa članova institucije (znanstvenici, studenti, djelatnici) i uprava sveučilišta, ali uz konzultiranje vanjskih dionika koje čine lokalne, nacionalne i nadnacionalne institucije te svi oni koji su zainteresirani za dobro funkcioniranje sveučilišta (potencijalni studenti i roditelji, gospodarske i javne institucije i dr.). Strateški ciljevi uključuju i definiranje indikatora ili pokazatelja uspješnosti u postizanju pojedinoga cilja. Na primjer, ako je cilj povećati pristup ili dostupnost visokog obrazovanja, onda su pokazatelji uspješnosti postizanja toga cilja sljedeći: povećani broj studenata lošijeg socijalno-ekonomskog statusa, broj studenta pripadnika drugih ranjivih skupina (studenti s invaliditetom, studenti roditelji, studenti u sustavu alternativne skrbi, studenti koji su prva generacija u obitelji koji studiraju i sl.), povećani broj programa financijske pomoći, povećani broj i kvaliteta instrumenata kojima se uklanjaju nedostane kompetencije i poboljšava uspješnost studiranja (programi nadoknade kompetencija za one koji dolaze iz stručnih škola, programi uklanjanja psiholoških prepreka uspješnom studiranju itd.) i drugi. Kada su strateški ciljevi i indikatori tako definirani, zadaća procedura institucijskog istraživanja jest analizirati postojeće stanje te ponuditi najbolje mehanizme rješavanja problema (postizanja indikatora i ciljeva) u odnosu na dani društveni i institucijski kontekst. Institucijsko istraživanje tada uključuje niz aktivnosti od, primjerice, prikupljanja podataka o broju i strukturi studenta i postojećih programa do pronalaženja pravilnosti i interpretiranja uzroka postojećeg stanja, uspoređivanja s drugim sustavima i sugeriranja trendova. Time se stvaraju osnove za donošenje odluka kako bolje ispuniti željene ciljeve i odgovarajuće indikatore.

Strateško planiranje i upravljanje omogućava sustavno razvijanje institucijskih procedura i sadržaja uvijek unutar određenog konteksta i u skladu s potrebama korisnika. Institucijsko istraživanje koje se provodi unutar, na deliberaciji utemeljenog, strateškog planiranja zasigurno unapređuje postupak donošenja ispravih odluka u situacijama rizika i nesigurnosti, ali i neutralizira napetost između egoističnog i altruističnog, partikularnog i općeg. Važno je naglasiti da što se više informacija prikupi, što se više podataka analizira, upravljanje institucijom biti će etički i epistemološki odgovornije. Pri tome treba napomenuti da je u donošenju odluka nužno kontekstualizirati podatke povezivanjem politika visokoškolskih institucija s drugim institucijama u području uprave, ekonomije, industrije, tehnologije i slično (Karen L. Webber, 2015, 229–231).

Informirano i odgovorno donošenje odluka temeljem jasnih ciljeva i procedura nema alternativu ako nam je cilj unaprijediti visokoškolske institucije u cilju postizanja institucijske vrline. Međutim, ključno je na kraju napomenuti i to da same visokoškolske institucije svoj napredak trebaju vidjeti u unapređenju svoje etičke i epistemološke odgovornosti i generiranju širega

društvenog zadovoljstva ili, drugim riječima, u institucijskom društvenom angažiranju radi uklanjanja društvenih deficita i devijacija.

### Literatura

- Angel J. Calderon and Karen L. Webber, 2015. Institutional Research, Planning, and Decision Support in Higher Education Today. U: Webber K., Calderon A. ur. *Institutional Research and Planning in Higher Education*. New York: Routledge, 3–16.
- Bohman, J. and Rehg, W. 1997. *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge: Mass: The MIT Press.
- Brady, M. S. and Fricker, M. 2016. *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, M. 2010. Can There Be Institutional Virtues? U: Szabo Gendler T., Hawthorne J. ur. *Oxford Studies in Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 235–252.
- Goldman, A. I. 1987. Foundations of Social Epistemics. *Synthese* 73: 109–144.
- Goldman, A. I. 1999. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. 2004. The Need for Social Epistemology. U: Leiter B. ur. *The Future for Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 182–207.
- Goldman, A. I. 2010. Why Social Epistemology is Real Epistemology? U: Haddock A., Millar A., Pritchard D. ur. *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1–28.
- Goldman, A. I. i Whitcomb, D. ur. 2011. *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- List, C. 2011. Group Knowledge and Group rationality: A Judgement Aggregation Perspective. U: Goldman A.I., Whitcomb D. ur. *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 221–241.
- Pettit, P. 2011. Groups with Minds of Their Own. U: Goldman A.I., Whitcomb D. ur. *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 242–268.
- Prijić-Samaržija, S. 2005. *Društvo i spoznaja*. Zagreb. Kruzak.

- Pupovac, V., Prijić-Samaržija, S. i Petrovečki, M. 2016. *Research Misconduct in the Croatian Scientific Community: A Survey Assessing the Forms and Characteristics of Research Misconduct. Science and Engineering Ethics*: 1–17 <http://link.springer.com/article/10.1007/s11948-016-9767-0>, (on line first), (stranica posjećena 16. travnja 2016.)
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice*, Revised Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Slaugheter, S. i Rhoades, G. 2004. *Academic Capitalism and the new economy: markets, state, and higher education*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Terenzini, T. P. 1993. On the Nature of Institutional Research and the Knowledge and Skills It Requires. *Research in Higher Education*, 34 (1):1–10.
- Webber, K. and Calderon, A. 2015., *Institutional Research and Planning in Higher Education: Global Contexts and Themes*. New York: Routledge.
- Webber, K. 2015. *Eyes to the Future: Challenges Ahead for Institutional Research and Planning*. U: Webber K. i Calderon, A. ur. *Institutional Research and Planning in Higher Education*. New York: Routledge, 229–238.



# **FILOZOFIJA POLITIKE**



## **6 Kako postupati prema osobama kao prema ciljevima, a ne samo kao prema sredstvima**

**Elvio Baccarini**

### **1. Uvod**

Tradicionalne rasprave u filozofiji morala tiču se pitanja kako prema osobama postupati kao prema ciljevima, a ne samo kao prema sredstvima, te kako prema osobama postupati kao prema slobodnima i jednakima. To su i teme ovoga poglavlja, s posebnim osvrtom na osobe s devijantnim psihološkim osobinama.

U prvome dijelu definiram pojam postupanja prema osobama kao prema ciljevima, a ne samo kao prema sredstvima, te postupanje prema osobama kao prema slobodnima i jednakima. Isto tako, pokazujem koje osobine daju status slobodnoga i jednakoga.

U drugome dijelu razvijam sljedeću ideju - prema osobama postupamo kao prema slobodnima i jednakima, odnosno kao prema ciljevima a ne samo sredstvima, onda kada im moralne zahtjeve ili vrijednosti opravdavamo na temelju sustava razloga koje oni sami usvajaju.

U trećem dijelu izlažem model opravdanja moralnih pravila i vrijednosti, kao i načela pravednosti. Temeljni je model onaj Rawlsov, posebice u interpretaciji Jonathana Quonga. Ideja je da se javni moral i shvaćanje pravednosti trebaju opravdati upravo onim razlozima koje bi sebi ponudili građani kada jedni na druge gledaju kao na slobodne i jednake. Ipak uvažavam i mogućnost korištenja drugačijega modela opravdanja, kada je riječ o pravilima i vrijednostima koja se tiču osobne domene života pojedinaca.

U četvrtome poglavlju objašnjavam zašto se model javnoga uma, kojega prihvaćam za opravdanje zakona i javnih politika, ne može poistovjetiti s perfekcionizmom, kao i razloge za preferirati model javnoga uma nad perfekcionizmom.

U posljednjem dijelu pokazujem kako je prema pojedincima s poremećajima osobnosti, prije svega s psihopatijom, moguće postupati kao prema ciljevima, a ne samo kao prema sredstvima. To se postiže tako da im se pravila i vrijednosti opravdavaju na temelju razloga koje sami mogu usvojiti. Koristim Gausov model opravdanja putem konvergencije, s obzirom na to da je

riječ o vrijednostima koje se tiču osobnoga života pojedinaca. Bitan sadržaj toga postupka opravdanja jest i umjereno eksternalistička epistemologija koju sam ranije opisao.

## **2. Cilj, a ne samo sredstvo**

Postoje raširene rasprave o tome kako donositi odluke koje se tiču drugih osoba, a da pritom ne ugrožavamo moralni status koji im pripada. Klasična formulacija je Kantova, ona postavlja zahtjev da prema osobama trebamo uvijek postupati kao prema ciljevima, nikada samo kao prema sredstvima (Kant 2001, 90).

U suvremenim se raspravama zahtjev poštivanja osoba pojavljuje često kao zahtjev da poštujemo druge kao slobodne i jednake. Ovaj i ranije spomenuti zahtjev nisu nepovezani. Moguća perspektiva jest da ustanovimo da su osobe slobodne i jednake na temelju nekih sposobnosti (racionalnost, moralna sposobnost, itd.) te da, posljedično tomu, trebamo prema njima postupati kao prema ciljevima, a ne samo kao prema sredstvima. Isto se tako može reći da prema osobama postupamo kao prema ciljevima, a ne samo kao prema sredstvima, kada ih tretiramo kao slobodne i jednake. Također bi se moglo reći da osobe tretiramo kao slobodne i jednake onda kada postupamo prema njima kao prema ciljevima, a ne kao prema sredstvima. Neću produbljivati analizu mogućih odnosa između ova dva zahtjeva, već ću ih samo interpretirati na svoj način.

Zahtjev postupanja prema drugim osobama kao prema ciljevima, a nikada kao prema sredstvima, ima širu domenu primjenjivosti od zahtjeva da prema drugima postupamo kao prema slobodnima i jednakima. Naime, postoje situacije kada osobe nemaju potrebna svojstva da budu slobodne i jednake, a opet možemo i trebamo postupati prema njima kao prema ciljevima, a ne samo kao prema sredstvima.

Slijedim stav prema kojemu su osobe slobodne i jednake onda i samo onda kada imaju na potrebitoj razini dvije moralne moći. Prva je od tih moći racionalnost, to je moć da osmislimo dobro, to jest dobro življen život te da poboljšamo to shvaćanje i da živimo u skladu s tim shvaćanjem. Druga je moralna moć razložnost. To je moć da osmislimo pravična pravila suradnje s drugim osobama, da poboljšamo shvaćanje tih pravila te da živimo prema tim pravilima, ako i drugi tako čine (Rawls 1993/2000, 44–49). Osobe koje imaju spomenute moralne moći slobodne su i jednake u smislu da ravnopravno sudjeluju u utemeljenju i opravdanju javnoga morala. Njihov stav vrijedi kao i stav svih drugih i nitko im nema pravo nametnuti odluku bez umjerenog opravdanja.

Očito je da osobe koje imaju neke oblike kognitivnih i emotivnih devijacija ne mogu biti slobodne i jednake na prije opisan način, posebice se to tiče slučajeva antisocijalnih poremećaja osobnosti. Unatoč tome što te osobe nisu slobodne i jednake pa slijedom toga ne možemo niti poštivati njihov moralni status slobodnih i jednakih, jer one to nisu u smislu koji je relevan-



tan u ovome tekstu, ipak možemo prema njima uspostaviti moralni odnos u kojemu ih tretiramo kao ciljeve, a ne samo kao sredstva.

### 3. Sloboda i jednakost kao pravo na opravdanje

Kako bih obrazložio raspravu, krenut ću od prikazivanja načina kako prema drugima postupamo kao prema slobodnima i jednakima. Osnovni pristup takvog odnosa, u viđenju kojeg usvajam, čini način opravdavanja odluka drugima. Dakle, osobe tretiramo kao slobodne i jednake s obzirom na način kako im opravdavamo odluke. Pritom mislim da osnovni pristup čini model opravdanja javnog uma. Njega je formulirao Rawls, kada govori o opravdanju temelja ustava:

... naše je izvršavanje političke moći u potpunosti primjereno samo kada se ona izvršava u skladu s ustavom za čije se bitne elemente može razložno očekivati da ih prihvaćaju svih građani kao slobodni i jednaki, i to u svjetlu načela i ideala prihvatljivih njihovu zajedničkom ljudskom umu. (Rawls 1993/2000, 122).

Rawls dakle smatra da temelje ustava trebamo opravdati razlozima za koje možemo razložno očekivati da će ih prihvatiti građani kao slobodni i jednaki. Sada su potrebna određena pojašnjenja. Prvo, suprotno od Rawlsa, a slično nekim drugim autorima (Quong 2011, 273–289; Williams, 2000), mislim da model opravdanja javnog uma treba primijeniti i u drugim domenama kada donosimo odluke za druge osobe.

Zatim valja pojasniti što znači ponuditi opravdanje osobama kao slobodnima i jednakima. Postoji interpretacija koja je proceduralna i u skladu s tom interpretacijom važno je naći razloge za koje možemo razložno očekivati da će ih drugi prihvatiti, na primjer, na temelju našega zajedničkoga ljudskog uma. Ne postoji nikakva presumpcija u prilog nekih razloga, svi razlozi koji će u proceduri ispasti zajednički razlozi predstavljaju dobre javne razloge za opravdanje odluka. Ovakva je interpretacija izložila javni um kritikama. U tim se kritikama pojavljuje prigovor prema kojemu ne postoje zajednički razlozi jednostavno vezani uz naš zajednički ljudski um. Različite će osobe usvojiti različite razloge te će tako model javnog uma postati ili utopističan ili diskriminatoran. Utopističan, zbog toga što će težiti opravdanju putem zajedničkih razloga kojih zapravo nema, i diskriminatoran, zbog toga što će neke sektarijanske razloge proglasiti zajedničkim te će ih svima nametnuti javnim odlukama (Christiano 2008, 229).

Prihvaćam alternativnu interpretaciju javnog uma, oprimgjerenu kod Jonathana Quonga. On nudi sadržajnu interpretaciju zahtjeva da drugima nudimo opravdanje kao slobodnima i jednakima. To znači da u opravdanju nisu dopušteni bilo kakvi razlozi, odnosno to što su razlozi dobri i javni nije dovoljno da postanu i zajednički. Potrebno je da to budu razlozi koje bi ljudi ponudili sebi imajući se u vidu kao slobodne i jednake. Takve razloge, na

primjer, čine neka temeljna prava i slobode, njihov prioritet te sredstva i kako bi ih se moglo koristiti (Rawls 1993/2000, 5–6). Quongov je stav da ne možemo sve prepustiti proceduri. Kada bi tako učinili, ugrozili bismo sadržajne komponente slobode i jednakosti.

Takav prijedlog, prema kritičarima, ne poštuje sve osobe kao slobodne i jednake. Mnogi naime ne prihvaćaju temeljna prava i slobode kao dovoljne razloge za opravdanje javnih odluka (Gaus, 2012). Ako postavimo takve razloge kao nadjačavajuće, diskriminirat ćemo one osobe koje prihvaćaju druge razloge kao nadjačavajuće. Dakle, sektarijanski je i diskriminatorno pretpostaviti temeljna prava i slobode kao dovoljne razloge za opravdanje javnih politika. Stoga slobodu i jednakost štitimo proceduralno. One odluke koje su potrijepljene razlozima koje osobe usvajaju su opravdane. Koji će sadržaji biti opravdani, vidjet će se na kraju procedure, a neke se vrijednosti ne mogu pretpostaviti pa makar to bila temeljna prava i slobode. Riječ je o opravdanju na temelju razloga koje svi prihvaćaju, ali nije riječ o zajedničkim razlozima, već o konvergenciji različitih razloga. To ću pojasniti kasnije.

Unatoč utemeljenim kritikama koje se upućuju njegovoj interpretaciji javnog uma, usvajam Quongov prijedlog. Njegovim se prijedlogom ponajviše gubi privlačnost koju bi javni um mogao imati time da predstavlja opravdavačku strategiju u kojoj legitimitet imaju samo odluke za koje svaki građanin ima opravdanje. U Quongovoj se interpretaciji ipak privilegiraju neki razlozi te se ne može reći da su odluke prihvaćene razlozima koje svi prihvaćaju.

Ipak, na ovaj ili na onaj način, takav je ishod prisutan i kod njegovih kritičara. Najprije ću to prikazati, a potom ću iznijeti izravne razloge za usvojiti Quongovu interpretaciju javnog uma.

Thomas Christiano deklarativno zastupa proceduralizam u kojemu je opravdana upotreba svih vrsta razloga i to je prepušteno izboru pojedinaca. Ipak, u konačnici nije tako. Kao ograničenja za demokratske odluke, pored proceduralne jednakosti u procesu odlučivanja, Christiano postavlja i razne zaštićene vrijednosti kao, na primjer, neke temeljne slobode ili minimum socijalnoga standarda (Christiano 2008, 260–300). Mogući ishod donesene odluke jest da netko postavi prigovor u kojemu kaže da odluka krši neku temeljnu slobodu ili ugrožava minimalni standard. U takvim se slučajevima rasprava prebacuje na razinu upravo onih vrijednosti koje čine javne razloge u Rawlsovom i Quongovom viđenju. Posljedično tomu, tvrdim da Christianov prijedlog nije bitno otvoreniji za raznolikost razloga u odnosu na Rawlsov i Quongov prijedlog (odnosno, u odnosu na Rawlsov prijedlog u Quongovoj interpretaciji).

Sada ću komentirati drugu značajnu kritiku Rawlsovoga prijedloga u Quongovoj interpretaciji, onu koju je formulirao Gerald Gaus. Gaus je zastupnik javnog uma, ali ga interpretira drugačije. U skladu s njegovim viđenjem

opravdanju ne trebamo težiti zajedničkim razlozima, već se opravdanje postiže konvergencijom razloga koje različiti pojedinci prihvaćaju kao dovoljne razloge (Gaus, 1996; Gaus 2011).

Pojasnit ću primjerom. Vidjeli smo koji su opravdavački razlozi u Rawslovoj formulaciji (radi preciznosti, trebam reći da se sadržaj tih razloga u nekoj mjeri razlikuje kod Rawlsa i Quonga, ali ostaje bitna činjenica, a ta je da opravdanje trebaju činiti zajednički razlozi). Takvi razlozi ne mogu obuhvatiti obuhvatne doktrine poput filozofskih teorija ili vjerskih doktrina. Oko njih postoji razložni pluralizam, i ne bi poštivali slobodu i jednakost drugih pojedinaca kada bi opravdanje temeljili na jednoj od njih.

Gaus dopušta nesputano korištenje obuhvatnih doktrina. Javno se opravdanje postiže onda i samo onda kada je odluka opravdana konvergencijom svih teorija i doktrina prema toj odluci. Dakle, svaki pojedinac postiže opravdanje onim razlozima koji su za njega dovoljni razlozi, a javno je opravdanje postignuto onda kada postoji konvergencija svačijih razloga. Uočljivo je da je radi opravdanja potrebno konvergirati sve doktrine, a dovoljno je da samo jedna bude disidentna kako bi opravdanje bilo oboreno.

Naizgled, Gausov je prijedlog otvoreniji prema slobodi i jednakosti pojedinaca, u smislu uvažavanja raznolikosti njihovih svjetonazora. Ipak, otvaraju se sumnje za takav zaključak kada gledamo epistemologiju koja je u pozadini Gausovoga prijedloga. Njegova je epistemologija umjereno eksternalistička. Preciznije, Gaus je ponudio dva epistemološka modela, ali u oba slučaja riječ je umjerenom eksternalističkoj varijanti. U ranijem dijelu, *Justificatory Liberalism*, Gaus govori o „otvorenom opravdanju“ (Gaus 1996, 32–35) koje kreće od razloga koje pojedinac usvaja kao dovoljne razloge za opravdanje. Zaključci su opravdani na temelju takvih razloga. Ipak, može se dogoditi da pojedinac nije osvijestio neke razloge koji su mu dostupni uz određeno, ne pretjerano sofisticirano razmišljanje. Reći ćemo dakle da nije opravdan onaj zaključak do kojega je pojedinac došao na temelju razloga koje usvaja kao dovoljne, već onaj zaključak do kojega bi pojedinac došao da je izvršio potrebno razmišljanje vezano uz razloge koje sam usvaja. Moguće je i da pojedinac treba usvojiti neke razloge koje nije osvijestio, a usvojio bi ih na temelju dostupnog mu i ne pretjerano sofisticiranoga razmišljanja. Za pojedinca dakle mogu biti opravdani razlozi, iako on toga nije svjestan. Zatim, moguće je da za pojedinca bude opravdan zaključak, a da on toga ne bude svjestan ili čak odbija takav zaključak, na primjer, zbog predrasuda, neozbiljnosti u rasuđivanju, itd. Svejedno, u takvome slučaju možemo zaključak smatrati opravdanim – događa se opravdan slučaj primjene vanjskog autoriteta na pojedinca. Ipak, taj čin autoriteta poštuje pojedinca kao slobodnog i jednakog jer temelj opravdanja čine razlozi koji su takvi za samoga pojedinca, nije riječ o opravdavačkim razlozima koji su mu nedostupni ili koje on ne može bona fide usvojiti, kao što bi bio slučaj

kada bi kalvinisti katoliku nametnuli opravdavaćke razloge koji su vezani uz njihovu doktrinu (Gaus 1996, 32–35).

U svojemu kasnijem radu (Gaus 2011, 232–258) Gaus ne govori o otvorenom opravdanju, već o dostupnim razlozima. Neću produbiti tu noviju interpretaciju, s obzirom na to da će za kasnije potrebe ovoga teksta biti primjerenija opravdavaćka struktura otvorenog opravdanja.

Za sada je bitno uočiti da ni Gaus ne uspijeva ponuditi opravdavaćku strategiju koja nije na nekakav način sektarijanska. Njegov je prijedlog epistemološki sektarijanski, to jest, prihvaća epistemologiju koja nije nekontroverzna. Sam Gaus toga je svjestan te tvrdi da se javno opravdanje ne može temeljiti isključivo na općim mjestima, već je potrebno razlikovati upotrebu nelegitimnih i legitimnih dijelova strukture opravdanja oko kojih postoji neslaganje (Gaus 2013; Gaus, 2014). Ipak, ne mislim da njegov odgovor do kraja zadovoljava, posebice u smislu njegove namjere da ponudi prijedlog koji nije sektarijanski. Postoje osobe koje prihvaćaju drugačiju epistemologiju u odnosu na njegovu i potrebno je pojasniti zašto upravo njegovu epistemologiju javni um treba usvojiti. Smatram da je taj poduhvat moguć, barem za određeno područje. Općenito, slažem se s Gausom da nije obveza javnog uma utemeljiti opravdanje isključivo na općim mjestima. No takav stav vrijedi i za epistemologiju koju oprīmjerujemo u postupku opravdanja i za temeljne normativne stavove.

Time dolazim do razloga za legitimitet usvajanja upravo onih temeljnih opravdavaćkih vrijednosti koje Quong preporuča. Kao opravdavaćki temelj Quong nudi upravo one vrijednosti i ideale koji štite slobodu i jednakost, s obzirom na to da štite sadržaje slobode i jednakosti. Kada bi se usvojio proceduralni postupak opravdanja, kao što kaže Quong, trebali bi se suočiti i s pojedincem koji smatra da ima pravo ubijati nevjernike. Imamo li dužnost, radi poštivanja slobode i jednakosti, tražiti zajedničke opravdavaćke razloge s njime? Čini se da je to apsurdno (Quong 2014). Toga je svjestan i Gaus te kaže da nas to ne sprećava u djelovanju (Gaus 2014). Međutim, tada imamo djelovanje za koje nismo našli opravdanje za toga djelatnika, na temelju njegovih razloga. Time ne izražavamo nepoštivanje prema njemu, odnosno ne postavljamo se prema njemu kao prema osobi koja nije slobodna i jednaka. Upravo suprotno, sprećavamo ga da se on postavlja prema drugima kao prema osobama koje nisu slobodne i jednake. Štoviše, ne samo da im želi oduzeti bitne sadržaje slobode i jednakosti, već im čak želi oduzeti život. Prema tome se pojedincu postavljamo kao prema slobodnom i jednakom time što smo mu voljni štiti sadržaje slobode i jednakosti koji su potrebni za zaštitu i unapređenje njegovih dviju moralnih moći (neka temeljna prava i slobode, itd.), a ogranićavamo ga samo onda kada želi ugroziti te sadržaje drugim pojedincima.

Sasvim je toćno da postoje raznolika shvaćanja slobode i jednakosti. Ipak, trebamo si postaviti pitanje koje je shvaćanje slobode i jednakosti bitno u

kontekstu političkoga shvaćanja pravednosti. Kako bi pronašli odgovor, trebamo krenuti od pitanja o tome koji je temeljni interes pojedinaca u političkome društvu. U skladu s Rawlsovim shvaćanjem to je interes zaštite i unapređenja dviju moralnih moći. Ako je tako, tada trebamo ustanoviti što je potrebno kako bi se zaštitile dvije moralne moći. I vidjet ćemo da su upravo potrebni oni sadržaji koje je Rawls uključio u operacionalizaciju slobode i jednakosti: temeljna prava i slobode, njihov primat i sredstva kako bi se koristila. Primjerice, bez sadržaja poput slobode govora i udruživanja, te sredstava putem kojih bi se koristila temeljna prava i slobode - pojedinac nema zajamčenu mogućnost zaštite dviju moralnih moći. Upravo to opravdava Rawlsovu interpretaciju slobode i jednakosti.

Naravno, pojedinac može biti ustrajan i na temelju vlastitoga svjetonazora zahtijevati ograničavanje nečije slobode izražavanja ili udruživanja. Ali time pojedinac samo pokazuje da ne usvaja primjereno shvaćanje slobode i jednakosti.

Jesmo li time došli do zabrane slobode udruživanja, to jest udruživanja onih pojedinaca koji žele živjeti isključivo u skladu s određenim svjetonazorom i to svjetonazorom koji bitno ograničava temeljne slobode? To mogu biti, na primjer, pojedinci koji svojom voljom prihvaćaju fundamentalističku interpretaciju religije i apsolutni autoritet religijskih vođa. Takvo što ne može biti opravdan zaključak. Ako se udruživanju pristupa isključivo dobrovoljno, onda je moguće dopustiti pojedincima da se slobodno i u skladu sa svojim svjetonazorima udruže, ne kršeći pritom ničiju slobodu. Ako postoje pojedinci koji ne žele živjeti u skladu s tim vrijednostima, potrebno je omogućiti im da to čine.

Valja se prisjetiti da je Rawlsov model javnog uma osmišljen za pluralistička društva i njihovu temeljnu strukturu. Kada u društvu nije prisutan pluralizam, koliko god to bila nevjerojatna hipoteza, pojedinci legitimno žive u skladu sa svojim posebnim sustavom vrijednosti i ideala.

Isto tako, kada ne opravdavamo odluke koje se tiču temeljne strukture, opravdanje može biti drugačije. Preciznije, s obzirom na to da prihvaćam ideju da se javni um ne primjenjuje samo na temeljnu strukturu već na sve javne odluke, pojasnit ću tvrdnju tezom da kada opravdavamo odluke koje nisu javne, nemamo obvezu slijediti javni um u Rawlsovom smislu. Posebno ću naglasiti slučaj odluka koje se tiču osobne domene pojedinaca. U takvim slučajevima trebamo maksimalno poštivati autonomiju pojedinaca te je primjereno opravdanje Gausovo opravdanje putem konvergencije. Drugim riječima, kako bi opravdanje bilo legitimno, potrebno je postići konvergencije s razlozima koji su dovoljni razlozi za samoga pojedinca. Tako, ako pojedinac usvaja vjerski fundamentalizam, ne možemo opravdati intervencije na njegovu domenu života pozivajući se na prioritet nekih temeljnih prava i sloboda. Treba poštivati činjenicu da pojedinac želi živjeti u skladu s fundamentalističkom interpretacijom religije. Ovakva je tvrdnja dosljedna s

Rawlsovim fundamentalističkim načelom zaštite temeljnih prava i sloboda. U skladu s takvim načelom prostor pojedinca je zaštićen i potrebno je valjano opravdanje za uplitanje u taj prostor. Takvo opravdanje dobivamo tada kada i sam pojedinac usvaja razloge za uplitanje.

U konačnici, stav je da druge poštujemo kao slobodne i jednake u javnoj domeni tada kada opravdavamo odluke pozivajući se na temeljne opravdavalачke vrijednosti, kao što su neka temeljna prava i slobode, njihov prioritet i sredstva da ih se koristi.

#### **4. Javni um i perfekcionizam**

Nisu li se tako izgubile razlike s perfekcionizmom? Perfekcionizam je pozicija prema kojoj je legitimno preko javnih ustanova (što uključuje i zakonodavne ustanove) provoditi određeno shvaćanje vrijednosti. Shvaćanje javnog uma koje sam usvojio razlikuje se od perfekcionizma. Kao prvo, perfekcionizam manjom snagom onemogućava legitimno korištenje i onih shvaćanja vrijednosti koje ne cijene slobodu i jednakost te time ugrožava slobodu i jednakost. Potom, liberalni perfekcionizam nepotrebno i štetno ograničava pravo pojedinaca da u nejavnim domenama žive zanemarujući, na primjer, temeljna prava i slobode. No valja pobliže razlikovati moguće perfekcionističke modele.

Možemo imati perfekcionističke modele koji ne uvažavaju slobodu i jednakost. Oni očigledno ugrožavaju slobodu i jednakost. Možemo imati one modele koji uvažavaju slobodu i jednakost, ali i druge vrijednosti. I u vezi s takvim modelima vidimo razliku u odnosu na Rawlsa i Quonga. Naime, takvi će perfekcionistički modeli moći ugrožavati slobodu i jednakost, iako to ne rade stalno. Suprotno tome, Rawlsov i Quongov model permanentno štiti sadržajne komponente slobode i jednakosti u javnoj domeni. Treće, možemo imati perfekcionističke modele koji u potpunosti štite i promiču slobodu i jednakost. Takve modele možemo prevesti u terminima upravo onih vrijednosti na koje se pozivaju Rawls i Quong te ih kao takve koristiti u javnom opravdanju. Ukratko, takvi perfekcionistički modeli nisu suparnički u odnosu na javni um, već njegov komplement, barem kada je riječ o javnoj domeni. Ostaje problem što takvi modeli opravdavaju promicanje liberalnih shvaćanja pravednosti i u nejavnim domenama što je, za Rawlsovcе, nepotrebno i štetno. Nema razloga nametnuti pojedincima liberalni okvir, kada ne djeluju u javnoj domeni. Štoviše, ne vidim razloga zašto bi pojedinci koji su zainteresirani za zaštitu i unapređenje svojih moralnih moći prihvatili upletanje u nejavnu domenu života, kada žive, na primjer, u skladu sa svojim shvaćanjem dobra.

Zaključak ovoga dijela jest da u javnoj domeni slobodu i jednakost štiti-mo onda i samo onda kada odluke opravdavamo razlozima za koje možemo razložno očekivati da će ih drugi prihvatiti kao slobodni i jednaki, a takvi su razlozi neka temeljna prava i slobode, njihov primat i sredstva kako bi se koristila. Kada osobe na taj način poštujemo kao slobodne i jednake, tada se

prema njima postavljamo kao prema ciljevima, a ne samo kao prema sredstvima.

### **5. Opravdanje osobama s poremećajima osobnosti – slučaj psihopatije.**

Do sada sam pisao samo o slučajevima osoba koje raspolažu barem minimalnim uvjetima za racionalnost i razložnost. Kako postupati prema pojedincima koji zbog emotivnih i kognitivnih oštećenja ne mogu biti razložni i racionalni?

Krenut ću od slučaja osoba koje nemaju dispozicije za moralno ponašanje ili koje nisu u stanju niti razraditi životne planove ili barem planove u životu. Takvim osobama očito ne možemo ponuditi razloge za opravdanje odluka za koje možemo razložno očekivati da će ih prihvatiti kao slobodni i jednaki. Oni to nisu, a niti imaju mogućnost razumijeti takve razloge. Potreban je određen oblik paternalizma, mi trebamo donijeti odluke za njih. Međutim, te odluke ne smijemo donositi imajući u vidu naše ideale, naše vrijednosti ili naše shvaćanje dobra. Trebamo interpretirati što je dobro za te pojedince i donositi ekvivalentne odluke.

Vrijedne rasprave o tome pitanju nudi Jonathan Wolff.<sup>1</sup> Kako on naglašava, možemo se na različite načine suočavati s teškoćama koje neke osobe imaju na temelju oštećenja i adekvatno reagirati. Na primjer, mogli bismo osobi dati određene svote novca kako bi putem skupljih resursa mogla uživati u stvarima koje su drugima dostupnije. Mogli bismo postupati osobnim unapređenjem osobe, na primjer tako da joj otklonimo barem dio oštećenja. Zatim, možemo osobi usmjeriti ciljane resurse koji nisu općenite prirode, kao naknada novcem koju sam ranije spomenuo, već su točno usmjereni prema ispravljanju oštećenja koje osobe imaju. Zatim, mogli bi pristupiti statusnom unapređenju, na primjer otklanjanjem diskriminatornih zakona (Wolff 2009, 51).

Kada budemo ustanovljavali kakav vid pomoći trebamo pružati osobama s oštećenjima, trebamo detaljno proučavati posebnosti slučajeva, imajući u vidu nekoliko zahtjeva. Jedan od tih uključuje ustanovljavanje toga što je realna potreba pojedinaca. S tim u vezi, pogrešno je pitanje postaviti općenito, u terminima blagostanja. Kada bi bilo tako, moglo bi se uglavnom rješavati probleme općim oblicima nadoknade, kao što je novčana nadoknada. Time bi se pojedincima omogućilo da boljim novčanim resursima kompenziraju nedostatke koje im donosi njihovo stanje. Međutim, to nije ispravno rješenje. Glavni problem za mnoge osobe s oštećenjima je problem samostalnoga funkcioniranja. Posljedično, najvažniji oblik djelovanja prema njima treba biti usmjeren poboljšanju njihove sposobnosti djelovanja. Pažnja ne treba biti usmjerena prema blagostanju kojega pojedinci imaju, već prema njihovim sposobnostima da djeluju (Wolff 2009: 58).

---

<sup>1</sup> U ovom dijelu koristim fragment iz svoje knjige *In A Better World* (Baccarini 2015).

Mislim da je ovaj Wolffov zaključak previše općenit, iako, u velikom broju slučajeva, sasvim sigurno ispravan. Primjerice, osobi koja ima mogućnost djelovanja i koja ne ovisi samo o tuđoj skrbi, zaštićen je i njezin osjećaj samopoštovanja. Međutim, mogu postojati i tako snažni oblici oštećenja u kojima, s perspektive pojedinca, mogućnost djelovanja nema većega smisla. U takvim je slučajevima ipak dominantan kriterij blagostanja, a ne kriterij omogućavanja djelovanja.

Ukratko, kada razmišljamo o tome kako postupati prema osobama s oštećenjima onda kada same nisu u potpunosti u stanju razmišljati o svojim potrebama, trebamo razmišljati o tome što su njihove potrebe iz perspektive njihova stanja. Wolff nam je dobro usmjerio pažnju na to da perspektiva blagostanja nije jedina ispravna perspektiva. Ipak, konačne će odluke trebati donijeti kontekstualno, ali svaki put imajući u vidu što su potrebe pojedinca, sa stajališta stanja pojedinca. Uostalom, i sam Wolff tvrdi da ne postoji mogućnost primjene nekog općeg argumenta (Wolff 2009: 57).

Zaključit ću razmišljanjima o onim pojedincima koji su oštećeni za upotrebu racionalnosti i razločnosti u Rawlsovom smislu moralnih moći, ali u stanju su osmisliti životne planove, ili barem planove u životu. Među takvim su pojedincima osobe s psihopatijom.<sup>2</sup> U skladu s trenutnim spoznajama u struci, psihopati imaju mogućnost osmisliti planove te ih na određeni način i slijediti i provoditi. U stanju su razvijati i razmišljanja u skladu s cilj/sredstvo racionalnošću (Jurjako i Malatesti u tisku), no oštećeni su u moralnim sposobnostima. Imaju teškoće u internalizaciji moralnih pravila, u proživljavanju reaktivnih moralnih emocija (mislim prije svega na osjećaj moralnoga žaljenja i moralnoga srama), a postoje i razlozi za vjerovati da su prisutne i teškoće u univerzalizaciji pravila (Hare 1991; Deigh 1995)

Imamo li pravo isključiti takve pojedince iz postupka donošenja odluka te prema njima postupati samo kao prema recipijentima, a ne stvarateljima odluka?

Moj je stav da ih trebamo uključiti kao stvoritelje odluka koje se tiču njih (prije svega, odluka o tome hoće li se njihovo stanje smatrati bolešću te hoće li se na njih primijeniti terapija ili postupak moralnog unapređenja). Takvo se uključivanje realizira putem Gausovog opravdavačkog modela.

Gausov je model opravdanja konvergencijom primjeren u slučajevima psihopata iz nekoliko razloga. Prvo, psihopati jesu u stanju razraditi ciljeve i planove, stoga nije legitimno postupati prema njima kao prema pojedincima kojima možemo, bez ograničenja s njihove strane, nametati javne odluke. Naprotiv, valja uzeti u obzir njihove ciljeve i planove kao razloge koje treba uzeti u obzir prilikom opravdanja odluka.

---

<sup>2</sup> U ovom dijelu koristim dijelove istraživanja koja obavljam zajedno s Lucom Malatestijem.



Drugo, sa stajališta mogućnosti rasuđivanja, prije svega moralnoga rasuđivanja, psihopati posjeduju određene onesposobljenosti ili teškoće. Na primjer, postoje razlozi za vjerovati da nisu u stanju usvojiti načelo univerzalizacije, što se inače smatra temeljnim načelom u moralnome rasuđivanju, odnosno, imaju teškoća u njegovoj primjeni. S obzirom na taj nedostatak legitimno je primijeniti čin epistemičkog autoriteta i dio opravdanja realizirati sa stajališta umjerenog eksternalizma i kontroliranoga stava epistemičkog autoriteta, što se veže uz Gausovo shvaćanje otvorenog opravdanja. U skladu s tim epistemološkim viđenjem opravdanja nije potrebno da sam subjekt izvrši sve korake u rasuđivanju. Dovoljno je da su ti koraci opravdani na temelju razloga koje taj subjekt usvaja (ili treba usvojiti na temelju razloga koje usvaja). Netko drugi može te korake izvesti umjesto samoga subjekta.

Ipak, time ga se poštuje u moralnome statusu. Naime, odluke nisu jednostavno donesene, a da je sam subjekt u tome pasivan. Odluke se donose na temelju razloga koji su dovoljni razlozi i za samoga subjekta i zato se može reći da su odluke opravdane i za same psihopate (cfr. Gaus 1996, 32–35).

Kakve tu to odluke? Riječ je o odlukama o vrijednostima koje su potrebne kako bi se stanje psihopata karakteriziralo kao disfunkcionalno. Na kraju se može opravdati i nametanje terapije psihopatima.

Sve je to opravdano za psihopate, iz razloga što ispravnom inferencijom slijedi iz razloga koje sam psihopat prihvaća kao dovoljne razloge. Naime, psihopat ima razloge za živjeti u zajednici koja uglavnom dobro funkcionira i ima razloge za surađivati s pojedincima koji ne manifestiraju psihopatske crte ponašanja. Kako bi unaprijedio svoje interese i realizirao svoje planove, psihopatu je potrebno živjeti u razložno kooperativnoj zajednici. Dakle, relevantne vrijednosti primjenjuje u odnosu na druge. Međutim, tada su te vrijednosti na temelju pravila univerzalizacije opravdane i u primjeni na njega.

Ipak, ostaje problem da sam psihopat ne izvodi relevantne zaključke niti ih usvaja. Zbog toga se pojavljuje prigovor. Zamislimo da nam netko kaže, na temelju razloga koje sami usvajamo kao dovoljne, da je pokazano da imamo otvoreno opravdanje za ići u neki restoran, a ne u drugi. Ipak, ustrajno želimo u drugi. Smije li nam se nametnuti stav da trebamo ipak u prvi (te nas se na to prisili, ili nas se moralno sankcionira jer to nismo napravili)?<sup>3</sup>

Očigledno ne. Potrebno je stoga pokazati razliku između opravdanja vrijednosti za psihopate i opravdanja odlaska u neki određeni restoran. Bitna je razlika u tome što u drugome slučaju pojedinac nema razloga da temu postavlja kao temu o kojoj se donose javne odluke. Svaki pojedinac može imati razloge za smatrati kako za svakoga mogu postojati dobri razlozi za ići u

---

<sup>3</sup> U ovom dijelu odgovaram na prigovore koje su mi iznijeli Nebojša Zelić i Dietmar Hubner.

neke, a ne u neke druge restorane, a da ipak nema razloga da to proglasi temom javnoga donošenja odluka.

Međutim, psihopat ima razloga za živjeti u dobro uređenome sustavu u kojemu osobe poštuju određena moralna pravila jer mu je takvo društvo potrebno radi njegovih ciljeva i planova. Ima i razloge za proglasiti druge psihopate disfunkcionalnima, na temelju vrijednosti koje i sam ima zašto usvojiti. Posljedično, sam psihopat ima razloga za usvojiti disfunkcionalnost psihopatije kao temu za javno odlučivanje. Štoviše, postoje svjedočanstva koja pokazuju da psihopati imaju reaktivne emocije onda kada se prema njima drugi odnose nepravično (Glover 2014). Svakako je potrebno nastaviti s istraživanjima u tome smjeru.

Još uvijek je moguće reći da psihopat može proglasiti disfunkcionalnost za druge, ali ne i za sebe. Stoga je potrebno da psihopat usvoji pravilo univerzalizacije. To je moguće ako mu se pokaže kako nitko ne može biti prihvaćen kao sudionik društvene suradnje ako odbija pravilo univerzalizacije. Psihopat ima razloga biti sudionikom društvene suradnje jer tako najbolje štiti i promiče svoje interese. Posljedično tomu, psihopat ima razloga za usvojiti univerzalizaciju.

Prigovor bi mogao inzistirati i reći da sam samo pokazao da psihopat ima razloga za usvojiti univerzalizaciju, što ne znači da smijemo izvlačiti zaključke kao da ju je prihvatio. Ključni korak predstavljala bi njegova suglasnost.

Glavna argumentacijska linija protiv toga prigovora tvrdi da nije ključno što pojedinac ne izražava suglasnost s nekom vrijednošću, pravilom ili preskripcijom. Ključno je treba li izraziti tu suglasnost. U slučaju psihopata, opravdano je reći da on treba izraziti suglasnost prema vrijednostima u pozadini stavova koja njegovo stanje procjenjuju kao bolest, odnosno postavljaju legitimitet intervencija. Naime, opravdanje se temelji na razlozima koje i sam psihopat prihvaća ili koji su za njega otvoreno opravdani.

Krajnja posljedica ustrajavanja na odbijanju suglasnosti prema opravdanim pravilima ili vrijednostima jest da psihopat bude izuzet iz zajednice koja uključuje osobe koje imaju pravo na riječ u stvaranju socijalnoga morala. Nitko ne može biti član zajednice koja utemeljuje moral ako ustrajno odbija prihvatiti primjenu opravdanih moralnih zahtjeva, odnosno, ako sebe postavlja kao izuzetak na moralna pravila. Imali bi stoga pravo nametnuti psihopatu naše odluke. To nadasve vrijedi za pravilo univerzalizacije, koju opravdano smatramo konstitutivnim dijelom moralnoga sustava.

Svatko treba podnijeti posljedice svojih postupaka, odnosno prema njemu treba postupati u skladu s njegovim osobinama. Posljedica za psihopata bila bi isključenje iz zajednice onih koji imaju riječ u stvaranju javnoga morala. Kada bi mu nametnuli one odluke, koje i sam želi nametnuti drugima, postupali bismo s njime na način najbliži tome da postupamo prema njemu kao

prema slobodnome i jednakome. Dakle, postupali bismo prema njemu kao prema cilju, a ne samo kao prema sredstvu.

Ostaje mogućnost da se inzistira na tome da se zaključci ne smiju nametnuti psihopatima (kao ni drugim pojedincima) ako nemaju motivaciju da ih prihvate (odnosno, da se ne smiju nametnuti, s obzirom na to da je takva motivacija odsutna, budući da nisu sposobni imati je). Takva bi tvrdnja bila jako neuobičajena, ako se ne bi uspjelo pokazati zašto za psihopate ne bi vrijedilo isto što i za pojedince koji, iz nekih drugih razloga, nemaju motivaciju poštivati opravdane norme. Zamislimo pojedinca za koga je opravdana norma da plaća porez, ali nema motivaciju plaćati ga. Tada ga se može natjerati, ili kažnjavati, a nedostatak motivacije nije nikakva obrana. Osoba koja nema motivaciju djelovati prema opravdanim normama je jednostavno zla, nemoralna ili oštećena osoba, ali to ne može nikako biti razlog da se norma ne primijeni na nju. U slučaju da je osoba takva zbog nekog oštećenja, može se postaviti obveza popravljivanja oštećenja umjesto kazne, ali nema razloga da prihvatimo nedostatak legitimiteta našega djelovanja prema toj osobi ako joj nedostaje motivacija da prihvati opravdano pravilo ili vrijednost.

Prigovor bi se mogao pojaviti u fundamentalnijem obliku te bi se moglo reći da pravilo ili vrijednost ne mogu biti opravdani pojedincu, ako on nema motivaciju prihvatiti ih. Kod psihopata je specifičan problem što nema motivaciju prihvatiti nikakvo moralno pravilo ili vrijednost. Znači li to da nema opravdanih moralnih pravila, kada je riječ o psihopatima? Posljedično, znači li to da se nijedno pravilo ili vrijednost ne mogu primijeniti na njih? Ne, zaključak bi eventualno mogao biti da se psihopatu ne mogu opravdati nikakve moralne vrijednosti ili pravila. Za njega opravdanje može biti samo strogo eksternalno. Ostala bi činjenica da su pravila i vrijednosti opravdane za nas. Situacija bi bila slična kao sa životinjama ili s djecom. Trebali bismo osmisliti opravdanje za psihopate, kao i za životinje i djecu, odnosno, ne bismo im trebali usmjeravati opravdanje. Oni u osmišljavanju vrijednosti i pravila, kao ni u vezi legitimiteta njihove primjene, nemaju riječ, no to naravno ne znači da smije izostati bilo kakvo postupanje s naše strane niti da smijemo postupati prema njima imajući u vidu isključivo naše interese. Ali ishod je upravo onaj kojega zastupa Gaus. Kako on kaže: „Možemo ih tretirati kao pacijente kojima trebamo pomoći, potencijalne djelatnike koje trebamo vježbati ili opasnosti koje trebamo onemogućiti, ali ne kao ravnopravne moralne osobe koje su u stanju stvoriti si uvid u autoritet moralnih pre-skripcija (Gaus 2011, 210).

Ustanovila bi se zajednica koja utemeljuje i primjenjuje javni moral, a da u tome psihopati nemaju utjecaja. Psihopat postaje netko na koga se stavovi samo primjenjuju, a opravdanje, uključujući opravdavaćke razloge i primjenu, osmišljava netko drugi. Psihopate se poštuje kao cilj, a ne tretira ih se samo kao sredstvo pod sljedećim uvjetima: moralne stavove koji se tiču nji-

hove osobne domene opravdavamo, imajući u vidu ono što opravdavaju praktični razlozi kojima mogu raspolagati ili pak imajući u vidu ono što mi smatramo da je dobro za njih te shodno tome prema njima postupamo.

### **Literatura**

- Baccarini, E. 2015. *In a better world? Public reason and biotechnologies*. Rijeka: Sveučilište u Rijeci i Filozofski fakultet u Rijeci.
- Christiano, T. 2008. *The constitution of equality. Democratic authority and its limits*. Oxford: Oxford University Press
- Deigh, J. 1995, Empathy and universalizability. *Ethics* 105 (4): 743–763.
- Gaus, G. 1996. *Justificatory liberalism. An essays on epistemology and political theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaus, G. 2011. *The order of public reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaus, G. 2012. Sectarianism without perfection? Quong's Political Liberalism. *Philosophy and public issues* 2 (1): 7–15.
- Gaus, G. 2013. On Theorizing about public reason. *European journal of analytic philosophy* 9 (1): 64–85.
- Gaus, G. 2014. The good, the bad, and the ugly: three agent-type challenges to *The order of public reason*. *Philosophical studies* 170 (3): 563–577.
- Glover, J. 2014. *Alien landscapes? Interpreting disordered minds*. Cambridge (Mass.) i London: Harvard University Press.
- Hare, R. D. , 1991. *The Psychopathy Checklist-Revised*. Toronto: Multi-Health Systems.
- Jurjako i Malatesti 2016, Instrumental rationality in psychopathy: Implications from learning tasks. *Philosophical Psychology*. 08 Apr 2016: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09515089.2016.1144876> (stranica posjećena: 28. travanja 2016.).
- Kant, I. 1785/2001. Utemeljenje metafizike čudoređa. U: Talanga J. ur. *Klasični tekstovi iz etike*. Zagreb: Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, 59–116.
- Quong, J. 2010. *Liberalism without perfection*. Oxford: Oxford University Press.
- Quong, J. 2014. What is the point of public reason? *Philosophical studies* 170 (3): 545–553.
- Rawls, J. 1993/2000. *Politički liberalizam*. Zagreb: KruZak.
- Williams, A. 2000: The alleged incompleteness of public reason. *Res publica* 6 (2): 199–211.

Wolff, J. 2009. Disability, status enhancement, personal enhancement and resource allocation. *Economics and philosophy* 25 (1): 49–68.



## 7 Građansko prijateljstvo u modernim društvima

### Nebojša Zelić

Razum stvara samoljublje, a razmišljanje ga učvršćuje, ono nagoni čovjeka da razmišlja o samome sebi, ono ga odvaja od svega što ga tišti i rastužuje. Filozofija ga odvaja, zbog nje on govori u sebi, gledajući čovjeka koji pati: „Crkni ako hoćeš, ja sam na sigurnom.“ Samo opasnosti za čitavo društvo remete miran san filozofu i dižu ga iz kreveta. Pod njegovim prozorom mogu nekažnjeno klati bližnjega mu, dovoljno je da rukama začepi uši i da u sebi izvede nekoliko dokaza kako bi spriječio prirodu što se u njemu buni da se poistovjeti s onim kojega ubijaju (Rousseau 1978, 46).

#### I

Britanski povjesničar i publicist Tony Judt u svojoj je knjizi *Zlo putuje svijetom* primijetio da je nešto duboko pogrešno u načinu na koji danas živimo (Judt 2011, 13). Svođenje ekonomije i politike na djelotvornost, odnosno na pitanje „Koliko stvari koštaju?“, a zanemarujući pitanje „Hoće li to pomoći da izgradimo bolje društvo?“ uzrokovano je prema Judtu materijalističkim i sebičnim shvaćanjem suvremenoga života. Posljedica toga je da smo ušli u doba straha i nesigurnosti:

Nesigurnost je ponovno sastojak političkoga života zapadnih demokracija. Nesigurnost koju je rodio terorizam, dakako, ali i još podmuklije – strah od nekontrolirane brzine promjena, strah od gubitka zaposlenja, strah od gubitka prostora prema drugima u sve neujednačenijoj raspodjeli resursa, strah od gubitka kontrole nad uvjetima i ustaljenim oblicima našega dnevnog života. I, možda iznad svega, strah da nismo samo *mi* oni koji ne mogu upravljati svojim životima, nego da su i oni koji imaju vlast također izgubili kontrolu u korist sila izvan njihova dosega (Ibid, 144).

Ljudi svjedoče sve većim ekonomskim razlikama, povećanju nasilja, religijskim i rasnim tenzijama, jačanju nacionalističkoga šovinizma i ksenofobi-

je, nestajanju javnih usluga i sigurnosti koju je pružala postratna kejnzijska država blagostanja ili samoupravni socijalizam. Takvi se dezintegrativni procesi mogu smatrati lošima po sebi, a povijest je pokazala da mogu odvesti društvo u još veća zla. Razarajući tkivo građanskoga društva, neokonzervativne i libertarijaniističke politike guraju pojedince k tome da traže zaštitu u svojim partikularnim svjetonazorskim zajednicama koje onda podižu na stupanj političke zajednice odnosno države, a nikako ne bismo smjeli zaboraviti „da je to u prvom redu iznad svega san jakobinaca, boljševika i nacistata: ako ne postoji ništa što nas povezuje kao zajednicu ili društvo, onda smo krajnje ovisni o državi“ (Ibid, 85).

Naravno, stvari koje sam spomenuo rješavaju se širokim političkim projektima i institucionalnim promjenama. Ipak, važno je pitanje javnoga morala, odnosno javne etike na koje se te politike trebaju osloniti i koje im trebaju dati legitimitet. Tako da je, uz osmišljavanje institucija koje se s tim problemima trebaju nositi, posao filozofije politike pronaći teorijske resurse kojima može opisati etičku praksu kakva može primjereno zahvatiti ideju društvenog jedinstva, odnosno ideju političke zajednice. Pri tome naravno ne mogu svi teorijski resursi biti primjereni – jedinstvo utemeljeno u vjeri, naciji ili nekoj drugoj koncepciji dobra koja se oslanja na partikularne moralne identitete ne može poslužiti kao rješenje jer je shvaćanje cjelokupne političke zajednice na takvim temeljima upravo uzrok sukoba u pluralističkim društvima. Rješenje se mora usredotočiti na naše političke karakteristike što ih dijelimo s drugima bez obzira na ono što nas razlikuje u vidu partikularnih identiteta – nas kao građane. Mora postojati neka spona, odnosno neki odnos između nas kao građana koji dijele političku zajednicu. Taj odnos smatram da je primjereno zvati *građanskim prijateljstvom*.

Na prvi pogled može izgledati da je pojam prijateljstvo neprimjeren za građanski odnos koji se realizira u političkoj domeni zato jer je prijateljstvo nešto intimnije što realiziramo u privatnim odnosima ili u užim moralnim udruženjima. Iz toga su razloga mnogi filozofi tražili drugi temelj za ono što povezuje građane. Prijateljstvo je uobičajeno smatrati nekim ostatkom aristotelijanizma koji je ostvariv u *polisu* odanom jednoj jasnoj koncepciji dobra ili zajedničkom *telosu*, dok je pluralna, velika društva trebalo povezivati nešto drugo. Posebno se to odnosi na liberalizam koji činjenicu pluralizma vidi kao trajnu značajku našega društvenog života, a ne kao neku činjenicu koju treba nadići idealom u kojemu će svi biti odani istoj ideji dobra.

Za to je velikim dijelom odgovorno shvaćanje prijateljstva koje je ponudio Aristotel.<sup>1</sup>

Za Aristotela idealni odnos prijateljstva uključivao je ljubav prema drugome zbog cjelokupnosti njegovoga karaktera. Prijateljstvo je kod Aristotela ljubav prema drugom „ja“. Ideal je odnos pojedinaca koji su slični po dobi,

<sup>1</sup> Aristotelova rasprava o prijateljstvu nalazi se u 8. i 9. knjizi *Nikomahove etike*.



spolu, sposobnostima, intelektu, statusu i interesima. Jedna je filozofkinja zaključila da je prema Aristotelovom idealu, moj prijatelj u stvari „zrela, kreposna i u velikoj mjeri samodostatna osoba (ima u svojem domu spremačicu, ženu ili roba)...s kojom uživam u mnogim aktivnostima: politici, sportu i prvenstveno filozofiranju“ (Schwarzenbach 2015, 8). U svakome slučaju, važno je primijetiti da su za odnos prijateljstva ključni sličnost i jednaki interesi. Kada se takvo poimanje vrline prijateljstva prenese u političku sferu jasno je da se ono može izraziti samo u zajednici koja dijeli zajednički ideal dobrog života ili zajednički *telos* kojem su svi odani.<sup>2</sup> Samo na taj način možemo znati ideal moralnoga karaktera kojega dijele svi pripadnici zajednice te na taj način biti prijatelji s njima iako ih ne moramo osobno poznavati.<sup>3</sup> U suvremenim pluralnim društvima za odnos građanskoga prijateljstva potrebno je shvaćanje prema kojemu građani ne „uzimaju u obzir sveobuhvatni moralni karakter svojih sugrađana, već samo njihov javni politički karakter“ (Schwarzenbach 1996, 113). Građansko prijateljstvo primjereno suvremenim okolnostima mora se realizirati tako da poštuje pluralizam, individualna prava i postojanje političkoga neslaganja.

Ipak, Aristotel je ukazao na neke stvari koje moderni koncept građanskoga prijateljstva treba uzeti u obzir. Prvo, prijateljstvo se u političkoj zajednici treba iskazivati kroz zajednički sustav sudstva i službenika (*Pol.* 1280b). Drugim riječima, prijateljstvo se iskazuje kroz pravednost zajedničkih institucija. Drugo, ta pravednost mora biti javna i prijateljstvo se mora jasno manifestirati kroz institucije. „Kad su ljudi prijatelji ne treba im pravednosti; dočim kad su pravedni, treba im prijateljstva“ (*NE.* 1155a26–28). Naime, čak i kada su građani tretirani pravedno, a to se ne vidi, može se stvoriti percepcija nepravde i međusobnoga nepovjerenja. Treće, najvažnija dužnost zakonodavca je promicanje tog odnosa prijateljstva. „Čini se da prijateljstvo održava države te se i zakonodavci više trse oko njega negoli oko pravednosti“ (*NE* 1155a22–24). Echo ove posljednje tvrdnje odzvanja u Rousseauovom *Društvenom ugovoru* (I. knjiga, VII. poglavlje) gdje on uvodi lik zakonodavca koji ne treba donositi zakone jer će to ionako činiti narod u skladu s općom voljom, već treba stvoriti društveni duh i osjećaj zajedništva da bi skup pojedinaca uopće mogao oblikovati opću volju i potom u skladu s

---

<sup>2</sup> Najjasnije je to formulirao Alisdair MacIntyre u knjizi *Za vrlinom* (MacIntyre, 1981/2002).

<sup>3</sup> U Hrvatskoj se tako za vrijeme socijalizma za dobrog građanina govorilo da je „dobar komunist“, nakon pada socijalizma i veličanja nacionalizma u nacionalističkim krugovima dobar građanin je „dobar Hrvat i katolik“. Oba su ta termina u stvari smatrani kao skraćeni opisi valjanog vrijednosnog ili moralnog karaktera osobe.

njom donositi zakone.<sup>4</sup> Ovime se naznačuje da moramo imati na umu djelovanje povratne sprege između javnog etosa koji daje legitimnost zajedničkim institucijama i načina na koji postojeće institucije održavaju taj isti etos odnosa između građana. Naposljetku, Aristotel je koristio grčki pojam *philia* koji se prevodi kao prijateljstvo iako *philia* zahvaća više od prijateljstva u užem shvaćanju. Dakako, najvažnije pitanje je o kakvoj vrsti prijateljstva (*philia*) govorimo kada govorimo o odnosu između građana. Prvo od čega trebamo krenuti jest pitanje je li uopće taj pojam primjenjiv na političku domenu modernoga pluralnog društva? U prvome ću dijelu teksta pokušati potvrdno odgovoriti na ovo pitanje. Pokušat ću pokazati da se većina karakteristika, koje određuju dobar odnos, može manifestirati u odnosu između građana. U drugome ću dijelu teksta pokušati ponuditi skicu institucija kroz koje bi se taj odnos mogao realizirati.

## II

Možemo li odnos između građana u velikim pluralnim državama uopće nazvati prijateljstvom? Odgovor na to pitanje ovisi o tome koje sve odnose zahvaća pojam prijateljstva. Često taj pojam koristimo u njegovom užem smislu – kao odnos između pojedinaca koji nisu u romantičnom ili rodbinskom odnosu već ih veže drugačija vrsta privrženosti kao što je zajednički interes, naklonost, ili možda neko zajedničko iskustvo. No, ukoliko prijateljstvo shvatimo kao prijevod grčke riječi *philia*, tada ono označava dobar odnos koji može biti širi od onoga na koji smo navikli i uključiti odnose vrlo različite naravi.<sup>5</sup>

Razmotrit ćemo zajedničke karakteristike tri vrste odnosa – prijateljski (uže shvaćanje), roditeljski i bračni – i pokušati vidjeti mogu li se one primijeniti na odnos među građanima da bi taj odnos bilo primjereno zvati *philia*, odnosno prijateljstvo (šire shvaćanje). Umjetnost je uvijek bolje oslikavala taj odnos od filozofije pa ću se i ja koristiti primjerima iz umjetničkih djela.<sup>6</sup>

Prvi je odnos opisan u noveli *O miševima i ljudima* Johna Steinbecka.<sup>7</sup> Steinbeck opisuje odnos dva nezaposlena radnika, Georgea i Lenniea, za vrijeme Velike depresije u SAD- u. Oni lutaju zemljom tražeći način ostva-

<sup>4</sup> „Onaj tko se usudi poduhvatiti se stvaranja jednoga naroda mora se osjećati sposobnim da izmijeni tako reći ljudsku prirodu, da preobrazi svakoga pojedinca, koji je po sebi posve savršen i osamljen, u dio jedne veće cjeline kojoj taj pojedinac prilaže u određenom smislu svoj život i biće, da preinači čovjekovo ustrojstvo kako bi ga učvrstio, da zamijeni sudjelujućim i duhovnim životom prirodan i nezavisan život koji smo svi primili od prirode“ (Rousseau 1978, 117).

<sup>5</sup> Ovdje jednostavno prihvaćam tvrdnju Sibyl Schwarzenbach da *philia* zahvaća odnose koji se razlikuju od našeg užeg shvaćanja pojma prijateljstvo (Schwarzenbach 2005; Schwarzenbach, 2015).

<sup>6</sup> Na prva dva bitno je utjecao Derek Edyvane kod kojeg sam prvo uočio snažan filozofski aspekt tih književnih djela (Edyvane 2007; Edyvane 2013).

<sup>7</sup> Hrvatski prijevod vidi u Steinbeck (1962).

rivanja svojega sna koji se sastoji u kupovanju farme od koje će moći mirno živjeti. George je inteligentan, sitne građe i sposoban, dok je Lennie mentalno hendikepiran dobroćudni div koji voli stiskati mekane stvari dok ih nenamjerno ne uništi (ili ubije), što ga često dovodi u nevolje. Dakle, njih su dvojica potpuno različiti i samim time već odskaču od Aristotelove slike idealnoga prijateljstva. Čak i ukoliko je farma njihov zajednički cilj, njihovi se interesi potpuno razlikuju glede toga što žele raditi na farmi. Nakon što su uspjeli zaraditi novce za farmu, čime su došli na korak ostvarenja sna, Lennie slučajno ubije djevojku. Lennie i George nalaze se na mjestu na kojemu su se obećali naći ukoliko Lennie upadne u nevolje. George potom ubije Lenniea hicem u glavu kako bi ga spasio od bolne smrti što mu je prijetila od mase koja ga je tražila da bi ga linčovala. George tim činom spašava Lenniea od bolne smrti, ali time ujedno odustaje i od svojega sna.

Druga je vrsta odnosa odnos roditelja i djeteta opisan u romanu *Cesta Cormaca McCarthyja*.<sup>8</sup> U ovome romanu otac i sin lutaju po postapokaliptičnoj divljini s vrlo malo nade da, uz kanibalske skupine, uopće postoji neka zajednica. Svijeta više nema, pogotovo nema ideje boljega svijeta i jedino što imaju njihov je odnos u kojem otac objašnjava sinu da moraju ići dalje bez obzira na beznađe oko njih. Njihov je odnos jedino što imaju, jedino moguće obećanje je obećanje oca da nikada neće napustiti sina. Nakon što otac biva ranjen, na samrti nalaže sinu da mora nastaviti nositi njihovu zajedničku vatru.

Treći je odnos onaj bračni, možda najbolje prikazan u filmu scenarista i redatelja Michaela Hanekea *Ljubav*. Film prikazuje odnos Georgesa i Anne, dvoje ostarjelih bračnih partnera koji se nakon što Anne oboli od Alzheimerove bolesti u potpunosti povlače iz svijeta i posvećuju sebi. Anne traži od Georgesa obećanje kako više nikada neće dopustiti da je odvedu u bolnicu. Georges obećanje ne može drugačije održati no da ubije Anne što na kraju i čini ugušivši je jastukom.

Sva ova tri djela prikazuju svu dubinu različitih odnosa koji su akterima svih priča vrijedni sami po sebi jer izvan njih nema ništa osim beznađa i smrti. Ipak, to su tri različita odnosa – prijateljski, roditeljski i bračni – koji imaju zajedničke karakteristike što čine te odnose prijateljskim u značenju *philie*. Može li odnos među građanima sadržavati te karakteristike? Ukoliko može, tada je prikladno odnos među građanima zvati prijateljskim.

Zajedničke karakteristike u sva ova tri odnosa su sljedeće – *afektivnost, briga, recipročnost, povjerenje, praktično djelovanje za drugoga*. Dakle, nalaže se pitanje, je li prikladno te karakteristike primijeniti na odnos među građanima?

Prvo, *afektivnost*. Sva tri odnosa koja smo gore naveli sigurno su bitno određena dubokom emotivnošću između pojedinaca. Ta karakteristika si-

---

<sup>8</sup> Hrvatski prijevod vidi u McCarthy (2009).

gurno nije primjenjiva na odnos među građanima. George, otac i Georges čine određene stvari *samo zato* jer su Lennie, sin i Anne tužni, neuspješni ili se nalaze u nevolji. Za odnose označene dubokom emotivnošću karakteristično je da činimo neke stvari samo zato jer onaj kojega volimo nije uspio u svome naumu. To nam je dovoljan razlog da žrtvujemo svoje snove, podnosimo velike troškove i mijenjamo svoje životne planove. Za razliku od osobnih odnosa, politički je život označen političkim konfliktima i normalna je naša želja da protivnici izgube političku borbu. Također, pluralizam znači različitost u koncepcijama dobra i to što netko nije uspio ostvariti svoju koncepciju dobra nikako nam samo po sebi ne daje razlog da mi nešto činimo. Frustracija, nezadovoljstvo ili otuđenje koje osoba može osjećati zbog neostvarenja svojih partikularnih ciljeva ili političkih opcija sigurno nam ne daju razloge da zajednički djelujemo u svrhu ostvarenja njezinih ciljeva. Međutim, ne čini mi se problematičnim što afektivnost ne može biti primjenjiva na političku domenu jer mora postojati razlika između *osobnog prijateljstva* i *građanskog prijateljstva*<sup>9</sup>. Čini mi se da je afektivnost upravo *differentia specifica* u razlikovanju između te dvije vrste prijateljstva. Naime, kada se u odnosu pojavi afektivnost onda je jasno da ulazimo u sferu osobnog, a ne građanskog prijateljstva. Odlika građanskoga prijateljstva je u tome da smo u tom odnosu upravo s osobama prema kojima nemamo emotivnu povezanost ili čija nam je koncepcija dobra toliko strana ili neshvatljiva da takvu povezanost niti ne možemo ostvariti.

Slično kao i afektivnost, *briga* za drugog može ali i ne mora biti problematična za definiranje odnosa među građanima. Briga naime može implicirati dvije problematične stvari za politički odnos – paternalizam i pristranost (ili barem ne pozivanje na pravednost). U primjerima koje smo naveli, George, otac i Geroges ponašaju se paternalistički prema Lennieu, sinu i Anne. Oni čine ono što znaju da je za njihovo dobro. No to ne mora biti problematično jer zbog intimnoga znanja drugoga oni uistinu mogu znati što je za nju ili njega dobro. Za razliku od ovih slučajeva, u političkim je odnosima paternalizam duboko problematičan te je u suprotnosti s važnom značajkom političkog odnosa, a to je moralna jednakost koja pretpostavlja da građani imaju jednaku sposobnost oblikovati svoju koncepciju dobrog života. Schwarzenbach će prilično jasno kritizirati ideju da briga u sebi može uključivati jednakost tvrdeći da „u prirodi same brige nema ništa što bi zahtijevalo jednakost bilo između svih osoba ili prema istoj osobi u različitim vremenima“ (Schwarzenbach 2005, 243). Drugi je problem da političko pozivanje na brigu predstavlja politički projekt suprotan pozivanju na pravednost. Opet, to je u potpunosti primjenjivo na osobne odnose. Pozivanje na

---

<sup>9</sup> Naravno, moguće je da osoba ima emotivni odnos prema normama. Kada ovdje govorim o političkoj domeni onda mislim isključivo na odnos prema osobama unutar političke domene.

pravednost – na prava i dužnosti – u prijateljskim, a posebno bračnim odnosima pokazatelj je da s odnosom nešto nije u redu. Međutim, u odnosu među građanima pozivanje na pravednost nije samo primjereno, nego je u mnogim situacijama jedino ispravno. Perspektiva brige, time što se postavlja u suprotnost prema perspektivi pravednosti, više se približava komunitarističkim i konzervativnim shvaćanjima za koje sam već napomenuo da ih ne vidim kao rješenje u pluralnim društvima.<sup>10</sup> S druge strane, određena razina brige za druge može biti rješenje za problem kolektivnoga djelovanja. G.A. Cohen (2014, 72) predlaže da jedno od rješenja igre *zatvorenikove dileme* može biti upravo promjena motivacije u vidu brige za drugog.<sup>11</sup> Naime, kada bi igrači u zatvorenikovo dilemi marili za situaciju drugog i kada bi godina dana zatvora za prvog značila dodatnih pola godine zatvora za drugog tada bi igrači surađivali jer bi im se to isplatilo.<sup>12</sup> Rješenje problema u tom slučaju više nije hobsijanski suveren koji kažnjava nesuradnju, a sam se nalazi izvan okvira suradnje. Ovo nam pokazuje da ako želimo imati inherentno stabilno društvo koje se održava samim odnosom između građana, a ne djelatnikom koji nadgleda društvenu kooperaciju, tada nam je potrebno osloniti se na određeni stupanj brige za druge kao motivaciju za djelovanje. U stvari, ta-

<sup>10</sup> Za argument koji perspektivu brige povezuje s konzervativcima i komunitaristima vidi u Mandle (2000, 186 – 213).

<sup>11</sup> Zatvorenikova dilema igra je koja prikazuje problem kolektivnoga djelovanja. Radi se o dva lopova koji su počinili jedan veći zločin (pljačka banke, na primjer) no policija ih je ulovila u počinjenju manjeg zločina (krađa automobila, na primjer). Budući da tužitelj nema dovoljno dokaza da podigne optužnicu za pljačku banke predlaže odvojeno svakom od zatvorenika sljedeći dogovor – ukoliko zatvorenik 1 (Z1) prizna da su opljačkali banku, a zatvorenik 2 (Z2) šuti onda će Z1 dobiti 4 godine a Z2 8 godina. Ukoliko i Z1 i Z2 priznaju oboje će dobiti po 7 godina. Međutim, ako oboje šute dobit će svaki po 5 godina (za krađu automobila). Matrica je sljedeća:

	Z1 PRIZNAJE	Z1 ŠUTI
Z2 PRIZNAJE	7, 7	4, 8
Z2 ŠUTI	8, 4	5, 5

Svakome se zatvoreniku, ako je motiviran proći bolje od drugog, isplati priznati što god onaj drugi uradio. Ako drugi pak prizna, njemu se isplati priznati jer bi inače dobio godinu dana zatvora više, a u slučaju da drugi ne prizna i dalje mu se isplati priznati jer će tako najmanje vremena provesti u zatvoru. Iz matrice je vidljivo da će na taj način oboje proći gore nego da su oboje šutjeli.

<sup>12</sup> Matrica tada izgleda ovako (Cohen 2014, 72):

	Z1 PRIZNAJE	Z1 ŠUTI
Z2 PRIZNAJE	10.5, 10.5	8, 10
Z2 ŠUTI	10, 8	7.5, 7.5

Iz ove je matrice vidljivo da im se ne isplati priznati u bilo kojem slučaju jer je 10.5 veće od 10 dok je u gornjoj tablici 7 manje od 8.

kav se stav čak i pretpostavlja. Rawls će u *Teoriji pravednosti* jasno napisati da se on ne trudi „pokazati da će egoist u dobro uređenom društvu djelovati iz osjećaja pravednosti niti da će on djelovati pravedno jer takvo djelovanje najbolje promiče njegove ciljeve“ (Rawls 1999, 479). Jednostavno, osobi kojoj su svi krajnji ciljevi okrenuti samo prema njoj samoj nema se što reći i ta osoba sigurno nije publika kojoj se obraća Rawls, Cohen, kao ni jedan tekst vezan uz građansko prijateljstvo. Prema tome, podrazumijeva se da građani imaju barem neke krajnje ciljeve usmjerene prema drugima, odnosno imaju neki osjećaj brige prema dobrobiti drugih ljudi. To da imaju krajnje ciljeve usmjerene prema drugima znači da im je na određenome stupnju stalo do dobrobiti drugih, a da u tome ne vide neku osobnu korist ili prednost. Rawls će čak smatrati da bez određenoga stupnja brige prema drugima ne možemo biti ni privrženi načelima pravednosti (Rawls 1999, odj. 74). Naravno da odnos među građanima ne može nalagati da taj krajnji cilj bude snažan jednako kao njihovi drugi krajnji ciljevi koje žele postići u svojim životnim planovima. Značilo bi to odustati od *svojih* životnih planova i podrediti svoj život drugima. U krajnjoj će liniji to ovisiti o sadržaju stabilne koncepcije pravednosti, a teško da bi tako zahtjevna koncepcija pravednosti bila održiva.<sup>13</sup> Međutim, imati želju da se bude pravedan prema drugima, dijelom zbog dobrobiti drugih, nije istovjetno tome. Također, pojam brige za pluralno građanstvo morat će uzeti u obzir razlike i neslaganje između koncepcija dobra koje građani prihvaćaju. Briga ne može ovisiti o sličnosti naših životnih ciljeva i uvjerenja. Mislim da su Frankfurt i Edyvane dobro zahvatili vrstu brige primjerenu takvim okolnostima. Frankfurt ističe da briga za nekoga usmjerava naše ponašanje, ali da to ne znači da moramo prethodno vrednovati ono k čemu iskazujemo brigu (Frankfurt 1999, 158). To je ono što razlikuje brigu od želja i preferencija. Da bismo nešto željeli ili preferirali nužno je da to prethodno smatramo vrednijim od drugih stvari, dok za brigu to nije slučaj. U međuljudskim odnosima to možemo ilustrirati na sljedeći način – želimo ili preferiramo biti u društvu s onima čije stavove ili uvjerenja smatramo vrednijim od drugih, no možemo mariti za druge bez donošenja takvih sudova. Frankfurt tako ističe da je volio svoju djecu prije nego što su se rodili, odnosno prije nego što je bio upoznat s njihovim karakteristikama i vrijednostima (Frankfurt 2004,39). Susan Mendus piše da voli i brine za svoga muža, ali ne zato jer vjeruje da je on objektivno vredniji od drugih ljudi niti ga ne voli *zato* jer smatra da je on više vrijedan od drugih (Mendus 2002, 106). Ovo su naravno opet duboko intimni odnosi, ali

---

<sup>13</sup> Rawls će tako tvrditi da je veliki problem s utilitarizmom upravo to što traži preveliko žrtvovanje svojih interesa zbog drugih (Rawls 1999, odj. 30). Bernard Williams će u raspravi s utilitarizmom reći da djelovati u skladu s jednakom brigom prema drugima i prema sebi znači „u pravom smislu riječi otuđiti se od svojih radnji i izvora svojih radnji koji proizlaze iz uvjerenja“ (Williams 1973, 116).

Edyvane koristeći slične primjere ukazuje da možemo govoriti o osjećaju „osnovne brige prema osobi kojega nije moguće u potpunosti eksplicirati pozivajući se na svojstva osobe“ (Edyvane 2007, 133). Jednostavno, ta briga nije svodiva na nešto dublje, na neki dublji odnos koji je određen sličnim interesima. Možda je najjasnija ilustracija takvoga stava darivanje krvi (barem u zemljama gdje se za to ne dobivaju neke beneficije ili novac). Darujemo krv zbog neke temeljne brige za druge iako ne znamo koja svojstva ti drugi imaju, koje su njihove koncepcije dobra i koliko se njihove partikularne vrijednosti razlikuju od naših. Kako navodi Edyvane (Ibid, 135) prijateljstvo Georga i Lennia nije započelo nekim prvotnim sličnostima, već jednostavno, osnovnom brigom za drugoga. Čini mi se da nema razloga zašto takav pojam brige ne bi mogao biti dio odnosa među građanima.

Ipak, čini se da za odnos prijateljstva nije dovoljna samo briga za drugog ili, u kontekstu naše rasprave, osnovna briga nije dovoljna za odnos građanskoga prijateljstva. Takva vrsta brige je, kao što kaže Rawls, dio našega prirodnog stava prema društvenosti. Dakle, nešto k čemu imamo prirodno nagnuće i na taj se prirodni stav nadograđuju moralni stavovi (Rawls 1999, odj. 74). Naravno, ako nemamo taj prirodni stav onda je problematično i razvijanje našega moralnog stava. Prijateljstvo, osobno ili građansko, jest moralni odnos i zato mu je za njegovo određivanje potrebno nešto više od prirodnoga nagnuća ili naklonosti.<sup>14</sup> Taj dodatni element koji bitno određuje odnos prijateljstva od puke naklonosti je *recipročnost*. Da bismo odnose u našim primjerima, a posebno odnos Georgea i Lennia te Georges i Anne nazvali prijateljskim, a ne samo brigom jedne osobe za drugu potrebno je da oni imaju uzajamni stav jedno prema drugome. Inače, to bi bile priče o brizi, a ne o prijateljstvu. Također, posebno se to odnosi na poimanje njihovih radnji. Kada George ubije Lennia ili kada Georges ubije Anne, ako uzmemo u obzir da Lennie i Anne dijele jednake osjećaje s Georgeom i Georgesom, ti činovi imaju drugačiji moralni kontekst. Razlikuje se to od skrbnikova ubojstva šticećenika iz puke samilosti. U ovim primjerima i George i Georges očekuju i vjeruju da bi i Lennie i Anne za njih učinili isto jer imaju povijest recipročnog odnosa koji ih čini jednakim sudionicima u odnosu. Ponešto je drugačiji odnos oca i sina u *Cesti*, jer se ovdje ipak radi o odnosu odrasle osobe i djeteta, ali recipročnost nije kratkotrajni sinkroni odnos. Da je otac poživio, njihovo bi se prijateljstvo očitovalo u brizi sina za ostarjelog oca, što je dijakrona recipročnost. Recipročnost zahtijeva jednakost u odnosu, bilo to sinkrono ili dijakronijski. Važnost jednakosti možemo uočiti i na sljedećem primjeru. Skupocjeni poklon darovan nekom prijatelju odražava

---

<sup>14</sup> Naravno, može se postaviti pitanje je li osnovna briga baš nagnuće ili sadrži neki voljni element gdje odlučujemo mariti za druge, a ne samo da osjećamo neki poriv. Na ovome mjestu ne ulazim u ovu raspravu zato jer ionako smatram da sama ta briga nije dovoljna za građansko prijateljstvo pa mi se čini da je svejedno uključuje li ona voljnost.

naklonost (osim ako na predstavlja dokazivanje materijalne moći, što opet implicira inzistiranje na nejednakosti čime teško da ulazi u opis prijateljskoga čina), dok skupocjeni poklon darovan vlastitome šefu prije ukazuje na mito upravo zato jer nedostaje recipročnost u vidu jednakosti. Naravno, jednakost u recipročnosti leži u drugoj vrsti jednakosti od one koju je isticao Aristotel, a koja se svodila na sličnost. Jednakost o kojoj ovdje govorimo jednakost je u odnosu u kojemu mogu sudjelovati posve različite osobe. Recipročnost je posebno važan element, nužan da bi odnos između građana bio odnos građanskoga prijateljstva. U političkoj se domeni recipročan odnos prvenstveno temelji na moralnoj jednakosti koja se kroz političke institucije manifestira u političkoj jednakosti. Moralna jednakost sastoji se u prihvaćanju da svi imamo moralnu sposobnost da „oblikujemo, revidiramo i racionalno slijedimo svoju koncepciju dobra“ (Rawls 2000, 17). Ili drugim riječima, moralna jednakost temelji se na našoj zajedničkoj sposobnosti da „proizvodimo, prepoznamo, cijenimo, uključujemo se i harmoniziramo s intrinzičnim dobrima“ (Christiano 2008, 14). Budući da osobe imaju tu sposobnost, ona ih čini „nekom vrstom autoriteta u domeni vrijednosti“ (Ibid, 15). Imajući tu sposobnost iznad određenoga praga (nemaju je ozbiljno mentalno hendikepirani i djeca), svi imaju jednaki status autoriteta u području vrijednosti. Zanimljivo je da sposobnost kod drugih, u ime naše koncepcije dobra i vrijednosti koje mi smatramo intrinzičnima, znači ne priznati nekim osobama jednaki moralni status. Politička je domena važna za realiziranje te sposobnosti. Naš jednaki moralni status mora se očitovati u jednakom političkom statusu preko kojeg utječemo na naš društveni i politički svijet. To je vrlo važan vid realiziranja recipročnosti, a samim time i građanskog prijateljstva. S druge strane, recipročnost se također očituje i u ekonomskoj domeni. Ovdje recipročnost znači da ne podržavamo sustav u kojem ostvarujemo dobit na štetu drugoga. To ne znači da svi dobivamo jednako, već da je ekonomski sustav uređen tako da svi prolaze bolje nego u bilo kojem drugom sustavu, iako će neki i u tom sustavu proći bolje od ostalih. Ovo je Rawlsovo *načelo razlike* – socijalne i društvene nejednakosti su opravdane ukoliko maksimalno poboljšavaju položaj najslabije stojećih u odnosu na druge ekonomske sustave. Važnost ekonomske sfere za recipročnost vidljiva je i u tome što će Rawls upravo ovo načelo vidjeti kao ono koje izražava „prirodno značenje *bratstva*: naime, da se ne žele veće prednosti ukoliko to ne doprinosi drugima koji su slabije stojeći“ (Rawls 1999, 90).<sup>15</sup> Reci-

<sup>15</sup>Rawls smatra da pojam bratstva u sebi implicira pojam građanskoga prijateljstva (1999, 90). Postoje određeni problemi s pojmom bratstva zbog kojih mi se čini bolje koristiti pojam građanskoga prijateljstva. Jedan je problem taj što je pojam bratstva spolno određen i oslikava povijesno isključenje žena iz javnog i političkog života, a upravo su žene povijesno obavljale posao skrbi za druge koji pokušava zahvatiti pojam građanskog prijateljstva (Schwarzenbach, 2015). Drugi je problem aspekt voluntarizma. U prijateljstvu postoji element odluke biti prijatelj s nekim, što daje snažniji moralni aspekt odnosa, za razliku od



pročnost se dakle kao bitna karakteristika građanskog prijateljstva očituje u obje sfere jednako – i u političkoj i u ekonomskoj. Ovdje već možemo vidjeti određenu supstantivnost značenja građanskoga prijateljstva koju nam ne pruža ideja osnovne brige prema drugima. Ako recipročnost ovisi o obostanom odnosu a određena je političkom jednakošću, bez obzira na svjetonazorske ili identitetske razlike, te ekonomskom recipročnošću, tada je jasno da ne možemo prema svima imati odnos građanskoga prijateljstva, iako možemo prema njima iskazivati osnovnu brigu. Ako, na primjer, neki građani smatraju da treba spriječiti ulaz u državu izbjeglicama/imigrantima bodljivom žicom u ime očuvanja vjerskog ili nacionalnog identiteta tada je teško vidjeti kako oni koji žive unutar te države, a ne dijele taj identitet, mogu s njima biti građanski prijatelji.<sup>16</sup> Ne vidim na koji način ovi prvi pokazuju recipročnost u poštivanju njihovog drugačijeg identiteta osim da su se slučajno našli unutar, a ne izvan žice. Također, teško je održavati odnos građanskoga prijateljstva s onima koji zastupaju potpune ekonomske slobode i u obranu svoga stava tvrde da ne postoji nešto takvo kao što je društvo, već samo pojedinci koji se moraju boriti sami za sebe. U ovome slučaju u potpunosti nedostaje recipročnost u ekonomskoj domeni. Kada kažem da je s takvima nemoguće biti građanski prijatelj, onda to ne znači da se prema njima ne treba imati osjećaj osnovne brige ili da im treba željeti zlo, već želim reći samo to da je dublji odnos poput građanskoga prijateljstva nemoguć jer nedostaje element recipročnosti. Može postojati politički strateški odnos u kojemu zajedno izbjegavamo zlo, kao što je nasilno rješavanje sukoba. Taj odnos također može sadržavati osnovnu brigu jer ne samo da mi ne želimo trpjeti štetu izazvanu nasiljem, već ne želimo ni da drugi bude žrtva nasilja. Ali čini mi se da to ne možemo nazvati odnosom prijateljstva. Ne možete biti prijatelj s nekim tko to ne želi (u slučaju libertarijanaca) ili koji to želi isključivo pod svojim uvjetima, prihvaćanjem njihovog identitetskog obrasca (u slučaju desnih antiliberala). Također, to ne znači da ne možete biti osobni prijatelj s tim ljudima. U tome vas slučaju veže afektivnost ili recipročnost u domeni koja se nalazi izvan političke. Politička domena pretpostavlja odnos prijateljstva koji se upravo temelji na različitosti jer nema mjesta afektivnosti i intimnoj povijesti koja sama po sebi stvara sličnost, bilo u sposobnostima ili interesima.

Briga i recipročnost su dakle važni za odnos prijateljstva – i osobnog i građanskog. Još je jedan element od iznimne važnosti za prijateljstvo, a to je

---

bratstva koji uključuje datost. Kao što to ističe Edyvane – „Bratstvo uključuje nedobrovoljni oblik udruženja koji je u tenziji s općom liberalnom karakteristikom Rawlsove teorije, koja smatra da se 'u pravednosti kao pravičnosti ljudi *slažu* da dijele sudbinu drugih' (Rawls 1971, 102, moj kurziv)“ (Edyvane 2007, 155).

<sup>16</sup> Naravno, mogu postojati drugi razlozi zbog čega se to radi, kao što je očuvanje socijalne države ili sigurnosti. Ne kažem da su ti razlozi činjenično točni, već samo da sami po sebi ne isključuju odnos recipročnosti, kao što to čine razlozi iz očuvanja identiteta.

*povjerenje*. Lennie je imao povjerenja da će George doći na mjesto na kojemu su se dogovorili naći ako se Lennie nađe u nevolji, Anne je imala povjerenja kada je joj je Georges obećao da je neće više odvesti u bolnicu, sin se u beznađu postapokalipse smirio nakon što mu je otac obećao da će biti uz njega. Povjerenje u drugoga važan je element za odnos prijateljstva. Naravno, prijatelj nas može i iznevjeriti, no to ne znači da odnos prijateljstva više ne postoji. U osobnim prijateljstvima postoji čitav niz događaja koji vežu osobe i odnos teško da će biti ugrožen izoliranim slučajevima nepovjerenja kada se ti pojave. No ako su ti slučajevi česti i ukoliko uopće nemamo povjerenja u osobu, teško da ćemo s njom imati pravi odnos prijateljstva.<sup>17</sup> Povjerenje je posebno važna karakteristika za odnos među građanima. Iako osobe mogu imati osnovnu brigu i biti spremne djelovati na temelju recipročnosti, ako nemaju dovoljno razloga misliti da će i drugi tako djelovati tada to može bitno utjecati i na njihovu motivaciju za djelovanje na temelju tih stavova. Kao što smo gore vidjeli, G.A. Cohen nudi rješenje za igru zatvorenikove dileme koje se temelji na međusobnoj brizi između igrača. To igračima mijenja motivaciju za izdaju u motivaciju za suradnju. Međutim, ovo rješenje nije dostatno jer se ta igra onda pretvara u drugu igru koja također prikazuje problem kolektivnoga djelovanja, a to je igra povjerenja (*assurance game*). U toj su igri igrači motivirani surađivati ukoliko imaju jamstvo suradnje drugih. Motivacija je dakle drugačija nego u klasičnoj zatvorenikovo dilemi gdje igrač samo želi proći bolje od drugog igrača čime je izdaja racionalna, čak i ako je drugi spreman surađivati. U igri povjerenja oboje imaju preferenciju surađivati, no zbog toga što ne znaju hoće li i drugi surađivati djeluju na temelju svoje druge preferencije, a to je proći bolje nego drugi, čak i svojom nesuradnjom. Budući da će bez povjerenja u suradnju drugog oboje djelovati na temelju druge preferencije rezultat će biti isti kao i u zatvorenikovo dilemi – doći će do nesuradnje u kojoj će oba zadovoljiti svoju treću preferenciju, a to je sukob.<sup>18</sup> Dakle, iako možemo zamisliti da se rješenje jednokratne zatvorenikove dileme može nalaziti u promjeni motivacije, ipak to neće biti rješenje kolektivnoga djelovanja jer upadamo u zamku igre povjerenja. Prema tome, pravi problem je igra povjerenja. Čini se da Rousseau ima upravo taj problem na umu kada u *Društvenom ugovoru* uvodi već spomenuti lik zakonodavca koji treba stvoriti duh zajedništva, a ne donositi zakone. Lik zakonodavca u stvari je odgovor na problem igre povjerenja koju će Rousseau ilustrirati poznatim lovom na jelene u djelu koje prethodi *Društvenom ugovoru*. U *Raspravi o porijeklu i osnovama nejedna-*

<sup>17</sup> Jasno je da će to ovisiti o situaciji. Razlika je kada prijatelj kasni pa nemamo povjerenja da će negdje doći na vrijeme i kada smo u situaciji da nam puno toga ovisi o pomoći prijatelja a on nas iznevjeri. U ovoj drugoj situaciji jednokratni gubitak povjerenja može ozbiljno ugroziti odnos.

<sup>18</sup> Četvrta preferencija jest da igrač sudjeluje, a da drugi igrač ne sudjeluje. U toj situaciji prvi igrač više gubi nego da uđe u sukob, odnosno nesuradnju s drugim.

*kosti među ljudima* Rousseau govori kako u pred društvenom stanju nije postojalo međusobno povjerenje. Iz toga je razloga svaki pothvat koji je tražio zajedničko zalaganje bio osuđen na propast. Jedan od takvih pothvata je ilustriran lovom na jelena. Lov jelena može uspjeti samo jednakim zalaganjem svih lovaca i povjerenjem da će svaki od njih biti na svome mjestu u pravome trenutku. No u nedostatku povjerenja svaki će krenuti za manjim plijenom, kao što je zec koji može utažiti njegovu glad ali i ugroziti sve ostale ukoliko ostaju na svojim mjestima čekati jelena (Rousseau 1978, 53).<sup>19</sup> Zakonodavac predstavlja svojevrsno rješenje toga problema jer je njegova uloga upravo da stvori običaje koji će učvrstiti međusobno povjerenje (u ovome slučaju povjerenje da će svi na svojim mjestima čekati jelena, čak i ako zec prođe pored njih). Problem koji ilustrira igra povjerenja vrlo je ozbiljno shvatio i Rawls. Kao što smo već rekli, on kao svoju publiku uopće ne vidi egoiste koji bi se mogli naći u zatvorenikovo dilemi, već ljude koji pravednost vide kao jedan od svojih krajnjih ciljeva. Međutim, sama ta postavka nije rješenje. Posljednja trećina *Teorije pravednosti* upravo se bavi argumentom načina osiguranja inherentne stabilnosti među ljudima koji su na taj način motivirani, odnosno kako postići međusobno povjerenje da će se svi pridržavati osjećaja pravednosti, čak i slučajevima kada bi im suprotno djelovanje bilo korisnije.<sup>20</sup> Važnost građanskoga povjerenja također je predmet bavljenja mnogih političkih znanstvenika, a ne samo normativnih teoretičara.<sup>21</sup> Dakle, karakteristika povjerenja primjenjiva je na odnos među građanima i vrlo je bitna za stabilnost društva. Čak je i puno važnija nego u osobnim prijateljstvima. Razlog je taj da nemamo intimnu povijest s drugima u političkoj sferi i da percepcija nepravde i nesuradnje može puno lakše ugroziti osjećaj povjerenja i našu motivaciju za djelovanje. O povjerenju ovise i drugi kooperativni stavovi kao što su tolerancija i solidarnost – teško je tolerirati nekoga ako nemam povjerenja da mi neće nanijeti neko zlo kao što je

<sup>19</sup> „Jer predviđanje njima nije značilo ništa, i ne samo da se nisu bavili nekom dalekom budućnošću, oni nisu mislili čak ni što donosi sutra. Ako su željeli uloviti jelena, svatko je dobro osjećao da zbog toga mora čuvati svoje mjesto, ali ako je nekome od njih zec prošao nadohvat ruke, ne treba ni sumnjati da je krenuo za njim i, ako je uhvatio svoj plijen, nije se mnogo brinuo što je skrivio da njegovi drugovi nisu uhvatili svoj“ (Rousseau 1978, 53).

<sup>20</sup> Rawls kao problem eksplicitno spominje igru povjerenja, a ne zatvorenikovu dilemu. Rawls, (1999, odj. 42, posebno str. 237). Paul Weithman ističe da je Rawlsov cijeli preokret k političkom liberalizmu bio motiviran nezadovoljstvom rješenjem koje je ponudio u *Teoriji pravednosti* za igru povjerenja. Naime, nije mogao pomiriti tezu da svi prihvaćaju načela pravednosti kao izraz svoje prirode slobodnih i jednakih bića i da to svi znaju o svima s tezom pluralizma unutar kojega ne moraju svi prihvaćati ovakvu kantijansko objašnjenje ljudske prirode. Budući da u pluralizmu svi nisu kantijanci i svi to znaju, potrebno je bilo pronaći drugo rješenje za prihvaćanje načela pravednosti i kolektivno znanje da svi prihvaćaju ista načela pravednosti. Tu su ulogu trebali ispuniti politička koncepcija pravednosti, preklapajući konsenzus i javni um (Weithman 2010).

<sup>21</sup> Pregled rasprave i empirijskih istraživanja pruža Bo Rothstein (2005).

teško biti solidaran (na primjer plaćati poreze) ako ne vjerujem da i drugi to čine. Povjerenje je naravno vrlo složen i višeznačan pojam, ali sigurno možemo pronaći neku vrstu određenja. Razne definicije povjerenja Festenstein sažima u sljedeću – „to je oblik prosudbe, koja može biti prešutna ili dio navike, jednoga djelatnika da dodijeli drugome diskrecijsku moć nad nekim svojim dobrom (Festenstein 2005, 138). Piotr Sztompka daje jednostavnu definiciju povjerenja koja kaže da je povjerenje “oklada na buduće kontingentne radnje drugih” (Sztompka 1998, 21). U svim definicijama naglasak na diskrecijskoj moći i kontingentnim radnjama implicira da povjerenje uvijek uključuje nesavršene informacije o drugima i isključuje ideju slijepe vjere u druge. To znači da je povjerenje više nego puko predviđanje i manje nego potpuno jamstvo.

Posljednja karakteristika dobrog odnosa i o kojoj ovisi povjerenje jest *praktično djelovanje za drugog*. To je lako uočiti u osobnim prijateljstvima i u primjerima koje navodim. Upravo praktično djelovanje, a ne samo iskazivanje dobronamjernoga stava, daje smisao odnosu prijateljstva. George i Lennie, Georges i Anne, otac i sin djeluju za dobrobit druge strane, pa čak i donose ekstremne odluke. Građani također kroz svoje djelovanje mogu iskazivati ovu karakteristiku. Domena njihovoga djelovanja je naravno djelovanje kroz demokratske i ekonomske institucije, ali ne zanemarivo i kroz institucije građanskoga društva. Upravo je domena građanskoga društva važna za mjerenje indeksa onoga što politički znanstvenici zovu *socijalni kapital*. Ipak, kada ovdje govorim o praktičnome djelovanju, mislim na djelovanje kroz i na političke i ekonomske zajedničke institucije, odnosno na demokratsku kontrolu i politike i ekonomije. Političko djelovanje koje imam na umu odnosi se na održavanje demokracije, liberalnih prava i načina na koji se demokratske odluke donose. U ekonomskoj domeni imam na umu demokratsku odgovornost za ekonomski sustav. Nedostatak te odgovornosti vidljiv je u ekonomskim doktrinama koje većinu usluga i javnih dobara prepuštaju privatnim transakcijama. Time se gubi ideja praktičnoga djelovanja za druge kroz zajedničke institucije, gubi se ideja društvene odgovornosti i sve se prebacuje isključivo na osobnu odgovornost. Takav je stav dobro ilustrirao Steinbeck u romanu *Plodovi gnjeva*, gdje čovjek, zadužen od banke da potjera zakupce zemlje u Oklahomi u vrijeme Velike depresije, objašnjava jednom od zakupaca: “Banka je nešto drugo nego ljudi. Događa se da svaki čovjek u banci mrzi ono što banka čini, a ipak banka to čini. Banka je nešto više nego ljudi. Kažem vam. To je čudovište. Ljudi su je stvorili, ali oni je ne mogu sputavati „ (Steinbeck 2003, 43). U jednome drugom dijalogu, osoba plaćena da potjera zakupce (a i sama dolazi iz obitelji zakupaca) izražava sljedeći stav prema jednom od zakupaca koji se buni: „Vremena su se izmijenila, zar ne znaš? Time što ovako razmišljaš o tim stvarima nećeš nahraniti djecu. Zaradi svoja tri dolara dnevno, hrani svoju djecu. Nisi ti pozvan razbijati glavu zbog ičije djece osim svoje vlastite. Pronijet će se glas

da ovako govoriš i nikada nećeš zaraditi tri dolara dnevno. Bogataši ti neće dati tri dolara dnevno, ako se brineš za bilo što osim za svoja tri dolara dnevno“ (Ibid, 47). Steinbeck opisuje stav koji oblikuje ekonomski sustav u kojemu je nemoguće praktično djelovati za drugoga kroz političko-ekonomske institucije.<sup>22</sup> Drugim riječima, opisuje stav i sustav suprotan važnoj karakteristici *philia* kao građanskoga prijateljstva.

Vidimo dakle da *philia* može zahvatiti pojam građanskoga prijateljstva ako odnos među građanima uključuje osnovnu brigu, recipročnost, povjerenje i praktično djelovanje za druge. Domena tog odnosa je kroz političke i ekonomske institucije. Na koji bi se način taj odnos trebao manifestirati pitanje je kojemu se sada okrećem.

### III

Građansko je prijateljstvo odnos koji se manifestira kroz zajedničke političke i ekonomske institucije društva. Upravo ga to razlikuje od osobnog prijateljstva, odnosa unutar užih moralnih ili interesnih zajednica i puke dobronamjernosti prema strancima. Okrećem se sada pitanju koje to institucije na najbolji način manifestiraju bitne karakteristike građanskog prijateljstva – osnovnu brigu za druge, recipročnost u vidu građanske jednakosti, povjerenje među građanima i praktično djelovanje za druge. Prvo ću uzeti u obzir uže ekonomske institucije, a onda uže političke institucije.

Krenimo s ekonomskim uređenjem. Kao što smo vidjeli, Rawls smatra da se najbolji oblik građanskoga prijateljstva kroz ekonomsku domenu ostvaruje realizacijom načela razlike.<sup>23</sup> Prema njegovome sudu, načelo razlike ne može se realizirati u kapitalističkoj državi blagostanja nego samo u liberalnom socijalizmu ili u demokraciji nad privatnim vlasništvom (*property owning democracy*).<sup>24</sup> Problem je s ovim prijedlogom sljedeći – ukoliko možemo građansko prijateljstvo realizirati tek kroz načelo razlike, odnosno liberalni socijalizam ili demokraciju nad privatnim vlasništvom, tada smo jako daleko od mogućnosti realizacije građanskoga prijateljstva. Naime, da-

<sup>22</sup> Naravno, moguće je filantropsko i milosrdno djelovanje, ali to nije djelovanje kroz zajedničke institucije. Čudan je odnos prijateljstva u kojemu jedna strana ovisi o milosrđu druge. Pogotovo je to važno za odnos građanskoga prijateljstva jer društveno uređenje bitno utječe na percepciju osobe u društvu.

<sup>23</sup> Bratstvo se kroz načelo razlike uvijek realizira kroz institucije, „ono nameće zahtjeve na osnovnu strukturu društva“ (Rawls 1999, 91).

<sup>24</sup> Razlika između liberalnoga socijalizma i demokracije nad privatnim vlasništvom (DPV) jest u tome što za razliku od liberalnoga socijalizma DPV prihvaća privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju, ali ono mora biti vrlo široko disperzirano „čime se sprečava da mali dio društva kontrolira ekonomiju i indirektno politički život“ (Rawls 2001, 139). Takvo će gledište on suprotstaviti državi blagostanja koja prema njemu samo redistribuira prihode i pomaže onima koji nisu imali sreće ili su loše prošli na tržištu, a i dalje je većina kapitala u rukama manjine. Očito je da Rawls ima na umu slabu i selektivnu državu blagostanja.

leko smo od realizacije ova dva sustava koja nikada nisu bila ostvarena u aktualnim političkim društvima. Problem je ovdje dublji i tiče se različitoga pristupa javnome moralu – aspiracijskog i preventivnog.<sup>25</sup> Aspiracijski model upravo je ovaj kojega Rawls ovdje koristi – moguće je ostvariti građansko prijateljstvo tek kada ostvarimo ideal prema kojemu svi trebamo težiti. Preventivni model suprotan je aspiracijskom zato jer se ne poziva na zajednički ideal ka kojemu težimo. Prema preventivnome modelu, umjesto zajedničkog ideala, pozivamo se na zajedničko zlo koje želimo izbjeći. Izbjegavanje zla u preventivnome modelu govori i o popravljaju uočenih nepravdi i zala prije nego stremljenje k idealu. Razlika između ta dva gledišta dobro je ilustrirana u filmu *Pobješnjeli Max: Divlja cesta*. Radnja toga filma smještena je u postapokaliptičnu divljinu u kojoj nad zajednicom koja ima dovoljno resursa da svi imaju vode i hrane vlada zli Immortan Joe koji ne dopušta dijeljenje tih dobara drugima. Jednoga dana njegova podložnica Imperator Furiosa uspije oteti njegove žene i kamion pun benzina te zajedno sa Maxom Rockatanskym bježi u legendarnu Zelenu zemlju gdje važnih resursa ima dovoljno za sve, ali prije toga trebaju danima putovati kroz slanu pustinju. Max u ključnoj sceni zaustavi Furiosu i objasni joj da je nada u samo postojanje i dolazak do Zelene zemlje varljiva, da to mjesto možda i ne postoji ili barem ne izgleda onako kako ga Furiosa zamišlja. On je uvjера da se trebaju vratiti i popraviti stvari u mjestu kojim vlada Immortan Joe, a ne ustrajavati na vrlo neizvjesnom idealu. Furiosa u ovome slučaju zastupa aspiracijski model, dok Max zastupa preventivni. Vraćanje traži i Tony Judt u knjizi s kojom sam započeo članak – vraćanje za njega znači ponovo se izboriti za institucije države blagostanja koje su postojale u post-tratnih „trideset slavnih godina“ kapitalizma, a izgubile su se u posljednjih četrdesetak godina.<sup>26</sup> Kako mnogi navode, država blagostanja u razvijenim kapitalističkim zemljama kao što su Velika Britanija i SAD nije bila utemeljena na nekom idealu već na želji da se izbjegnu nevolje i zla Drugoga svjetskog rata.<sup>27</sup> Amartya Sen, na primjer, tvrdi da je ono što je omogućilo implementaciju i široko prihvaćanje institucija države blagostanja, kao što je nacionalni sustav zdravstva u razvijenoj kapitalističkoj zemlji koju je karakterizirala ogromna nejednakost poput Velike Britanije, upravo bio etos dije-

---

<sup>25</sup> Ovo je gledište ponudio Derek Edyvane u Edyvane (2013).

<sup>26</sup> „Trideset slavnih godina“ termin je kojega spominje Piketty u Piketty (2014, 113). Naravno, i Piketty i Judt smatraju da je potrebno provesti značajne političke i ekonomske mjere da bi se takve institucije ponovno uspostavile. Nije stvar da je to lakše provesti nego DPV ili liberalni socijalizam, već samo da znamo kako to izgleda i imamo jasne empirijske pokazatelje o kvaliteti života u takvome sustavu.

<sup>27</sup> Vidi u Edyvane (2013, pogl. 5).

ljenja i solidarnosti koji se nije razvio konsenzusom oko zajedničkog ideala, već iskustvom zajedničkog zla Drugog svjetskog rata (Sen 1999, 48–52).<sup>28</sup>

Etos o kojemu govori Sen upravo je etos osnovne brige za drugog. Osnovna briga u državi blagostanja očituje se u pružanju javnih usluga i spremnosti podnošenja tereta troška (poreza), iako osobi možda te javne usluge ne trebaju. Briga se sastoji u tome da svaki građanin kroz sve etape svoga života, bez obzira na razlike u koncepcijama dobra, ima pristup za dostojan život ovisno o ekonomskoj razvijenosti zajednice. To znači distribuciju značajnih skupa dobara i usluga kao što su dječja skrb, zdravstvena skrb, edukacija (uključujući i visoko obrazovanje), naknada za nezaposlene ili univerzalni temeljni dohodak i mirovine, neovisno od ishoda tržišta. Ovaj element bitno uključuje i recipročnost potrebnu za odnos prijateljstva. Osobe i dalje mogu na tržištu bolje prolaziti i biti bogatije i uspješnije od drugih, ali dostupnost ovih usluga svima i spremnost na njihovo financiranje pokazuje da ne pristajemo biti bogatiji ako drugima te usluge nisu dostupne ili čak i poboljšane. Recipročnost je na djelu i u vidu moralne jednakosti. Naime, iako je za ostvarenje naše koncepcije dobra možda važno steći određeno materijalno bogatstvo, garantiranjem ovih usluga dopuštamo da drugi imaju važna sredstva za ostvarenje svoje koncepcije dobra koja možda prolazi lošije na tržištu.

Što se tiče odnosa povjerenja, mnogi društveni znanstvenici upravo ističu ključnu važnost ekonomskih institucija.<sup>29</sup> Tri su aspekta u kojima su institucije važne za održavanje norme povjerenja – one izražavaju stavove prema pojedincima, utječu na poticaje za ponašanje te šalju informacije o drugim pojedincima. Posebno se to odnosi na univerzalnu državu blagostanja koja usluge pruža bezuvjetno (dakle nema testova za pružanje usluga koji u selektivnim državama blagostanja mogu biti prilično degradirajući) i univerzalno (ta dobra i usluge dostupne su svima, bez obzira na njihov ekonomski status).<sup>30</sup> Postoje snažni razlozi zbog kojih univerzalna država blagostanja osnažuje osjećaj povjerenja. Prvo, osobe koje dobivaju potporu ne mogu biti percipirane kao „oni drugi“, čime se izbjegava stigmatizacija. Drugo, univerzalni programi ne potiču sumnju da ljudi varaju sustav jer su svima dos-

---

<sup>28</sup> Sen čak navodi podatke da su se u doba rata određeni važni aspekti kvalitete života znatno poboljšali. „Potvrđeno je detaljnim studijima o ishrani tijekom II. svjetskog rata, da čak i ako se u Britaniji znatno smanjila količina hrane po stanovniku, slučajevi neuhranjenosti su se također značajno smanjili, a ekstremna neuhranjenost gotovo je u potpunosti iskorijenjena. Stopa smrtnosti također je značajno opala (osim, naravno, broja smrtnih slučajeva koji su izazvani samim ratom)“ (Sen 1999, 50). Cinični bi zaključak mogao biti da je rat zdraviji od nereguliranoga kapitalizma.

<sup>29</sup> Ovaj dio teksta oslanja se na zaključke koje iznosi Bo Rothstein u Rothstein (2005, pogl. 4).

<sup>30</sup> Upitno je da li su sve kejnzijanske države blagostanja bile univerzalnoga tipa, ali UDB sigurno nije utopijski model jer je bio implementiran u skandinavskim zemljama (čak i prije nego što su postale bogata gospodarstva).

tupni. Treće, smanjuje se ekonomska nejednakost koja bitno utječe na odnos povjerenja. Četvrto, uočljivo je povećanje optimizma i osjećaja kontrole nad vlastitim životom – kada su ljudi nesigurni u odnosu na svoju budućnost smanjuje se osjećaj povjerenja prema drugima. Također, u snažnim (čak i ne posve univerzalnim) državama blagostanja uočljiv je veći postotak građana uključenih u civilno društvo nego u slabim državama blagostanja što jasno pokazuje karakteristiku praktičnoga djelovanja za druge kao još jedne karakteristike građanskoga prijateljstva.<sup>31</sup> Ipak, kao što sam već napomenuo, praktično djelovanje za druge očituje se u političkoj podršci takvih institucija. Građansko prijateljstvo ne smije sadržavati javno djelovanje kao ideal građanstva jer time ulazi u koncepciju dobra koju ne moraju svi dijeliti.

Naravno, ovime ne želim reći da ne dijelim Rawlsovo gledište da je liberalni socijalizam ili demokracija nad vlasništvom najpravedniji socio-ekonomski sustav. To i dalje može biti aspiracijski ideal egalitarnih liberala i taj ideal ja smatram valjanim. Želio sam samo ukazati na to da građansko prijateljstvo može biti ostvareno i na modelima koji nisu idealni.

Druga domena u kojoj se realizira odnos građanskoga prijateljstva je politička. Kao prvo, transparentne demokratske procedure u kojima se realiziraju politička jednakost i političke slobode svih građana nužan su preduvjet za realiziranje građanskoga prijateljstva. Vjerujem da nije potrebno puno isticati koliko su percepcija transparentnih, javnih i pravičnih procedura za donošenje političkih odluka koje se temelje na jednakosti svih građana važne za odnos recipročnosti i povjerenja. Također, od jednake su važnosti i pozadinski uvjeti demokracije kao što je prihvaćanje pluralizma kroz zalaganje za poštivanje liberalnih prava (koja nisu politička prava i slobode, već osobna prava i slobode) kao što su sloboda mišljenja, sloboda govora, sloboda udruživanja i ostale slobode važne za slijedenje svojih vlastitih životnih ciljeva. Osnovna briga za drugog u liberalnim demokracijama predstavlja brigu za očuvanje njegovih prava i sloboda unatoč tome što se možda ne slažemo s njegovim životnim vrijednostima i ciljevima. Ustati protiv kršenja liberalnih prava i demokratskih sloboda drugoga važan je aspekt praktičnoga djelovanja za drugoga koji ne uključuje i djelovanje da osoba ostvari svoj životni plan ili cilj. Ovaj bitan aspekt građanskoga prijateljstva dobro je sažela Judith Shklar: „Kada je netko naviknut na osobnu slobodu i uistinu je cijeni, jedinstvo i sličnost ne izgledaju inherentno vrijednima. Sposobnost da se voli bez zahtijevanja sličnosti ili dogovora, pogotovo oko političkih stvari, označava prijateljstvo slobodnih žena i muškaraca“ (Citirano u Edyvane, 2013, 107).

Još jedan važan odredbeni aspekt odnosa građanskoga prijateljstva jest način političkog opravdanja javnih politika i zakona koji se imaju odnositi

---

<sup>31</sup> Komparativnu analizu aktivnosti civilnoga društva u univerzalnim državama blagostanja sa selektivnim državama blagostanja vidi u Rothstein (2005, 85 – 92).



na sve građane društva. Kada prijatelji donose zajedničke odluke tada se ne koriste ni silom ni moći, već se trude ponuditi dobre razloge za svoje odluke. Važnost međusobnog opravdanja odluka presudna je za prijateljski odnos. Također, trude se, koliko je moguće, da razlozi koje nude za svoje odluke budu razlozi koje i druga strana može prihvatiti. Dakle, važan aspekt prijateljskog odnosa sastoji se u pronalaženju zajedničkih razloga za odluke. Čak i kada se ne slažu oko toga koju odluku donijeti, trude se barem složiti oko zajedničkih razloga kako donesena odluka ne bi bila neprihvatljiva drugoj strani. Takav je zahtjev u domeni političkoga donošenja odluka Rawls nazvao javnim umom. Javni um upravo zahtijeva od građana da se u opravdanju političkih odluka, koje se imaju odnositi na sve građane društva, suzdrže od opravdanja tih odluka isključivo na temelju razloga koje proizlaze iz njihovih sveobuhvatnih doktrina ili koncepcija dobra. Rawls će eksplicitno reći da je uloga javnog uma „u tome da narav političkog odnosa u ustavnome demokratskom režimu specificira kao odnos građanskoga prijateljstva“ (Rawls 2000, xlii). Odluke se trebaju donositi na razlozima koji proizlaze iz političke domene koja je svim građanima zajednička – razlozi koji ne zahtijevaju od osobe odustajanje od svoje koncepcije dobra kako bi ih prihvatila; razlozi koji se pozivaju na slobodu, jednakost, pravičnost i kooperaciju. Andrew Lister će, za pristajanje uz javni um, tj. uz zajedničke razloge, tvrditi da ima konstitutivni učinak na naš odnos, bez obzira na ishod opravdanja (Lister 2013, pogl. 5). Samim tim činom naš odnos prestaje biti strateški, već postaje moralnim odnosom kojega je prikladno zvati građanskim prijateljstvom. Na koji način opravdanje putem javnog uma konstituira navedene karakteristike građanskog prijateljstva? Osnovna briga za drugog manifestira se u tome što smo voljni žrtvovati cijelu istinu, onako kako je razumije naša sveobuhvatna doktrina, kako bismo drugima ponudili razloge koje oni mogu prihvatiti. Na neki način to jest moralni gubitak i pristajanje na taj gubitak pokazuje da nam je stalo do druge osobe i do određene naravi odnosa s tom osobom. Odlukom da nećemo donositi odluke na temelju naših parcijalnih razloga odustajemo od ideala političke zajednice organizirane na temelju naše sveobuhvatne doktrine. Recipročnost je realizirana u zahtjevu da zajednički razlozi budu oni koje svi prihvaćamo u svojstvu građana liberalne demokracije, dakle podrazumijeva se jednakost svih građana. Naravno, u pogledu uzajamnosti problem je ako svi građani ne pristaju na granice javnog uma. No, ukoliko većina njih pristaje, tada imamo odnos recipročnosti s onima koji pristaju. Kao što Lister primjećuje: „Alf ne može imati odnos građanskoga prijateljstva s Betty ukoliko ona ne priznaje načelo javnog uma, ali Alf može imati taj odnos s Charliem ako ovaj priznaje. Čak i ukoliko ima više onih poput Betty nego onih poput Charliea, Alf treba podupirati zakone koji su javno opravdani zbog svog odnosa s Charliem“ (Ibid, 124). Naravno, da bi ovo bilo plauzibilno potrebno je vidjeti što zastupaju oni poput Betty. Koji put može biti iracionalno i kontraproduktivno ponašati se

kao golubica među jastrebovima. U slučajevima naslućivanja velikih devijacija poput rasizma, fašizma i antidemokratskih tendencija potrebno je iskoristiti sve motivacijske snage, pa čak i ako uključuju pozivanje na sveobuhvatne doktrine. U određenim okolnostima borba za uvjete u kojima javni um može biti ostvaren iskazuje sve vrline javnog uma iako izlazi iz njegovih granica. U kontekstu ove rasprave karakteristika povjerenja vrlo je izražena u pristajanju na javni um. Naime, ukoliko se u redovnome političkom odlučivanju držimo zajedničkih razloga, tada se može razviti povjerenje da ni jedna strana, bez obzira koliku većinu dobila, neće odustati od zajedničkog opravdanja i početi tretirati druge na nrecipročan način pukom snagom ili brojnošću. Lister to ovako prikazuje:

Čak i ako u sadašnjem trenutku postoji konvergencija sveobuhvatnih doktrina oko, na primjer, politike vjerske tolerancije, tako da odanost javnom umu ne čini nikakvu praktičnu razliku u sadašnjem trenutku, i čak i ako ispadne da ta praktična konvergencija potraje, odanost javnom umu čini razliku u stavu koji *sada* imamo jedan prema drugom, zato jer znamo da ukoliko se situacija promijeni na taj način da se promijeni ravnoteža sveobuhvatnih razloga, politika vjerske tolerancije će ostati netaknuta (Ibid, 116).

Javni se um manifestira u praktičnome političkom djelovanju na razini građana u vidu moralne dužnosti građanstva – „da budemo u stanju da jedni drugima u pogledu onih fundamentalnih pitanja objasnimo način na koji načela i postupci što ih zagovaramo i za koje glasujemo mogu biti poduprti političkim vrijednostima javnog uma“ (Rawls 2000, 195). To se odnosi na našu građansku političku aktivnost kada glasamo, kada se javno zalažemo za neke politike ili se javno protivimo nekim politikama u vidu protesta ili građanskog neposlušna.

Na kraju bih se htio osvrnuti na, čini mi se, važnu razliku između pristupa utemeljenoga na pravednosti i pristupa koji se osim pravednosti temelji i na ideji dobrog odnosa. Pristupi koji se pozivaju samo na pravednost često su usredotočeni samo na distributivni aspekt pravednosti. Važno je pronaći pravednu raspodjelu društvenih dobara, važno je pronaći na koji način svi mogu imati jednaka prava i dužnosti. Međutim, pristup koji ističe važnost građanskoga prijateljstva, uz distributivni aspekt, ističe i relacijski aspekt odnosa između građana u političkoj zajednici. Jedna od važnih karakteristika dobrog odnosa je da su sve strane uključene u aktivnosti odnosa. Prema tome, važan se naglasak u ovome pristupu daje uključenju marginaliziranih grupa u šire društvo i zajedničke institucije.

Pod marginaliziranim grupama nemam na umu grupe koje su marginalizirane zbog svoga materijalnog statusa ili političkih stavova jer je to predmet već objašnjenih institucija države blagostanja i demokratskih institucija. Imam na umu pojedince kojima su zbog fizičkih ili ponašajnih karakteristi-

ka pripisane određene psihičke značajke koje ih definiraju kao devijantne u odnosu na uspostavljene norme širega društva. Pripisivanje devijantnosti takve pojedince često svrstava u grupe koje su u određenoj mjeri društveno isključene i marginalizirane. Naravno, taj je mehanizam povratan, društveno isključenje i marginalizacija osnažuje ponašanje i stavove koji još više potiču i osnažuju marginalizaciju i fragmentaciju. Elementi koji konstituiraju građansko prijateljstvo – briga, recipročnost, povjerenje i praktično djelovanje za drugoga – mogu pružiti dobre temelje za rješavanje ovog problema. Osnovna briga u ovome je kontekstu stav da je društveno isključenje, marginalizacija i stigmatizacija nešto što uzrokuje patnju i što nam je zajednički društveni cilj izbjeći. Prema tome, briga se ne manifestira u paternalizmu gdje zajednica odlučuje što je dobro za pojedince koje smatra devijantnima, već prije u smanjenju prepreka za njihovo uključanje u šire društvo. Sigurno je da će jedna od posljedica takve brige biti i mijenjanje kriterija devijantnosti jer i sam taj pojam podrazumijeva određeni odmak od onoga što se smatra normalnim. U tom će smislu važan kriterij biti recipročnost. Naime, sigurno je da određeni oblici ponašanja koji nisu sposobni za recipročnost ne mogu biti prikladni za odnos građanskog prijateljstva. S psihopatima koji nisu sposobni uzeti u obzir dobrobit drugih čini se nemogućim ostvariti odnos građanskoga prijateljstva. Također, to se odnosi i na slučajeve ozbiljne mentalne retardacije koji imaju tu karakteristiku. Ipak, to ne znači da prema takvim slučajevima nemamo odnos brige gdje nam je cilj olakšati im njihovo stanje.

U ovome se slučaju, na primjer, može vidjeti prednost pristupa građanskoga prijateljstva nad pristupom koji uzima u obzir samo pravednost utemeljenu na recipročnosti. Ovaj drugi pristup ima teorijskih poteškoća da objasni što dugujemo onima s kojima je nemoguće ostvariti odnos recipročnosti. Za razliku od toga pristupa, građansko prijateljstvo u sebi ima uključen koncept brige koji može teorijski objasniti zašto trebamo uzeti u obzir dobrobit takvih osoba, iako s njima ne možemo ostvariti odnos građanskoga prijateljstva u potpunosti. Ovo je slučaj gdje možemo balansirati između brige i recipročnosti. Druga je prednost ta što se recipročnost u aspektu uzajamnosti ovdje ne poima isključivo sinkrono, već i dijakrono, kao što je već istaknuto na primjeru odnosa oca i sina u *Cesti*. Iako možda osobe nisu u određenome periodu sposobne za odnos uzajamnosti, kao na primjer oni koji se zbog bipolarnog poremećaja nalaze u depresivnoj ili manijakalnoj fazi, ipak imaju tu sposobnost i zato su ravnopravni sudionici odnosa. Recipročnost kao uzajamni odnos jednakih nije dakle jedini temelj odnosa, već i željeni cilj koji sa sugrađanima želimo postići iako u određenom trenutku to nije moguće. Recipročnost je također važna za definiranje samoga devijantnog ponašanja. Naime, ukoliko je osoba sposobna za recipročan odnos, tada možda i nema razloga da bi se uopće smatrala devijantnom. Kao što smo već istaknuli u političkom kontekstu, naše političke i kulturne razli-

ke ne moraju biti prepreka za odnos građanskoga prijateljstva. Nema razloga da razlike u ponašanju i izgledu budu prepreka takvom odnosu.

Na primjer, osobe s Downovim sindromom ili bipolarnim poremećajem, koje su sposobne za recipročnost, trebaju biti jednaki sudionici odnosa građanskog prijateljstva. Naravno, ovo ima moguće implikacije za ustaljene društvene norme, ekonomske navike ili obrazovni sustav koji takvim osobama otežava jednako sudjelovanje u društvu. No održavanje takvih prepreka pokazuje da je društvo daleko od onoga koje karakterizira odnos građanskoga prijateljstva. Politike i društveni stavovi koji osnažuju osobe i čine ih jednakim sudionicima u građanskom odnosu ujedno osnažuju i međusobno povjerenje. Socijalno isključenje jača odnos nepovjerenja prema široj zajednici, a jednako tako jača predrasude od strane šire zajednice prema marginaliziranima. Institucije kroz koje se jača povjerenje nisu samo institucije koje distribuiraju dobra, već i one koje rade na uključenju što većega broja osoba u društvo. Povjerenje se razvija što širim krugom odnosa s različitim ljudima. Možda će to tražiti određeni stupanj socijalnog inženjeringa miješanja različitih grupa u školama, dijelovima grada ili na radnome mjestu. Ne mogu ovdje ulaziti u raspravu do kojega je stupnja takav inženjering opravdan, ali sigurno je tako da pristup građanskoga prijateljstva dopušta neki stupanj takve institucionalne intervencije. U konačnici, praktično djelovanje za druge znači da pristajemo na takve promjene koje možda nekima od nas stvaraju trošak ili nas u nekom aspektu ograničavaju. Ukoliko doprinose uključivanju socijalno isključenih, pristanak na takve promjene i djelovanje u skladu s njima važna je manifestacija odnosa građanskoga prijateljstva.

Da se vratim na Judtov tekst s kojim sam započeo. Živimo u doba nesigurnosti. U ovome sam tekstu pokušao pronaći izlaz iz nesigurnosti putem građanskoga prijateljstva. Freud je kao jedan od tri uzroka ljudske patnje naveo „neadekvatnost regulacija koje podešavaju uzajamne odnose ljudskih bića u obitelji, državi i društvu“ (Freud 1991, 274).<sup>32</sup> Dio ljudske patnje jest nesigurnost, strah i nerazumijevanje koje je uzrokovano „prijetnjom gubitka ljubavi“ (Ibid, 316). Pozivanje na ljubav, a obzirom na to da uključuje i obitelj i državu i društvo, trebalo bi shvatiti vrlo široko. Pokušao sam pokazati da građansko prijateljstvo ulazi u domenu tako široko shvaćene ljubavi. S jedne sam strane pokušao ukazati da je građansko prijateljstvo skup stavova – briga, recipročnost, povjerenje, ali i djelovanje za dobro drugog. S druge strane ono mora biti utjelovljeno u političkim i ekonomskim institucijama. Institucijama (univerzalne) države blagostanja koje su velikim dijelom usmjerene k sprječavanju socijalne marginalizacije, liberalne demokracije i praksom javnog uma. Građansko nam prijateljstvo pokazuje da se sve te institucije trebaju usporedo održavati – sve one zajedno manifestiraju karakte-

---

<sup>32</sup> Ostala dva su superiorna snaga prirode i ranjivost naših tijela (Ibidem).

ristike odnosa građanskoga prijateljstva. Povijesno iskustvo nam je pokazalo da slabljenje ovih institucija često ne vodi u veću autonomiju i međusobnu indiferentnost, već u međusobno neprijateljstvo, a život među neprijateljima je, kako kaže Hobbes, surov, težak, prljav i kratak.

### Literatura

- Aristotel. 1992. *Nikomahova etika*. prev. Tomislav Ladan. Zagreb: Sveučilišna Naklada Liber.
- Aristotel. 1992. *Politika*. prev. Tomislav Ladan. Zagreb: Sveučilišna Naklada Liber.
- Cohen, G.A. 2014. *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*. ur. Wolff, J. Princeton: Princeton University Press.
- Edyvane, D. 2007. *Community and Conflict: The Sources of Liberal Solidarity*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Edyvane, D. 2013. *Civic Virtue and Sovereignty of Evil*. London: Routledge.
- Frankfurt, H. G. 1999. *Necessity, Volition and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. G. 2004. *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Freud, S. 1991. *Civilization, Society and Religion*. London: The Penguin Freud Library.
- Judt, T. 2011. *Zlo putuje svijetom: Rasprava o našim sadašnjim nelagodama*. prev. Zvonimir Baletić. Zagreb: Algoritam.
- Lister, A. 2013. *Public Reason and Political Community*. London: Bloomsbury.
- MacIntyre, A. 2002. (1981.) *Za vrlinom: Studija o teoriji morala*. prev. K. Bašić i S. Kikerec. Zagreb: KruZak.
- Mandle, J. 2000. *What's Left of Liberalism? An Interpretation and Defense of Justice As Fairness*. New York: Lexington Books.
- McCarthy, C. 2009. *Cesta*. prev. Tatjana Jambrišak. Zagreb: Profil.
- Mendus, S. 2007. *Impartiality in Moral and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Piketty, T. 2014 (2013). *Kapital u dvadeset prvom stoljeću*. prev. Nataša Desnica-Žerjavić. Zagreb: Profil.
- Rawls, J. 1999. (1971.) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

- Rawls, J. 2000. (1996.) *Politički liberalizam*. prev. Filip Grgić. Zagreb: KruZak.
- Rawls, J. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. ur: Kelly, E. Cambridge: Harvard University Press.
- Rothstein, B. 2005. *Social Trust and the Problem of Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, J.J. 1978. *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*. prev. Dalibor Foretić. Zagreb: Školska knjiga.
- Schwarzenbach, S.A. 1996. On Civic Friendship. *Ethics*. 107 (1): 97–128.
- Schwarzenbach, S.A. 2005. Democracy and Friendship. *Journal of Social Philosophy*. 36 (2): 233–254.
- Schwarzenbach, S.A. 2015. Fraternity, solidarity and civic friendship. *AMITY: The Journal of Friendship* 3 (1): 3–18.
- Sen, A. 1999. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Steinbeck, J. 1962. *O miševima i ljudima; Riđi poni; Cannery Row*. prev. Karla Kunc-Cizelj. Zagreb: Znanje.
- Steinbeck, J. 2003. *Plodovi gnjeva*. prev. Karla Kunc. Zagreb: Alfa.
- Sztompka, P. 1998. Trust, Distrust and Two Paradoxes of Democracy. *European Journal of Social Theory* 1: 19–32.
- Weithman, P. 2010. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, B. 1973. A Critique of Utilitarianism. U: Smart, J.J.C. i Williams, B. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press. 75–150.

# **FILOZOFIJA PSIHIJATRIJE**





## 8 Vrijednosti u psihijatriji i pojam mentalne bolesti

### Luca Malatesti i Marko Jurjako

#### 1. Uvod

U posljednjih 25 godina, unutar tradicije tzv. analitičke filozofije, razvilo se područje filozofskog istraživanja na razmeđu filozofije i psihijatrije.<sup>1</sup> Jedan od glavnih problema kojim se bave filozofi u ovome području odnosi se na pojam mentalne ili duševne bolesti. Osnovni problem odnosi se na utvrđivanje pod kojim bi se uvjetima određena ponašanja, pretpostavljena mentalna stanja i osobine ličnosti trebale smatrati simptomima mentalnih bolesti. Uzmimo na primjer afektivni poremećaj poput depresije. Standardno se uzima da ovaj poremećaj uključuje, između ostalog, neuobičajeno dugačak period tugovanja te pretjeran i neprikladan osjećaj krivnje (DSM-V) (APA 2013). Međutim, ovdje se prirodno javlja pitanje kako bismo trebali objasniti i shvatiti pojam prikladnosti ili uobičajenosti koji se koristi pri definiranju depresije?

Sudionici suvremene rasprave koja se odnosi na pojam mentalne bolesti mogu se smjestiti unutar spektra pozicija. S jedne strane spektra imamo filozofe koje možemo nazvati naturalistima, koji smatraju da mogu ponuditi teorije i objašnjenja mentalnih bolesti pozivajući se samo na pojmove koji se koriste u prirodnim znanostima, poput biologije i neuroznanosti. S druge strane spektra imamo filozofe koje možemo nazvati normativistima, koji smatraju da prikladna karakterizacija pojma mentalne bolesti te stoga i njezinih simptoma ne može izbjeći pozivanje na epistemičke, moralne i druge društvene vrijednosti.

Iako je ovaj članak primarno uvodnoga karaktera, u njemu ćemo istaknuti važnost normativističkih gledišta prema kojima određene vrijednosti igraju

---

<sup>1</sup> Značajne oznake toga trenda uključuju osnivanje časopisa *Philosophy, Psychiatry and Psychology* koji publicira filozofske članke pisane iz različitih teorijskih perspektiva. Isto tako, 2003. godine Oxford University Press započeo je izdavačku seriju knjiga pod naslovom *International Perspectives in Philosophy and Psychiatry*. Među najvažnijim izdanjima u toj seriji vrijedno je izdvojiti udžbenik iz filozofije psihijatrije koji su napisali Fulford, Thornton i Graham (2006).

značajnu ulogu pri oblikovanju standarda koji određuju kada su ponašanja, mentalna stanja ili karakterne osobine psihijatrijski poremećaji. Pri kraju članka ukazat ćemo na dosege suvremene rasprave te u kojemu se smjeru kreću daljnja istraživanja uloge vrijednosti u psihijatriji kao praksi i znanstvenoj disciplini. S obzirom na to prikazat ćemo dva glavna problema s kojima se normativizam suočava. Prvi problem odnosi se na individuiranje specifičnih vrijednosti koje igraju ulogu u određivanju kada je neko stanje psihijatrijski poremećaj. Drugi problem odnosi se na opravdanje tih vrijednosti.

U sljedećem odjeljku detaljnije ćemo definirati teorijska gledišta koja karakteriziraju specifične pozicije koje su uključene u raspravu. Nakon toga, u odjeljcima 3, 4 i 5 raspravu ćemo započeti iznošenjem utjecajnih naturalističkih gledišta koja su zastupali psihijatri Thomas Szasz i Robert Kendell. U 6. i 7. odjeljku okrenut ćemo se prema raspravi pozicija dvoje istaknutih zastupnika hibridnih teorija mentalnih bolesti. Naposljetku, u 8. i 9. odjeljku usredotočit ćemo se na pozicije koje naginju tvrdom ili čistom normativističkom gledištu. Razmatranjem dvaju vodećih normativnih pristupa u filozofiji psihijatrije koje zastupaju Bill Fulford i Christopher Megone, također ćemo prikazati dva glavna problema s kojima se ovi pristupi suočavaju.

### 1. Osnovni problem u filozofiji psihijatrije: pojam mentalne bolesti

Filozofska gledišta koja se odnose na pojam mentalnoga poremećaja uključuju dvije komponente. U prvome koraku one bi trebale ponuditi rješenje problema definicije pojma mentalne bolesti. Sljedeći korak uključuje primjenu ovoga rješenja kako bismo vidjeli jesu li određena stanja mentalne bolesti. Definicija prirode mentalnih bolesti uključuje objašnjenje koje ima sljedeći oblik:

(D) Ponašanje, mentalno stanje ili karakteristika osobnosti  $S$  je simptom mentalne bolesti kada uključuje odstupanje od  $N$ .

Objašnjenja će se razlikovati prema načinu na koji definiramo pojam  $N$ , tj. prema analizama pojmova poput normalnosti, norme, standarda, ideala, zakona, itd.

Važan skup gledišta ili teorija artikulira (D) u naturalističkim terminima. U filozofiji, naturalizam u pogledu  $x$ -a je gledište da  $x$  može biti, barem u principu, u potpunosti opisan i objašnjen u terminima prirodnih znanosti poput fizike, kemije ili biologije. Naturalist će smatrati da, u odnosu na svoje objašnjenje (D)-a, svi pojmovi koji su potrebni kako bi specificirali  $N$  također mogu biti, barem u principu, opisani i objašnjeni pomoću pojmova koji se koriste u prirodnim znanostima.

Jedan od najjačih razloga da se bude naturalist u pogledu neke domene jest taj da je povijest znanosti pokazala da upravo pretpostavka naturalizma dovodi do efikasnih objašnjenja, uspješnih predviđanja te u slučaju medicine, do razvoja novih lijekova i mogućnosti liječenja. Primjerice, veliki na-

predak u medicini dogodio se kada su Louis Pasteur i Robert Koch sredinom 19. stoljeća počeli dokazivati da mikroorganizmi uzrokuju različite bolesti te da usredotočivanje na biološke i kemijske opise uzročnika bolesti dovodi do novih uvida u mogućnosti liječenja.

Neki naturalistički usmjereni autori smatraju da postoji važna veza između uspjeha prirodnih znanosti i njihove objektivnosti. Smatra se da je određen predmet ili činjenica objektivna kada njezino postojanje ne ovisi o aktivnostima uma i/ili praksama određenoga društva. Neki naturalisti smatraju da je upravo znanost uspješna jer opisuje objektivne činjenice i zakone prirode.

Konačno, neki autori smatraju da nema mjesta za društvene, epistemičke i moralne vrijednosti u naturalističkoj slici svijeta. Često to smatraju jer vrijednosti: (i) nisu objektivne ili (ii) za njih nema prostora u opisima i objašnjenjima prirodnih znanosti. Kao što ćemo kasnije vidjeti, čak i ako vrijednosti ne pripadaju objektivnim činjenicama koje su neovisne o umu, svejedno možemo pronaći slaganje oko određenih vrijednosti koje nam omogućavaju da intersubjektivno utemeljimo pojam mentalne bolesti (vidi npr. dolje odjeljak 8).

S obzirom na artikulaciju sheme objašnjenja (D) možemo razlikovati tri glavne pozicije:

*Tvrđi naturalizam* je pozicija prema kojoj termini u N smiju referirati samo na prirodne predmete i činjenice

*Tvrđi normativizam* je pozicija prema kojoj termini u N smiju referirati samo na vrijednosti

*Hibridne pozicije* (slabi naturalizam ili slabi normativizam) uključuju tvrdnju prema kojoj N smije sadržavati termine koji referiraju na prirodne činjenice i vrijednosti

No kako smo već najavili, u sljedećem ćemo odjeljku pregled rasprave započeti s utjecajnim antipsihijatrijskim gledištem Thomasa Szasza, kontroverznim autorom s kojim započinje rasprava u suvremenoj analitičkoj filozofiji psihijatrije.

## 2. Szaszova disjunkcija i doseg njegove antipsihijatrije

Tijekom šezdesetih godina dvadesetoga stoljeća mnogi su autori počeli argumentirati kako pojam mentalne bolesti ili poremećaja koji se koristi u psihijatriji nije medicinski ili znanstveno valjan. Jedan od najznačajnijih autora u tome je pogledu je Thomas Szasz (1920.–2012.), psihijatar i profesor na Syracuse Sveučilištu, koji je iznio niz važnih i utjecajnih argumenata u prilog tvrdnje da su mentalne bolesti samo mit.

Jedan od Szaszovih argumenata temelji se na jednostavnoj disjunkciji: ili mentalne bolesti nisu ništa drugo nego bolesti mozga, ili su one samo problemi življenja koji nastaju u svakodnevnome nošenju sa životnim poteško-

ćama te stoga ne zahtijevaju medicinski tretman. S obzirom na to da je Szasz smatrao da mnoge mentalne bolesti nisu bolesti mozga, on je zaključio da psihijatri u mnogim slučajevima ne liječe niti mogu medicinski liječiti bolesti. Nasuprot tome, smatrao je da se psihijatri naprosto bave životnim problemima ili, u još gorem slučaju, da provode društvenu kontrolu nad osobama koje se na neki način ponašaju u suprotnosti s općeprihvaćenim društvenim standardima.

Dakle, prema Szaszu, u psihijatriji postoje ponašanja, mentalna stanja i procesi koji se mogu okarakterizirati kao devijantni samo iz perspektive pravnih i moralnih praksi ili općeprihvaćenih epistemičkih principa koji se tiču onoga što je prikladno vjerovati i činiti. S obzirom na postojanje tih vrijednosnih standarda, pomoću kojih određujemo koja su ponašanja, mentalna stanja i procesi devijantni, oni se ne smiju smatrati izrazima mentalnih bolesti. Stoga on zaključuje da je mentalna bolest kao takva samo mit.

Shematski, Szaszov argument, kojeg iznosi u svome članku *The myth of mental illness* iz 1960, može se prikazati na sljedeći način:

- (1) Mentalne bolesti definirane su u terminima bihevioralnih i psiholoških devijacija ili odstupanja od etičkih, psiholoških ili pravnih (te možemo dodati i epistemičkih) normi. Stoga možemo reći da su mentalne bolesti karakterizirane u terminima odstupanja od određenih standarda koji imaju društvenu vrijednost.
- (2) Tjelesni su poremećaji odstupanja od „objektivnih“ normi (koje se odnose na anatomiju i fiziologiju ljudskog tijela, uključujući mozak), koje ne ovise o etičkim, pravnim ili psihološkim normama te su stoga neovisne od društvenih vrijednosti.
- (3) S obzirom na to da su fizički poremećaji odstupanja od objektivnih normi, oni jedini predstavljaju prave bolesti.

Stoga,

- (4) Ne mogu postojati mentalne bolesti kao takve (neke su samo životni problemi, dok su druge zapravo fizička oštećenja mozga).

Međutim, kao što je primijetila Rachel Cooper (2007, 17), Szaszova pozicija nije toliko radikalna kao što se može činiti na prvi pogled. Szasz u svojoj knjizi *The Myth of Mental Illness* (1974) tvrdi da moramo prepoznati ontološku tezu prema kojoj su samo mentalni poremećaji koji imaju biološku osnovu „pravi“ poremećaji. Iz toga slijedi da ako se psihijatri bave liječenjem bioloških poremećaja, onda se oni bave pravim poremećajima. Posebice, Szasz argumentira da pravi poremećaj postoji samo onda kada možemo pokazati da je on posljedica fizičke lezije.

Prema Szaszu, psihijatrija se mora suočiti s nepoželjnom disjunkcijom: ili su mentalne bolesti tjelesni poremećaji te spadaju u područje neurologije i

neuroznanosti, ili su oni problemi življenja te spadaju izvan medicinske prakse kao takve. Kao što smo vidjeli, Szasz ne negira da unutar dosega psihijatrije postoje određeni pravi poremećaji; naravno, u onoj mjeri u kojoj su oni uzrokovani neurološkim poremećajima. Međutim, on i drugi pobornici antipsihijatrije tvrde da je zapravo većina stanja koja se smatraju mentalnim bolestima samo problem življenja.

Dijalektika koju je zadao Szaszov i slični argumenti usmjerili su rasprave u filozofiji psihijatrije prema pitanju jesu li određeni skupovi psihijatrijskih ponašanja i mentalnih procesa uzrokovani neurološkim poremećajima, koji su individuirani u terminima odstupanja od (još uvijek nespecificiranih) „objektivnih normi“. Iz toga je nastalo nekoliko specifičnih diskusija koje se odnose na problem je li određeni skup obrazaca ponašanja  $X$ , pretpostavljenih mentalnih stanja i psiholoških procesa konstituiran simptomima bolesti. Primjerice, važan problem u ovome bi slučaju bio može li se  $X$  objasniti pozivanjem na neurološke poremećaje ili postoje neka druga dostupna objašnjenja.

U ovome kontekstu možemo spomenuti Ronalda D. Lainga koji je dao specifičan primjer argumenta u kojemu se zahtijeva prebacivanje onoga što se smatralo mentalnom bolešću u domenu problema življenja. Primjerice, on je argumentirao da shizofrenija nije mentalna bolest, zato što se ne temelji na neurološkim oštećenjima. Umjesto toga, on je tvrdio da je shizofrenija *racionalan i razumljiv odgovor* određenih mladih ljudi na pritiske koje dolaze od njihovih obitelji i društva (Laing 1960). Naravno, ovoj se Laingovoj tvrdnji može razložno prigovoriti, s obzirom na to da mi danas znamo da postoje ozbiljne indikacije da je shizofrenija zapravo uzrokovana određenim moždanim poremećajima (za raspravu npr. vidi Garson 2010).

Kako bismo izbjegli mogući nesporazum, važno je uočiti da glavni problem u ovim raspravama nije pitanje je li određeni obrazac  $X$  uzrokovan društvenim nasuprot neuralnim ili genetskim faktorima. Središnje pitanje jest: određuju (determiniraju) li *poremećaj* u tijelu ili mozgu društveni ili genetski ili hormonalni uzroci? Možemo reći da se problem je li neka „mentalna bolest“ zaista bolest sastoji u određivanju društvenih faktora koji uzrokuju u mozgu fizičko odstupanje od neke „objektivne“ norme ispravnoga funkcioniranja, a koje prema naturalistima nemaju nikakve veze s društvenim vrijednostima.

U svakome slučaju, postoji drugi način na koji se možemo suočiti sa Szaszovom disjunkcijom koji je vrijedno razmotriti kako bismo raspravili neke generalne filozofske probleme koji se tiču artikuliranja teorija mentalnih bolesti. Stoga ćemo u sljedećem odjeljku razmotriti tzv. medicinski model mentalnih bolesti.

### 3. Robert Kendell i medicinski model mentalnih bolesti

Szasz je argumentirao da su mentalne bolesti mitološki entiteti jer su one ili fizičke bolesti, te stoga nisu *mentalne*, ili su one životni problemi koji

uključuju odstupanja od društvenih i moralnih normi, te stoga uopće nisu bolesti. Kao što se moglo predvidjeti, reakcija na njegove argumente od strane predstavnika psihijatrije kao medicinske discipline nije izostala. Neki od tih odgovora bili su na istoj razini filozofske općenitosti kao što je bilo i Szaszovo argumentiranje.

Primjerice, psihijatar Robert E. Kendell (1975) argumentirao je protiv Szasza tvrdeći da mnoge mentalne bolesti dijele neke fundamentalne sličnosti s tjelesnim poremećajima te stoga nisu mit. Naročito, Kendell je tvrdio da ako se želimo uspješno oduprijeti Szaszovim te argumentima drugih oponentata psihijatrije onda je potrebno formulirati koncepciju bolesti koja je *objektivna*. Ono što je on smatrao jest da bi trebali ponuditi objašnjenje poremećaja ili bolesti koje je neovisno o preferencijama i gledištima pojedinaca ili društvenih normi. Nadalje, cilj Kendellova pristupa je pokazati da mnoge mentalne bolesti doista zadovoljavaju ovu objektivnu koncepciju. Stoga, Kendell (1975, 306) započinje svoj argument davanjem opće karakterizacije pojma bolesti ili patologije.<sup>2</sup>

Kendell (1975, 305) primjećuje da pojam bolesti koji se temelji na postojanju lezija ne može zahvatiti veliki broj stanja koja su standardno kategorizirana kao tjelesne patologije. Na primjer, hipertenzija (povišeni krvni tlak) ne uključuje nikakvu leziju u organizmu; međutim, svejedno može biti pogubna bolest. Jednostavan napredak u analizi pojma bolesti je omogućen uvođenjem ideje prema kojoj je temelj bolesti nekakvo odstupanje od statističke normalnosti. Međutim, Kendell ispravno uočava da je to ipak preširoka karakterizacija bolesti, s obzirom na to da bi prema statističkoj interpretaciji pojma bolesti slijedilo da su, primjerice, osobe s neuobičajenim kvocijentom inteligencije (ispod ili iznad prosjeka) bolesne (ibid., 309).

Slijedeći analizu bolesti koju je predložio J. G. Scadding (1967), Kendell je argumentirao da bolesti treba shvaćati kao stanja koja su biološki nepodobna, a ne kao puko odstupanje od statističke normale..<sup>3</sup> Posebice, Kendell

<sup>2</sup> U literaturi iz filozofije psihijatrije s engleskoga govornog područja radi se razlika između pojma *illness* koji ovdje standardno prevodimo s riječju 'bolest' i pojma *disease* koji smo ovdje, u nedostatku bolje riječi, preveli sa tehničkim terminom 'patologija'. Iako se u govornom engleskom 'illness' i 'disease' mogu smatrati sinonimima, u filozofskoj se literaturi prati Christophera Boorsea (1975) koji uvodi tehničku razliku između ova dva termina. Riječ 'disease' je ono stanje koje uzrokuje neku vrstu biološke nepodobnosti te se time uzima da ono obilježava čisto znanstvenu i vrijednosno neutralnu dimenziju bolesti. S druge strane 'illness' se definira kao patologija (naš prijevod engleske riječi 'disease') koja je dovoljno ozbiljna da onemogućava svakodnevno normalno funkcioniranje osobe (Fulford, Thornton i Graham 2006, 74). Pozivanjem na sposobnost i nesposobnost svakodnevnoga funkcioniranja osobe priznaje se da pojam bolesti (eng. *illness*), osim objektivne ili znanstveno-činjenične podloge (koja se odnosi na biološku patologiju), ima značajnu vrijednosnu dimenziju (za više vidi dolje odjeljak 5).

<sup>3</sup> Pod 'biološkom nepodobnošću' obično se misli na svojstva koja negativno utječu na evolucijsku podobnost (ili *fitnes*) organizma.

razvija Scaddingov prijedlog analizirajući pojam biološke nepodobnosti. Prema njemu, stanje je biološki nepodobno ako onemogućava ili oštećuje (a) reproduktivnu sposobnost te (b) skraćuje životni vijek subjekta (Kendell 1975, 309).

Prema Kendellu, ova analiza bolesti omogućuje davanje objektivnoga medicinskog objašnjenja bolesti utoliko što ne uključuje pozivanje na vrijednosti koje su specifične za određene pojedince ili kulture. Drugim riječima, prema njemu je objektivna činjenica da određena statistička abnormalnost uzrokuje skraćenje života ili narušava reproduktivni potencijal pojedinca. Ona je objektivna u smislu da se može ustanoviti neovisno o vrijednostima doktora, pacijenta ili zajednice u kojoj žive.

Kendell je interpretirao pojam mentalne bolesti kao abnormalnosti koja skraćuje životni vijek i onemogućava reproduktivni uspjeh. Nakon što je dao taj kriterij za određivanje mentalnih bolesti, on razmatra mogu li ga koja psihijatrijska stanja zadovoljiti. Prema njemu, neka od psihijatrijskih stanja, protiv čijega su statusa kao mentalnih bolesti argumentirali Szasz i drugi istaknuti antipsihijatri, doista zadovoljavaju definiciju mentalnih bolesti. Primjerice, Kendell je smatrao da su shizofrenija i manična depresija objektivno biološki nepodobni, s obzirom na to da oba stanja imaju negativne posljedice na životni vijek i reproduktivni uspjeh pojedinaca koji pate od toga.

Kendell također priznaje da se neka značajna i istaknuta psihijatrijska stanja, poput poremećaja osobnosti, možda ne kvalificiraju kao bolesti, s obzirom na to da nije jasno jesu li i na koji način bi one mogle biti biološki nepodobne. Prema tome, vidimo da njegov pojam mentalne bolesti ne pokriva sva stanja koja su se u psihijatriji njegova doba smatrala bolestima ili poremećajima. Nadalje, Kendell preporučuje oprez pri širenju utjecaja psihijatrije na probleme življenja. Tu se on približava Szaszu i daje određeno priznanje gledištima mnogih antipsihijatara.

Vrijedno je naglasiti, međutim, da osim što brani tvrdnju da su barem neka psihijatrijska stanja bolesti, Kendell također koristi i drugu vrstu argumenta protiv antipsihijatara. On zapravo smatra da se standardna medicina može legitimno primijeniti na probleme življenja, a ne samo na liječenje bolesti. Primjerice, medicinska se znanja primjenjuju pri porođaju djece ili planiranju obitelji. Stoga, činjenica da određena psihijatrijska stanja, poput određenih afektivnih ili emocionalnih poremećaja nisu bolesti,

..ne znači nužno da se psihijatri nemaju pravo petljati u ta područja ili da bi trebalo razuvjeravati osobe koje su anksiozne ili depresivne da ne posjećuju svoje doktore. (Kendell 1975, 315)

Dakle, iako bi Szasz prihvatio kao bolesti samo ona psihijatrijska stanja koja su prepoznata kao tjelesne patologije, Kendell pruža inkluzivnije objašnjenje mentalnih bolesti. Štoviše, ova posljednja teorija pruža kriterij za određivanje prisutnosti mentalnih bolesti koji je neovisan o pružanju organske etiologije za taj poremećaj.

#### 4. Szasz i Kendell: sličnosti i razlike u njihovim pristupima

U istraživanju pojma mentalne bolesti korisno je usporediti pozicije Szasza i Kendella. Ova usporedba naročito će nam pomoći u boljemu razumijevanju općega medicinskoga modela mentalnih bolesti koji, na različite načine, obojica zastupaju.

Prva stvar koja se jasno može uočiti jest da Kendell pri elaboriranju općega pojma mentalne bolesti uvodi pojam *tjelesnoga poremećaja* koji je različit od Szaszovog. Szasz se primarno fokusira na *uzroke* ponašanja te smatra da se tjelesne bolesti moraju utvrditi pomoću uzroka koji signaliziraju odstupanja od anatomskih i fizioloških normi. Dakle, u središtu se Szaszovog objašnjenja mentalne bolesti nalazi ideja *poremećaja* ili *patološko-neuroloških uzroka* simptoma. Nasuprot tome, Kendell se pri definiranju općega pojma mentalne bolesti fokusira na patološke *posljedice* određenih tjelesnih stanja koje signaliziraju odstupanja od *statističke* norme. Ove se posljedice, te posljedično njihovi organski uzroci, karakteriziraju kao patologije onda kada one predstavljaju odstupanja od normi koje se odnose na reprodukciju i očekivani životni vijek. Možemo reći da s jedne strane Szasz nastoji utemeljiti poremećaj ili status bolesti u *uzrocima* simptoma određenog stanja, dok s druge strane Kendell smatra da su određene *posljedice* tih simptoma najvažnije u određivanju je li to stanje bolest ili patologija.

Isto tako je važno primijetiti da Szasz i Kendell imaju različite koncepcije o odnosu tjelesnih i mentalnih bolesti. Szasz smatra da su mentalna stanja bolesti ako možemo dokazati da su ona *uzrokovana* tjelesnim bolestima. S druge strane, Kendell stavlja veći naglasak na činjenicu da je mentalna bolest *slična* tjelesnoj bolesti u onoj mjeri u kojoj mentalna bolest uzrokuje ono što on smatra da su negativne posljedice za biološku podobnost (fitnes) osobe.

Očekivane slabe točke Kendellove pozicije proizlaze iz njegove analize tjelesnih poremećaja te teze da mnoge mentalne bolesti zadovoljavaju njegovu definiciju bolesti. Posebice, možemo se pitati je li istina da svi tjelesni poremećaji koji su podložni medicinskome tretmanu zaista smanjuju očekivani životni vijek ili reproduktivni potencijal osobe. Zatim, razmatrajući različite mentalne bolesti možemo propitivati pretpostavku Kendellove teorije prema kojoj slijedi da u svim kulturama simptomi nekoga psihijatrijskoga stanja dovode do negativnih bioloških posljedica. Doista, u literaturi možemo pronaći kritike koje su usmjerene protiv spomenuta dva aspekta Kendellovog objašnjenja mentalnih bolesti. Međutim, mi ćemo se usmjeriti na drugu vrstu kritike ove teorije koja postaje vidljiva kada se usredotočimo na sličnosti između Kendellovog i Szaszovog gledišta.

Fulford, Thornton i Graham (2006, 19–20) uvjerljivo argumentiraju da postoji zanimljiva i relevantna sličnost između Szasza i Kendella. Ova sličnost može poslužiti kao temelj za kritiku argumenata i pozicija koje razvijaju oba autora.



Szasz i Kendell smatraju da mentalna bolest predstavlja problematičan pojam.

1.1. Pojam mentalne bolesti nejasniji je od pojma tjelesne bolesti,

1.2. Ako se mentalne bolesti razlikuju od tjelesnih poremećaja zato što su vrijednosno obojene, onda im ne bismo trebali priznati status bolesti.

Tjelesna bolest nije problematičan pojam.

2.1. Pojam tjelesne bolesti je jasan.

2.2. Tjelesna bolest je definirana pozivanjem na činjenične znanstvene norme.

Szasz i Kendell uspoređuju mentalne bolesti s tjelesnim bolestima te na temelju ovih zajedničkih pretpostavki određuju je li mentalna bolest prihvatljiv pojam koji se može koristiti u znanstvenom istraživanju, teoretiziranju te medicinskoj praksi. Fulford, Thornton i Graham (2006) smatraju da je ovaj način argumentiranja podložan kritici. Međutim, prije nego se usredotočimo na kritiku, prvo ćemo razmotriti pozitivnu stranu pristupa koje prihvaćaju Szasz i Kendell.

Unatoč njihovome neslaganju o znanstvenome statusu psihijatrije i pojmu mentalne bolesti, Szasz i Kendell dijele sljedeću pretpostavku: kako bi ustanovili da je neko stanje mentalna bolest moramo razmotriti tjelesne bolesti te medicinsku praksu koja se njima bavi. Nadalje, obojica smatraju da je znanstvena medicina fokusirana na postojeća stanja tijela koja su objektivne bolesti ukoliko predstavljaju odstupanja od „objektivnih“ standarda. Vidjeli smo da oni imaju različite koncepcije tih standarda. Szasz uzima u obzir normalnu anatomiju i fiziologiju tijela, dok Kendell smatra najvažnijima sposobnosti da se zadovolji funkcija preživljavanja i reprodukcije. Međutim, glavna je misao da se mentalne bolesti moraju usporediti s bolestima tijela koje proučava medicina te da se one smiju priznati kao bolesti, sa svim onim implikacijama koje se tiču istraživanja i liječenja, samo ako su dovoljne slične ili uzrokovane tjelesnim bolestima. Nadalje, obojica smatraju da ako se mentalne bolesti karakteriziraju kao odstupanja od društvenih vrijednosti, tada one ne mogu imati status bolesti, tj. ne mogu se klasificirati, objasniti te liječiti koristeći znanstvene metode.

Da bismo uvidjeli pozitivne strane pretpostavke koju dijele Szasz i Kendell potrebno je razmotriti koje implikacije imaju njihove teorije bolesti na status „drapetomanije“ kao mentalne bolesti. Drapetomania<sup>4</sup> se smatrala mentalnom bolešću koju je 1850. „otkrio“ liječnik Samuel Adolphus Cartwright. On ju je opisao na sljedeći način:

---

<sup>4</sup> Riječ 'drapetomania' složenica je od grčke riječi 'drapetes' (odbjegli rob) i 'mania' (ludost).

Drapetomania ili bolest koja motivira crnce da bježe je nepoznata našim medicinskim vlastima, iako je njezin dijagnostički simptom, bježanje iz službe, dobro poznat našim plantažerima i nadglednicima. Kako bismo zabilježili bolest koja dosad nije bila klasificirana u dugim listama bolesti kojima su ljudi podložni, bilo je potrebno uvesti novi termin. Uzrok koji navodi crnca da pobjegne iz službe u većini je slučajeva bolest uma isto onoliko koliko je to bilo koja druga vrsta mentalnog otuđenja te je u pravilu izlječiva u značajnome broju slučajeva. Uz prednosti ispravnoga medicinskog savjeta, kada se on striktno prati, ova neugodna praksa bježanja crnaca može se skoro u potpunosti prevenirati, čak i kad bi crnce smjestili na granicama slobodne države, koja je abolicionistima nadohvat ruke. (Cartwright 1851)

U ovome se slučaju čini prikladnim zaključiti da drapetomania nije mentalna bolest već je samo problem življenja, upravo zato što je predstavljala odstupanje od određenih društvenih normi (bježanje od određene organizacije društva). Odstupanja se u ovome slučaju određuju u odnosu na ponašanja koja su dio vrijednosnoga sustava koji je baziran na vrlo kontingentnoj i ograničenoj perspektivi, onoj koja se odnosi na robovlasnike.

Međutim, Szasz i Kendell prihvaćaju mnogo jaču konkluziju prema kojoj nijedan skup ponašanja i mentalnih stanja koji predstavljaju odstupanja od epistemičkih, moralnih, pravnih i psiholoških vrijednosnih standarda ne može biti simptom mentalnih bolesti, osim ako svoj status poremećaja ne derivira iz činjenica koje predstavljaju objektivne poremećaje. Prema njihovome gledištu, ili su ti skupovi ponašanja, mentalnih stanja, itd. posljedica patoloških neuralnih uzroka, ili oni uzrokuju posljedice koje predstavljaju odstupanja od „objektivnih normi“ koje se odnose na preživljavanje i reprodukciju. Dakle, sama odstupanja od vrijednosti ne mogu biti predmeti psihijatrijskoga teoretiziranja i intervencije shvaćene kao grane znanstvene medicine.

Međutim, problem sa Szaszovim gledištem na bolesti je što se čini da odstupanje od anatomskih i fizioloških standarda nije *dovoljno* za objasniti poremećaje. Primjerice, prema ovome bi se gledištu osobe koje imaju *situs inversus* trebale okarakterizirati kao bolesne, iako nemaju nikakvih problema u životu zbog toga što razmještaj njihovih unutrašnjih organa odstupa od standardne ljudske anatomije.<sup>5</sup> U tom se pogledu čini da Kendellova teorija prolazi bolje, jer ona stavlja naglasak na *funkcionalnost* organizma. Prema ovome gledištu, osobe sa *situs inversus* nisu bolesne jer to stanje najčešće ne umanjuje njihovu biološku podobnost.

Međutim, Kendellovoj se teoriji također može prigovoriti da ne daje kriterije koji su *dovoljni* za odrediti kada je neko stanje bolest. Primjerice, prema

<sup>5</sup> *Situs inversus* stanje je u kojem osoba ima obrnuto razmještene vitalne unutrašnje organe (primjerice, srce se nalazi na desnoj umjesto na lijevoj strani tijela).

kriterijima biološke podobnosti moglo bi se argumentirati da homoseksualizam predstavlja neku vrstu disfunkcije zato što to stanje umanjuje reproduktivnu uspješnost osobe. Međutim, čak i kad bi homoseksualizam bio disfunkcionalan u prethodnome smislu, mi ga ne bismo smatrali bolešću. Čini se da je to zato što homoseksualnost nije *štetna* za osobu koja ima tu seksualnu orijentaciju te društvo u kojem se nalazi.<sup>6</sup> No činjenica da naše karakteriziranje stanja kao bolesti uključuje vrijednosne sudove, poput onih da je stanje moralno štetno ili nije, pokazuje da se naš pojam bolesti ne može u potpunosti svesti na vrijednosno neutralne, naturalističke pojmove.

Dakle, čini se da smo došli do sljedeće karakterizacije problema kojega moramo riješiti ako želimo objasniti prirodu mentalnih bolesti. S jedne strane, čini se da različite vrijednosti mogu igrati nekakvu ulogu u određivanju ponašanja i pretpostavljenih mentalnih stanja kao simptoma mentalnih bolesti. S druge strane, postoji pretpostavka da odstupanja od bioloških normi mogu utemeljiti mentalne bolesti i razlikovati ih od pukih društvenih konstrukata.

## **5. Biološka objašnjenja pojma mentalne bolesti: Boorseov hibridni pristup**

Kao što smo najavili na početku rada, Szasza i Kendella naprikladnije je smjestiti među tvrde naturaliste. Razlozi za to čine se jasnima; Szasz, s jedne strane, artikulira pojam mentalne bolesti u terminima koji uključuju standarde iz anatomije i fiziologije mozga, dok Kendell, s druge strane, definira pojam mentalne bolesti koristeći pojam objektivne biološke koristi, poput dužega životnog vijeka i većega reproduktivnog uspjeha. U ovom ćemo odjeljku razmotriti utjecajnu hibridnu poziciju koju zastupa Christopher Boorse. Podsjetimo se, hibridne pozicije dopuštaju da se pri objašnjenju mentalnih bolesti možemo koristiti terminima koji uključuju referencu na prirodne činjenice i vrijednosti.

Boorse u svojem utjecajnom članku „On the distinction between disease and illness“ iz 1975. razvija objašnjenje mentalne bolesti na temelju razlikovanja između *patologije* (eng. disease) i *bolesti* (eng. illness). *Patologija* se koristi kao pojam koji može obuhvatiti niz različitih fizičkih poremećaja

---

<sup>6</sup> U ovome se prigovoru podrazumijeva da bi naturalist prihvatio da homoseksualnost nije samo stvar preferencija i osobnog izbora, već da se u podlozi nalaze biološki faktori koji su izvan voljne kontrole pojedinca. U suprotnome bismo slučaju naturalistu pripisali neuvjerljivo stajalište prema kojemu bi, primjerice, osoba koja se odluči ne imati djecu bila disfunkcionalna samo zbog svoje odluke. Međutim, naturalizam u pogledu mentalnih bolesti ne isključuje *a priori* mogućnost da odluka može biti racionalna, iako je u suprotnosti s direktnim fitnessom osobe. Primjerice, odluka da se žrtvuje vlastiti život kako bi ljudi do kojih nam je stalo preživjeli ili imali bolji život, može biti racionalna, iako je pogubna za tu osobu. Zahvaljujemo Viktoru Ivankoviću što nam je ukazao na potrebu da ekspliciramo ovu pretpostavku.

(poremećaji u standardnome smislu, invalidnost, ozljede, rane, itd.). Boorse smatra da pojam patologije pripada u teorijski vokabular medicine te da se stoga može definirati koristeći pojmove koji su vrijednosno neutralni. Prema njemu, patologije su disfunkcije koje konstituiraju odstupanja od bioloških funkcija organizma (o ulozi pojma bioloških funkcija u naturalizaciji pojma bolesti, vidi Brzović 2016). On prihvaća teoriju funkcija koja je u određenome smislu slična teoriji funkcija koju je razvio Robert Cummins (1975).

Cumminsova se teorija funkcija naziva teorija kauzalne uloge (eng. causal role theory). Prema ovoj teoriji, pretpostavka je da je organizam sastavljen od niza podsustava, svaki od kojih ima određenu funkciju koja mu je dodijeljena u skladu s ulogom koju igra te pomoću koje doprinosi obavljanju onoga što sustav kao cjelina radi. Na primjer, funkcija srca je pumpanje krvi po tijelu. To je ono što srce radi kao dio širega kardiovaskularnog sustava kojemu je u konačnici uloga da tijelo održi na životu. Stoga, unutar kardiovaskularnog sustava, pa i srca kao njegovog ključnog dijela, možemo individualizirati podsustave koji kauzalno omogućuju širem sustavu, te specifično srcu, da obavlja svoju funkciju.<sup>7</sup>

Boorse (1976, 1977) razvija svoju tzv. *bio-statističku* analizu pojma funkcije i patologije prema kojoj se normalna funkcija sustava ili nekoga njegovog dijela sastoji u njihovome doprinosu koje je tipično za preživljavanje i reprodukciju određene vrste organizama, tj. koje je tipično za ostvarenje podobnosti organizma unutar određene referentne klase (cf. Boorse 1977, 57). U nastavku ćemo pobliže objasniti ove pojmove.

*Referentna klasa* je prirodna klasa organizama koji imaju uniformni funkcionalni dizajn; standardno se uzima da je referentna klasa u određenoj vrsti određena spolom organizama u određenoj starosnoj grupi.

*Normalna funkcija* komponente ili procesa unutar članova referentne klase je statistički tipični doprinos te komponente ili procesa za preživljavanje i reprodukciju pojedinog organizma unutar referentne klase. (Boorse 1977, 555)

Boorse karakterizira pojam funkcije i disfunkcije na sljedeći način:

'X izvodi funkciju Z u svrhu G koja pripada sustavu S u vremenu t' znači 'U t, X izvodi radnju Z i X-ovo Z-ovanje uzročno doprinosi cilju G koji pripada ciljno-usmjerenom sustavu S.' (Bo-

<sup>7</sup> Alternativni model prirodnih funkcija razvio je Larry Wright (1973). U njegovom je slučaju funkcija sustava i njegovih podsustava individuuirana uzimanjem u obzir evolucijske povijesti toga sustava. Drugim riječima, funkcija fenotipskog svojstva ono je za što ga je prirodna selekcija „dizajnirala“ da obavlja. Jerome Wakefield (npr. vidi njegov 1992) razvio je objašnjenje mentalne bolesti koje koristi ovu etiološku teoriju funkcije (za više također vidi sljedeći odjeljak).

orse 1976, 80)

Na primjer, vizualni sustav  $X$  nekog organizma  $O$  ima u vremenu  $t$  funkciju praćenja informacije o okolišu zato što ta aktivnost praćenja uzročno doprinosi činjenici da organizam  $S$  može ostvariti svoj cilj izbjegavanja opasnih situacija.

Prema Boorseu, cilj  $G$  ciljno-usmjerenog sustava  $S$  je specificiran u relaciji s referentnom klasom kojoj pripada  $S$ . Na primjer, moglo bi se reći da svi odrasli pojedinci tipa  $S$ , imaju cilj izbjegavanja opasnih situacija.

Uz pomoć ovoga pojma funkcije Boorse definira pojam patologije (eng. disease):

*Patologija* je tip internalnog stanja koji je ili oštećenje u normalnom funkcioniranju određene sposobnosti, tj. redukcija u efikasnosti funkcioniranja jedne ili više sposobnosti da doprinosi preživljavanju i reprodukciji jedinke u skladu s njezinom referentnom klasom; ili se sastoji u ograničenju normalnog funkcioniranja sposobnosti koje je uzrokovano okolišnim ili vanjskim faktorima. (cf. Boorse 1977, 555)

Primjerice, možemo reći da osoba  $X$  pati od srčane bolesti ili patologije u ovome tehničkom smislu, ako to srce ne funkcionira onako kako normalno funkcionira kod starosne grupe i spola kojoj pripada  $X$ . U ovome slučaju, normalno funkcioniranje uključuje tipični doprinos koje rad srca ima za preživljavanje ili reprodukciju<sup>8</sup> pojedinaca u toj spolnoj i starosnoj grupi.

S druge strane, Boorse predlaže da koristimo „bolest“ (engl. illness) kao termin koji pripada praktičnoj strani medicine, koji indicira postojanje ozbiljne patologije koja ima negativne posljedice na sposobnosti pojedinca te ih stoga čini nepoželjnima. Zato što bolest uključuje pozivanje na *nepoželjnost* možemo reći da je sam pojam bolesti *vrijednosno obojen* (cf. Boorse 1975, 61). Nadalje, prema Boorseu patologija je bolest samo ako je dovoljno ozbiljna da predstavlja ili uključuje:

1. Nepoželjno stanje za onoga tko je ima.
2. Pravo na poseban tretman (liječenje, itd.)
3. Valjan izgovor za ono što bi normalno bilo ponašanje koje je podložno kritici. (Boorse 1975, 61)

Važno je uvidjeti da prema Boorseu pojam mentalne bolesti sadrži dvije razine. Prema prvoj razini, ako je stanje mentalna bolest onda ujedno mora

---

<sup>8</sup> Ovdje je važno naglasiti da je plauzibilno 'doprinos' interpretirati kao da se odnosi na disjunkciju, tj. funkcija doprinosi preživljavanju *ili* reprodukciji, zato što bi bilo pogrešno zaključiti da su određene osobe bolesne samo zato što se nalaze, primjerice, u starosnoj grupi za čije je članove tipično da više nemaju sposobnost za reprodukciju (vidi Garson i Piccini 2014).

biti patologija. To znači da mentalna bolest mora biti utemeljena u nekoj vrijednosno neutralnoj disfunkciji. Međutim, stanje koje je samo patologija se ne mora uvijek kvalificirati kao mentalna bolest. Ono što je dodatno potrebno jest imati neko opravdanje kako bi tu patologiju mogli shvatiti kao nepoželjnu za njezinoga nositelja, koja daje pravo na poseban tretman i valjani izgovor za ponašanje koje bi inače bilo podložno kritici. Iz ovoga možemo zaključiti da su mentalne bolesti podskup patologija.

Boorse smatra da u slučaju tjelesnih poremećaja, jednom kad ustanovimo da je to stanje patologija, obično slijedi da je ono isto tako bolest. Ovo gledište ne čini se spornim iz najmanje dva razloga: (1) većina ljudi želi postići ciljeve koji se ostvaruju putem fizioloških funkcija i/ili putem određenih aktivnosti koje te funkcije podržavaju (npr. preživljavanje: hranjenje; reprodukcija: spolni odnosi). Nadalje, (2) normalno izvođenje tih funkcija nužna je pretpostavka za puno vrsta aktivnosti kojima se ljudi općenito vole ili žele baviti te je stoga njihova vrijednost neovisna o pojedinačnim izborima (neutralnost od izbora). Ovo možemo ilustrirati primjerom. Različite osobe mogu imati različite želje ili planove u životu. Primjerice, jedna osoba može htjeti postati filozof, druga kuhar, a treća samo voli igrati stolni tenis nakon posla. Međutim, kada neka osoba dobije tumor na mozgu on će zasigurno utjecati na neke biološke funkcije koje će imati negativne posljedice na živote ljudi s potpuno različitim životnim željama i planovima. Stoga možemo zaključiti da bi imanje tumora bilo nepoželjno neovisno o *specifičnim* planovima ili željama pacijenata koji imaju taj tumor.

Prema Boorseu, u slučaju mentalnih bolesti prijelaz od patologije do bolesti nije tako jednostavan. Specifični izbori ili preferencije ljudi mogu imati ulogu u utvrđivanju je li neko patološko stanje istovremeno i bolest. Zapravo, moguće je da se neka mentalna patologija manifestira upravo u imanju određenih želja ili preferencija. Posebice, određene želje ili druga mentalna stanja mogle bi biti posljedice patologije koja nije nepoželjna na način koji bi njezine simptome učinio simptomima bolesti.

Kako bi ilustrirao odnos između patologije i bolesti u slučaju mentalne bolesti, Boorse (1975, 63) razmatra primjer homoseksualizma. On smatra da prema njegovoj teoriji patologije postoje razlozi zašto bismo mogli reći da želje za istospolnim partnerstvom mogu predstavljati disfunkcije u nekim biološkim mehanizmima. Međutim, Boorse argumentira da ti razlozi ne bi bili dovoljni da zaključimo kako je homoseksualizam bolest. Takav bi zaključak zahtijevao da postoje neki jaki moralni ili drugi razlozi u prilog tvrdnji da su homoseksualne želje, te posljedične radnje, nepoželjne za njihove nositelje ili da predstavljaju pravo na poseban tretman i pozivanje na smanjenu odgovornost. Ukoliko ne možemo pronaći takve razloge u domeni morala, a Boorse smatra da ne možemo, onda ne možemo (ili ne smijemo) tvrditi da je homoseksualizam bolest.

Osim što se možemo pitati je li, primjerice, homoseksualnost

patologija, trebali bismo se isto tako zapitati koju bi to razliku činilo ako stvarno jest. Ja sam sugerirao da je biološka normalnost instrumentalno prije nego intrinzično dobro. (Boorse 1975, 63)

Stoga možemo reći da Boorse uvodi zanimljivu i značajnu razliku između pojma patologije i bolesti koja može imati značajne praktične posljedice.

Boorseova teorija ima mnoge prednosti. Jedna od prednosti je što zahvaća pozitivne aspekte medicinskoga modela. Naši vrijednosni sudovi ne mogu sami odrediti da je neko stanje bolest. Zapravo, kako bismo mogli odrediti je li to stanje ujedno i bolest, prvo moramo ustanoviti da je neko stanje patologija, tj. objektivna disfunkcija. Prema tome, stanja poput drapetomanije i političkoga disidentizma ne mogu same po sebi biti bolesti jer je vrlo neuvjeljivo tvrditi da su one manifestacije neke patologije.

Istovremeno, Boorseova teorija ostavlja značajan prostor u kojemu vrijednosti i eksplicitna refleksija o vrijednostima igraju esencijalnu ulogu u reguliranju psihijatrijske prakse. Prema Boorseu, ispravna primjena teorije o mentalnim bolestima, osim izrazite faktičke dimenzije, uključuje i zahtjev za moralnim (ili pravnim) opravdanjem koje nam omogućuje da utvrdimo je li neka patologija ili disfunkcionalnost zaista bolest koja se treba liječiti.

Boorse, u suprotnosti s čistim naturalistima, prepoznaje da je legitimno priznati vrijednosnu obojenost mentalnih bolesti; prema njemu ona samo odražava vrijednosnu obojenost općeg pojma bolesti. Razlika između mentalnih i tjelesnih bolesti sastoji se u tome što za određene mentalne bolesti trenutno nemamo kriterije koji bi nam mogli pomoći odrediti jesu li ona patološka stanja ili samo problemi moralne prirode. Nadalje, Boorseova teorija objašnjava kako je moguć znanstveni napredak u psihijatriji koji se odnosi na razumijevanje mentalnoga poremećaja. Naime, otkriće da neko psihijatrijsko stanje ima temelje u objektivnim disfunkcionalnostima organizma omogućuje nam da validiramo određeno psihijatrijsko stanje kao mentalnu bolest (npr. shizofrenija). Obrnuto, ako za neko psihijatrijsko stanje ne otkrijemo nikakve objektivne disfunkcionalnosti, onda prestajemo smatrati to stanje mentalnom bolešću (npr. drapetomania).

Prema Boorseu, mentalna je bolest patologija koja je nepoželjna za onoga koji je ima, ona osobi daje pravo na poseban tretman i valjanu ispriku za svoje, po mogućnosti, nepoćudno ponašanje. Kao što smo vidjeli, ovo je hibridna teorija. Boorse smatra da je patologija objektivno svojstvo koje uključuje disfunkciju u relevantnom podsustavu X koji pripada nekom sustavu S koji se nalazi unutar referentne klase K.

Već smo naveli da Boorseova teorija ima nekoliko prednosti. Prvo, ona pruža naturalističko i objektivno utemeljenje pojma mentalne bolesti putem pojma patologije. Ništa ne može biti mentalna bolest ako ujedno nije i patologija, tj. ako nije objektivno disfunkcionalna. S druge strane, njegova teorija prepoznaje vrijednosno obojenu prirodu mentalnih bolesti, u suprotnosti s

gledištima čistih naturalista poput Szasza. Nadalje, Boorse jasno daje do znanja da psihijatrija može napredovati kao autonomna disciplina, u suprotnosti sa Szaszom koji je tvrdio da se ona jedino može reducirati na neuroznanost. Prema Boorseu, evolucija psihijatrije uključuje rafiniranije razumijevanje funkcija i disfunkcija različitih mentalnih sustava i podsustava.

Međutim, postoji nekoliko ozbiljnih prigovora koji se mogu usmjeriti protiv Boorseove teorije. Neki autori osobito problematičnom smatraju Boorseovu ideju prema kojoj mi možemo, unutar pojma bolesti, individuirati vrijednosno neutralan pojam patologije pozivajući se na pojam prirodne funkcije. Primjerice, Rachel Cooper (vidi Cooper 2002; 2007, 31–32) argumentira da Boorseov pojam disfunkcije nije dovoljan za utvrđivanje patologije; kritika se zasniva na tvrdnji da se dobrobit pojedinca (engl. *well-being*) i njegovo prirodno funkcioniranje ne moraju nužno poklapati. Primjerice, postoje određene biološke regularnosti koje uključuju uništenje jedinki; ovdje kao primjer možemo uzeti usmrćivanje muške pčele u činu reprodukcije. Stoga bismo mogli reći da bi mutacije u ponašanju pčela, koje bi spriječile uništenje ove jedinke, predstavljale disfunkcije s obzirom na trenutnu prirodnu funkciju koja uključuje smrt pčela nakon reproduktivnoga čina. Međutim, ne izgleda plauzibilno reći da bi takva disfunkcija ujedno predstavljala patologiju.

Drugi argument koji koristi Cooper odnosi se na homoseksualizam. Američko društvo psihijatara (APA)<sup>9</sup> prestalo je smatrati homoseksualizam poremećajem 1973. godine. Svejedno, kao što smo ranije naveli, iz biološke se perspektive može argumentirati da homoseksualizam predstavlja neku vrstu disfunkcije. Primjerice, netko bi mogao argumentirati da homoseksualizam uključuje mentalna stanja i porive koji imaju direktne negativne posljedice na aktualni reproduktivni uspjeh pojedinca. Čak i ako se ne slažemo s ovim gledištem, možemo ga pretpostaviti radi rasprave. Međutim, čak i kad bi stvarno ispalo da homoseksualizam predstavlja neku vrstu biološke disfunkcije, možemo li pretpostaviti samo na tim temeljima da je to ujedno i mentalna patologija? Iako Boorse smatra da homoseksualizam nije bolest te da nema ništa moralno sporno oko homoseksualizma, on svejedno smatra da ako otkrijemo da je to stanje biološki disfunkcionalno onda je, kao i kod većine patologija, moguće da u terminima zdravlja otkrijemo kako takvo stanje nije baš idealno (cf. Boorse 1975, 68).<sup>10</sup>

Prema Cooper:

mnogi od nas, međutim, htjeli bi reći da nije pravi problem je li ili nije homoseksualizam evolucijski poremećaj. Nije važno je li

<sup>9</sup> American Psychiatric Association.

<sup>10</sup> Međutim, ovdje treba uzeti u obzir da Boorse (1975, 1977) pod zdravljem misli na ono što je u skladu s prirodnim funkcionalnim dizajnom organizma. Za njega je pojam zdravlja, poput pojma patologije, teorijski termin, a time i vrijednosno neutralan.



homoseksualizam disfunkcija nego je li štetan. (Cooper 2002, 270)

Cooper smatra da pitanje predstavlja li homoseksualizam evolucijski selektivnu prednost nije uopće relevantno pri odlučivanju je li to stanje patologija. Ako je homoseksualizam disfunkcija, ono što je zapravo važno za utvrditi jest je li homoseksualizam u suprotnosti sa stvarima koje mi smatramo vrijednima (na primjer, je li štetan za pojedinca, narušava li odnos pojedinca s ostatkom društva, itd.). Tek nakon toga možemo odrediti predstavlja li homoseksualizam patologiju.

Ishod ovakvoga tipa kritike je da pri opisivanju objektivnih prirodnih svojstava organizama i njihovih odnosa prema našim normativnim standardima nije tako lako odvojiti ili razlikovati vrijednosno obojen pojam bolesti od vrijednosno neutralnoga pojma patologije. Prema Cooperinoj kritici čini se da je pojam patologije isto tako vrijednosno obojen te da se ne može sveći na objektivni pojam prirodne funkcije. Međutim, postoji i daljnji prigovor koji se može uputiti Boorseovoj teoriji.

Boorse prihvaća statistički pojam funkcije biološkoga sustava i podsustava. Kako bismo odredili funkciju nekoga podsustava moramo se referirati na ciljeve većega sustava kojem on pripada. Boorse smatra da se ti ciljevi određuju razmatranjem kojoj referentnoj klasi pripada taj sustav. Na primjer, vizualna percepcija u klasi kojoj pripada većina ljudi određene dobi i spola točno prati događaje u okolišu. Stoga možemo reći da je funkcija vizualne percepcije da točno prati događaje u okolišu u kojemu se nalazi. Halucinacije se ne računaju kao ispravno funkcioniranje, s obzirom na to da one ne predstavljaju statistički tipično funkcioniranje toga sustava u toj referentnoj klasi.

Glavni prigovor ovome gledištu jest da nije moguće na vrijednosno neutralan način odrediti relevantne referentne klase pomoću kojih određujemo ciljeve sustava i podsustava (Kingma 2013). Možemo se zapitati koja bi bila funkcija vizualnoga sustava ako za referentnu klasu odaberemo skup pojedinaca koji većinu vremena imaju halucinacije? Na koji način možemo isključiti ovaj skup kao prikladnu referentnu klasu? Čini se da postoji više od jedne vrijednosno neutralne referentne klase koju bismo mogli odabrati. Prema ovoj kritici, jedini način na koji možemo odrediti koja referentna klasa je ujedno i relevantna jest da napravimo određene izbore koji će se zasigurno temeljiti na nekim standardima koji su fiksirani s obzirom na određene norme ili vrijednosti do kojih nam je stalo.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Međutim, za suvremenu razradu i obranu Boorseove bio-statističke teorije funkcija od ovog i sličnih prigovora vidi Garson i Piccinini (2014).

## 6. Jerome Wakefield: bolest kao štetna disfunkcija

Jerome Wakefield (1992) razvio je vrlo utjecajnu hibridnu teoriju mentalne bolesti koja nastoji izbjeći probleme s kojima se suočava Boorseova teorija. Wakefield razvija svoju analizu prema kojoj je mentalna bolest *štetna ili škodljiva disfunkcija* (eng. *harmful dysfunction*). S obzirom na problem utemeljenja vrijednosno neutralnoga pojma funkcije, on smatra da pojam funkcije treba utemeljiti u evolucijskoj teoriji (a ne kao kod Boorsea u terminima doprinosa koji podsustav ima za ostvarenje ciljeva šireg sustava koji su fiksirani putem statističke relevantnosti događaja unutar neke referentne klase). U skladu s Wakefieldovom teorijom funkcija, koju on preuzima od filozofa Larrya Wrighta (1973), funkcija sustava je fiksirana njezinom evolucijskom poviješću.

Prirodna funkcija ... nije bilo koji benefit ili posljedica koju proizvodi mehanizam, nego je benefit ili posljedica koja objašnjava, putem evolucijske teorije, zašto ti mehanizmi postoje ili imaju formu koju imaju. (Wakefield 1999, 380–381)

Dakle, prema ovoj je teoriji funkcija sustava ona radnja za koju je taj sustav bio selektiran da je izvodi. Na primjer, funkcija srca je da pumpa krv, a ne da proizvodi zvukove otkucaja, zato što je prirodna selekcija „dizajnirala“ srce da obavlja funkciju pumpanja krvi, a ne proizvođenja zvukova (oni su samo nusproizvod strukture srca), tj. organizmi koji su posjedovali organ koji pumpa krv po tijelu su imali veću podobnost ili fitness te su nadživjeli organizme u populaciji koji nisu imali organ s takvim mehanizmom.

Wakefield u svojoj analizi pojma mentalne bolesti ne stavlja naglasak na razliku između bolesti i patologije. Prema njemu, da bi neko stanje mogli smatrati bolešću, ono mora uključivati dvije stvari:

Neko stanje je poremećaj ako i samo ako (a) to stanje uzrokuje neku štetu ili uskraćivanje koristi osobi sudeći prema standardima kulture u kojoj se osoba nalazi (vrijednosni kriterij), i (b) stanje rezultira iz nemogućnosti nekog internalnog mehanizma da obavlja svoju prirodnu funkciju, gdje je prirodna funkcija posljedica koja pripada evolucijskom objašnjenju postojanja i strukture mehanizma (eksplanatorni kriterij). (Wakefield 1992, 384)

Iz Wakefieldove je analize pojma bolesti jasno da on stavlja jaki naglasak na vrijednosni kriterij, međutim zadržava objektivnu dimenziju tvrdeći da sama šteta, vrijednosno određena, nije dovoljna da neko stanje proglasimo bolešću. Štoviše, prema njegovoj analizi, da bi neko štetno stanje bilo bolest, mora postojati nekakva objektivna disfunkcija u mehanizmu koja *uzrokuje* to štetno stanje. Primjerice, prema ovome gledištu ekstremni primjeri antisocijalnoga poremećaja osobnosti, kao što je psihopatija, unatoč tome što mogu stvarati veliku štetu društvu te samoj osobi koja ima taj poremećaj ne bi se mogla smatrati mentalnom bolešću ako ne možemo pokazati da to

ponašanje i crte ličnosti nisu posljedica nemogućnosti nekoga psihičkog ili fizičkog mehanizma da obavlja svoju prirodnu funkciju (cf. Wakefield 2000, 260).<sup>12</sup>

Međutim, čak i Wakefieldovoj se hibridnoj teoriji mogu uputiti značajni prigovori. Cooper (2007, 33–34) smatra da disfunkcija, bila ona štetna ili ne, nije nužna da bi nekome pripisali bolest. Možemo zamisliti da postoje bolesti ili patologije koje ne predstavljaju odstupanja od prirodnih funkcija. Primjerice, agorafobija i druge fobije možda su se razvile kao adaptacije na život u vrlo opasnim okolišima te stoga mehanizme koji ih proizvode ne bismo mogli smatrati disfunkcijama. Međutim, ti mehanizmi, iako ne bi bili *evolucijski* disfunkcionalni, svejedno bi mogli u sadašnjim okolnostima, gdje odlazak na otvoreno ne predstavlja opasnost, značajno narušavati kvalitetu života pojedinca do te mjere da ih je prikladno nazvati poremećajima.

Slično argumentira i Justin Garson (u tisku). On tvrdi da su neki mentalni poremećaji posljedica neslaganja (eng. mismatch) aktualnoga funkcioniranja osobe u određenom okolišu, čak i kad svi mehanizmi djeluju ispravno prema svom evolucijskom ili razvojnom (eng. developmental) „dizajnu“. Primjerice, dijete koje odrasta u vrlo nasilnoj okolini može razviti antisocijalne osobine ličnosti koje su adaptivne u toj okolini. Međutim, kada bi to dijete prebacili u novo nenasilno okruženje (dobra obitelj, dobre škole, itd.) gdje će se ljudi dobro skrbiti za dijete, a ono nastavi imati iste antisocijalne osobine, onda je vrlo vjerojatno da će te osobine rezultirati u ponašanjima koje neće više imati adaptivnu vrijednost. U tome slučaju, iako ne možemo reći da kod takvoga djeteta dolazi do disfunkcije u nekom unutarnjem mehanizmu, jer su se ti mehanizmi razvili da funkcioniraju u nasilnom okruženju, svejedno se čini plauzibilnim zaključiti da to dijete pati od nekakvog poremećaja koje je posljedica neslaganja funkcionalnih mehanizama i nove okoline.

## 7. Povratak vrijednosti

Dakle, čini se da postoje određeni razlozi za odbacivanje Boorseove i Wakefieldove verzije pokušaja da ponude hibridne teorije ili analize mentalnih bolesti. Mnogi autori stoga nastoje razviti objašnjenja bolesti ili patologije u terminima odstupanja od određenih vrijednosti te na taj način ponovno stavljaju u središte pozornosti vrijednosno obojen pojam bolesti. Ono što se čini razumnim zaključiti, jest da je pojam mentalne bolesti (i sudovi koji koriste taj pojam) osjetljiv na evaluacije. Stoga postaje važno odrediti koje vrste

---

<sup>12</sup> Naime, ako je psihopatija evolucijski adaptivna životna strategija kao što argumentiraju neki autori, onda je sasvim moguće da ono što mi nazivamo psihopatskim *poremećajem osobnosti* se ne bi smjelo kategorizirati kao mentalna bolest prema Wakefieldovoj hibridnoj teoriji. Za više o hipotezi da je psihopatija evolucijski adaptivna strategija vidi Petrović i Međedović (2012) i Međedović (2015, poglavlje 10).

evaluacija *su* uključene i koje vrste bi *trebale* biti uključene u donošenju ovih sudova.

Kao što smo vidjeli, postoje argumenti u prilog gledišta da vrijednosno neutralne činjenice koje se odnose na disfunkcije nisu nužne ni dovoljne za objašnjenje mentalnih bolesti. Nadalje, moglo bi se argumentirati da te činjenice same nisu vrijednosno neutralne, s obzirom na to da se ne mogu reducirati na vrijednosno neutralan pojam funkcije (vidi npr. Bolton 2008; Fulford 1989). Ako su ova razmatranja ispravna, moramo moći ponuditi objašnjenje patologije i mentalne bolesti koje prepoznaje ulogu koju vrijednosti igraju. Stoga su određeni autori razvili teorije mentalnih bolesti koje u prvi plan stavljaju njihovu obojenost vrijednostima, pazeći pritom da izbjegniju posljedice koje takav pojam ima u Szaszovoj analizi.

Bill Fulford (1989) argumentira da je debata oko pojma mentalne bolesti opterećena pretpostavkom da su s jedne strane mentalne bolesti i patologije vrijednosno obojani pojmovi, dok su s druge fizičke bolesti objektivne i vrijednosno neutralne. Nasuprot tome, on argumentira da su pojmovi i mentalne i fizičke bolesti vrsta vrijednosno obojenog pojma bolesti.<sup>13</sup>

Kako bi objasnio zašto su mnogi pravili razliku između statusa mentalne i fizičke bolesti, Fulford koristi preskriptivističku teoriju Richarda Harea (1998) koja objašnjava ulogu deskriptivnih kriterija uključenih u vrijednosne sudove, te na taj način postavlja temelje za svoju teoriju mentalnih bolesti. Razmotrimo dva primjera:

- (1) X je dobra jestiva jabuka.
- (2) X je dobra slika.

S jedne strane, možemo se složiti da postoji značajno slaganje da dobra i jestiva jabuka zadovoljava određene deskriptivne kriterije, poput onih da je slatka, nije pokvarena, ima čistu koru, itd. S druge strane, često postoji veće neslaganje u pogledu deskriptivnih kriterija koji bi odredili kako izgleda dobra slika. Stoga možemo reći da postoje različiti stupnjevi slaganja u pogledu deskriptivnih kriterija koje asociramo uz različite vrste stvari koje možemo vrijednosno evaluirati. Ova razmatranja nas navode na zaključak da su neka evaluativna pitanja, poput onoga koje se odnosi na kvalitetu jabuke, objektivnije prirode nego neka druga, poput onoga koje se odnosi na estetsku kvalitetu slike.

Međutim, prema Fulfordu, Thorntonu i Grahamu (2006) jasnija analiza prirode mentalnih bolesti trebala bi se utemeljiti na dva principa. Prvo, snaga ili jačina deskriptivnih konotacija koje vrijednosni termini imaju varira sa stupnjem slaganja u pogledu deskriptivnih kriterija za vrijednosne sudove koje izražavaju. Drugo, domene ljudskog iskustva i ponašanja kojima se ba-

---

<sup>13</sup> Opis Fulfordovoga gledišta koji slijedi u velikoj se mjeri temelji na (Malatesti 2014, 1147–1148).

vi psihijatrija pripadaju u domene ljudskog iskustva i ponašanja u kojima postoji legitimna razlika među našim vrijednostima.

Prema Fulfordu i kolegama (ibid., 129–134), pojam bolesti u svojoj srži sadrži neuspjeh *uobičajenoga djelovanja* (eng. failure of ordinary doing). Uobičajena ili normalna djelovanja intencionalne su radnje koje mi činimo, nasuprot stvarima koje nam se samo događaju. Fulford koristi tradicionalnu distinkciju između podizanja ruke, koja može biti uzrokovana tako da ju netko ili nešto podigne i podizanja ruke koja je posljedica vlastite namjere da se ona podigne. Fulford (1989) posebice razmatra uobičajena djelovanja koja ne uključuju nužno posebno usmjeravanje pažnje ili reflektivnu evaluaciju situacije u kojoj se djeluje. Kao primjer možemo uzeti situaciju u kojoj pružamo ruku kako bismo nešto dohvatili. Ova radnja se u uobičajenome smislu izvodi bez napora te odgovara generalnoj shemi našega svakodnevnog funkcioniranja.

Međutim, pretpostavimo sada da ne možemo djelovati kako hoćemo, na primjer, ne možemo podignuti ruku. Naravno, ovo se može dogoditi jer postoje određene prepreke kojih smo svjesni te stoga možemo prepoznati da trenutna situacija zahtijeva dodatni napor da se djeluje unatoč prepreci. Ipak, Fulford (1989) nam želi skrenuti pozornost na pitanje kako bi bilo doživjeti nemogućnost da djelujemo na uobičajeni način, bez da smo u mogućnosti odrediti što nam točno opstruira djelovanje. S obzirom na to da je nama važno da smo u mogućnosti djelovati kako želimo, ovaj slučaj bi predstavljao nešto što evaluiramo kao negativno, nešto što se nije smjelo dogoditi s obzirom na prirodu radnje koja normalno ne uključuje napor. Štoviše, ovaj bi fenomen predstavljao situaciju u kojoj nam se stvari događaju, u suprotnosti s onim što smo mi trenutno sposobni ili u mogućnosti učiniti.

Prema Fulfordu (1989), ova razmatranja pokazuju da se primarno iskustvo bolesti (ovdje oprimjereno u slučaju pokreta) može analizirati kao neuspjeh „uobičajenoga djelovanja“ u situaciji gdje nema percipiranih prepreka. Nasuprot generalnim etičkim i estetskim vrijednostima, ova analiza pojma bolesti pruža uvid u posebne vrijednosti koje su povezane s bolešću. Štoviše, intencionalne radnje uključuju namjere koje same po sebi na neki način uključuju (pozitivne) evaluacije i određene preferencije. Nadalje, intencionalno djelovanje je podržano ili ograničeno individualnim, ali i kolektivnim očekivanjima ili normama koje se odnose na naše sposobnosti, na to što bismo trebali biti u mogućnosti činiti bez napora, na vrste prepreka koje možemo očekivati, itd. Spriječene radnje koje su povezane s bolestima uključuju svjesnost o postojanju spriječenih ili opstruiranih događaja koji nisu uobičajeni. Stoga se ti neuspjesi u djelovanju doživljavaju kao da su izvan naše kontrole.

Fulford (1998, 135–136) također naglašava da su mnoge bolesti karakterizirane uz pomoć nepoželjnih osjećaja poput boli, slabosti, mučnine, itd.

Međutim, on smatra da se čak i ova svojstva, koja specificiraju karakter iskustva bolesti, baziraju na neuspjehu djelovanja. Kako bi izbjegli bol, ljudi ne mogu uvijek djelovati na uobičajeni način. Na primjer, mi izbjegavamo bol proizvedenu od opekline tako da maknemo ruku od izvora topline. Međutim, kada je opekline posljedica rane, onda ne možemo izvesti ovu uobičajenu radnju kako bismo smanjili osjećaj boli.

Stoga je, prema Fulfordovoj teoriji, bolest karakterizirana pomoću: (i) stanja koja direktno interferiraju na neočekivane načine s uobičajenim djelovanjem ili (ii) stanja koja uključuju nepoželjne osjećaje koji se ne mogu izbjeći izvođenjem uobičajenih radnji.

Fulford (1989) također argumentira da je bolest temeljni termin koji može specificirati pojam patologije (eng. disease). To može činiti na više načina. Osnovni je slučaj kada imamo patološki proces koji uzrokuje neku bolest, tj. kada je patologija proces koji uzrokuje neuspjehe uobičajenoga djelovanja. Fulford ne negira da postoje procesi koji uzrokuju bolesti te se smatraju patologijama, tj. medicinski se negativno evaluiraju upravo i samo zato što uzrokuju bolesti. Stoga moramo biti oprezni u razumijevanju da ono što nekomu procesu daje *status* patologije jesu, u konačnici, negativne evaluacije koje se izvode iz neuspjeha uobičajenoga djelovanja. Naročito ne smijemo pobrkati otkriće, koje se odvija putem dijagnoze određene bolesti, da određena patologija uzrokuje tu bolest i shvaćanja ili ustanovljavanja da taj određeni proces jest patologija.<sup>14</sup>

Cooper (2007) prigovara Fulfordu da mnogi nepoželjni osjećaji i iskustva (npr. depersonalizacija, perceptualne distorzije, itd.) nisu takva da nas standardno usmjeravaju da nešto učinimo u vezi njih, s obzirom na to da oni nisu dio našeg uobičajenog iskustva. Nadalje, postoje patologije ili bolesti za koje se čini da nisu reducibilne na neuspjehe uobičajenog djelovanja:

Razmotrimo stanja koja izobličavaju, na primjer.<sup>15</sup> Plauzibilno ih je smatrati patologijama, međutim nije jasno na koji su način takva stanja povezana s neuspjesima u djelovanju. Ako sam ja izobličen, tada to neće direktno interferirati s mojom sposobnošću da djelujem. Niti je stanje izobličavanja karakterizirano s nepoželjnim osjećajima u vezi kojih bi nešto htio poduzeti (Cooper 2007, 35).

<sup>14</sup> Naime, prema Fulfordu (1989), može biti sasvim objektivno da ono što nazivamo patologijom *uzrokuje* neku bolest. Međutim, to da neko stanje ili proces *jest* patologija ne slijedi iz nekih vrijednosno neutralnih činjenica, nego iz toga što nas ono na neki način onemogućava u svakodnevnome djelovanju, tj. utječe na sposobnost izvođenja aktivnosti koje smatramo vrijednima.

<sup>15</sup> Pod stanjima izobličavanja najčešće se misli na tjelesna izobličavanja ili oštećenja koje mogu biti posljedica bolesti, urođenoga defekta, ranjavanja, itd.

Konačno, Christopher Megone (1998) dao je prigovor postavljenjem pitanja zašto bi mi trebali toliko vrednovati našu sposobnost da djelujemo kako želimo? Fulfordova se teorija u ovome pogledu čini kao nedorečena jer on ne daje objašnjenje izvora te, po njemu ključne vrijednosti.

### **8. Potreba za utemeljenjem vrijednosti u psihijatriji: aristotelijanski pristup**

Megone, u svome članku „*Aristotel's function argument and the concept of mental illness*“ (1998), razvija vrijednosno obojenu teoriju mentalne patologije i bolesti koja je inspirirana Aristotelovom etikom. Ovaj aristotelijanski model temelji se na pretpostavci da je središnji konceptualni zadatak pri analizi pojma zdravlja, te stoga i bolesti, odrediti funkciju organizma kojega nastojimo klasificirati kao bolesnog ili zdravog. Međutim, Megone (1998) ne koristi *biološki* pojam funkcije, umjesto toga on razvija teoriju koja se temelji na tradicionalnome metafizičkom gledištu koje je inspirirao Aristotel. Središnja ideja ovoga pristupa je da se funkcija određenoga pojedinca određuje istraživanjem toga što čini pojedinca *dobrim* primjerkom svoje vrste.

Megone (ibid.) u svome članku razmatra osnovne stavke najutjecajnijih teorija mentalne bolesti. On smatra da je Szasz ispravno ukazao na opasnosti pretjerane upotrebe psihijatrijske moći i farmakološke terapije. Stoga je, prema Megoneu, važno razviti teoriju mentalnih bolesti koja može pomoći motivirati i dati prikladne odgovore na ove probleme. Međutim, on napada Szasza jer je pretpostavio da je pojam fizičke bolesti vrijednosno neutralan. Megone se slaže s Fulfordom te smatra da je opći pojam bolesti vrijednosno obojan. Slično, on smatra da su Fulford i drugi u pravu što odbacuju pokušaje autora poput Boorsea i Wakefielda, koji nastoje ponuditi vrijednosno neutralne pojmove evolucijske ili bio-statističke funkcije kako bi analizirali pojam patologije ili bolesti.

Megone (ibid.), međutim, također smatra da Fulfordova teorija ima ozbiljnih ograničenja. Prema Megoneu, osnovni razlog za biti normativist u pogledu bolesti jest jednostavna činjenica da se svi slažu kako je dobro ne biti bolestan, tj. da je to stanje koje je loše za samoga djelatnika. Slično, u samim temeljima Fulfordove teorije mentalne bolesti pronalazimo pojam neuspjeha intencionalne radnje. Međutim, Megone smatra da pitanje:

..., zašto je uopće loše biti nesposoban intencionalno djelovati ili je loše biti spriječen u ostvarivanju svojih ciljeva, zahtijeva daljnje objašnjenje. Ovaj jaz mora biti popunjen kako bismo u potpunosti mogli razumjeti pojam bolesti. (Megone 1998, 191)

Kako bi riješio taj problem, Megone nudi svoju teoriju.

Prema njemu, ako slijedimo Aristotela onda možemo uvidjeti da se funkcija pojedinca može utvrditi promatranjem njegovoga karakterističnog životnog ciklusa. „Dobar organizam“ opremljen je biološkim svojstvima koji mu

omogućavaju da preživi na način koji je karakterističan za njegovu vrstu. Naravno, prema ovakvom aristotelijanskom objašnjenju nema pozivanja na prirodnu selekciju. Međutim, na ovome se mjestu javljaju problemi. S jedne strane, čini se jednostavnim odrediti koji su ključni elementi za prosperiranje (eng. flourishing) ili ispravno funkcioniranje određene životinjske vrste; međutim stvari postaju kompliciranije kada se zapitamo što prosperiranje ili ispravno funkcioniranje uključuje u slučaju ljudi.

Megone (2000, 56), slijedeći Aristotela, smatra da je „funkcija ljudi ... život u potpunosti racionalne životinje.“ Pod terminom „racionalnost“ ovdje se misli na sposobnost izvođenja zaključaka i rasuđivanja. Stoga možemo reći da je sposobnost racionalnoga formiranja vjerovanja te njihovoga racionalnog korištenja u djelovanju nužna pretpostavka ispravnoga funkcioniranja ljudskih bića. Nadalje, aristotelijansko gledište zahtijeva da ispunjen i uspješan ljudski život uključuje prepoznavanje pravih vrijednosti te sposobnosti da se djeluje na ispravan način. Dakle, prema ovome je gledištu *razum* ono što omogućava dobar život. Iz ovoga gledišta slijedi da je bolest ono što onemogućava da ostvarimo (ili aktualiziramo) ovu ljudsku funkciju.

Stoga se, na najbazičnijoj razini, dijelovi tijela moraju mijenjati na prikladan način kako bi omogućili preživljavanje kao preduvjet za pojavljivanje kompleksnijih promjena koje doprinose perzistenciji ljudske vrste; na manje bazičnoj razini, tijelo se mora razviti na način koji nužno omogućava da odrasle osobe provode svoje promišljene namjere. Slično tome, karakteristične promjene u razvoju perceptualnih organa moraju se ostvariti na način koji omogućava da se dobije informacija na temelju koje se mogu donijeti promišljene odluke. Može se uvidjeti da dok pojavljivanje promjena na tim razinama (koji su podložni funkcionalnom objašnjenju na opisani aristotelijanski način) nije dovoljna za razumni život, njihov neuspjeh da se ostvare može spriječiti ili onesposobiti u potpunosti racionalan život. Na sličan način, upražnjavanje racionalnosti ovisi o razvoju (...) kompleksnih mentalnih sposobnosti. (Megone 1998, 196)

Međutim, prema Megoneu ove intelektualne sposobnosti neće uvijek biti dovoljne za život prema razumu (ibid.). Na primjer, psihopat koji ima problema s prepoznavanjem emocija kod drugih ljudi neće biti u mogućnosti da na društveno prihvatljiv način interagira s drugim osobama (vidi npr. Medvedović 2015, poglavlje 6). To bi isto tako moglo utjecati na njegovu ili njezinu sposobnost da prepozna vrijednosti koje se odnose na poštovanje interesa drugih ljudi. Stoga možemo očekivati da ona ili on neće biti u mogućnosti sudjelovati u aktivnostima te dijeliti vrijednosti koje omogućavaju prosperitet u životu.

Rachel Cooper (2007, 36) smatra da se Megoneu može prigovoriti da je njegova teorija mentalnih bolesti previše inkluzivna. Primjerice, kad bi net-



ko odlučio ostati cijeli dan u krevetu, moglo bi se reći da ta osoba onemogućava prosperitet u svome životu. Međutim, nije plauzibilno reći da ta osoba pati od nekoga mentalnog poremećaja. Ova kritika nam omogućava da uvidimo koji dodatni zahtjev, prema Megoneu, neko stanje mora zadovoljiti kako bi ga mogli smatrati bolešću.

Megone se može oduprijeti prethodnome prigovoru navodeći da su bolesti ona stanja koja *onemogućavaju* ispravno funkcioniranje, koje zatim podriva vjerojatnost ostvarenja prosperiteta u životu. Prema tome, on može tvrditi da je nesposobnost da se ispravno funkcionira stanje koje je različito od *odluke* da se ne djeluje, kao u slučaju lijezne osobe.

Međutim, Cooper (2007, 37) argumentira da postoje biološki nepoželjna stanja poput ružnoće ili slabije inteligencije koje na neki način onemogućavaju ili smanjuju vjerojatnost ljudskoga prosperiranja, no za njih svejedno nećemo reći da su bolesti. Nadalje, ona prigovara da postoje društvena ili obrazovno nepoželjna stanja koja se mogu locirati unutar pojedinca te koja također onemogućavaju prosperitet (ibid.). Uzmimo, na primjer, nepismenost, imanje lošega naglaska ili imanje određenih vjerovanja, primjerice da žena vjeruje kako su muškarci superiorni, itd. Ova nepoželjna stanja mogu imati znatan negativan utjecaj na uspješnost u svakodnevnome životu pojedine osobe te posljedično i na njezin prosperitet, međutim nećemo ih samim time smatrati bolestima. Ovi nam primjeri pokazuju da postoji skup nepoželjnih stanja koje pobornik aristotelijanskoga gledišta ne može razlikovati od pravih bolesti.

Konačno, Cooper uvjerljivo (2007, 37–38) smatra da postojanje *poroka* može predstavljati problem za Megoneovu teoriju. Prema aristotelovcima, poroci su stanja koja reduciraju prosperitet osobe. Prema Megoneu, poroci se mogu razlikovati od poremećaja, zato što su to stanja za koje su osobe same odgovorne, dok su poremećaji stanja za koje osobe nisu same odgovorne.

Cooper odgovara da je moguće da čak i prema aristotelijanskom gledištu poroci nisu nužno stanja za koja smo sami odgovorni. Prema aristotelovcima, mi habituacijom ili privikavanjem formiramo naše osobine. Stoga, poroci koji potječu iz lošega karaktera isto tako mogu biti usvojeni putem habituacije. Međutim, habituacija uključuje mogućnost da radnje koje izražavaju naše poroke mogu biti posljedica nečega što je izvan naše kontrole. Nadalje, nije plauzibilno pretpostaviti da smo uvijek sami odgovorni za formiranje navika koje uključuje nekakve poroke. Primjerice, određeni usvojeni porok može biti posljedica odgoja te stoga odgovornost za usvajanje toga poroka može pasti na onoga tko je odgojio tu osobu. Cooper (ibid. 38) daje primjer osobe koja postane nasilni mizoginik zato što je takvo ponašanje bilo potkrijepljeno nagrađivanjem u okolini u kojoj je osoba odrasla. U tome slučaju nije jasno možemo li samu osobu držati u potpunosti odgovornom za svoj karakter te očekivati da ona svoj karakter može promijeniti sa-

mim racionalnim promišljanjem svojih postupaka. Dakle, ova nas razmatranja dovode do zaključka da se Megoneov pristup analizi mentalnih bolesti također suočava s problemima. Problem se sastoji u tome što ova teorija nije u mogućnosti adekvatno razlikovati stanja koja su zaista poremećaji od stanja koja to nisu, no svejedno na neki način predstavljaju odstupanja od normi aristotelijanskog ispravnog funkcioniranja.

Međutim, čini se da se Megoneova teorija suočava s još generalnijim problemom. On se odnosi na pretpostavljenu metafizičku sliku ljudske prirode te posljedično na normativno i etičko gledište koje uključuje pojam ljudskog prosperiranja i dobrobiti. Kao prvo, sam pojam normativne funkcije koja se u suštini oslanja na aristotelijansku sliku svijeta izrazito je problematičan iz perspektive suvremene znanosti jer se oslanja na sporni nenaturalistički pojam teleologije. Štoviše, pojam normativne funkcije u suvremenoj se filozofiji morala, u suprotnosti s onim što čini Megone (1998, 2000), pokušava objasniti naturalističkim terminima koji se oslanjaju na pojam biološke funkcije (vidi npr. Casebeer 2003). Nadalje, upitno je može li takvo sporno metafizičko gledište poslužiti kao temelj za donošenje javnih odluka koje se odnose na pitanja vezana uz mentalne bolesti. Naročito zato što pitanje statusa mentalne bolesti može utjecati na prava pojedinaca koji imaju u potpunosti različita gledišta na ljudski prosperitet i što konstituira ljudsko dobro.

Kako bismo izbjegli opasnosti na koje su upozoravali antipsihijatri poput Szasza, smatramo da je, jednom kad prihvatimo normativizam u pogledu pojma mentalnoga poremećaja, najplauzibilniji način da ga artikuliramo i branimo onako kako i inače opravdavamo vrijednosti u javnome životu. Psihijatrija i problem prirode mentalnih bolesti zapravo je društveno pitanje te se stoga čini prikladnim, putem otvorene demokratske i javne rasprave među kompetentnim sudionicima, regulirati biomedicinske prakse koje se u svojoj suštini dotiču pitanja ljudskih prava i vrijednosti,

## **9. Zaključak**

Osnovni je cilj ovoga rada bio dati pregled glavne rasprave u filozofiji psihijatrije. Rasprava se odnosi na prirodu mentalnih bolesti te posljedično na status psihijatrije kao medicinske i znanstvene discipline. Krenuli smo s razmatranjem tvrdih naturalista koji smatraju da se pojam mentalne bolesti ili svodi na neurološke poremećaje ili se može definirati pomoću bioloških funkcija. Problem je s ovim gledištima što ne uvažavaju dovoljno ulogu koju vrijednosti igraju pri određivanju kada je neko stanje bolest. Nakon toga smo razmotrili hibridne pozicije koje definiraju pojam mentalne bolesti eksplicitno kombinirajući vrijednosne i činjenične elemente. Konačno, kritika hibridnih teorija dovela nas je do čisto normativističkih pozicija koje ne podrazumijevaju da bolesti nužno uključuju disfunkcije koje se mogu naturalistički individuirati.

Kako smo najavili na početku rada, osnovni problemi na koje normativističke pozicije moraju odgovoriti odnose se na individuiranje i opravdanje

vrijednosti koje determiniraju psihijatrijske poremećaje. Ovdje smo razmotrili jedan utjecajni aristotelijanski pokušaj te kritiku toga pokušaja da odgovori na ova pitanja. Međutim, suvremena se rasprava u pogledu opravdanja vrijednosti u psihijatriji nastavlja te se odgovori na ova pitanja nude iz različitih filozofskih perspektiva.

### Zahvale

Želimo se zahvaliti Lovri Saviću, Viktoru Ivankoviću i Vedranu Krušvaru na čitanju i komentiranju ovoga članka.

Istraživanje za ovaj rad omogućeno je uz financijsku potporu Sveučilišta u Rijeci temeljem projekta *Moralni, politički i epistemološki odgovori na društvene devijacije* (Luca Malatesti) i projekta *Klasifikacija i objašnjenja antisocijalnoga poremećaja osobnosti i moralna i kaznena odgovornost u kontekstu hrvatskog zakona o mentalnom zdravlju i skrbi* (Marko Jurjako, ugovor broj 9522), financiranog od strane Hrvatske Zaklade za Znanost.

### Literatura

- APA (American Psychiatric Association), 2013. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5 izdanje (DSM-V), Washington, DC: APA.
- Bolton, D. 2008. What is mental disorder: an essay in philosophy, science, and values. Oxford: Oxford University Press.
- Boorse, C. 1975. On the distinction between disease and illness. *Philosophy and Public Affairs* 5: 49–68.
- Boorse, C. 1976. Wright on functions. *Philosophical Review* 85:70–86.
- Boorse, C. 1977. Health as a theoretical concept. *Philosophy of Science* 44: 542–573.
- Brzović, Z. , 2016. Duševne bolesti i rasprava o biološkim funkcijama. U S. Prijčić-Samaržija, L. Malatesti, i E. Baccarini ur., *Moralni, politički i društveni odgovori na društvene devijacije*. Rijeka: Filozfski fakultet u Rijeci, 183–199.
- Cartwright, S. 1851. Report on the diseases and peculiarities of the negro race. *DeBow's Review* XI.
- Casebeer, W. D. 2003. *Natural ethical facts: evolution, connectionism, and moral cognition*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Cooper, R. 2002. Disease. *Studies in the History, Philosophy of Biological & Biomedical Sciences* 33: 263–282.
- Cooper, R. 2007. *Psychiatry and philosophy of science*. Stocksfield: Acumen.
- Cummings, R. 1975. Functional Analysis. *Journal of Philosophy* 72: 741–765.

- Fulford, K. W. M. 1989. *Moral theory and medical practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fulford, K. W. M., Thorton, K. i G. Graham. 2006. *Oxford textbook of philosophy and psychiatry*. Oxford: Oxford University Press.
- Garson, J. 2010. Schizophrenia and the dysfunctional brain. *Journal of Cognitive Science* 11: 215–246.
- Garson, J., i Piccinini, G. 2014. Functions must be performed at appropriate rates in appropriate situations. *British Journal for the Philosophy of Science* 65:1–20.
- Garson, J. (u tisku). The developmental plasticity challenge to Wakefield's view. U L. Faucher i D. Forest, ur. *Defining Mental Disorder: Jerome Wakefield and his Critics*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Hare, R. M. , (1998). *Jezik morala*. Zagreb: Hrvatski Studiji preveo Filip Grgić.
- Laing, R. D. 1960. *The divided self*. London: Tavistok.
- Kendell, R. E. 1975. The concept of disease and its implications for psychiatry. *British Journal of Psychiatry* 127: 305–315.
- Kingma, E. 2013. Naturalist accounts of mental disorder. U K. W. M. Fulford, M. Davies, R. Gipps, G. Graham, J. Sadler, G. Stanghellini i T. Thornton, ur. *The Oxford handbook of philosophy and psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 363–384.
- Malatesti, L. 2014. Psychopathy and failures of ordinary doing. *Etica & Politica/Ethics & Politics* 17: 1138–1152.
- Međedović, J. 2015. *Nomološka mreža psihopatije*. Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja.
- Megone, C. 1998. Aristotle's function argument and the concept of mental illness. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 3: 187–201.
- Megone, C. 2000. Mental illness, human function and values. *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 7: 45–65.
- Petrović, B. i Međedović, J. 2012. Alternativni pogledi na psihopatiju: od patologije do adaptivne životne strategije. *Zbornik Instituta za kriminološka i sociološka istraživanja* 31: 19–48.
- Scadding, J. G. 1967. Diagnosis: the clinician and the computer. *Lancet* 21: 877–882.
- Szasz, T. 1960. The myth of mental illness. *American Psychologist* 15: 113–118.
- Szasz, T. 1974. *The myth of mental illness*. New York: Harper and Collins.

- Wakefield, J. C. 1992. The concept of mental disorder: on the boundary between biological facts and social values. *American Psychologist* 47: 373–388.
- Wakefield, J. C. 1999. Mental disorder as a black box essentialist concept. *Journal of Abnormal Psychology* 3: 465–72.
- Wakefield, J. C. 2000. Spandrels, vestigial organs, and such: reply to Murphy and Woolfolk's 'The harmful dysfunction analysis of mental disorder'. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 7: 253–270.
- Wright, L. 1973. Functions. *Philosophical Review* 82: 139–168.



## 9 Duševne bolesti i rasprava o biološkim funkcijama

**Zdenka Brzović**

### 1. Uvod

Jedan od osnovnih problema u filozofiji psihijatrije jest kako razlikovati duševne bolesti u odnosu na normalna duševna stanja. Radi se o pitanju koje pripada široj raspravi; na koji način razlikovati zdravlje od bolesti i kako točno definirati određena stanja kao bolest (za više o tome vidi poglavlje 8 u ovome zborniku). Međutim, čini se da u psihijatriji navedeno pitanje ima još veću težinu jer se psihijatrijska dijagnoza tiče procjene ponašanja, duševnih stanja i karakternih osobina pojedinaca te je samim time podložnija subjektivnim elementima i vrijednosnim sudovima. Standardno se uzima kako duševne bolesti uključuju poremećaje koji se tiču misli, iskustava i emocionalnih stanja koji su dovoljno ozbiljni da uzrokuju nemogućnost funkcioniranja u svakodnevnome životu (održavanje međuljudskih odnosa, odlaska na posao i slično) (Perring 2010). Ovaj će se rad baviti pitanjem možemo li ponuditi objektivne kriterije procjene kada za neko duševno stanje možemo reći da je bolest.

U ovoj raspravi možemo istaknuti dvije ekstremne pozicije: čisti normativizam i čisti naturalizam (Malatesti i Jurjako 2016). Normativisti tvrde kako ne možemo ponuditi objektivne kriterije za procjenu duševnih bolesti, već navedena procjena nužno uključuje vrijednosne sudove i društvene konvencije. S druge strane, naturalisti smatraju da je procjena kada je neko stanje duševna bolest isključivo činjenična te se može eksplicirati pozivajući se na spoznaje iz biologije, psihologije i neuroznanosti. Između ta dva ekstrema postoje i takozvana hibridna gledišta koja podrazumijevaju da pojam duševne bolesti ima činjeničnu i vrijednosnu komponentu. Dva najpoznatija hibridna gledišta na bolesti ponudili su Jerome Wakefield (1992) i Christopher Boorse (1975). Zajednička pretpostavka ovih dvaju gledišta jest da se pojam bolesti sastoji od dvije komponente; da bismo nešto smatrali bolešću potrebno je da postoji objektivna komponenta koja se očituje u nefunkcioniranju ili disfunkciji organizma, te vrijednosna komponenta koja se sastoji u

odmaku od društveno ili individualno vrednovanih standarda.<sup>1</sup> Dakle, da bismo nešto smatrali bolešću nije dovoljno da postoji neka disfunkcija, već je potrebno da ta disfunkcija dovodi do posljedica koje negativno vrednujemo.

U ovome ću radu problematizirati mogućnost objektivne prosudbe kada je neka značajka disfunkcionalna. Naime, radi se o nužnom uvjetu za većinu naturalističkih i hibridnih objašnjenja bolesti; ona moraju ponuditi teoriju bioloških (i/ili psiholoških) funkcija koja će ponuditi kriterij objektivne prosudbe kada određenu značajku možemo smatrati disfunkcionalnom. U prvome dijelu rada razmotrit ću raspravu o različitim gledištima na biološke funkcije, s naglaskom na pitanje o tome koje nam gledište može pomoći u objektivnome pripisivanju funkcija i disfunkcija. U drugome ću dijelu sagledati način na koji raspravu o funkcijama možemo povezati s naturalističkim teorijama duševnih bolesti. Usredotočit ću se na Wakefieldovo (1992) i Boorseovo (1975) gledište, kao dva najpoznatija naturalistička (hibridna prijedloga) te ukazati na probleme s kojima se ove dvije teorije susreću kada se njihovo gledište na funkcije primijeni na psihološka stanja i procese u svrhu definiranja duševnih bolesti. Složit ću se s kritikama ovih prijedloga koje ističu kako je posljedica ovakvih gledišta značajna rekonceptualizacija trenutne prakse pripisivanja bolesti. Međutim, takvo nešto možemo smatrati problemom tek ako smo si unaprijed zadali kako nam teorija bolesti mora odražavati trenutnu praksu pripisivanja bolesti u medicinskim kontekstima. Radi se o legitimnome zahtjevu, no pitanje je smije li se onda naturalističkim teorijama prigovarati da ne mogu ponuditi vrijednosno neutralan kriterij za pripisivanje bolesti, kada smo kao temelj za to što bolest jest ili nije uzeli trenutnu praksu pripisivanja bolesti koja je vrlo vjerojatno već unaprijed vrijednosno opterećena.

Važno je istaknuti metodološki aspekt rasprave gdje je osnovno pitanje treba li teorija bolesti služiti primarno tome da zahvati postojeće kliničke prakse pripisivanja bolesti, ili ponuditi objektivne biološke temelje za pripisivanje bolesti što bi za posljedicu moglo imati značajnu reviziju spomenute kliničke prakse. Ako pretpostavimo da pojam bolesti treba zadovoljiti trenutne kliničke prakse te stavove liječnika o tome što je (duševna) bolest, onda moramo prihvatiti normativističko gledište na bolesti jer u navedene stavove zasigurno ulaze i vrijednosni sudovi (vidi Bolton 2008). No ukoliko smo spremni prihvatiti revizionistički pristup koji će znatno izmijeniti sliku ono-

---

<sup>1</sup> U filozofiji psihijatrije provodi se važna razlika između pojma patologije (engl. disease) i bolesti (engl. illness). Pod patologijom se misli na objektivni aspekt bolesti koji se obično eksplicira u terminima disfunkcije, dok se pod pojmom bolesti općenitije podrazumijevaju oba aspekta; disfunkcija i određena vrijednosna dimenzija (za više vidi fusnotu 2 u Malatesti & Jurjako, 2016). S obzirom na to da ću u nastavku članka raspravljati o pojmu funkcije u kontekstu objašnjenja bolesti, neću se oslanjati na ovu razliku između pojmova patologije i bolesti.



ga što se standardno uzima kao bolest, onda možemo prihvatiti jedan od prijedloga objektivnog utemeljenja bolesti na pojmu biološke disfunkcije. U tom smislu ovaj se rad ne opredjeljuje za jedno od gledišta na duševne bolesti, već je njegov doprinos u tome što postavlja metodološki okvir za raspravu i zaključuje kako naturalističke teorije bolesti mogu ponuditi objektivni kriterij procjene je li neko duševno stanje bolest, ali uz cijenu značajne revizije dosadašnje prakse određivanja koja stanja potpadaju pod duševne bolesti.

## 2. Rasprava o biološkim funkcijama

Pojam biološke funkcije predmet je stalnih rasprava u filozofiji biologije još od Aristotela, koji je postojanje funkcija pripisivao postojanju krajnjih svrha koje organizmi imaju, tj. teleologiji. Tako je primjerice funkcija srca pumpati krv te je upravo ta svrha ono što objašnjava zašto ljudi i ostali organizmi imaju srca. Međutim, postavlja se pitanje kako nešto što je efekt ili posljedica neke biološke značajke može ujedno biti i razlog zašto ta značajka postoji. Kako bi srce pumpalo krv, moramo najprije imati srce koje ispunjava tu funkciju, tako da izgleda da nismo objasnili zašto je i kako srce nastalo. Prije Darwinove teorije evolucije glavno objašnjenje bioloških funkcija pozivalo se na stvaratelja ili kreatora koji je stvorio biološke značajke takvima upravo kako bi one ispunjavale danu funkciju. S Darwinom i predloženim mehanizmom prirodne selekcije dobivamo naturalističko objašnjenje prirodnih fenomena koji nam izgledaju svrhovito. Naime, objašnjenje zašto određena biološka karakteristika postoji poziva se na prirodnu selekciju; osnovna ideja je da funkcija koju određena karakteristika obavlja jest ono svojstvo ili proces u organizmu koji je doprinio tome da se takva karakteristika kroz prirodnu selekciju očuva u populaciji.

Objašnjenja bioloških funkcija koja se pozivaju na prirodnu selekciju čine jedno od dvaju glavnih gledišta na funkcije u filozofiji biologije. Njih možemo nazvati evolucijskim gledištima. Evolucijske teorije<sup>2</sup> definiraju biološke funkcije kao one karakteristike koje su izabrane procesom prirodne selekcije (radi korisnih posljedica koje proizvode/su proizvodile tijekom evolucijske povijesti određene populacije organizama). U sklopu evolucijskih gledišta postoji mnogo varijanti. Osnovna se podjela temelji na načinima na koje se analizira funkcija; analizira li se funkcija s obzirom na njezine efekte koji su u prošlosti doprinijeli selekciji organizama s tom funkcijom (to su takozvana etiološka gledišta koja gledaju unazad) ili s obzirom na to doprinose li efekti koje funkcija proizvodi trenutnom ili

---

<sup>2</sup> Osnovnu podjelu teorija funkcija na evolucijske teorije i teorije uzročnih ili kauzalnih uloga uvode Walsh i Ariew (1996). Za više o evolucijskome pristupu biološkim funkcijama vidjeti Pećnjak i Janović (2005).

budućem očuvanju dane karakteristike kod organizama (to su evolucijska gledišta koja gledaju unaprijed).

Drugo glavno objašnjenje bioloških funkcija poziva se na uzročnu ulogu koju funkcije igraju u biološkim organizmima i sustavima. Navedeno gledište prvi je predložio Robert Cummins (1975). On tvrdi kako funkcije nisu efekti koji objašnjavaju zašto neka biološka značajka postoji, već posljedice ili efekti koji doprinose objašnjenju kompleksnijih kapaciteta i dispozicija sustava u kojemu se dana funkcija nalazi. Prema gledištu funkcija kao uzročnih uloga (eng. *causal role theories*), funkcija neke biološke značajke jest doprinos koji ta značajka (u kombinaciji s ostalim značajkama) daje u proizvodnji pojave ili fenomena kojega se istražuje.

Ono što je značajno za temu ovoga rada jest to da se ove dvije teorije funkcija primarno razlikuju po tome smatraju li da pripisivanje funkcija može biti objektivno, tj. utemeljeno u biološkim činjenicama. Etiološke su teorije funkcija realističke (terminologija preuzeta iz Garson 2014) jer smatraju da je pripisivanje funkcija biološki utemeljeno, tj. postoji objektivna činjenica o tome je li nešto funkcija. Biološko utemeljenje pripisivanja funkcija sastoji se upravo u tome da je značajka izabrana procesom prirodne selekcije zbog efekta koji proizvodi (tj. funkcije koju vrši).

S druge strane, teorije funkcija kao uzročnih uloga su konvencionalističke jer je prema njima pripisivanje funkcija ovisno o našim epistemičkim praksama i interesima. Dakle, ima li neka biološka osobina funkciju ili ne ovisit će o interesima istraživača, tj. sustavu koji je predmet interesa. S obzirom na naš interes za zdravlje i preživljavanje, funkcija srca pumpanje je krvi. Međutim, funkcija srca jest i proizvodnja zvukova koji su korisni u dijagnostici (mjerenje pulsa kao jednostavan dijagnostički alat).

U pogledu funkcija postoje i takozvani irrealisti (Garson 2014). Oni smatraju kako dijelovi bioloških organizama zapravo nemaju funkcije, već se radi o načinu na koji si mi predočavamo biološke organizme i koji ima isključivo heurističku svrhu (takvo gledište zastupa primjerice Michael Ruse 2002). Irrealizam nije interesantno gledište u kontekstu ovoga rada jer je za naturalistička gledišta na bolesti važno da možemo ponuditi objektivni kriterij pripisivanja funkcija biološkim značajkama. Iz istoga razloga ni konvencionalizam ne ispunjava uvjete koje zahtijevaju naturalistička gledišta. No konvencionalizam je interesantan u kontekstu rasprave o duševnim bolestima jer mnogi autori smatraju kako je za individuiranje funkcija na razini

mozga najprikladnija upravo konvencionalistička teorija uzročne uloge, a ne etiološke teorije funkcija (Garson 2011)<sup>3</sup>.

Primjerice, Schaffner (1993) smatra kako u medicini generalno nema mjesta za teleološka gledišta na funkcije jer se potpuno mehanističko objašnjenje funkcioniranja organa treba pozivati isključivo na uzročne teorije funkcija. Neuroznanost se također često uzima kao primjer područja u kojemu se pripisivanje funkcija ne odvija prema etiološkom, već prema uzročnome gledištu na funkcije. Neuroznanstvenici često pripisuju funkcije neuralnim strukturama koje nemaju evolucijskih prethodnika (koje su 'nove') i koje ne doprinose organizmu na biološki značajan način. Craver (2013) brani uzročno gledište na funkcije kao najprimjerenije za neuroznanost te navodi kako je pripisivanje funkcija nužno ovisno o perspektivi, tj. ovisno je o odlukama promatrača o tome što je važno ili interesantno u sustavu koji se proučava.

S obzirom na to da su evolucijske teorije jedine realističke (Garson 2008) i time mogu biti temelj naturalističkih gledišta na duševne bolesti, razmotrit ću dva vrlo poznata naturalistička prijedloga, onaj Wakefieldov i Boorseov, te analizirati pojam funkcija koje koriste. Naročitu ću pažnju posvetiti problemima koje takva poimanja funkcija imaju kada ih se primijeni u svrhu definiranja duševnih bolesti.

### 3. Wakefieldov evolucijski pristup

Jerome Wakefield (1992) definira duševnu bolest kao štetnu (ili škodljivu) disfunkciju. Uvjet štetnosti odnosi se na vrijednosni aspekt – treba se raditi o stanju koje pojedinac i/ili društvo prosuđuju kao štetno. Pojam funkcije u podlozi pripisivanja disfunkcije evolucijsko je gledište na funkcije; drugim riječima, funkcije su one značajke koje su dizajnirane procesom evolucije. Prema ovome gledištu do disfunkcije dolazi kada neki psihološki mehanizam ne radi na način za koji je selektiran. Dakle, prema Wakefieldu nije dovoljno imati negativan sud o nekome stanju da bismo ga smatrali bolešću, već je potrebno ustanoviti da postoji i određena disfunkcija u unutarnjemu funkcioniranju organizma. S druge strane, da bi neko stanje bilo bolest nije dovoljno da je ono disfunkcionalno, već je potrebno da bude popraćeno stavom da se radi o nečemu štetnom. Tako, primjerice, homoseksualnost može biti smatrana disfunkcionalnom iz evolucijske perspektive (jer homo-

---

<sup>3</sup> Slične se tvrdnje o tome kako je uzročna teorija funkcija pogodnija za karakterizaciju funkcija često navode i za discipline kao što su fiziologija, anatomija, razvojna te molekularna biologija (Amundson & Lauder, 1994; Griffiths, 1994). Međutim, postoje i suprotna gledišta koja ukazuju na važnost evolucijske povijesti za definiranje funkcija, čak i za navedene discipline koje se bave proksimalnim (ili bližim), a ne distalnim (povijesnim ili evolucijskim) uzrocima funkcioniranja organizama. Za primjer analize na koji način evolucijska razmatranja ograničavaju uzročno pripisivanje funkcija u molekularnoj biologiji vidjeti Šustar (2007).

seksualne preferencije umanjuju evolucijsku podobnost), ali je nećemo proglasiti bolešću jer je ne smatramo štetnom ni za pojedinca ni za društvo u cjelini. Wakefield formulira svoju analizu pojma bolesti na sljedeći način:

*Neko stanje je bolest ako i samo ako (a) to stanje uzrokuje neku štetu ili deprivaciju koristi osobi, prema standardima kulture kojoj ta osoba pripada (kriterij vrijednosti) i (b) to stanje je posljedica nemogućnosti nekog internalnog mehanizma da ispuni svoju prirodnu funkciju, gdje se prirodna funkcija smatra onim efektom koji čini dio evolucijskog objašnjenja postojanja i strukture navedenoga mehanizma (eksplanatorni kriterij). (Wakefield 1992, 384)*

U ovome se radu neću baviti vrijednosnom komponentom Wakefieldove analize. Pozornost ću posvetiti pitanju uspijeva li njegovo gledište ponuditi naturalističko utemeljenje funkcija koje će poslužiti za objektivno pripisivanje disfunkcija na razini psiholoških mehanizama i posljedično duševnih bolesti.

Jedan od glavnih prigovora Wakefieldovom evolucijskom gledištu na funkcije te njegovoj primjeni na duševne bolesti jest to što se u odgovoru na pitanje je li nešto funkcionalno (ili disfunkcionalno) mora oslanjati na evolucijsku psihologiju. Ovakvo se gledište smatra problematičnim iz dva razloga. Prvi je činjenica da nemamo dovoljno podataka o evolucijskoj povijesti koji bi nam odgovorili na pitanje je li neka značajka selektirana u evolucijskoj prošlosti. Drugi mogući izvor problema naša je sklonost da pripisujemo funkcije svim značajkama koje imaju neku ulogu u sustavu kojega proučavamo. Radi se o problemu kojega su istaknuli kritičari adaptacionizma u filozofiji biologije. Adaptacionizam je gledište prema kojemu je prirodna selekcija najsnažniji (ili čak jedini važan) faktor u evolucijskoj povijesti bioloških organizama. Nadalje, prema adaptacionizmu većina je bioloških (i psiholoških) značajki organizama u potpunosti oblikovana procesom prirodne selekcije (Godfrey-Smith 2011). Steven Jay Gould i Richard Lewontin (1979) u svojoj poznatoj kritici adaptacionističkoga programa navode kako je česta pogreška takvoga selekcionističkoga pristupa ta što na temelju toga što nešto trenutačno ima korisnost (služi nekoj svrsi) zaključuje kako je upravo zbog te korisnosti značajka bila selektirana tijekom evolucijske povijesti. Problem s takvim zaključivanjem jest u tome što mnoge karakteristike koje nečemu služe nisu nužno selektirane radi toga, nego mogu biti nusprodukt nekih drugih karakteristika ili proizvod slučajnosti. Kao jedan primjer takve vrste situacije možemo navesti evoluciju perja čije je trenutna funkcija omogućavanje leta, međutim originalno su se razvila kao pomagalo pri termoregulaciji organizma.

Zbog ovakvih razmatranja mnogi autori smatraju kako teorije funkcija kao uzročnih uloga bolje odgovaraju kontekstu neuroznanosti i psihijatrije. Derek Bolton (2008) navodi kako postoji mnogo uzroka psihopatologije koji

nemaju veze s evolucijskim disfunkcijama. Na primjer, obrambene strategije, nesklad između dizajna i okoliša, fenotipi koji izgledaju maladaptivno ali su zapravo adaptivni, ili evoluirane sposobnosti učenja koje u modernoj okolini mogu voditi k maladaptivnom ponašanju.<sup>4</sup> Neki od primjera takvih stanja, koji se često navode, disfunkcije su u čitanju, pisanju i aritmetičkim sposobnostima koje se ne mogu odnositi na evolucijski selektirane funkcije jer tako specifične sposobnosti nisu mogle biti adaptivne u okolišu naših predaka. Mogući primjer nesklada između dizajna i okoliša je poremećaj nedostatka pažnje kod djece koji bi mogao biti prilagodba na život u drugačijim okolnostima od onih u kakvima djeca odrastaju danas (dug boravak na jednome mjestu, nedostatak fizičke aktivnosti i slično).

Kenneth Schaffner (1993) tvrdi kako teleološka gledišta na funkcije mogu biti odbačena u medicini jednom kada imamo potpuno mehanističko objašnjenje funkcioniranja organa i procesa. Nadalje, čini se kako je ono što evolucijski psiholozi podrazumijevaju kada govore o adaptacijama različito od onoga što podrazumijevaju kliničari i fiziolozi (McNally 2011). Kliničari definiraju adaptaciju u odnosu na trenutno stanje; standard za to je li nešto adaptivno jest psihosocijalna prilagođenost pacijenata, a fiziolozi koriste adaptivno u smislu kratkotrajnih homeostatskih prilagodbi. S druge strane, evolucijski psiholozi koriste povijesno razumijevanje adaptacije – nešto je adaptacija ako je bilo selektirano u evolucijskoj povijesti. To znači da neka trenutno korisna fenotipska značajka ne može biti smatrana adaptivnom ako u prošlosti nije bila selektirana zbog koristi koju proizvodi. Tako primjerice Gould (1991) navodi kako je sposobnost ljudskoga govora nusprodukt činjenice što ljudi imaju velik mozak (tj. selekcije koja je favorizirala veliki mozak) čija kompleksnost omogućava niz dodatnih funkcija. Radi se o vrlo korisnoj značajki koja nije produkt selekcije.

Dominic Murphy (2015) navodi kako se većina teoretičara slaže s tvrdnjom kako se funkcija nekog organa ili strukture može razumjeti bez pozivanja na njihovu evolucijsku prošlost:

Medicinsko razumijevanje zahtijeva da se funkcionalne strukture identificiraju i analiziraju u terminima *njihova* doprinosa cjelokupnom održanju organizma kao *živoga* sustava. Objašnjenje u medicini uzima kao model normalnu realizaciju bioloških procesa i koristi taj model za pokazati kako do abnormalnosti

---

<sup>4</sup> Bez ulaženja u detalje oko nabrojanih pojedinačnih uzorka psihopatologije koje Bolton navodi, ono što mu se može prigovoriti jest da već unaprijed pretpostavlja koje su to psihopatologije kada govori o njihovim uzrocima. Bolton smatra kako teorija duševnih bolesti treba moći (barem otprilike) zahvatiti ona stanja koja su klasificirana kao bolesti u psihijatrijskim priručnicima kao što je DSM V. Tu se njegovo gledište razilazi s Wakefieldovim, koji smatra da za njegovu teoriju nije problem to što dovodi do značajne revizije onoga što se standardno smatra duševnom bolešću.

dolazi kada se prekinu normalni odnosi među komponentama modela. To zahtijeva ne-povijesni pojam funkcije kakvo je ono u kauzalno-mehaničkim, a ne evolucijskim objašnjenjima. (Murphy 2015)

Slijedi da Wakefieldova teorija za posljedicu ima značajnu reviziju onoga što smatramo bolestima jer će prema njegovu gledištu pravih funkcija (pa time i disfunkcija) biti znatno manje nego što bismo smatrali gledajući standardni medicinski i klinički diskurs i praksu pripisivanja funkcija. Ono što se čini mnogo problematičnijim, a slijedi iz navedenoga, jest to da za velik broj slučajeva za koje nemamo dovoljno podataka o evolucijskoj povijesti nećemo moći sa sigurnošću utvrditi radi li se o evolucijskoj funkciji ili ne. To znači da u velikome broju slučajeva nećemo moći odlučiti radi li se o bolesti ili ne (jer nemamo podataka o tome radi li se o pravoj disfunkciji).

Međutim, možda nedostupnost podataka o evolucijskoj povijesti nije toliki problem za Wakefielda s obzirom na to da njegovo gledište na funkcije dopušta širu interpretaciju funkcija. Naime, on navodi kako se pri pripisivanju funkcija ne treba fokusirati isključivo na takozvanu pozitivnu selekciju, gdje mislimo na slučajeve u kojima neka nova značajka prevlada u populaciji radi prilagođenosti okolini koju donosi organizmu, već i na takozvanu održavajuću selekciju (eng. *maintaining selection*). Kao primjer održavajuće selekcije Wakefield navodi kako postoji:

(...) vrsta leptira kod kojih je bijela boja originalno selektirana radi efekta kamuflaže u okolišu s drvećem bijele kore. Zamislite da, zbog uništenja staništa, ta vrsta migrira u novi okoliš u kojemu je kora drveća tamna, ali ipak kroz generacije zadrži bijelu boju. Nakon daljnjeg istraživanja ispostavlja se kako je takva koloracija održana radi nove selektivne prednosti u novom okolišu, naime, radi mimikrije s toksičnom vrstom bijelih leptira koji nastanjuju istu šumu i koje predatori izbjegavaju. (Wakefield 1992, 887)

Ovakvo je gledište u skladu s vrstom evolucijskoga gledišta kakvo zastupa Godfrey-Smith (1994) a koje se poziva na modernu ili nedavnu povijest bioloških značajki (eng. *modern history theory of functions*). Prema teoriji funkcija koja se poziva na modernu povijest, funkcije su one dispozicije i moći koje objašnjavaju recentno održanje biološke značajke u selektivnome kontekstu. Ovakvo proširenje pripisivanja funkcija zasigurno ide u prilog Wakefieldovoj teoriji jer se time osigurava veće preklapanje između onoga što bismo smatrali funkcionalnim gledajući trenutno funkcioniranje nekoga sustava i 'pravih' funkcija prema etiološkim teorijama.

Međutim, i dalje ostaje problem da navedeno gledište nije u potpunosti u skladu s pripisivanjem funkcija u kliničkim kontekstima gdje je fokus na trenutnome funkcioniranju i održanju organa i sustava. Čini se kako ni

moderna ili skorija povijest nije relevantna za pripisivanje funkcija, već se gleda trenutno ponašanje i doprinos održanju na životu. Iz toga razloga mnogi smatraju kako je Boorseova teorija bolesti primjerenija jer se poziva na gledište o funkcijama, koje se bazira na doprinosu preživljavanju i reprodukciji organizama u sadašnjosti. U sljedećem ću odlomku razmotriti Boorseovu teoriju bolesti te analizirati može li ona biti prikladnije primijenjena u kontekstu duševnih bolesti.

#### 4. Boorseova biostatistička teorija bolesti

Christopher Boorse (1975) želi ponuditi vrijednosno neutralnu i objektivnu naturalističku teoriju bolesti. On definira bolest kao disfunkciju ili funkcionalnu abnormalnost. Normalnost je kod Boorsea definirana statistički te se bolest konceptualizira kao stanje statistički subnormalnog (ispod-prosječnog) biološkog funkcioniranja gdje je referentna skupina biološka vrsta kojoj organizam pripada te spol i dob. Boorse svoju teoriju sažima na sljedeći način:

1. Referentna je skupina prirodni skup organizama uniformnoga funkcionalnog dizajna; specifično, dobna skupina *jednoga* spola određene biološke vrste.
2. Normalna je funkcija dijela, ili procesa unutar članova referentne skupine, statistički tipični doprinos njihovome pojedinačnom preživljavanju (ili) reprodukciji.
3. Zdravlje kod člana referentne skupine jest normalna funkcionalna sposobnost: spremnost svakog unutarnjeg dijela da obavlja svoje normalne funkcije u tipičnim prilikama *s* barem tipičnom učinkovitošću.
4. Bolest (kasnije, patološko stanje) vrsta je *unutarnjega* stanja koje umanjuje zdravlje, tj. reducira jednu ili više funkcionalnih sposobnosti na razinu ispod njihove tipične učinkovitosti. (Boorse 1977, 562)

Iz navedenoga možemo vidjeti kako je za Boorseovu definiciju bolesti ključan pojam funkcije koju on definira kao uzročni doprinos individualnom preživljavanju i/ili reprodukciji koji je tipičan za određenu biološku vrstu. Boorse zastupa teoriju funkcija kao uzročnih uloga te pretpostavlja kako su organizmi sačinjeni od niza podsustava, od kojih svaki ima neku specifičnu funkciju koja je određena ulogom koju ima u sustavu unutar kojega se nalazi. Uobičajena je pretpostavka kako su uzročne teorije funkcija konvencionalističke jer prema takvim teorijama pripisivanje funkcija ovisi na koji ćemo se sustav usredotočiti i na koji ćemo ga način podijeliti u podsustave. Primjerice, imat ćemo različito pripisivanje funkcija ovisno o tome je li nam sustav koji analiziramo cjelokupni ljudski organizam ili stanica ili gen koji pro-

izvode neki učinak. Također, pripisivanje funkcija ovisit će o tome kakvi su interesi istraživača; Garson zorno opisuje takav slučaj:

S obzirom na naš interes za zdravlje i preživljavanje, na primjer, funkcija srca je pumpanje krvi. S obzirom na naš interes da imamo brzi i jednostavni dijagnostički alat za srčane bolesti, funkcija srca je proizvodnja zvukova kucanja koji se mogu čuti pomoću stetoskopa. (Garson 2014, 78)

Međutim, Boorseova uzročna teorija nije konvencionalistička jer ona nudi način za fiksirati referentni sustav koji određuje pripisivanje funkcija. Funkcije se pripisuju organizmima u odnosu na referentnu skupinu koja se sastoji od svih drugih organizama koji pripadaju istoj vrsti i spolu te su u istoj starosnoj skupini. U odnosu na tu skupinu, funkcija se definira kao dio ili proces koji doprinosi individualnome preživljavanju i/ili reprodukciji organizma. Time se Boorseova teorija zapravo svrstava u tip evolucijskoga pristupa biološkim funkcijama, unatoč njegovoj tvrdnji kako zastupa uzročnu teoriju funkcija. Boorse navodi kako se njegovo gledište razlikuje od Wakefieldova po tome što prema njegovomu gledištu funkcionalna značajka mora doprinositi preživljavanju i/ili reprodukciji u sadašnjosti dok je prema Wakefieldu ona trebala doprinositi preživljavanju i reprodukciji u prošlosti te radi toga biti selektirana. Međutim, sam Boorse (2014, 688) negira kako zastupa evolucijsko ili selekcionističko gledište na funkcije jer smatra da selekcija ne ulazi u značenje pojma biološke funkcije te kako neka značajka može trenutno doprinositi preživljavanju i reprodukciji bez da je bila selektirana za tu svrhu.

Smatram da Boorseovo odbijanje svrstavanja među evolucijska gledišta na funkcije proizlazi iz činjenice da izjednačava evolucijska gledišta s etiološkim gledištima koja se uvijek vežu uz evolucijsku povijest. Međutim, kao što je već navedeno u drugom odjeljku, pod evolucijske pristupe kako ih definiraju Walsh i Ariew (1996), potpada i gledište prema kojemu su funkcije definirane kao efekti koji doprinose trenutnom ili budućem očuvanju dane karakteristike kod organizama. Sve su evolucijske teorije funkcija karakterizirane gledištem da je funkcija neke značajke određena njezinim doprinosom podobnosti ili fitnessu organizma.

To znači da bi se, prema jednoj interpretaciji, Boorseova teorija mogla svrstati pod varijantu evolucijske teorije koja gleda unaprijed (eng. *forward looking theory*). Prema ovim su teorijama funkcije bioloških značajki ono što te značajke čine, a što doprinosi njihovoj podobnosti (fitnessu) trenutno. Ovo se naziva teorijom koja gleda unaprijed jer se pojam podobnosti odnosi na predispoziciju koju organizam ima za preživljavanje i reprodukciju u budućnosti.

Međutim, neki autori (vidi primjerice (Perlman 2004)) svrstavaju Boorseovo gledište u evolucijske teorije koje se pozivaju na skoriju prošlost (eng. *recent past* ili *modern history*). To je stoga što, prema Boorseu, ono



što određuje funkciju organizma jest činjenica da se radi o sustavu koji je usmjeren prema cilju (preživljavanju i reprodukciji), no da bismo nešto smatrali funkcijom također je potrebno da se radi o regularnoj usmjerenosti k cilju. Tako Boorse navodi „doprinos značajke  $X$  nekome cilju (...), ako se događa dovoljno često, postaje funkcija  $X$ -a ili  $X$ -ova funkcija, ako se radi o jedinom  $X$  – ovom regularnom doprinosu (...)“ (Boorse 2002, 72). U tom smislu, ovakve teorije funkcija gledaju u skorbu prošlost kako bi utvrdile cilj sustava unutar kojega se funkcija pripisuje. Točna klasifikacija Boorseovoga gledišta na funkcije nije toliko značajna za ovaj rad te ću se stoga usredotočiti na pitanje kako navedeno gledište može utemeljiti objektivno pripisivanje disfunkcija, pa time i duševnih bolesti u području psihijatrije.

Jedan od generalnih prigovora Boorseovoj teoriji jest kako je njegova tvrdnja o postojanju funkcioniranja tipičnoga za određenu biološku vrstu teorijski neodrživa. Ron Amundson (2000) argumentira kako bi se Boorseov pristup mogao smatrati opravdanim kada bi postojao velik broj uniformno dizajniranih organizama unutar svake biološke vrste te samo par pojedinaca s novim ili drugačijim funkcionalnim dizajnom. Međutim, teorija evolucije nas uči kako se unutar svake vrste nalazi velika količina nasljedne raznolikosti među organizmima. Stoga mnogi autori smatraju kako je problematično pozivati se na tipična ili 'normalna' ponašanja ili značajke jer upravo je varijacija ono što karakterizira biološke organizme i ono na što prirodna selekcija djeluje.

Međutim, čak i ako prihvatimo da postoji dovoljan broj statistički značajnih sličnosti među članovima bioloških vrsta, postavlja se pitanje je li preživljavanje i reprodukcija kao kriterij za fiksiranje bioloških funkcija zaista vrijednosno neutralan. Tako primjerice Marc Ereshefsky (2009) smatra kako se Boorseova biostatistička teorija oslanja na evaluativni sud o preživljavanju i reprodukciji kao ljudskim ciljevima te izjednačava fitness s biološkim ciljem svih organizama. Međutim, prema Ereshefskom, biologija nam ne govori kako su preživljavanje i reprodukcija, nasuprot drugih vrsta stanja, ciljevi organizama, već se radi o odabiru cilja koji je izvan biologije. Elselijn Kingma (2007) ustvrđuje kako je već sam izbor referentnoga skupa evaluativan izbor koji podrazumijeva vrijednosne sudove o normalnom funkcioniranju (jer se unaprijed fiksira kao statistički značajne upravo one pojedince koje se smatra zdravima).

Boorse (2014) smatra kako navedene kritike nisu opravdane i da pojam zdravlja koji njegovo gledište podrazumijeva nije izabran iz evaluativnih razloga, već zato što odgovara medicinskoj upotrebi toga pojma. Navodi kako, ako i postoji veći broj bioloških funkcija, njegova biostatistička teorija nastoji zahvatiti one koje su karakteristične fiziolozima te kako se većina teorija bioloških funkcija na ovaj ili onaj način poziva na podobnost kao na glavni kriterij za pripisivanje funkcija. Značajna je Boorseova tvrdnja kako je njegov cilj analizirati i objasniti osnovne pojmove biologije i medicine, a

ne revolucionalizirati ta polja. Također, Boorse navodi kako su spomenuti problemi značajni samo ako se ispostavi da postoje stvarni primjeri medicinskih nesuglasica o tome je li neko stanje patološko, a koje proizlaze iz različitog izbora referentnih skupina.

Jasno je kako je osnovni cilj Boorseove analize fiziologija te kako njegova teorija nije primarno zamišljena kako bi odgovarala duševnim bolestima. No, Boorse sam smatra kako nema prepreke primjeni njegove teorije na duševne bolesti. U tom ću kontekstu pokušati pokazati kako navedena teorija, iako izgleda dobro primjenjiva na fiziologiju, ima nedostatke kada govorimo o duševnim bolestima. Razlog je taj što kriterij preživljavanja i reprodukcije ne može zahvatiti naše prosudbe o ispunjavanju funkcija na psihološkoj razini jer ljudi imaju cijeli niz ciljeva na temelju kojih prosuđujemo njihovo funkcioniranje. Međutim, ti ciljevi mogu biti u sukobu s ciljem pu-koga preživljavanja i reprodukcije.

Naime, smatram kako nefunkcioniranje neke značajke (koje ima negativne posljedice za preživljavanje i reprodukciju) može biti dobar kriterij za prosuđivanje razine fiziološkoga funkcioniranja koji nam govori da se radi o patološkom stanju. Kao što navodi Boorse (2014), to je u skladu s pripisivanjem bolesti u medicinskoj praksi i čini se neproblematičnim na taj način fiksirati pripisivanje funkcija na fiziološkoj razini (u svakome je slučaju preživljavanje uvjet koji se čini nužnim). Međutim, problem se javlja kada razmišljamo o razini psiholoških funkcija, tj. o tome kako naša psihološka stanja podrazumijevaju cijeli niz različitih ciljeva koji se ne moraju poklapati s čisto biološkim ciljem preživljavanja i reprodukcije. Primjerice, mnogi prigovaraju Boorseu kako prema njegovoj teoriji homoseksualnost treba tretirati kao bolest jer se radi o stanju koje dovodi do smanjenja reproduktivnoga uspjeha. Sam Boorse navodi kako on ne tvrdi da je homoseksualnost bolest, već kako je samo sugerirao da postoji ta mogućnost te kako takav sud ne treba uzimati kao problematičan (jer se radi isključivo o medicinskom opisu bez negativnoga vrijednosnog suda). Međutim, Boorse navodi da ukoliko je hipoteza srodničke selekcije<sup>5</sup> točna, utoliko je homoseksualnost stanje koje je normalno na isti način na koji je normalno ponašanje pčela radilica (jer njihovo ponašanje doprinosi podobnosti bliskih srodnika).

Bez obzira na to je li hipoteza o srodničkoj selekciji prihvatljiva ili ne, te proizlazi li iz Boorseove teorije da je homoseksualnost bolest, smatram da postoji mnogo općenitiji problem kojega je ovaj primjer samo jedna instanca. Radi se o tome da pri prosuđivanju psihičkoga funkcioniranja i zdravlja pojedinaca mi zapravo prosuđujemo ponašanja, duševna stanja i karakterne osobine pojedinaca. Pri tome, razmišljanja, ciljevi i motivacije pojedinaca igraju važnu ulogu. Međutim, preživljavanje i reprodukcija ne trebaju nužno

---

<sup>5</sup> Srodnička je selekcija evolucijski mehanizam koji selektira ona ponašanja koja pridonose povećanju podobnosti bliskih srodnika.

biti na prvome mjestu prioriteta neke osobe. Mnoga ponašanja koja nećemo smatrati patološkim uključuju smanjivanje reproduktivnih mogućnosti, na primjer, slobodan izbor osobe da nema potomstvo, ponašanja koja utječu na mogućnost preživljavanja bilo izborom opasnoga životnog stila bilo, recimo, odlukom o neprodukciji životnoga vijeka u slučajevima bolesti i slično.

Možda bismo mogli pokušati napraviti razliku te zaključiti da u onim situacijama u kojima su ponašanja koja vode do smanjenja reproduktivnih mogućnosti ili mogućnosti za preživljavanje posljedica voljnih odluka, ne možemo govoriti o bolestima. No čini se da je vrlo teško povući granicu i odrediti kada se radi o voljnim odlukama, a koja bi otprilike odgovarala načinu na koji pripisujemo pati li netko od duševne bolesti. Na primjer, jesu li suicidalne misli depresivne osobe stvar voljne odluke ili ne – ili – možemo li ponašanje osobe koja pati od halucinacija opisati kao voljno. Radi se o vrlo kompleksnome problemu koji proizlazi iz Boorseovoga gledišta na funkcije kao na procese koji dovode do cilja koji je poželjan za organizam. Kada u priču uključimo psihološko, a ne samo fiziološko funkcioniranje organizma, javlja se problem različitih ciljeva i vrijednosti koje svaki pojedinac može imati. Samim time, pitanje je li njegovo psihološko funkcioniranje normalno nailazi na problem jer se granice normalnosti ne mogu povući na jednostavan način, kao što je to u slučaju s fiziološkim funkcioniranjem.

Dakle, čini se kako Boorseova teorija, ako se primijeni na duševne bolesti, vodi k temeljnom preispitivanju standardnoga pripisivanja duševnih bolesti, kakav se može naći u psihijatrijskim priručnicima kao što je DSM V.

## 5. Zaključna razmatranja

U ovome sam radu razmotrila dva najpoznatija pokušaja naturalističkog utemeljenja pojma bolesti te njihovu primjenu na pojam duševnih bolesti; Wakefieldov evolucijski pristup i Boorseov biostatistički model. Posebno sam se usredotočila na teorije bioloških funkcija koje su u podlozi navedenih gledišta. Osnovni prigovori, koji su izneseni protiv pripisivanja funkcija u obje teorije u kontekstu duševnih bolesti, temelje se na konstataciji da navedena gledišta na funkcije ne odgovaraju praksi pripisivanja funkcija u medicini općenito, ili specifično u psihijatriji. Takvi su prigovori naveli mnoge autore da zakluče kako pripisivanje funkcija i statusa bolesti nekome stanju nužno mora uključivati vrijednosne komponente te kako ne možemo imati potpuno naturalističko gledište na duševne bolesti (Bolton 2008).

Međutim, ovaj zaključak slijedi iz pretpostavke kako teorija duševnih bolesti mora zahvatiti trenutačnu praksu pripisivanja funkcija i bolesti u medicini i psihijatriji. Na takve prigovore autori kao što su Wakefield i Boorse mogu ustvrditi kako oni žele ponuditi konceptualnu analizu pojma bolesti te opisati na koji način naše shvaćanje bolesti može biti biološki utemeljeno. Iz njihove teorije proizlazi da moramo značajno preispitati do-

sadašnju praksu pripisivanja bolesti u smislu da neka stanja koja smo dosad smatrali bolestima prestanemo smatrati bolestima a neka stanja koja nismo smatrali bolestima počnemo smatrati bolestima. To možda nije u skladu s ciljem koji je Boorse zadao svojoj teoriji – da opiše medicinsku praksu pripisivanja bolesti, ali Wakefield (2007) spremno prihvaća takve posljedice za svoju teoriju te i sam navodi kako ona vodi k rekonceptualizaciji toga što smatramo bolešću.

Postavlja se pitanje je li to zadovoljavajuće rješenje. Recimo da se ispostavi da je nešto što smatramo prototipom duševne bolesti zapravo adaptivno (bilo u Wakefieldovom ili Boorseovom smislu) te to više ne možemo smatrati bolešću. Jedan od mogućih problema bio bi praktične prirode jer se uz pojam bolesti vežu ideje kako je one koji boluju od određene bolesti moguće hospitalizirati, pokušati ih izliječiti i slično. Javlja se pitanje bismo li onda trebali mijenjati i društvene i institucionalne prakse u skladu s ovom novom konceptualizacijom bolesti.

Smatram da takvo što nije nužno jer u naša razmatranja o tome na koji se način ponašati prema ljudima koji su na neki način drugačiji od prosjeka (radi li se o bolestima ili bilo kojem drugom razlogu) svakako ulaze vrijednosni sudovi i razmatranja o tome kako funkcionira društvo u cjelini. Iz toga razloga, Boorseovo i Wakefieldovo gledište predstavlja iskorak u odnosu na čisto naturalistička gledišta jer prihvaćaju i vrijednosnu komponentu kao važnu za status bolesti. Nadalje, smatram da veliki broj kritika naturalističkih gledišta zapravo kreće s već unaprijed dosta jasnom slikom o tome koje su to duševne bolesti (u tu je sliku već ugrađena vrijednosna komponenta) pa onda kritiziraju kada naturalističke teorije ne mogu zahvatiti takva stanja i zaključuju da vrijednosti moraju biti uključene u procjenu toga što bolest jest. To je legitimno ukoliko se želi ponuditi teorija koja će zahvaćati naše postojeće intuicije o tome što bolest jest, te trenutačnu praksu pripisivanja bolesti, ali je prigovor o vrijednosnoj opterećenosti cirkularan jer se kreće s (vrijednosno opterećenom) pretpostavkom o tome što (ili koje) bolesti jesu, da bi se zaključilo kako u tu karakterizaciju nužno ulazi i vrijednosna komponenta.

### Zahvale

Želim se zahvaliti Luci Malatestiju i Marku Jurjaku na čitanju i komentiranju brojnih verzija ovoga teksta. Također, hvala mentoru Predragu Šustaru koji je diskutirao sa mnom o mnogim aspektima rasprave o biološkim funkcijama. Verzija ovoga rada predstavljena je na skupu „*One day conference: Derek Bolton on mental disorder*“ koji se održao 2014. godine u Rijeci. Ovom prilikom zahvaljujem se i profesoru Dereku Boltonu na korisnim komentarima.

Istraživanje za ovaj rad omogućeno je uz financijsku potporu Hrvatske zaklade za znanost za projekt br. 8071 *Klasifikacija i objašnjenja antisocijalnog poremećaja osobnosti i moralna i kaznena odgovornost u kontekstu*

hrvatskog zakona o mentalnom zdravlju i skrbi (CEASCRO) te potporu Sveučilišta u Rijeci za projekt Identitet, voditelj Borana Berčića.

### Literatura

- Amundson, R. 2000. Against Normal Function. *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci*, 31, 33–53.
- Amundson, R., i Lauder, G. 1994. Function without purpose: the uses of causal role function in evolutionary biology. *Biology and Philosophy*, 9(4), 443–470.
- APA (American Psychiatric Association), 2013. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5 izdanje (DSM – V), Washington, DC: APA.
- Bolton, D. 2008. *What is Mental Disorder?* Oxford: Oxford University Press.
- Boorse, C. 1975. On The Distinction Between Disease and Illness. *Philosophy and Public Affairs*, 5, 49–68.
- Boorse, C. 1977. Health as a theoretical concept. *Philosophy of Science*, 44, 542 – 573.
- Boorse, C. 2002. A Rebuttal on Functions. U A. Ariew, R. Cummins, & M. Perlman, *Functions: New Essays in Philosophy of Psychology and Biology*. New York: Oxford University Press, 63–112).
- Boorse, C. 2014. A Second Rebuttal On Health. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 39(6), 683–724.
- Craver, C. F. 2013. Functions and Mechanisms: A Perspectivalist View. U P. Huneman, *Functions: selection and mechanisms*. Dordrecht: Springer, 133–158.
- Cummins, R. 1975. Functional Analysis. *Journal of philosophy*, 72, 741–765.
- Ereshefsky, M. 2009. Defining 'health' and 'disease'. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 40, 221–227.
- Garson, J. 2008. Function and Teleology. U A. Plutynski, i S. Sarkar ur., *Companion to Philosophy of Biology*. Malden, MA: Blackwell.
- Garson, J. 2011. “Selected Effects Functions and Causal Role Functions in the Brain: The Case for an Etiological Approach to Neuroscience. *Biology & Philosophy*, 26, 547–565.
- Garson, J. 2012. Function, Selection, and Construction in the Brain. *Synthese*, 189, 451–481.

- Garson, J. 2014. Realism, Conventionalism, and Irrealism about Biological Functions: A Reply to Schyfter. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 3, 77–81.
- Godfrey – Smith, P. 1994. A Modern History Theory of Functions. *Nous*, 28(3), 344–362.
- Godfrey – Smith, P. 2011. Three kinds of adaptationism. U S. Orzack, i E. Sober, *Adaptationism and optimality*. New York: Cambridge University Press, 335–357.
- Gould, S. J. 1991. Exaptation: A crucial tool for evolutionary psychology. *Journal of Social Issues*, 47, 43–65.
- Gould, S. J., i Lewontin, R. C. 1979. The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 205, 581–598.
- Griffiths, P. 1994. Cladistic classification & functional explanation. *Philosophy of Science*, 61(2), 206–227.
- Kingma, E. 2007. What is it to be healthy? *Analysis*, 67, 128–133.
- Malatesti, L., i Jurjako, M. 2016. Vrijednosti u psihijatriji i pojam mentalne bolesti. U S. Prijić-Samaržija, L. Malatesti, i E. Baccarini ur., *Moralni, politički i društveni odgovori na društvene devijacije*. Rijeka: Filozofski fakultet u Rijeci, 171–199.
- Mayr, E. 1963. *Animal species and evolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mayr, E. 1982. *The growth of biological thought*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- McNally, R. 2011. *What Is Mental Illness?* Cambridge MA: Belknap Press.
- Murphy, D. 2015. *Concepts of Disease and Health*. Dohvaćeno iz Stanford Encyclopedia of Philosophy:  
[http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/health – disease/](http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/health-disease/)
- Pećnjak, D., i Janović, T. 2005. Što leži u temeljima plastičnosti društvenog ponašanja? U J. Hrgović, i D. Polšek, *Evolucija društvenosti*. Zagreb: Jesenski i Turk, 397–406.
- Perlman, M. 2004. The Modern Philosophical Resurrection of Teleology. *Monist*, 87, 3–51.
- Perring, C. 2010 *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dohvaćeno iz Mental Illness: [http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/mental – illness/](http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/mental-illness/)

- Ruse, M. 2002. Evolutionary Biology and Teleological Thinking. U A. Ariew, R. Cummins, i M. Perlman, *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*. Oxford: Oxford University Press, 33–61.
- Schaffner, K. F. 1993. *Discovery and Explanation in Biology and Medicine*. Chicago: University of Chicago Press.
- Šustar, P. 2007. Neo – functional analysis: Phylogenetical restrictions on causal role functions. *Philosophy of Science*, 74(5), 601–615.
- Wakefield, J. 1992. The concept of mental disorder: On the boundary between biological facts and social values. *American Psychologist*, 47, 373–388.
- Wakefield, J. 2007. The concept of mental disorder: diagnostic implications of the harmful dysfunction analysis. *World Psychiatry*, 6(3), 149–156.
- Walsh, D. M., i Ariew, A. 1996. A Taxonomy of Functions. *Canadian Journal of Philosophy*, 26, 493–514.
- Wright, L. 1973. Functions. *Philosophical Review*, 82, 139–168.





## 10 Psihopati, sigurnosno zatvaranje po punom izvršenju kazne zatvora i retorika rizika

John McMillan, Jeanne Snelling i Colin Gavaghan

### 1. Uvod

Ljudi se moraju zapitati bi li prihvatili nekoga za koga postoji jako visoki rizik od neposrednog i ozbiljnog počinjenja kaznenoga djela s elementima nasilja ili kaznenoga djela protiv spolne slobode u bilo koju zajednicu Novoga Zelanda, a kamoli svoju. Pri toj visokoj razini neposrednoga rizika Zakonima ponestaju rješenja kojima bi se prevenirala kažnjiva ponašanja počinitelja kaznenih djela po punom izvršenju kazne zatvora.<sup>1</sup>

Ovo retoričko pitanje i tvrdnja koja proizlazi iz njega, da su postojeća zakonska rješenja nemoćna, postavljeno je od strane tadašnjega Ministra pravosuđa za vrijeme prvoga čitanja Prijedloga Zakona o javnoj sigurnosti (o naložima za javnu zaštitu) u Parlamentu, tijekom 2013. godine. Prijedlog, koji je uspješno donesen u 2014. godine, smatran je nužnim za ispunjavanje očitoga “jaza” u postojećemu pravnom sustavu za upravljanje rizicima koji postoje kod počinitelja kaznenih djela koji će uskoro biti oslobođeni.<sup>2</sup>

Zakon o javnoj sigurnosti (o naložima za javnu zaštitu) (ZJS) iz 2014. utemeljuje kontroverzni režim sigurnosnoga zatvaranja osuđenih počinitelja kaznenih djela za koje postoji visoki rizik da će počinuti kaznena djela s elementima nasilja, ili kaznena djela protiv spolne slobode, po punom izvršenju kazne zatvora. ZJS odnosi se na one koji su bili osuđeni zbog određenih kaznenih djela te zahtijeva dokaze da su određeni prag rizika i drugi uvjeti postignuti. Zakon sadrži odredbe prema kojima pomoćnik Ministra pravosuđa na čelu Uprave za zatvorski sustav ima dalekosežne ovlasti. Iz-

---

<sup>1</sup> Prijedlog Zakona o javnoj sigurnosti (o naložima za javnu zaštitu), prvo čitanje, Judith Collins (17. rujna 2013.) 693 NZPD, str. 13441.

Nakon čitanja Prijedlog je dobio 106 glasova za i 14 protiv.

<sup>2</sup> Ibid.

među ostalog, ukoliko se ispune određeni uvjeti iz Zakona, na njegov nalog psihopatski počinitelj kaznenoga djela može ostati zatvoren na neodređeno vrijeme.

Ovo poglavlje naznačava glavne kriterije za postavljanje Zakona o javnoj sigurnosti (ZJS) te analizira ovaj test u vezi s psihopatskim pojedincem. Međutim prije osvrta na pojedinačne odredbe Zakona, u nastavku će se ukratko dati pozadina novozelandskoga trenutnog pristupa kaznenoj politici kako bi se dali socijalni i politički konteksti za diskusiju.

## **2. Pozadina novozelandskoga ZJS-a i trend prema preventivnom pravosuđu**

Putanja trenda koja je kulminirala uvođenjem ZJS-a na Novome Zelandu može se pratiti od kasnih devedesetih naovamo.<sup>3</sup> To, naročito, uključuje peticiju o Zakonu i redu koja je bila uspješna u pokretanju referenduma kojega su inicirali građani 1999.<sup>4</sup> Na referendumu je postavljeno pitanje:<sup>5</sup>

Je li potrebna takva reforma našega pravnog sustava koja bi naglasila potrebe žrtava pružajući im restituciju i kompenzaciju, te za sva ozbiljna kaznena djela s elementima nasilja odredila minimalne kazne i težak rad za počinitelje?

Prevladavajući odgovor glasača bio je “da”.<sup>6</sup> Otada su se dogodile značajne reforme vezane uz zakone kojima se određuje izricanje sankcija i uvjetni otpust na Novom Zelandu.<sup>7</sup> Dok su neke od ovih dopuna uvele fleksibilne i nedvojbeno kreativne opcije za neke vrste kaznenih djela,<sup>8</sup> postoji također i vrlo očiti trend progresivnoga povećanja izricanja zatvorskih kazni

---

<sup>3</sup> Ministarstvo pravosuđa 1997. izdalo je impresivan dokument kako bi potaklo javnu diskusiju vezanu uz načela koja oblikuju postupak izricanja kaznenih sankcija. Vidi *Smjernice i politika za izricanje kaznenih sankcija Ministarstva pravosuđa: Radna verzija dokumenta pripremljena za raspravu* (Ministarstvo pravosuđa, Novi Zeland, Wellington, 1997.).

<sup>4</sup> Peticiju je pokrenuo Norm Withers čija je sedamdesetogodišnja majka bila teško pretučena 1997. na svome radnom mjestu u sinovoj trgovini.

<sup>5</sup> Vidi Nalog o (datumu održavanja) referenduma pokrenutog na temelju građanske inicijative (br. 2.) 1999.

<sup>6</sup> Na referendumu je 1 663 755 glasalo “za” i samo 147 009 “protiv”. Međutim kao što je John Pratt istaknuo, referendum je kritiziran jer se referendumsko pitanje sastojalo od nekoliko različitih pitanja, a građani koji su pristupili referendumu mogli su dati samo jedan odgovor. *A Punitive Society: Falling Crime and Rising Imprisonment in New Zealand* (Bridget Williams Books, 2013.).

<sup>7</sup> *Sentencing Act* iz 2002. i *the Parole Act* iz 2002. koji su, zajedno, zamijenili *Criminal Justice Act* iz 1985.

<sup>8</sup> Npr. sankcije rekonstruktivnoga pristupa te kućni pritvor.

za teška kaznena djela.<sup>9</sup> Kumulativni učinak tih mjera ponukao je profesora Pratta da donese sljedeći zaključak:<sup>10</sup>

Od ranih devedesetih pa sve do danas stopa zatvoreničke populacije ovdje [na Novom Zelandu] pomakla se od bivanja unutar zapadne norme na sam njezin rub.

Uz trend izricanja dužih kazni, u posljednjim se godinama može vidjeti povećani trend prema onome što se naziva “preventivna” ili “protektivna” pravda.<sup>11</sup> Koncept “preventivne” ili “protektivne” pravde razlikuje se od tradicionalnih retributivnih pristupa kaznenome pravu. Tradicionalni se pristup zasniva na stajalištu da sustav kaznenoga prava izvodi svoje opravdanje kao rezultat nametanja kažnjavanja koje je odgovor i proporcionalno krivnji počinitelja kaznenoga djela za već počinjena kaznena djela.<sup>12</sup> Za razliku od toga, preventivna je pravda usmjerena prema naprijed i prema riziku te se manje brine o onome što je počinitelj kaznenoga djela već učinio, a više za ono što se smatra da bi mogao učiniti u budućnosti.

Privlačnost ovakvoga pristupa nije teško za razumjeti. Velika je vjerojatnost da će mjere, koje su dizajnirane kako bi štatile neke od najranjivijih članova društva od nekih od njegovih najopasnijih članova, zadobiti popularnu podršku. Gledano u pozadini povećanja “popularnosti kažnjavanja”<sup>13</sup> i povećanih zahtjeva da vlade čuvaju našu “sigurnost”, također je lako razumjeti politički impetus iza prijedloga za zatvaranjem opasnih kriminalaca sve dok društvo ne bude uvjereneno u svoju sigurnost.

Nadalje dok se retributivni pristup u politici suzbijanja kažnjivih ponašanja ponekad može činiti da je zasnovan na više arhaičnim idejama krivnje i kažnjavanja, često se čini da je “preventivni” pristup temeljen na racionalnim interesima i znanstveno utemeljenim tehnikama procjene rizika. Ovaj aspekt ide prema tome da objasni podršku ovakvih inicijativa, ne samo očekivanim konzervativnim biračima koji se vode “strogošću prema krimina-

---

<sup>9</sup> Kazne koje su nametnute Zakonom, od najmanje prema najviše restriktivnima su: “(a) mogućnost odbacivanja ili poziva za dolazak na presudu; (b) novčane kazne i odštete; (c) presude temeljene na društvenome radu i nadzoru; (d) presude temeljene na intenzivnome nadzoru i društvenom pritvoru; (e) kućni pritvor; (f) kazna zatvora.” *Sentencing Act* iz 2002., s 10A.

<sup>10</sup> J. Pratt: *A Punitive Society: Falling crime and Rising Imprisonment in New Zealand* (Bridget Williams Books, 2013.), str. 9.

<sup>11</sup> Npr. vidi A. Ashworth, A. Lee i L. Zedner: *Oxford Preventive Justice Project* (University of Oxford, Faculty of Law <[www.law.ox.ac.uk](http://www.law.ox.ac.uk)>).

<sup>12</sup> S.J. Morse: “Blame and Danger: An Essay on Preventive Detention” (1996.) 76 *Boston University Law Review* 113, str. 121. Citiran P. Robinson “Foreword to the Criminal-Civil Distinction and Dangerous Blameless Offenders” (1993.) 83 *Criminal Law & Criminology* 693, str. 706-708.

<sup>13</sup> J. Pratt: *A Punitive Society: Falling crime and Rising Imprisonment in New Zealand* (Bridget Williams Books, 2013.), pogl. 4.

lu”, već često i onima koji su smatrani društveno progresivnijima.<sup>14</sup> Konačno, vlada nije samo moralno i politički, već je i pravno dužna poduzeti korake kako bi štitila svoje građane od opasnosti.<sup>15</sup>

Međutim postoji i dobar razlog za brigu zbog trenda prema preventivnoj pravdi. To uključuje mogućnost da predviđanja o budućim opasnostima mogu biti pogrešna. Moguće je da je više težine pridodano procjeni rizika nego je to opravdano u odnosu na njezinu točnost i mogućnost predviđanja što će se dogoditi. Ostali se razlozi odnose na različite posljedice preventivnih inicijativa, uključujući mogućnost onih koje rade u forenzičkom okruženju da uspostave terapijski odnos sa svojim klijentima. Treća grupa problema odnosi se na usklađenost preventivnih mjera s novozelandskim domaćim i internacionalnim obavezama o ljudskim pravima, posebice pravom da se ne bude uhićen ili zatvoren bez posebnoga razloga.<sup>16</sup>

U srcu interesa o preventivnim inicijativama isto su tako pitanja načela te posebice strah da povećani trend prema preventivnoj pravdi ugrožava osnovnu građevnu jedinicu našega poimanja pravde. Udaljavanje od paradigme koja se uvelike bavi krivnjom za prošle radnje te prihvaćajući paradigmu unutar koje država može zatvoriti ljude na temelju predviđenih budućih radnji, temeljni je pomak za društvo.

### **3. ZJS: testiranje dosega i praga**

ZJS primjenjuje se na bilo koju osobu iznad 18 godina koja je “bila na izvršavanju zatvorske kazne pod određenom presudom za kaznena djela s elementima nasilja ili kaznena djela protiv spolne slobode” i koja mora biti oslobođena unutar šest mjeseci, ili na osobu koja je subjekt naredbi o produženom nadzoru koji se veže uz određene oblike produženoga praćenja, ili onu koja je subjekt naredbe protektivnoga nadzora.<sup>17</sup> Zakon se također primjenjuje na bilo koju osobu koja prebiva ili namjerava prebivati na Novome Zelandu a koja je, u šest mjeseci prije dolaska, bila subjektom bilo koje presude ili naredbe nametnute od prekomorskoga suda za ozbiljna kaznena djela s elementima nasilja ili kaznena djela protiv spolne slobode.

Odjeljak 4. ZJS-a tvrdi da je namjera Zakona:

...štititi članove javnosti od *skoro sigurne povrede* koja bi bila nanesena počinjenjem ozbiljnih kaznenih djela s elementima nasilja ili kaznenih djela protiv spolne slobode. (naglašeno dodano)

---

<sup>14</sup> Vidi, na primjer, eksplicitnu feminističku potporu Prijedlogu Zakona o javnoj sigurnosti (o naložima za javnu zaštitu) pri prvom čitanju od strane laburistkinje i članice parlamenta Sue Moroney; (18. rujna 2013.) 693 NZPD, str. 13480.

<sup>15</sup> Slučaj *Vinter protiv Ujedinjenog Kraljevstva* (2013.) 57 EHRR [108].

<sup>16</sup> *New Zealand Bill of Rights Act*, s 22.

<sup>17</sup> ZJS, sekcija 7.

Razina praga rizika za nametanje ZJS-a sadržana je u sekciji 13(1) Zakona koji autorizira sud da izda naredbu javne zaštite ukoliko je nakon “razmatranja svih priloženih dokaza”, a “posebice dokaza danih od dvaju ili više procjenitelja zdravlja<sup>18</sup>, uključujući bar jednoga registriranog psihologa”, sud *ustanovio* da:

- (a) tuženik zadovoljava prag za nalog za javnu zaštitu te
- (b) postoji vrlo visoki rizik<sup>19</sup> da će osoba<sup>20</sup> počiniti teško kazneno djelo s elementima nasilja ili kazneno djelo protiv spolne slobode
  - (i) gdje je tuženik priveden u zatvor, tuženik je oslobođen iz zatvora u zajednicu; ili
  - (ii) u svakome drugom slučaju, gdje tuženik nije nadziran.

Kako bi sud ustanovio da je kriterij iz sekcije 13(1) postignut, jednostavno se zahtijeva da sud odluči da je postignuta razina rizika koja je potrebna u odnosu na prikazane dokaze. Za razliku od uobičajenoga kriminalnog standarda teret dokaza koji je potreban *nije* dokaz izvan dokazane sumnje. U svrhu određivanja postoji li visoki rizik od *neposrednoga* počinjenja kaznenoga djela s elementima nasilja ili kaznenoga djela protiv spolne slobode, sekcija 2. ZJS-a ovako definira “neposredno”: “od osobe se očekuje da će počiniti ozbiljno ili nasilno kazneno djelo odmah nakon što on ili ona ima prigodnu mogućnost da to učini”. Jasno je da ovo značenje nije vodeća definicija “neposrednog”, koje je općenito definirano kao “dogodit će se u svakome trenutku”. Umjesto toga, Zakon stavlja svjetlo na značenje “neposredno”, čineći ga dovoljno širokim da obuhvati oportunistička kaznena djela protiv spolne slobode. Sekcija 13(2) Zakona donosi dodatne eksplicitne kri-

<sup>18</sup> Zdrastveni procjenitelj je definiran kao zdrastveni stručnjak za kojeg se smatra da je, ili registriran pri MCNZ kao psihijatar ili registriran psiholog (u skladu s *the Health Practitioners Competence Assurance Act 2003.*)

<sup>19</sup> U Izvješčaju o regulativnom utjecaju preporučene su sljedeće definicije: “vrlo visoki rizik” znači da je počinjenje kaznenoga djela vrlo moguće, “ozbiljan” znači da bi predviđeno kazneno djelo uzrokovalo ozbiljnu fizičku i/ili psihološku štetu jednoj ili više osoba, “neizbježan” znači da je za počinjenje kaznenoga djela očekivano da će se dogoditi kada bi, pod uvjetom da za to postoji prikladna prilika, počinitelj kaznenoga djela odmah nanio ozbiljnu štetu ranjivoj žrtvi” [22].

<sup>20</sup> Vidi komentar u Department of Corrections, *Regulatory Impact Statement Management of High Risk Sexual and Violent Offenders at End of Sentence* (ožujak 2012.) [31] u vezi s važnošću zadržavanja termina “neizbježnost” kako djelokrug legislative ne bi bio preširok. Tamo se navodi: “Općenito, počinitelji kaznenoga djela visokoga rizika obično ne zadovoljavaju test neizbježnosti što se tiče budućih kaznenih djela s elementima nasilja.” Proširiti ga (odnosno ukinuti kriterij neizbježnosti) značilo bi da bi bile privedene mnoge osobe koje ne bi brzo ponovile kazneno djelo na “ozbiljno nasilan način te osobe koje uopće nikada ne bi ponovile kazneno djelo”. [30]

terije da bi se odredilo ako je pravni prag “izrazito visokoga rizika od počinjenja neposrednoga kaznenog djela s elementima nasilja ili kaznenoga djela protiv spolne slobode” zadovoljen, uzevši u obzir sve dokaze.

#### 4. Sekcija 13(2)

Dok se sekcija 13(1) usredotočuje na opasnost, pojedinac će ispuniti uvjete iz ZJS-a ako posjeduje “ozbiljan poremećaj pri funkcioniranju kod ponašanja”, kao što je to određeno sekcijom 13(2).

Sekcija 13(2) naročito se usredotočuje na skupinu koju je Uprava za zatvorski sustav u analizi buduće primjene Prijedloga Zakona o javnoj sigurnosti identificirala kao kandidate za zatvaranje po punom izvršenju kazne zatvora.<sup>21</sup> Ona omogućuje da sud *ne* mora osuditi prema sekciji 13(1), osim ako nije *ustanovljeno* da su postignuti sljedeći *kumulativni* kriteriji:

Optuženik posjeduje ozbiljan poremećaj pri funkcioniranju kod ponašanja na temelju prisustva sljedećih značajki prisutnih u visokoj razini:

- (a) intenzivni nagon ili težnja da počini određeni oblik kaznenoga djela;<sup>22</sup>
- (b) ograničena mogućnost samoregulativne sposobnosti koja se očituje općom impulzivnoću, jakim emocionalnim odazivom te nemogućnošću da se nosi sa stresom ili poteškoćama ili da ih svlada;
- (c) odsustvo razumijevanja ili zabrinutosti za utjecaj kaznenoga djela na aktualne ili potencijalne žrtve;
- (d) slabi međuljudski odnosi, ili društvena izolacija, ili oboje.

Značajke specificirane u sekciji 13(2) u suštini se zasnivaju na odsustvu “adaptivnoga funkcioniranja” u terminima empatije, društvenih vještina, kontrole podražaja i rasuđivanja. Dok to podrazumijeva da “volja”, “razumijevanje” ili “kontrola” moraju biti smanjene, ne zahtijeva slične razine smanjenih sposobnosti prema Zakonu o duševnom zdravlju (prisilnoj hospitalizaciji i procjeni) iz 1992. godine. Taj Zakon definira mentalni poremećaj u terminima sklopa ozbiljnih poremećaja uma koji su povezani s nemogućnošću osobe da se brine o sebi ili predstavljanjem rizika za druge. Sekcija 13(2) razlikuje se uvelike prema stupnju, prema tome da su pretpostavljene smanjene sposobnosti ublažujuće ili opravdavajuće na manje jasan način. Dakako, može se smatrati da se nazivi korišteni u sekciji 13(2) čine bliže opisivanju uzroka samoga kriminalnog ponašanja nego definiranju bilo koje mentalne abnormalnosti.

---

<sup>21</sup> Department of Corrections, *Regulatory Impact Statement Management of High Risk Sexual and Violent Offenders at End of Sentence* (ožujak 2012.).

<sup>22</sup> [5].

Odsjek za ispravke, koji je u velikoj mjeri odgovoran za nacrt sekcije 13(2), iznosi sljedeće:<sup>23</sup>

Psihološka procjena počinitelja kaznenih djela bila bi nužna kako bi se odredilo jesu li prisutne značajke koje identificiraju ako su pod veoma visokim rizikom od neposrednog i ozbiljnog počinjenja kaznenoga djela s elementima nasilja ili kaznenoga djela protiv spolne slobode. To bi uključilo uporabu psihometrijskih i aktuarskih procedura procjene rizika.

Uprava za zatvorski sustav predočila je primjere dokaza koji bi sugerirali “intenzivni nagon ili težnju za počinjenje određenog oblika kaznenoga djela” u svrhu 13(2)(a). To je uključivalo: “ponavljajuće i intenzivne devijantne fantazije; kompulzivnost u odnosu na devijantne nagone; uzorak ponavljajućih i oportunističkih kaznenih djela; brzo ponavljanje kaznenih djela nakon prethodnoga puštanja iz zatvora”. Uprava za zatvorski sustav nastavila je tvrdeći da:<sup>24</sup>

Počinitelji kaznenih djela ovoga tipa pokazuju male pomake nakon rehabilitacije ili nisu voljni sudjelovati na zadovoljavajući način, što je obično posljedica niske inteligencije ili drugih kognitivnih nedostataka.

Većina takvih počinitelja kaznenih djela su seksualni zlostavljači djece, iako bi i seksualni zlostavljači odraslih mogli zapasti u ovu skupinu. Vrlo malen broj nasilnih počinitelja kaznenih djela mogao bi također posjedovati identificirane značajke i zadovoljiti test bliskosti.

## 5. Sekcija 13(2): psihopatski pojedinac

Prisutna je zabrinutost u vezi s kriterijima praga postavljenog u sekciji 13(2). Doista, značajno je to što Zakon uopće specificira te uvjete. S obzirom na postavljeni cilj javne zaštite, mogli bismo se pitati zašto nije primjenjiv na bilo koga tko predstavlja “veoma visoki rizik od počinjenja neposrednoga kaznenog djela”, umjesto da bude ograničen samo na one koji ispoljavaju i “ozbiljan poremećaj pri funkcioniranju kod ponašanja”.

Cinik bi mogao zaključiti da je taj dodatni kriterij uključen kako bi zadovoljio desno orijentirane ciljeve Zakona. Uvođenje “kliničkih” kriterija moglo bi biti shvaćeno tako da će iznjedrili plauzibilniju kategorizaciju Zakona kao “javne” mjere, koja je više u skladu s legislativom mentalnoga zdravlja

---

<sup>23</sup> [26].

<sup>24</sup> [24] i [25].

nego kaznenim mjerama.<sup>25</sup> Kakogod bilo, postoji opća veza između tih ponašajnih značajki i argumenata za ljudska prava koji kažu, kako bi opravdali civilni zatvor, da oni koji su zatvoreni moraju biti poremećeni na način koji rezultira smanjenom ili neprisutnom sposobnošću za kontroliranje svojih radnji. No tu se radi o prijeporu koji zahtijeva dublju analizu. Od značaja za ovu diskusiju je to što se čini da sekcija 13(2) karakterizira mnoge značajke povezane s psihopatijom.

Najupotrebljavaniji alat za procjenu identifikacije psihopatije jest čeklista za psihopatiju (PCL-R) koju je razvio doktor Robert Hare.<sup>26</sup> Procjenjuje dvadeset emocionalnih i ponašajnih značajki koje definiraju psihopatiju. Od tih dvadeset stavki, dva su različita faktora očita (s daljnjim potkategorijama u svakome faktoru): prvi faktor (F1) odnosi se na emocionalne i interpersonalne značajke, drugi (F2) na impulzivno i asocijalno ponašanje. Naznačeni su u sljedećoj tablici.

<b>PCL-R F1 Emocionalne / interpersonalne značajke</b>	<b>The PCL-R F2 Impulzivno i asocijalno ponašanje</b>
<b>Interpersonalne stavke</b>	<b>Stavke životnog stila</b>
1. blagolagoljivost / površni šarm	9. potreba za stimulacijom
2. veličanstven osjećaj samovrijednosti	10. parazitski životni stil
3. patološko zavaravanje	11. nedostatak realističnih, dugoročnih ciljeva
4. želi li osoba prevariti ili je manipulativna	12. impulzivnost
	13. neodgovornost
<b>Afektivne</b>	<b>Asocijalne</b>
5. odsustvo kajanja ili krivnje	14. loša kontrola ponašanja

<sup>25</sup> Naredbe pod tim Zakonom navodno su civilne prije nego kriminalne. Unatoč činjenici da ZJS postavlja uvjete koji su analogni onima postavljenima za kažnjavane zatvorenike, Zakon izrazito pokušava odbaciti to da je kazneni režim. U sekciji 4(2) Zakona izjavljeno je da “nije cilj ovoga Zakona kazniti osobe protiv kojih postoje naredbe.”

<sup>26</sup> R. Hare.: *The Hare Psychopathy Checklist-Revised* (Multi-Health Systems, Toronto, 1991).



6. površni afekt	15. rani problemi u ponašanju
7. okorjelost i odsustvo empatije	16. ukinuće uvjetnoga puštanja na slobodu
8. neuspjeh kod prihvaćanja odgovornosti za počinjena djela	17. maloljetnička delikvencija
	18. kriminalna raznovrsnost

Značajke navedene u sekciji 13(2) slične su atributima postavljenim u F2 PCL-R-a koje su pak zajedno blisko povezane s asocijalnim poremećajem ličnosti (APL).<sup>27</sup> Značajke APL-a slične su stanjima smanjene kontrole

uvjeta određenih u sekciji 13(2). S obzirom na to da se čini da ZJS implicitno zahvaća pojedince s psihopatskim značajkama, postoji razlog da se uzmu u obzir implikacije ZJS-a za tu pojedinačnu skupinu počinitelja kaznenih djela.

## 6. Psihopatija i zakon

Novozelandski prizivni sud opisao je psihopatiju kao:<sup>28</sup>

... ozbiljan oblik poremećaja ličnosti s karakterističnim emocionalnim, interpersonalnim i asocijalnim značajkama. Izrazito psihopatski počinitelji kaznenih djela opisuju se kao oni s emocionalnim nedostacima kao što su odsustvo empatije i kajanja, manipulativnim ili iskorištavajućim interpersonalnim stilom te potpunim nemarom za prava drugih. Istraživanja su dosljedno pokazala da postoji snažna veza između psihopatije i različitih negativnih ishoda iz kaznenoga pravosuđa. Ti ishodi uključuju slab odaziv na dostupne intervencije liječenja, povećano učesće u institucionalnim kaznenim djelima te utjelovljuju visoke udjele počinjenja kaznenih djela s elementima nasilja ili kaznenih djela protiv spolne slobode u usporedbi s manje psihopatskim počiniteljima kaznenih djela.

Empirijske su studije ukazale na to da mnogi psihopatski pojedinci imaju nedostatke u moralnome rasuđivanju.<sup>29</sup> Implikacija toga je mogućnost da psihopatski pojedinci možda ne razumiju u potpunosti prirodu moralnih ra-

<sup>27</sup> Tipičnim psihopatskim pojedincima obično je dijagnosticiran asocijalni poremećaj ličnosti. A. Fox, T. Kvaran i R.G. Fontaine: "Psychopathy and Culpability: How Responsible Is the Psychopath for Criminal Wrongdoing?" (2013.) 38 *Law & Social Inquiry* 1-26, str. 3.

<sup>28</sup> Slučaj *R protiv Peta* [2007.] NZCA 28 [39].

<sup>29</sup> A. Fox, T. Kvaran, i R.G. Fontaine: "Psychopathy and Culpability: How Responsible Is the Psychopath for Criminal Wrongdoing?" (2013.) 38 *Law & Social Inquiry* 1.

zloga te stoga nisu odgovorni u istoj mjeri kao oni koji posjeduju moralno razumijevanje.

Ipak, značaj nedostatka u moralnome rasuđivanju za pripisivanje kriminalne odgovornosti nejasan je i kontroverzan. Da bi bio isključen od kriminalne odgovornosti, pravna pretpostavka ubrojivosti mora najprije biti pobijena.<sup>30</sup> Obrana u suštini mora *dokazati* neubrojivost, primijenivši pritom najniži pravni standard u dokazivanju, tzv. test „vaganja vjerojatnosti”, te još detaljnije demonstrirati da optuženi nije razumio bilo prirodu i kvalitetu svojih radnji bilo to da su one moralno pogrešne.<sup>31</sup> Ako može biti utemeljeno da je zaista došlo do potpune *odsutnosti* razumijevanja ili nemogućnosti da se zna ako je priroda radnje moralno pogrešna, pojedinac može biti izuzet od kriminalne i moralne odgovornosti za svoj čin. Kazniti pojedinca za kriminalni čin, kada je jasno da on nije znao što je činio, protivno je etičkim i pravnim principima.<sup>32</sup>

Međutim psihopatija predstavlja posebnu kategoriju pojedinaca koji predstavljaju izazov za pravo, a pitanje bi li, i u kojoj mjeri, psihopati trebali biti izuzeti od kriminalne odgovornosti jest koliko kompleksno toliko i osporavano. Postoji jedan problem koji se veže uz osporavan status psihopatije kao mentalne bolesti. Iako DSM-5 navodi “asocijalni poremećaj ličnosti” (koji posjeduje bitne značajke zajedničke s psihopatijom<sup>33</sup>) kao poremećaj ličnosti, on ne sadrži eksplicitnu referencu prema samoj psihopatiji.

Na Novome Zelandu, kako bi se ustanovilo da je okrivljenik ostvario obilježja kaznenoga djela u neubrojivome stanju,<sup>34</sup> u konačnici je pravno pitanje na koje odgovor daje sudac.<sup>35</sup> Unatoč tome pokušaj uspostavljanja ‘obrane iz neubrojivosti’, bez potpore psihijatrijskih stručnjaka, u najmanju će ruku biti težak zadatak. Opisujući trenutnu pravnu situaciju na Novome Zelandu, autori vodećeg udžbenika iz kriminalnoga prava zaključili su da psihopatija može biti smatrana “bolešću uma” za potrebe ‘obrane iz neubrojivosti’ “ukoliko postoji medicinski dokaz da se stanje smatra mentalnom bolešću”.<sup>36</sup> Iako je to, krajnje gledano, pravni test, uspjeh ili poraz ‘obrane iz

---

<sup>30</sup> Pravilo u slučaju *R protiv M'Naghten* (1854.) 10 Cl & Fin 200; 8 ER 718 kaže da je svaka osoba smatrana zdravom i da posjeduje dovoljno razuma da bude odgovorna za svoj zločin osim ako se ne dokaže protivno. *M'Naghtenova* pravila su kodificirana u sekciji 23, *Crimes Act*, iz 1961.

<sup>31</sup> *Crimes Act*, 1961., s 23(2). Vidi *R v Dixon* (2007.) 23 CRNZ 911 (CA).

<sup>32</sup> Kao što Stephen Morse objašnjava: “prema definiciji, agent koji nije moralno odgovoran za svoje ponašanje ne zaslužuje za to moralnu krivnju ili kaznu.” S.J. Morse “Psychopathy and Criminal Responsibility” (2008.) 1 *Neuroethics* (2008.) 205–212, str. 208.

<sup>33</sup> Coid i Ullrich su, naprimjer, pisali su primjerice o ‘značajnome preklapanju simptoma’ između psihopatije i ASPD-a; “Antisocial Personality Disorder is on a Continuum with Psychopathy” (2010.) 51 *Comprehensive Psychiatry* 426–433, str. 432.

<sup>34</sup> *Crimes Act*, 1961, s 23(2).

<sup>35</sup> B. Robertson (ur.): *Adams on Criminal Law*, (online ur., Brookers) [CA23.05]

<sup>36</sup> [CA23.06]

neubrojivosti' na temelju psihopatije suštinski će ovisiti o tome kako psihijatrijski stručnjaci koji svjedoče vide to stanje.

Situacija bi mogla biti nešto jasnija s obzirom na APL, koji je posebno uključen unutar DSM-a, iako je njegov status još uvijek osporavan.<sup>37</sup> Autori *Adams on Criminal Law* ipak se čine razumno optimistični u vezi s njegovim izgledima za uspjeh.<sup>38</sup>

U principu, izgleda da ne bi trebalo biti razloga za zaključak da dijagnosticiran ozbiljan poremećaj ličnosti ne bi mogao činiti ili doprinijeti "bolesti uma" za potrebe sekcije 23, čiji je učinak bio izraziti da je optuženik nesposoban znati što je on ili ona činio, ili da je čin bio moralno pogrešan.

Čak i da je uspostavljena, obrana temeljena na takvoj dijagnozi ipak bi "mogla isto tako i propasti jer preostali testovi iz sekcije 23(2) nisu postignuti".<sup>39</sup> Zakon Novoga Zelanda definira neubrojivost u kognitivnim terminima; kriminalni optuženik koji zbog bolesti uma ne razumije prirodu svojih radnji (uključujući i njihovu moralnu prirodu) neće biti smatran kriminalno krivim za njihovo izvršenje. O neubrojivosti okrivljenika uslijed izostanka mogućnosti *upravljanja svojom voljom* Zakon se posebno ne izjašnjava.

Stoga je rečeno da:<sup>40</sup>

Imajući u vidu da kognitivni procesi osobe funkcioniraju na razini dovoljnoj da omoguće optuženome shvaćanje prirode i neopravdanosti njegova čina, činjenica da su njegovi emocionalni i voljni kapaciteti nenormalni neće umanjiti sud da je on, pravno govoreći, uračunljiv.

Ukoliko psihopatija ili APL utječu na pojedinčeve sposobnosti upravljanja svojom voljom, njegovu mogućnost da kontrolira svoje ponašanje, on neće biti izuzet od krivnje.

A što je, zapravo, s kognitivnim učincima? Psihopatija obično ne dolazi s deluzijama takvoga tipa da bi osobi koju je zadesila uskratila sposobnosti razumijevanja prirode svojega čina. Bi li je spriječila od "znanja da je čin ili propust čina bio moralno kriv" mnogo je osporavanije pitanje, koje nastavlja daljnju podjelu mišljenja među istaknutim pravnim teoretičarima i filozofi-

---

<sup>37</sup> Psihijatar Richard Mullen opaža "... problemi s kojima se suočavaju ljudi s poremećajem ličnosti često su stavljeni na margine onoga što je korisno smatrati kao mentalni poremećaj." R. Mullen: "Personality Disorder and the Mental Health Act". U J. Dawson i K. Gledhill (ur.) *New Zealand's Mental Health Act in Practice* (Victoria University Press, 2013.) str. 47.

<sup>38</sup> B. Robertson (ur): *Adams on Criminal Law* (online ur., Brookers), [CA23.06].

<sup>39</sup> [CA23.06]

<sup>40</sup> A.P. Simester i W.J. Brookbanks. *Principles of Criminal Law*. (četvrto izdanje Thomson Reuters, Wellington, 2012.) str. 356.

ma.<sup>41</sup> Trenutno dakle ne postoji sporazum o tome bi li psihopatija mogla činiti temelj ‘obrane iz neubrojivosti’.<sup>42</sup> Nadalje ne samo da bi psihopatija mogla biti odbijena kao opravdajući ili ublažujući uvjet, već bi mogla služiti kao otežavajući faktor kod presude.<sup>43</sup>

Mjera u kojoj psihopatija, ili ustvari asocijalni poremećaj ličnosti, pruža valjane temelje za civilni zatvor, prema novozelandskoj je legislativi o mentalnome zdravlju još jedno osporavano pitanje. Zakon o duševnome zdravlju (prisilna procjena i hospitalizacija) iz 1992. definira mentalni poremećaj u terminima nenormalnoga stanja uma karakteriziranoga “deluzijama ili poremećajima raspoloženja, ili opažanja, ili volje, ili kognicije.”<sup>44</sup> Prizivni sud drži da ozbiljni slučajevi poremećaja ličnosti mogu zadovoljiti tu ozakonjenu definiciju.<sup>45</sup> Hoće li zatvaranje biti opravdano ovisit će tada o tome je li zadovoljen drugi kriterij iz testa, odnosno, u ovome slučaju, predstavlja li osoba sebi ili drugima ozbiljnu prijetnju za zdravlje ili sigurnost.<sup>46</sup>

Slučaj psihopatije mogao bi biti još kompliciraniji. Poznato je da su psihopati nestalni i da se bore s kontrolom nagona te da mnogi od njih imaju smanjenu kogniciju.<sup>47</sup> Ipak, isto se tako čini jasno da zakonodavna namjera i klinička interpretacija ‘raspoloženja’ i ‘kognicije’ nastoji biti interpretirana zajedno s priznatim mentalnim bolestima.

---

<sup>41</sup> Za neke od vrlo recentnih radova, usporedi N. Levy: “Psychopaths and Blame: The Argument from Content” (2014.) 27 (3) *Philosophical Psychology* str. 351-367 s E. Aharoni, W. Sinnott-Armstrong, K.A. Kiehl. “What’s Wrong? Moral Understanding in Psychopathic Offenders” (2014.) 53 *Journal of Research in Personality* str. 175–181.

<sup>42</sup> U Australiji također postoji nesuglasje oko toga bi li psihopatija trebala biti osnova za obranu iz neubrojivosti; vidi D. Lanham, D. Wood, B. Bartal, R. Evans. *Criminal Laws in Australia* (The Federation Press, 2006.) str. 13. Iako se često smatra da odluka Australskog vrhovnog suda iz slučaja *Willgloss* protiv *R* [1960] HCA 5 sugerira da ne bi, presuda — koja je sada stara preko jednog stoljeća — nije do kraja isključila tu mogućnost.

<sup>43</sup> Npr. Stephen Morse tvrdi da “mjera u kojoj je psihopatija uzeta u obzir pri izricanju kazne, gotovo će uvijek biti smatrana otežavajućim faktorom, kao kada se primjerice koristi kao faktor rizika za opasnosti kod opasnih smrtnih presuda” S.J. Morse “Psychopathy and Criminal Responsibility” (2008.) 1 *Neuroethics* 205–212, str. 206. Vidi također A. Fox, T. Kvaran, i R.G. Fontaine: “Psychopathy and Culpability: How Responsible Is the Psychopath for Criminal Wrongdoing?” (2013.) 38 *Law & Social Inquiry* 1, str. 2.

<sup>44</sup> *Mental Health (Compulsory Assessment and Treatment) Act*, s 2.

<sup>45</sup> “Priznat i ozbiljan poremećaj ličnosti koji ima fenomenološke posljedice identificirane u definiciji mentalnoga poremećaja (deluzije, poremećaji raspoloženja, ili opažanja, ili volje, ili kognicije) stupnja ozbiljnosti indiciranoga prema definiciji (“ozbiljna opasnost”, “ozbiljno smanjena sposobnost”) zvao bi se u normalnome govoru ‘neubrojivo stanje uma’.” Slučaj *Waitemata Health protiv Attorney-General* [2001.] 21 FRNZ 216 234, Elias CJ.

<sup>46</sup> Za daljnju diskusiju, vidi R. Mullen: “Personality Disorder and the Mental Health Act”. U J. Dawson i K. Gledhill (ur.) *New Zealand’s Mental Health Act in Practice* (Victoria University Press, 2013.).

<sup>47</sup> C. Harenski, R. Hare, K. Kiehl: “Neurodevelopmental bases of psychopathy: a review of brain imagining studies”. U Malatesti i McMillan (ur.) *Psychopathy and Responsibility: interfacing law, psychiatry and philosophy* (Oxford University Press, 2010.).

Sporan klinički status poremećaja ličnosti, i (štoviše) psihopatije, jest tada uspoređan s jednako spornim pravnim statusom. Ljudi koji su pogođeni takvim stanjima gotovo su prema definiciji skloni provoditi asocijalne ili kriminalne radnje, no hoće li se naći privedenima pred kriminalno pravosuđe ili mentalni zdravstveni sustav daleko je od predvidljivog. Odluku o tome jedna je studentica u svojem radu s pravom opisala kao “lutriju smještanja”.<sup>48</sup> U psihijatriji, pravu i filozofiji ne postoji sporazum o tome jesu li takvi ljudi, tradicionalno govoreći, “loši” ili “ludi”.

## 7. Zaključak

Klasični teorijski pristupi o tome kada bismo mogli ograničiti slobodu kako bismo spriječili štetu za druge odmjeruje se s obzirom na štetu koja će biti spriječena, uzimajući u obzir mogućnost agenta da upravlja svojom voljom.<sup>49</sup> U slučajevima gdje netko ima ozbiljno smanjene sposobnosti za voljne radnje, primjerice, zbog akutne psihotične epizode, intervencija kako bi se ograničile radnje koje bi mogle oštetiti druge, ili njih same bila bi opravdana. Ipak, u okviru mentalne bolesti postoji i obaveza da se prema toj osobi djeluje terapijski, uz sprečavanje štete.

Lišavanje nekoga njegove slobode, jer predstavlja rizik za sebe ili druge i nije sposoban razumjeti ili kontrolirati svoje radnje zbog mentalne bolesti, opravdano je sve dok radimo na njegovom oporavku. To je razlog zašto je Zakon o duševnome zdravlju (prisilna procjena i hospitalizacija) iz 1992. godine opravdan u liberalnoj demokraciji.

Kao što smo vidjeli, oni koji imaju samo smanjene mogućnosti razumijevanja ili kontrole svojih radnji (kao naprimjer psihopatski pojedinci) mogli bi ne biti uključeni u Zakonodavstvo o duševnome zdravlju jer oni često ne zadovoljavaju ozakonjeni prag za “mentalni poremećaj”. No sve dok predloženi ZJS sustav počiva na analognim razlozima – smanjeno voljno djelovanje kombinirano s rizikom prema drugima – barem je zamislivo da bi trebalo dovesti do analognih obaveza.

Ako pojedinci s psihopatijom nemaju jednaku sposobnost odgovornoga djelovanja kao većina ljudi, i imajući na umu da je njihova sloboda ograničena na način na koji u normalnim okolnostima ne bi bila, zamislivo je da je barem država barem dužna imati etičku obavezu učiniti ono što se razumno može, kako bi im pomogla pri oporavku od njihovih nasilnih i seksualnih impulsa u najvećoj mogućoj mjeri te im omogućila postići slobodu. Štoviše, kada je komentirao prijedlog ZJS-a, novozelandski državni tužitelj sam je istaknuo da se zatvaranje koje je opravdano na temelju “opravdanoga rizi-

<sup>48</sup> C. Deans: “Avoiding Arbitrary Detention of People with Dangerous and Severe Personality Disorder”. Disertacija predana kao djelomično ispunjenje obaveza za stupanj sveučilišni prvostupnik prava (s počastima) pri Sveučilištu Otago (listopad 2009.), str. 59.

<sup>49</sup> J. Feinberg: *Harm to Self: The Moral Limits of the Criminal Law* (Oxford University Press, New York, 1986.).

ka” mora odvijati u “posebnom kliničkom i pretpostavljenom terapijskom kontekstu”, ako se želi biti u skladu s vrstom standarda zahtijevanom od strane Europskog suda za ljudska prava.<sup>50</sup>

Jasno je da je opravdanje, ako je moguće opravdati prisilnu hospitalizaciju nakon izvršavanja zatvorske kazne radi javne zaštite u tim okolnostima, odobreno na korelativnim pravima drugih argumenata, primjerice na pravima društva da se ne izlaže pojačanom riziku za moguću štetu te posljedičnom ograničenju za psihopatske pojedince koji stvaraju takav rizik.<sup>51</sup> Ipak, to ovisi o *riziku* koji on ili ona predstavlja. Iako je to uvijek teško kvantificirati, postoje neki dokazi da psihopatija, posebice ako supostoji sa seksualnim devijacijama,<sup>52</sup> pruža jak indikator budućega ponovnog počinjenja kaznenoga djela protiv spolne slobode.<sup>53</sup>

Iz toga međutim ne slijedi da je ta razina rizika fiksirana ili u potpunosti otporna na terapijske intervencije. Kao što su dva novozelandska klinička psihologa iz Uprave za zatvorski sustav Novoga Zelanda navela: “za liječenje ili upravljanje psihopatskim ponašanjem tek dolaze rigorozne studije”.<sup>54</sup> Također su izjavili da postoje neki dokazi da bi usredotočenjem na faktore dinamičkoga rizika (npr. faktori koji bi se mogli promijeniti intervencijom/liječenjem) u vezi s kaznenim djelima (radije nego usredotočavanje na temeljnu ličnost psihopatskoga pojedinca) mogla smanjiti kaznena djela s elementima nasilja ili kaznena djela protiv spolne slobode. Iako psihopatija predstavlja prepreke za liječenje, usredotočavanje na faktore koji naginju

---

<sup>50</sup> Ured Glavnog državnog odvjetnika “Public Safety (Public Protection Orders) Bill – Consistency with the New Zealand Bill of Rights Act 1990” (14. listopada 2012.), paragraf 23.2.

<sup>51</sup> Princip korelativnih prava tvrdi da to zašto su drugi potencijalno izloženi riziku od strane “opasnih/psihopatskih” osoba, opravdava da obrambeni mehanizmi utječu na prava drugih da budu sigurni/zaštićeni od ozljeda. A. Fox, T. Kvaran, i R.G. Fontaine: “Psychopathy and Culpability: How Responsible Is the Psychopath for Criminal Wrongdoing?” (2013.) 38 *Law & Social Inquiry*, str. 1-26.

<sup>52</sup> U ovome kontekstu seksualna devijacija predstavlja seksualnu aktivnost s djecom ili prisilni seks s odraslima bez njihova pristanka. Slučaj *R protiv Peta* [2007] NZCA 28 [41].

<sup>53</sup> Slučaj *R protiv Peta* [2007.] NZCA 28 [39] i [42] citirani Hildebrand, de Ruiter and de Vogel “Psychopathy and Sexual Deviance in Treated Rapists: Association with Sexual and Nonsexual Recidivism” (2004.) 16 *Sexual Abuse: A Journal of Research and Treatment* 1. Studija je pokazala da je ponovno osuđivanje za kaznena djela protiv spolne slobode u 82% slučajeva u prosjeku nakon 11.8 godina za počinitelje kaznenih djela s psihopatskom i seksualnom devijacijom, u usporedbi s 18% za počinitelje kaznenih djela kod kojih nije prisutna ni psihopatska ni seksualna devijacija. Vidi još i Rice i Harris “Cross-validation and Extension of the Violence Risk Appraisal Guide for Child Molesters and Rapists” (1997.) 21 *Law and Human Behaviour* 231.

<sup>54</sup> N. Wilson i A. Tamatea: “Challenging the ‘Urban Myth’ of Psychopathy Untreatability: the High-Risk Personality Programme” (2013.) 19 *Psychology, Crime & Law* 493.

prema izazivanju kriminalnosti mogu predstavljati “obećavajući smjer za ‘liječenje’ psihopatije i razvitak inovativnih programa.”<sup>55</sup>

Wilson i Tamatea nedavno su objavili novozelandsku značajnu studiju koja izvješćuje o rezultatima programa eksperimentalnoga liječenja koje vodi Uprava za zatvorski sustav. Program visokoga rizika ličnosti (PVRL) ima za cilj smanjiti nasilje u psihopatskoj grupi. Izvješteno je da je, kao rezultat programa, većina od dvanaest sudionika uspjela sniziti svoju “visoku” klasifikaciju zaštite slijedeći taj program.<sup>56</sup> Autori tvrde:<sup>57</sup>

Unatoč različitim rezultatima vezanim uz kaznena djela i ograničenjima zbog malog uzorka sudionika, ishodi PVRL-a izgledaju obećavajuće te sugeriraju da ne samo da psihopatski počinitelji kaznenih djela kao grupa imaju koristi od korekcijskih programa (Polaschek et al, 2005), već da će imati i daljnju korist od svrhovitih intervencija koje su osmišljene da ciljaju na određene značajke.

Dok autori studije navode njezina ograničenja i potrebu da se pripazi da se rezultati programa o visokorizičnoj psihopatskoj populaciji ne pregeneraliziraju, studija je pokazala da su sudionici programa napravili mjerljive i pozitivne promjene.<sup>58</sup> Autori zaključuju:<sup>59</sup>

Što više razumijemo ove počinitelje kaznenih djela u terminima njihove funkcionalne različitosti, to je veća naša mogućnost da pomazemo onima koji se mogu promijeniti te da identificiramo one koji, u ovoj fazi, ostaju značajan rizik za druge ukoliko bi bili pušteni... Rezultati PVRL-a, iako pozitivni, trebali bi biti interpretirani kao mali koraci prema razumijevanju ove populacije kao grupe definirane zahtjevnim ponašanjima.

Unatoč prožimajućemu pesimističnom pogledu u vezi s mogućnošću da se pruži pomoć, rehabilitira i reintegrira visokorizične počinitelje kaznenih djela, nekoliko inovativnih i intenzivnih programa pokrenutih u novozelandskim zatvorima pokazalo je da su sudionici napravili skromne, ali ipak zna-

---

<sup>55</sup> Str. 495, citirani S Wong and R Hare *Guidelines for Psychopathy Treatment Program* (Toronto, Ontario, Multi-Health Systems, 2006.).

<sup>56</sup> To uključuje nasilje prema Skali rizika od nasilja (SRN) koju su razvili Wong i Gordon te uključuje strukturiranu kliničku procjenu koja uključuje i statičke i dinamičke varijable. Vidi N. Wilson i A. Tamatea: “Challenging the ‘Urban Myth’ of Psychopathy Untreatability: the High-Risk Personality Programme” (2013.) 19 *Psychology, Crime & Law* 493, str. 499.

<sup>57</sup> N. Wilson i A. Tamatea: “Challenging the ‘Urban Myth’ of Psychopathy Untreatability: the High-Risk Personality Programme” (2013.) 19 *Psychology, Crime & Law* 493, str. 505.

<sup>58</sup> Str. 505.

<sup>59</sup> Str. 507.

čajne pomake u vezi s različitim ciljevima liječenja.<sup>60</sup> Ako je to zaista kategorija pojedinaca koji su zahvaćeni Zakonom, tada postoji snažan argument da bi im trebalo biti pruženo rano liječenje i programi intervencije kako bi se smanjila vjerojatnost da postanu subjektima ZJS-a pri kraju izvršenja kazne.

Stoga postoje jaki etički razlozi za podupiranje odredbe o liječenju onih koji su zatvarani iz razloga javne zaštite. Pronalazi li taj etički argument potporu od zakona? U slučaju *Miller protiv novozelandske Komisije za uvjetni otpust pri prizivu* je tvrđeno da je Novi Zeland u prekršaju sa svojom obavezom prema Internacionalnoj konvenciji o civilnim i političkim pravima (IKCPP), zbog navodnoga neuspjeha da se pruže adekvatni zatvorski programi kako bi se olakšao uspješni uvjetni zatvor zatvorenicima.<sup>61</sup> Članak 10(3) IKCPP-a predviđa da bi: “kazneni sustav trebao uključiti liječenje zatvorenika gdje bi esencijalni cilj trebala biti njihova reformacija i društvena rehabilitacija...”. Prizivni sud iznio je u odnosu na to dvije primjedbe. Prvo, držao je da je članak 10(3):<sup>62</sup>

Zasnovan na posebnoj zamisli da je to ‘liječenje’ za kriminalno ponašanje. Ta zamisao ne reflektira nužno što je terapijski izvedivo ili etički prikladno.

Drugo, tvrdio je da se, prema viđenju suda, članak 10(3) treba tumačiti u skladu s člankom 52. Zakona o izvršenju kaznenih sankcija iz 2004., koji predviđa da:

Pomoćnik ministra pravosuđa na čelu Uprave za zatvorski sustav, u skladu s dostupnim resursima i ostalim pripisanim zahtjevima ili instrukcijama koje su izdane pod sekcijom 196, mora osigurati pružanje rehabilitacijskih programa onim zatvorenici-  
ma koji su osuđeni na zatvor a koji će, prema mišljenju pomoćnika ministra pravosuđa na čelu Uprave za zatvorski sustav, imati koristi od tih programa.

Očito je da je, kao što je uistinu naveo Prizivni sud, sekcija 52 izražena predmetom o ograničenjima resursa te diskrecijom pomoćnika ministra pravosuđa na čelu Uprave za zatvorski sustav prema najvećoj dobiti, dok

---

<sup>60</sup> D. Polaschek: “How to Train Your Dragon: An Introduction to the Special Issue on Treatment Programmes for High-Risk Offenders” (2013.) 19 *Psychology, Crime & Law* 409; D. Polaschek i T. Kilgour: “New Zealand’s Special Treatment Units: the Development and Implementation of Intensive Treatment for High-Risk Male Prisoners” (2013.) 19 *Psychology, Crime & Law* 511; N. Wilson, G. Kilgour i D. Polaschek: “Treating High-Risk Rapists in a New Zealand Intensive Prison Programme” (2013.) 19 *Psychology, Crime & Law* 527.

<sup>61</sup> Slučaj *Miller protiv NZ Parole Board* [2010.] NZCA 600.

<sup>62</sup> Slučaj *Miller protiv NZ Parole Board* [2010.] NZCA 600 [142]. Citiran Prof. Manfred Nowak *CCPR Commentary* (drugo izdanje, NP Engel, 2005.), str. 253-254.



IKCPP nije. Dok je sud primoran slijediti sekciju 52, naveo je da “u svakome slučaju, mi smatramo da članak 10(3) ne može biti razumno tumačen kao onaj koji forsira obavezu omogućiti ‘liječenje’, bez obzira na troškove ili moguću korist.”<sup>63</sup> To ne sluti na dobro za one koji su predmet ZJS-a te pristupaju rehabilitacijskim ili programima liječenja.

### **Zahvale**

Zahvaljujemo na potpori Pravnoj zakladi Novoga Zelanda koja nam je omogućila pisanje *Better and better and better? A legal and ethical analysis of preventive detention in New Zealand* (2014). Materijal iz tog izvješća korišten je pri nastajanju ovoga poglavlja.

Prevela: Mirela Fuš  
Stručna redaktorica: Dalida Rittossa

---

<sup>63</sup> Slučaj *Miller protiv NZ Parole Board* [2010.] NZCA 600 [143].



# 11 Kazneni zakon RH i mentalno bolesne osobe koje su počinile kazneno djelo, usklađenost s psihijatrijskim standardima i etičke posljedice

**Ernie Gigante Dešković**

## 8. Uvod

U ovome ćemo se radu usredotočiti na pitanje koje glasi: ako psihijatrija i pravosuđe imaju različite poglede na mentalno bolesne prekršitelje zakona, možemo li smatrati ispravnim odluke koje donosi pravni sustav?

Kroz dva primjera formulirat ćemo problem na način da ćemo najprije uočiti razlikovanje mentalne bolesti sa stanovišta znanosti i pravnoga sustava. To će nam zatim rasvijetliti postojanje razlike u proceduri kojom dolazimo do odgovora na pitanje što je to uopće mentalna bolest. Čini se da ovo razlikovanje omogućuje plauzibilnim tvrditi da postoji nekoliko problematičnih područja u odnosu između prava i psihijatrije.

Nakon primjera bit će dan pravni i psihijatrijski kontekst te konceptualizacija smanjive ubrojivosti kao mentalne bolesti u hrvatskome pravosuđu. Čini se da se na taj način može istaknuti nekoliko problematičnih područja koja se tiču određenih filozofskih pitanja u vezi pravne i psihijatrijske prakse.

### *Primjer A*

Prvi se primjer odnosi na slučaj zabilježen 1998. godine na Splitskom općinskom sudu. Na optuženičku klupu dovedena je osoba koju ćemo za ovu priliku nazvati Ivan, koji je optužen da je tijekom jutra prethodnoga mjeseca stigao na javno mjesto te iz svojega džepa izvukao ručnu granatu i prijetio da će je aktivirati. Na taj će način ubiti sebe i dovesti u smrtnu opasnost prolaznike.

Nakon što je policija stigla na mjesto događanja, jedan od policajaca nastojao je umiriti Ivana. Prošlo je oko sat vremena i Ivan se predao policiji. Slučaj je završen bez ozlijeđenih i počinjenja materijalne štete.

Naknadno, na pitanje istražitelja zbog čega se Ivan odlučio na taj potez, Ivan je rekao da je to učinio zbog nezadovoljstva proizašlog iz toga što su ga država i društvo odbacili, a on je za njih dao sve.

Kasnije je utvrđeno da je Ivan vojni veteran koji je registriran kao oboljeli od PTSP-a.

Svojim je postupkom povrijedio Zakon Republike Hrvatske u stavkama koje se odnose na remećenje javnoga reda i mira, nezakonito posjedovanje eksplozivnih naprava i dovođenje u opasnost drugih ljudi i imovine.

Na pitanje suca bi li Ivan iznova počinio takvo što, Ivan odgovara kako ne bi. Pojašnjava kako je to učinio u trenutku gnjeva i bez suviše razmišljanja. Govorio je i o ostanku bez posla za što je krivio poslodavca koji je, po mišljenju Ivana, do bogatstva stigao na sumnjive načine u vrijeme dok je Ivan zajedno s mnogima bio na ratištu. Takvo što je Ivan smatrao izrazito nepravdnim i ponižavajućim. Također, objašnjavao je kako živi u skromnim uvjetima te mu nije bila namjera nikoga ugroziti, već privući pažnju jer od strane nadležnih institucija nikada nije dobio nikakvo razumijevanje za svoje probleme.

Znajući sve ove podatke, čini se da tijekom Ivanova razmišljanja možemo sažeti na sljedeći način: kao vojnik je izgradio suvremeno hrvatsko društvo, a danas je nezadovoljan jer smatra da ga je to isto društvo odbacilo i takvo što smatra velikom nepravdom.

Odluka Općinskoga suda bila je takva da se Ivanovo ponašanje u trenutku počinjenja Kaznenog djela, zbog upisa u registar oboljelih od PTSP-a, smatra djelom počinjenim u vrijeme smanjene ubrojivosti. Iz toga je razloga slučaj proslijeđen gradskoj bolnici na psihijatrijsko saslušanje. Ivanu je određeno mjesečno promatranje i rehabilitacija u psihijatrijskoj ustanovi u forenzičkom odjelu i zatim u odjelu za rehabilitaciju.<sup>1</sup>

### *Primjer B*

Drugi se primjer odnosi na slučaj zabilježen 2001. godine u Zagrebu. Ovoga puta na optuženičku klupu dovedena je osoba koju ćemo za ovu priliku nazvati Petar.

Petar je živio u izrazito skromnim uvjetima u predgrađu Zagreba te je više puta boravio u psihijatrijskoj bolnici na liječenju od teškog alkoholizma. Njegova dnevna doza konzumiranja alkohola bila je izrazito velika. Petar je imao policijski dosje u kojemu je zabilježeno više prekršaja poput agresivnih napada te remećenje javnoga reda i mira. Jednom prilikom, tijekom svađe, izvukao je nož i osobu s kojom se prepirao izbo. Nastojao je pobjeći, no policija ga je vrlo brzo privela te je odveden pred sud pod optužbom teškoga napada.

---

<sup>1</sup> Sudska arhiva Republike Hrvatske, kutija 7., spis 3/36 od 1998.

Ustvrdeno je da je Petar kazneno djelo počinio u alkoholiziranome stanju, ali zbog toga što je nož uzeo sa sobom dok je još bio u trijeznom stanju sud je odredio kako se Petar pripremio za napad neovisno o alkoholu. Stoga sud alkoholizam nije uzeo kao olakotnu okolnost, već je Petra osudio na višegodišnju zatvorsku kaznu i liječenje u zatvorskom psihijatrijskom odjelu. Petar je isprva zatvoren u klasičnu kaznionicu te je naknadno krenuo na tretmane liječenja u sklopu kaznionice. Tijekom toga liječenja utvrđeno je kako Petar ne pati samo od alkoholizma, već i od tipa psihopatološkoga poremećaja ličnosti.<sup>2</sup>

## **9. Razlike u sagledavanju mentalno bolesnih osoba u pravosuđu i psihijatriji**

Pitanja koja ovdje postavljamo je: na koji način hrvatsko pravosuđe detektira mentalno oboljele osobe, a na koji način to čini psihijatrija?

Najčešće se mentalno oboljele detektira gledajući postoje li simptomi koje smatramo svojstvenima određenoj mentalnoj bolesti. Čini se jasnim da ako postoji detekcija bolesti slijedom toga je riječ o bolesnoj osobi, a u medicinskoj praksi, ukoliko postoji bolest, ona se kao takva liječi. Također se čini jasnim da je osoba bolesna sve dok je doista bolesna. Međutim, u pravnoj regulativi Republike Hrvatske stvari stoje drugačije jer ukoliko mentalno bolesna osoba (znači bolesnik) počinu kazneno djelo (neovisno je li razlog počinjenja kaznenoga djela bolest) on se u pravnoj regulativi više ne označava kao bolesnik već zatvorenik, a za njega kao zatvorenika pravna regulativa predviđa izvršenje zatvorske kazne.<sup>3</sup>

Ovo je zanimljiv spoj dva različita sustava (psihijatrijski i pravni) koji drugačije gledaju isti slučaj. Naime, ako vještak psihijatar odredi da je osoba mentalno bolesna ona (sada kao zatvorenik, a ne bolesnik) uz zatvorsku kaznu ima obvezu pristupiti liječenju iz razloga da ne počinu kazneno djelo. Drugim riječima, mentalno oboljela osoba ne definira se kao bolesnik, iako se prema njemu djelomično pristupa kao bolesniku, ali njegova se bolest ne liječi da se izliječi od bolesti kao takve, već da ne ponovi kazneno djelo za koje je osuđen.

Razlika u pristupu koju ovdje uočavamo je sljedeća: u psihijatriji i medicini bolesna se osoba liječi kako bi se bolest izliječila; u kaznenome sustavu zatvorenik kažnjava, a razlozi kaznenoga djela sprečavaju kako se iznova ne bi kršio zakon.

Točnije, zakonom Republike Hrvatske propisano je da smanjenu ubrojivost ili neubrojivost utvrđuje psihijatar imenovan od nadležnoga suda. Vještak psihijatar u postupku utvrđivanja ubrojivosti primjenjuje bio-psihološko-normativne metode prema kojima utvrđuje postojanje jednog od četiri bio-

---

<sup>2</sup> Sudska arhiva Republike Hrvatske, kutija 2., spis 7/11, od 2001.

<sup>3</sup> Izvješće o stanju i radu kaznionica, zatvora i odgojnih zavoda za 2014. godinu: 33, 39

psiholoških temelja: duševna bolest, privremena duševna poremećenost, nedovoljan duševni razvitak, neka druga teža duševna smetnja. Zatim određuje njihovo djelovanje na psihičke funkcije osobe. Drugim riječima, shvaća li osoba svoje postupke i vlada li svojom voljom. Po zakoniku su mogući i poremećaji manjeg intenziteta nego kod neubrojivosti. U tome slučaju osoba ima mogućnost spoznaje djela i vladanja svojom voljom, ali joj je zbog mentalne bolesti takvo rasuđivanje otežano.

Pravni slijed (1) u slučaju mentalno oboljelih osoba koje su počinile kazneno djelo jest:

(1) osoba je počinila kazneno djelo tj. prekršila zakon (2) sud sukladno ponašanju počinitelja sumnja na mentalnu bolest / sukladno težini kaznenoga djela sumnja se na mentalnu bolest počinitelja (3) poziva se stručnog vještaka (psihijatra) koji određuje je li riječ o mentalnoj bolesti ili nije (4) ako je riječ o mentalno bolesnoj osobi vještak odredi da je riječ o posve neubrojivoj osobi ili o osobi s otežanim rasuđivanjem (5) sud određuje kaznu sukladno težini počinjenoga kaznenog djela u zatvorenome psihijatrijskom odjeljenju koje se nalazi u zatvoru ili prijestupnik odlazi na višemjesečno promatranja nakon čega može biti pušten da se liječi sa slobode<sup>4</sup>

Psihijatrijski slijed (2) sagledavanja mentalno bolesnih osoba:

(1) sukladno ponašanju sumnja se na mentalnu bolest (2) osoba dolazi na vještačenje kod psihijatra koji određuje je li riječ o mentalnoj bolesti ili nije (3) sukladno dijagnozi određuje se mogućnost koliko je osoba opasna za sebe i okolinu (4) slijedi tretman liječenja bolesti koji slijedi iz dijagnoze (5) liječenje bolesne osobe (ovisno koliko je opasna za sebe i okolinu) može biti sa slobode ili se bolesnik smješta u psihijatrijsku ustanovu

Ova dva slijeda stvaraju sljedeće probleme:

### *3.1. Autoritet*

Zajedničko u oba slijeda jest da je osoba upućena psihijatru od strane nestručne osobe (u prvome slučaju to može biti sudac, dok u drugome slučaju to može biti član obitelji) koja po svojoj pretpostavci smatra da je psihijatrijska pomoć potrebna. Međutim, u prvome slijedu razlog je unaprijed počinjeno kazneno djelo, točnije društveni bihevioralni odmak od pravnih normi. U drugom slijedu to ne mora biti tako. Ovdje osoba može ne učiniti ništa problematično, ali ipak biti okarakterizirana mentalno bolesnom zbog svojega ponašanja koje može odudarati od društvenih normi tj. navoditi nas da je riječ o mentalnom oboljenju.

<sup>4</sup> Tripalo 2003., <http://www.vsrh.hr/> (stranica posjećena: 27. ožujka 2016.)

Sukladno Zakonu o zaštiti osoba s duševnim smetnjama u Hrvatskoj liječenje mentalno bolesnih osoba može se ostvariti uz vlastiti pristanak bolesnika ili po odluci suda. Ovo drugo se dešava, neovisno o počinjenju kaznenoga djela, ako mentalno bolesna osoba odbija pomoć, a osobe iz njegove okoline traže pomoć obiteljskoga liječnika uz asistenciju policije. Prisilno liječenje uglavnom se ostvaruje putem Županijskoga suda ukoliko je psihičko stanje bolesnika takvo da ugrožava samoga sebe ili okolinu. Ako je pak došlo do nasilja, onda nadležan može biti i Sud za prekršaje koji određuje mjeru obveznog liječenja.<sup>5</sup>

Jedna od važnijih razlika između slijeda 1 i 2 jest što se u 2 čini da se psihijatrija postavlja kao konačan autoritet, dok je psihijatrija u 1 dio šireg i institucionaliziranog mehanizma. U 1, odluka suda ne ovisi izričito o dijagnozi psihijatra te je moguće zamisliti situaciju u kojoj sud ne postupi po onome kako je stručni vještak (psihijatar) rekao. Sud može ustvrditi da je počinjeno djelo toliko strašno da je osoba koja ga je počinila naprosto zla i takvu osobu, neovisno o mentalnoj bolesti, smjestiti u kaznionicu gdje će izvršavati kaznu za svoje nedjelo.

### *Problem*

Teško se autoritet osobe ili institucije (u ovome slučaju suda) može zamisliti bez određenog odnosa moći između autoriteta i subjekta. U takvom odnosu autoritet vrši moć nad subjektom. Odluke autoriteta donose se putem iskaza, a iskaz podrazumijeva specifična znanja, discipline i vrijednosti uz pomoć kojih se konstituira ono što smatramo istinom. Time, kao društvena formacija, diskurs konstruira reprezentaciju istine. Drugim riječima, ukoliko psihijatar odredi da je pacijent mentalno bolestan, zbog autoriteta kojega mu dajemo mi ćemo smatrati njegovu odluku istinom.

### *3.2. Trajanje i prestanak sigurnosnih mjera*

Postoje razlike između ubrojivosti, smanjene ubrojivosti i neubrojivosti.

U slijedu 2 dijagnoza i liječenje u rukama je stručnjaka (psihijatra), dok je u prvome slijedu zadnja ipak ona od suda. Kako se sud povodi kaznenim zakonom potrebno je uvidjeti koliko je kazneni zakon kompatibilan s mogućim dijagnozama psihijatra.

Prvi problem koji uočavamo jest da Kazneni zakon nije razlučio gradaciju smanjene ubrojivosti glede izricanja kazne ili sigurnosne mjere. U praksi to znači da se smanjivo ubrojivim osobama, koje nemaju teže duševne smetnje, izricala mjera podjednako kao i onima s najtežim duševnim smetnjama. Takva neusklađenost dovela je do nesklada te se do 1998. godine izricalo prosječno 14 sigurnosnih mjera godišnje da bi se 1998. godine broj povećao

---

<sup>5</sup> Zakon o zaštiti osoba s duševnim smetnjama, NN 76/14, <http://www.zakon.hr/z/181/> (stranica posjećena: 19. ožujka 2016.)

na 43.<sup>6</sup> Na taj se način u sasvim istu kategoriju smještalo osobe koje imaju vrlo različita stanja duševne bolesti ili čak samo smanjene ubrojivosti. Takav pristup Kaznenoga zakona vrlo je drugačiji od psihijatrijskoga pristupa.

Sljedeći problem uočava sudac Županijskoga suda u Zagrebu Siniša Pleše koji navodi da u hrvatskom zakoniku ne postoji regulativa koja će tražiti da se osobe s duševnom bolesti nakon odsluženja kazne iznova vještače kako bi se moglo ustvrditi je li osoba neovisno o izvršenju kazne i dalje opasna za okolinu.<sup>7</sup> Čini se da ovaj problem postoji u hrvatskome zakonodavstvu; primarno nije liječiti bolest, već kazniti prekršitelje zakona. To bi značilo da se mentalno bolesna osoba, ako odsluži zatvorsku kaznu, pušta na slobodu neovisno o njezinome mentalnom stanju.

U našem primjeru A sud određuje vremenski tretman liječenja. No takav je pristup sasvim izostao u primjeru B. U tome primjeru imamo Petra koji je optužen na 10 godina zatvora. Sud je ustvrdio kako alkoholizam, pod čijim je utjecajem Petar počinio kazneno djelo, nije olakotna okolnost jer je Petar napad planirao dok je bio trijezan. Stoga je sud sagledao Petra kao zlu osobu, neovisno o tome što ima problem s alkoholizmom. Ali nakon deset godina odslužene kazne Petar će biti pušten na slobodu, iako mu je dijagnosticiran psihopatološki poremećaj ličnosti. Znači, sudska je odluka konačna i odnosi se striktno na počinjeno kazneno djelo. Predviđanja psihijataru, neovisno od toga što je riječ o osobi optuženoj za kazneno djelo, ne mogu utjecati na vrijeme liječenja i zadržavanje.

### *Problem*

Opravdanost lišavanja slobode svakako spada u kompleksnija pitanja. U našem primjeru vidimo da Kazneni zakon nije razlučio gradaciju smanjene ubrojivosti glede izricanja kazne ili sigurnosne mjere. Kao što smo naveli, to u praksi znači da se smanjivo ubrojivim osobama koje nemaju teže duševne smetnje izricala podjednaka mjera kao i onima s najtežim duševnim smetnjama. Na taj se način u istu kategoriju smještalo osobe koje imaju različita stanja duševne bolesti ili čak smanjene ubrojivosti.

Sljedeći problem odnosi se na osobe kojima je izrečena kazna, a ne postoji jasna regulativa koja bi određivala kada i kako se osobu oslobađa sigurnosne mjere kada je ona jednom izrečena.

### *3.3. Empatija*

Naveli smo kako sud ima mogućnost utvrđivanja da je počinjeno djelo toliko strašno da je počinitelj naprosto zla osoba kojoj je, neovisno o mentalnoj bolesti, mjesto u kaznionici. Ovdje nam se otvara pitanje empatije ili mogućnosti „stavljanja u tuđu kožu“. Čini se da bi se sudac trebao staviti u ko-

---

<sup>6</sup> Sušić i Pleše 2006.

<sup>7</sup> Ibid: 916–917



žu mentalno bolesne osobe na način da prihvati činjenicu da sudi mentalno bolesnoj osobi koja se ponaša sukladno određenim simptomima koji mogu biti razlog kršenja zakona. Uzmimo za primjer deliričnu osobu koja nema doticaja s realitetom i ne razlikuje dobro od zla, možemo li reći da je ta osoba zla ukoliko počini zlodjelo? Možemo li toj osobi suditi bez da uzmemo u obzir njezinu bolest? Možemo li doslovno tu osobu smatrati sasvim odgovornom za njezina zlodjela ili je krivac njezina bolest jer možemo pretpostaviti da ta ista osoba, ukoliko bi bila zdrava, ne bi počinila zlodjelo? Naprosto se čini da trebamo uzeti u obzir duševno stanje optuženika.

### *Problem*

Ovdje nam se javlja nekoliko pitanja. Prvo je promatranje stvari bez empatije. U tim pokušajima nastoji se odrediti sustav koji bi djelovao lišen ljudskog uživanja<sup>8</sup>. Razlog takvih težnji je jednoznačnost i objektivnost koja se time postiže. Naime, ući u „tuđu kožu“ proces je koji je uvijek subjektivan i različite osobe prema istome slučaju mogu stići do izrazito različitih zaključaka.

Sljedeće se pitanje odnosi na to koliko možemo mentalno bolesnu osobu doista smatrati odgovornu za njezina djela? Ako možemo zaključiti da ista osoba ne bi, ukoliko nije bolesna, počinila zlodjelo, možemo ustvrditi da je bolest odgovorna za zlodjelo. Izgleda kao da je osoba lutka na koncu kojom upravlja bolest. Čini se da grijesimo ukoliko okrivimo lutku, a ne bolest koja poteže konce.

Međutim, na ovo je moguće uputiti kritiku da lutka i bolest jesu jedno te isto. Drugim riječima, ne možemo odvojiti bolest i oboljelu osobu. Osoba nije u kontroli bolesti, već je ona kao takva bolesna, stoga je ona kao takva odgovorna.

### *3.4. Metodologija*

Moguće je reći da je u trenutku počinjenja kaznenoga djela osoba imala manju racionalnost ili smanjeni moral. Kazneni zakon nastojat će ovaj problem prevladati s razlikovanjem smanjene ubrojivosti. Ali problem koji se javlja je koju ćemo metodologiju uzeti za smanjenje morala.

Osoba je imala smanjeno moralno shvaćanje događaja zbog smanjene racionalnosti. Tada bi nemoralno ponašanje bilo uzrok nemogućnosti osobe da posjeduje racionalan odnos sa svijetom oko sebe.

Osoba je postupila nemoralno i kazneno jer je imala smanjeni moralni kapacitet i u trenutku počinjenja kaznenoga djela nije razumjela moral.

U a) je temelj racionalnost, dok je u b) to moralni kapacitet.<sup>9</sup> Ako je a) ispravno, onda se možemo pitati hoće li se osoba koja ima smanjenu racional-

---

<sup>8</sup> Sorrell Dinkins, 2011.

<sup>9</sup> Cowley 2005.

nost kontinuirano neracionalno ponašati? Naime, ukoliko je Cowley u pravu i za većinu stvari postoji vrlo snažan i općeprihvaćen stav o tome što je racionalno (Cowley, 2005), onda je za očekivati da će osoba koja ima kontinuirani problem s racionalnim ponašanjem to kontinuirano pokazivati. Tada bismo bili u mogućnosti dužim promatranjem osobe ustanoviti njezino mentalno stanje.

Ukoliko je pak b) ispravno, onda imamo smanjenje moralnoga kapaciteta. Međutim, ovdje leži zamka. Moralne norme možemo razlikovati ovisno o kulturi ili vremenu u kojemu se nalazimo te dolazimo do kontekstualizacije. To znači da ćemo problem nastojati riješiti pokušavajući rasvijetliti zašto se netko u određenome trenutku na određeni način ponašao. Je li razlog njegova ponašanja samo bolest ili kontekst poput društva i prilika oko njega te odnosi s drugim ljudima?

U primjeru A vidljivo je da sud uzima u obzir okolnosti i prekršaj sagledava u širem kontekstu. Sukladno priči oblikuje se odgovor na pitanje „zašto je kazneno djelo počinjeno“ i kakvu kaznu treba odrediti Ivanu. Kontekstualizacijom kazneno djelo poprima oblik ekscesa. Primjećujemo da je kontekstualizacija dala Ivanu priliku da postane sugovornik u vlastitom slučaju te da njegova riječ ima određenu težinu.

U primjeru B pak vidimo da kontekstualizacije nema. Sudu je sasvim irelevantno što Petar živi u izrazito skromnim uvjetima i što je zločin počinjen pod utjecajem alkohola. Petar se nije uspio smjestiti u poziciju sugovornika, već u njegovo ime govori pravilnik Kaznenoga zakona.

Također, u ovome slučaju vidimo da je zakonodavstvo stavilo psihijatra u podređeni položaj spram suda.

### *Pitanje*

Ovdje nam se javlja jedno izrazito snažno etičko pitanje: koliko je moralno sagledavanje psihijatrijskih slučajeva ne uzimajući u obzir kontekst? Određeni kontekst uvijek postoji, a ukoliko je on dovoljno snažan čini se da ga je potrebno uzimati u obzir. Ukoliko imamo zdravu empatiju mi ćemo se solidarizirati s osobama koje su učinile kazneno djelo u kontekstu koji predstavlja olakotnu okolnost.

No ovakav stav podložan je brojnim kritikama. Kako će se odrediti koji je kontekst dovoljno snažan da ga se uzme u obzir? Hoće li to biti subjektivan stav psihijatra ili suca?

### *3.5. Pristup bolesti*

Kada govorimo o bolesti možemo reći da ona može biti tjelesna (bodily) i mentalna (mental). Međutim, iza našega poimanja bolesti nalazi se bazično shvaćanje svijeta iz čega proizlaze određene vrijednosti uz pomoć kojih percipiramo bolest.

Primjer za to nam može poslužiti utjecajan rad Christophera Boorsa i pitanje homoseksualnosti (Boorse 1975). U jednome trenutku vremena homo-

seksualnost se smatrala mentalnom bolešću te se nastojalo liječiti je raznim tretmanima, od elektrošokova do medikamenata. Zatim se homoseksualnost sagledalo kao biološku disfunkciju koja se vezuje uz nemogućnost reprodukcije. Kako biološka disfunkcija nije mentalna bolest znači da ni homoseksualnost ne može biti mentalna bolest.<sup>10</sup>

Kritika na ovu tezu jednostavna je i glasi: homoseksualci se mogu reproducirati, ali su odlučili da to neće činiti i stoga ne govorimo o biološkoj disfunkciji već o odluci.

Nadalje, ne možemo reći da je mentalna bolest pogrešno funkcioniranje u mozgu jer je moguće da imamo dva mozga između kojih ne vidimo razlike, a za jednoga smo uspostavili da je mentalno bolestan, a za drugoga nismo. Ukratko, moguće je imati savršeno biološki zdrav mozak, ali osobu bismo nazvali mentalno bolesnom osobom. Podjednako kao što možemo imati disfunkciju mozga, a osobu nećemo zvati mentalno bolesnom osobom. Primjer za to je tumor na mozgu. Moguće je imati ne-maligni tumor koji je deformirao mozak i s kojim možemo nastaviti živjeti bez velikih problema. Teško da ćemo osobu zbog takve deformacije mozga nazvati mentalno bolesnom. Zato možemo zaključiti da deformacije mozga ili tijela nisu mentalne bolesti, stoga mentalna bolest nije stanje mozga, već stanje uma.

Upravo u tome i jest razlika neuroznanosti i psihijatrije. Stanjem mozga bavi se neuroznanost, a stanjem uma bavi se psihijatrija. Neuroznanstvenici skeniraju mozak, dok psihijatri promatranjem ponašanja daju dijagnozu i predviđanja te određuju tretman liječenja (uglavnom putem medikamenata). No ako je mentalna bolest stanje uma, jedino što nam ona otežava jest funkcioniranje tijekom života. Na taj se način, primjerice, manično-depresivni tip može opisati kao problem života. Ukoliko je uistinu riječ o problemu života, a ne bolesti, tada se prema shizofrenim prestupnicima ne može postupati kao prema bolesnim osobama, već kao običnim kriminalcima.

Kritika koju se ovdje može dati jest da manično-depresivne osobe imaju problem života, ali to ne znači da one nisu mentalno bolesne. Ako imamo osobu koja posjeduje mogućnost kontrole svojih postupaka, možemo reći da je njoj potreban određeni napor da se ponaša sukladno određenim društvenim normama. Ukoliko osoba ima probleme života njoj sposobnosti kontrole mogu biti smanjene, ali ih neće posve izgubiti. Tada je moguće reći da je takvoj osobi jedino potrebno uložiti veći napor kako bi njezino ponašanje bilo u skladu s određenim normama. Ako je to tako, problem se javlja s osobama koje uopće nemaju osjećaj kontrole i nemaju mogućnost ulaganja većega napora kako bi kontrolirale svoje ponašanje.

Uzmemo li za ispravnu definiciju Richarda Bernsteina da „potencijalno uvijek možemo savladati stvari ukoliko smo voljni i ako imamo razvijene sve potrebne talente i vrline neophodne za hermenautičko razumijevanje“

---

<sup>10</sup> Boorse, 1975.

(Bernstein 1996) tada se čini da osoba koja ne bi imala potrebne talente ili vrline, što može prouzročiti mentalna bolest, ne bi imala ni potreban potencijal. Ukoliko imamo osobu koja je posve lišena talenata i vrlina (znači da nema ni potencijala), čini nam se da definicija gubi sve elemente.

Isto se tako čini da za osobe koje su sasvim „iščupane“ iz realnosti i pate od halucinacija te nemaju osjećaj empatije ne možemo reći da imaju tek problem života, već nešto mnogo više.

### *Problem*

Govoreći o bolesti kao tjelesnoj (bodily) ostvara nam se pitanje tjelesnosti. Tjelesnost možemo usko povezati sa svijesti, jezikom, inteligencijom i identitetom (Cowley 2006), stoga i s fiziološkim aspektom. Ako su neki psihički poremećaji vezani za tjelesne aspekte oboljele osobe čini se da tjelesno postaje dio percepcije bolesti. Imamo mnoga istraživanja koja razmatraju pravne i socijalne implikacije koje uključuju ljudsku tjelesnost i tjelesnih materijala u liječenju i istraživanju.<sup>11</sup>

## **10. Odgovornost mentalno bolesne osobe i smanjivo ubrojive osobe**

Dosad smo uočili da je hrvatsko pravosuđe usmjereno na smještanje smanjivo ubrojivih osoba koje su počinila kazneno djelo unutar zatvorskoga tj. kaznenoga sustava. Već nam naziv „kazneni sustav“ nagoviještava kako je u fokus stavljeno kažnjavanje osoba koje su prekršile zakon. Kazne su reakcija na počinjeno kazneno djelo, dok su mjere zatvaranja i liječenja u svrsi djelovanja kako se kazneno djelo ne bi desilo u budućnosti. Međutim, rehabilitacija kojom bi se prijestupnike osvješćivalo za neispravnost njihovih postupaka ne postoji. Ono što se smatra rehabilitacijom sam je čin kažnjavanja koji se smatra poticajem da prekršitelj zakona iznova ne počinii kazneno djelo.

Ranije smo već naveli pitanje koliko možemo mentalno bolesnu osobu doista smatrati odgovornu za njezina djela. Rekli samo kako se čini da je osoba lutka na koncu bolesti te izgleda pogrešno kriviti lutku i da možda ne možemo odvojiti bolest i oboljelu osobu. No kako sve to vidi hrvatsko pravosuđe?

Kazneni zakon polazi od postavke da se spram osobe koja nije kriva za počinjeno djelo ne može primijeniti nikakva kaznenopravna sankcija, a kako se krivnja za počinjeno djelo mentalno bolesne osobe dovodi u sumnju, oni spadaju pod režim prisilnoga smještanja u psihijatrijsku ustanovu unutar kaznonice. Ali u zakonodavstvu je izostavljeno stanje bitno smanjene ubrojivosti tako da se sada sigurnosna mjera obveznoga psihijatrijskog liječenja može primijeniti prema svakome počinitelju kaznenoga djela koji je to djelo

---

<sup>11</sup> Shildrick i Mykitiuk 2005.

počinio u stanju smanjene ubrojivosti, bez obzira na to o kojemu je stupnju smanjene ubrojivosti riječ.

Ovdje otvaramo pitanje smanjivo ubrojive osobe, gradacije takve ubrojivosti i neubrojive osobe te mentalno (duševno) bolesne osobe.

Govoreći o mentalnoj bolesti možemo reći kako je ona kronična duševna smetnja, nemogućnost osobe da pravilno odgovara na svijet oko sebe, apsorpira i pamti podatke, odgovara s odgovarajućim emocijama na događaje oko sebe i nema mogućnost formiranja koherentnih planova. Takve simptome određuju stručne osobe (psihijatri) koje zatim određuju tretman liječenja kao što su razgovor s terapeutom ili putem medikamenata.<sup>12</sup>

Međutim, u hrvatskom pravosuđu nema termina „mentalno bolesna osoba“<sup>13</sup> kakav se preferira u psihijatriji, već se koristi termin „smanjivo ubrojiva osoba“, a između ta dva termina moguće je uočiti značajne razlike koje nisu samo jezične, već i značenjskoga karaktera.

Smanjena ubrojivost prvenstveno se odnosi na osobu koja u određenome trenutku ima bihevioralni odmak od tzv. normalnoga ponašanja koji vodi k počinjenju određenog kaznenog djela. No takav bihevioralni odmak može (ali i ne mora) biti potaknut uzrocima koje smo naveli u definiciji mentalne bolesti. Znači, ne možemo govoriti o postojanju potpuno ubrojive i potpuno neubrojive osobe, već postoji kategorija smanjive ubrojivosti koja može biti veća ili manja.

Ukratko, razlika između neubrojivih ili mentalno bolesnih osoba koje nemaju doticaj s realnošću i smanjeno ubrojivih osoba temelji se na stupnju poremećaja psiholoških i bioloških funkcija. Može se reći kako je smanjeno ubrojiva osoba ustvari ubrojiva osoba koja u određenome trenutku doživljava stanje otežanoga ponašanja. To stanje joj je prouzročeno psihološkim ili biološkim elementima koji joj otežavaju intelektualne mogućnosti i mogućnosti kontrole. Zbog toga se otežano ponaša sukladno društvenim normama i pravnim zakonima. Ali takva osoba i dalje može shvatiti značenje svojih postupaka te upravljati svojom voljom! Samo joj je potrebno uložiti veći napor. Stoga se čini da je smanjeno ubrojiva osoba koja je počinila kazneno djelo kriva što nije pronašla snage da prevlada svoju smanjenu ubrojivost.

Razlika s neubrojivim osobama je u tome što one ne mogu pronaći snage za nadvladati svoj stanje. One su potpuno u kontroli svoje bolesti.

U oba naša primjera, A i B, utvrđeno je da su Ivan i Petar smanjivo ubrojjivi, ali sud im je pristupio drugačije. Stoga ovdje iznova vidimo da je pravni pristup onaj koji je nadvladao. Neovisno što je obojici psihičko stanje bilo slično Petar je prošao mnogo gore nego Ivan jer je s pravnoga stanovišta njegov zločin mnogo teži.

---

<sup>12</sup> Blackburn, 2008, 230.

<sup>13</sup> *The mentally ill* koji nas navodi na *mental illness*

#### *4.1. Razlikovanje smanjene ubrojivosti*

Zakonom je propisano da se smanjena ubrojivost utvrđuje istom metodom kao i neubrojivost, a utvrđuje je psihijatar imenovan od nadležnoga suda. Psihijatar u postupku vještačenja (utvrđivanja ubrojivosti) primjenjuje bio-psihološko-normativne metode prema kojima, kao što smo već ranije naveli, utvrđuje postojanje bio-psiholoških temelja, a to su: duševna bolest, privremena duševna poremećenost, nedovoljan duševni razvitak, druga teška duševna smetnja. Zatim određuje njihovo djelovanje na psihičke funkcije, kao što su mogućnost shvaćanja značenja svoga postupanja ili vladanja svojom voljom.

Kako navode ravnateljica Bolnice za osobe lišene slobode u Zagrebu Esta Sušić i sudac Siniša Pleše hrvatsko zakonodavstvo ne razlikuje razine smanjene ubrojivosti pa je tako u zakonodavstvu izostavljeno stanje „bitno smanjene ubrojivosti“<sup>14</sup>. To znači da se sigurnosna mjera obveznoga psihijatrijskog liječenja može primijeniti prema svakome počinitelju kaznenoga djela koji je to djelo počinio u stanju smanjene ubrojivosti, bez obzira na to o kojemu stupnju smanjene ubrojivosti je riječ.

#### *4.2. Objektivno i neobjektivno sagledavanje mentalne bolesti*

Psihijatrija ima problem u sagledavanju mentalne bolesti kao činjenice ili kao trenutnoga većinskog psihijatrijskog stava. Znanstvenici koji smatraju da je mentalna bolest objektivna činjenica često smatraju da u mentalno bolesnom čovjeku mora biti nekakav biološki „kvar“. Jesmo li mi kadri pronaći taj „kvar“ ili ne je drugo pitanje, no „kvar“ mora postojati. Taj „kvar“ čini određenu osobu bolesnom i to je to.

Znajući da se takav biološki „kvar“ često ne može pronaći kod mentalno bolesnih osoba, oni smatraju da onda mora postojati više koncepcija takvoga biološkog „kvara“ i zato je nama tako teško taj „kvar“ detektirati. Ali neovisno o tome on je tu, kao činjenica. Tako je napravljena normativna prosudba da osoba koja ima biološki „kvar“ pati na određeni način.

No naše prosudbe o bolesti nemaju konceptualni prioritet ako bolest povežemo s time da netko pati zbog unutarnjega „kvara“. Također se čini da se ovdje idealizira ljudska biološka priroda. Mnogi su, poput Thagarda Paula, zaključili da se dosad kroz dijagnoze često vidjelo da ne postoji veza između mentalne bolesti i normalnog i abnormalnog biološkog funkcioniranja<sup>15</sup>, stoga se doista čini da psihijatrija ovdje ima jedan neriješen problem.

### **11. Zaključak**

Na početku smo naveli da ćemo se u ovome radu usredotočiti na pitanje: ako psihijatrija i pravosuđe imaju različite poglede na mentalno bolesne

---

<sup>14</sup> Sušić. i Pleše 2006.

<sup>15</sup> Thagard 1996, 43.

prekršitelje zakona možemo li smatrati ispravnim odluke koje donosi pravni sustav?

Odluke pravosuđa uvijek se mogu pokušati opravdavati na način da kažemo kako zatvaranjem mentalno bolesne osobe u kaznionicu mi štitimo društvo. Međutim, u ovome se radu pokazalo da je problem mnogo kompleksniji i da pravni sustav mentalno bolesne osobe koje su počinile kazneno djelo gleda ponajviše kao prekršitelje zakona koje treba kazniti, dok ih psihijatrija gleda kao bolesnike koje treba liječiti. Stoga teško možemo opravdati odluke pravosuđa ukoliko nisu sukladne psihijatrijskim normama.

Suvremena istraživanja pokazuju da je potreban multidisciplinarni pristup temi mentalno oboljelih osoba koja su počinila kazneno djelo od stručnjaka za međunarodno i kazneno pravo do stručnjaka za mentalno zdravlje osoba.<sup>16</sup>

Također se čini se da bi psihijatrija trebala više uzeti u obzir druga znanstvena područja, poput filozofije i sociologije, koja mogu dati odgovore na brojna otvorena pitanja koja postoje na temu mentalno bolesnih osoba.

Uvidjeli smo da hrvatski pravni sustav i suvremena psihijatrija nisu dovoljno usklađeni (primjer nepostojanja gradacije osoba sa smanjenom ubrojivošću u hrvatskome zakonodavstvu) što bi svakako trebalo učiniti. Čini se da treba uzeti u obzir mogućnost potpunog isključenja mentalno bolesnih osoba iz kaznenoga sustava i prepustiti ih psihijatriji. Kažnjavati mentalno bolesne osobe kroz kazneni sustav čini se upitnim zato što je njihova odgovornost za počinjenje kaznenoga djela upitna. Kada je riječ o mentalno bolesnim osobama, prioritet bi trebao biti njihovo liječenje, a ne njihovo kažnjavanje kroz kazneni sustav.

## 12. Pravni kontekst

Zakonodavstvo je do 1993. godine poznavalo kategoriju smanjene ubrojivosti i bitno smanjene ubrojivosti koje su implicirale kaznenu odgovornost, ali je bio i fakultativna osnova za ublažavanje kazne zbog smanjenoga stupnja krivnje.<sup>17</sup> Takvim se osobama uz zatvorsku kaznu izricalo i obvezatno liječenje te se vrijeme provedeno na liječenju uračunavalo kao zatvorsku kaznu. Zanimljivo je da je praksa nalagala da, ukoliko se psihijatrijsko liječenje koje se provodilo u zdravstvenoj ustanovi zatvorenog tipa okonča prije zadane zatvorske kazne, osoba dobiva uvjetan otpust uz liječenje na slobodi. Do 1998. godine u hrvatskome se zakonodavstvu smanjivo ubrojive počinitelje kaznenih djela liječilo u okviru forenzičnih institucija javnoga zdravstva.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Goreta, 2007.

<sup>17</sup> Osnovni krivični zakon Republike Hrvatske, NN 31/93, čl. 58

<sup>18</sup> Sušić i Pleše. 2006.

Postoje dvije mogućnosti kako liječiti smanjivo ubrojive osobe koje su počinile kazneno djelo: unutar zatvorskoga sustava ili unutar liječilišnog sustava. Smjer kojim se u Hrvatskoj krenulo je liječenje unutar zatvorskoga sustava, što se vidi iz Izvješća o stanju i radu kaznionica, zatvora i odgojnih zavoda koje je izradilo Ministarstvo pravosuđa i Središnji ured uprave za zatvorski sustav:

Prema zakonu o izvršenju kazne zatvora, zatvorenici koji uz kaznu zatvora imaju izrečenu sigurnosnu mjeru obveznog liječenja iz čl. 68. Kaznenoga zakona (KZ/11), upućuju se na izvršavanje kazne zatvora u Zatvorsku bolnicu u Zagrebu, gdje se mjera izvršava u stacionarnom obliku. (...) Na dan 31. 12. 2014. bila su ukupno 82 zatvorenika na stacionarnom ili ambulantom provedenju ove sigurnosne mjere u zatvorskom sustavu (...)<sup>19</sup>

Zakonom o zaštiti osoba s duševnim smetnjama iz 1998.<sup>20</sup> te Zakonom o izvršenju kazne zatvora iz 2001. godine<sup>21</sup> određeno je da se sigurnosna mjera obveznog psihijatrijskog liječenja primjenjuje prema počinitelju koji je kazneno djelo počinio u stanju smanjene ubrojivosti, ali pod uvjetom da postoji mogućnost da takvo njegovo mentalno stanje može i u budućnosti poticajno djelovati za počinjenje novoga kaznenog djela. Drugim riječima, zakon se primjenjuje na osobe čija smanjiva ubrojivost može biti razlogom za nova kaznena djela.

Tek 2005. godine unutar zatvorskoga se sustava počelo stvarati materijalne, prostorne i kadrovske uvjete za provođenje sigurnosnih mjera i tretmana. Liječenje se provodi za vrijeme trajanja zatvorske kazne, a provodi se jedino u Zatvorskoj bolnici u Zagrebu, koja je unutar Ministarstva pravosuđa i Uprave za zatvorski sustav ustrojena kao kaznionica zatvorenog tipa. Danas je u Hrvatskoj pravni položaj osoba s duševnim smetnjama protiv kojih se vodi kazneni ili prekršajni postupak uređen odredbama Kaznenoga zakona, Zakonom o kaznenom postupku te Zakonom o zaštiti osoba s duševnim smetnjama, dok pravni položaj osuđenika s duševnim smetnjama uređuje još i Zakon o izvršavanju kazne zatvora.<sup>22</sup>

Kazneni zakon poznaje nekoliko sigurnosnih mjera. Kada se sumnja da je osoba koja je počinila kazneno djelo smanjivo ubrojiva, potrebna je psihijatrijska dijagnoza koja će potvrditi takvo stanje. Tada se po odluci suda odre-

---

<sup>19</sup> Izvješće o stanju i radu kaznionica, zatvora i odgojnih zavoda za 2014: 33, <https://pravosudje.gov.hr/UserDocsImages/dokumenti/Strategije,%20planovi,%20izvje%C5%A1%C4%87a/Zatvorski%20sustav/Izvjescje%20o%20stanju%20i%20radu%20kaznionica%20zatvora%20i%20odgojnih%20zavoda%20za%202014%20godinu.pdf> (stranica posjećena: 27. ožujka 2016.)

<sup>20</sup> NN 27/98

<sup>21</sup> NN 59/01

<sup>22</sup> Kazneni zakon. NN 31/93, NN 110/97, 27/98, 50/00, 129/00, 105/04, 71/06



đu je hoće li osobu proslijediti na služenje zatvorske kazne uz obvezatno liječenje ili služenje kazne u uobičajenom zatvoru. Obvezatno liječenje u zatvorskome sustavu sud može izreći samo osobi koja je počinila kazneno djelo, ali je mogućnost shvaćanja postupaka i vladanja vlastitom voljom u vrijeme počinjenja kaznenoga djela bila reducirana zbog duševne bolesti, duševne poremećenosti, nedovoljnoga duševnog razvitka ili neke druge teže duševne smetnje.<sup>23</sup>

### Literatura

- Bernstein, R. J. 1996. *The Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding*. Cambridge: MIT press.
- Boorse, C. 1975. On the Distinction between Disease and Illness. *Philosophy and Public Affairs* 5 (1).
- Cooper, B. 2001. Nature, nurture and mental disorder: old concepts in the new millennium. *The British Journal of Psychiatry* 178
- Cowley, C. 2005. Changing one's mind in ethics, *Ethical Theory and Moral Practice* 8 (3).
- Cowley, C. 2006. *Medical Ethics, Ordinary concepts and ordinary lives*. London: Palgrave Macmillan.
- Cowley, C. 2005. The dangers of medical ethics. *Journal of Medical Ethics* 31 (12).
- Goreta, M. 2007. *Koncept smanjene ubrojivosti u supranacionalnom Kaznenom pravu*. Zagreb: Medicinska naklada.
- Ministarstvo pravosuđa i Središnji ured uprave za zatvorski sustav: *Izvešća o stanju i radu kaznionica, zatvora i odgojnih zavoda*.  
Kazneni zakon Republike Hrvatske.
- Mullen, P. E. 2007. On Building Arguments on Shifting Sands. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 14 (2).
- Osnovni krivični zakon Republike Hrvatske.
- Shildrick, M. i Mykitiuk, R. 2005. *Ethics of the Body, Postconventional Challenges*. Boston: MIT press.
- Blackburn, S. ur. 2008. *Oxford dictionary of philosophy*. New York: Oxford University press.
- Sudska arhiva RH.

---

<sup>23</sup> Osnovni krivični zakon Republike Hrvatske, čl. 58

Sušić, E. i Pleše, S. 2006. Aktualni problemi primjene i provođenja sigurnosne mjere obveznog psihijatrijskog liječenja. *Hrvatski ljetopis za kazneno pravo i praksu* 13 (1).

Szasz, T. 1960. The Myth of Mental Illness. *American Psychologist* 15.

Thagard, P. 1996. *Mental leaps: Analogy in creative thought*, Cambridge: MIT Press/Bradford Books.

Wakefield, J. C. 2006. The concept of mental disorder: diagnostic implications of the harmful dysfunction analysis. *World Psychiatry*. 2007 Oct; 6(3):149–56.

## Kazalo imena i pojmova

- afirmativa akcija, 43  
Ahn, H., 56, 76  
Al-Shawi, H., 60  
American Psychological Association, 54, 76  
Amundson, R., 193, 197  
antipsihijatrija  
    Laing i shizofrenija, 155–57  
    Szaszova disjunkcija, 155–57  
Aragona, M., 76  
Ariew, A., 185, 192, 199  
Aristotel, 128, 129, 136, 149, 175  
Baccarini, E., ix, xi, xiii, xvii, 80, 111, 124  
Baier, A., 76  
Barnes, B., 40, 49, 53  
Bernstein, R. J., 228, 233  
Berrios, G. E., 77  
Bertani, M., 95  
biološka funkcija, 185  
    evolucijske teorije, 185  
Blackburn, S., 229, 233  
Bloor, D., 40, 49  
Bohart A., 77  
Bohman, J., 106  
Bolton, D., 63, 76, 77, 172, 179, 188, 189, 197  
Boorse, C., 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 179, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 226, 227, 233  
Brady, M. S., 49, 106  
Brown, W., 77, 88, 96  
Brzović, Z., xii, xiii, 164, 179, 183  
Busch, R., 77  
Calderon, A. J., 102, 103, 106, 107  
Calestro, K. M., 77  
Cartwright, S., xviii, 161, 162, 179  
Casebeer, W. D., 178, 179  
Chamberlain, S., 77  
Christiano, T., 113, 114, 124, 136  
Clemens, N. A., 77  
Code, L., 31, 32, 34, 41, 49, 77  
Cohen, G. A., 133, 138, 149  
Cooper, B., 156, 176, 177, 179, 233  
Cooper, D., 69, 78  
Cooper, R., 156, 168, 169, 171, 174, 176, 177, 179  
Cowley, C., 225, 226, 228, 233  
Cox, J. C., 34, 50  
Craig, E., 24, 25, 26, 27, 28, 31, 36, 41, 45, 49  
Crameri, A., 57, 77, 79  
Crenshaw, K., 96  
Cummings, R., 179  
Cummins, R., 164, 186  
ček-lista za psihopatiju (PCL-R), 208  
Darwin, C., 185  
Deigh, J., 120, 124  
Dembo, J. S., 77  
Dešković Gigante, E., xii  
Dijagnostički i statistički priručnik za mentalne poremećaje (DSM), 76, 153, 179, 189, 195, 197  
drapetomania, 161, 162  
društvena angažiranost, 97  
društvena moć, 23  
Duncan, B., 65, 67, 68, 77, 80  
Edyvane, D., 144, 149  
epistemička diskriminacija, 34, 42  
epistemička nepravda, 32, 37, 46, 86, 89  
    hibridni model kao optimalan, 47  
    kao društvena i intelektualna pogreška, 43  
    pozitivni rezultati, 43  
    veritistički, egalitarni i hibridni model, 45–47  
epistemička pogreška, 42  
    hibridna, 43  
epistemička pravda, 34  
epistemologija  
    Craigov *praktični pristup*, 25–27  
    kraja, 24  
    postmoderna, 23, 40  
    socijalna, 23, 34, 39, 40

- tradicionalna, 23, 40
- Ereshefsky, M., 193
- Erickson, M., 77
- Erickson, M., 65, 71
- Erwin, E., 53, 78
- Estulnd, D., 49
- Faubion, J. D., 96
- Fontaine, R. G., 209
- Fontana, A., 95
- Foucault, M., 40, 49, 84, 85, 86, 89, 92, 93, 94, 95, 96
- Fox, A., 209
- Frank, J. D., 78
- Frankfurt, H. G., 134, 149
- Freud, S., 60, 61, 78, 148, 149
- Fricke, E., x, xii, xiii, 23, 40, 41, 42, 46, 49, 69, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 106
- Fulford, K. W. M., 153, 154, 158, 160, 161, 172, 173, 174, 175, 180
- Gadamer, H. G., 59, 78
- Garson, J., 157, 165, 169, 171, 180, 192, 197, 198
- Gaus, G., 114, 115, 116, 121, 123, 124
- Gavaghan, C., xiv, xviii, 201
- Gifford, H., 33
- Gigante Dešković, E., xv, 219
- Glover, J., 76, 122, 124
- Godfrey – Smith, P., 198
- Godfrey-Smith, P., 190
- Goldfried, M. R., 78, 80
- Goldman, A. I., 23, 34, 39, 44, 45, 49, 50, 98, 104, 106
- Goreta, M., 231, 233
- Gould, S. J., 188, 189
- Gould, S. J., 198
- građansko prijateljstvo, 127  
Aristotelova teorija, 128  
i pluralizam, 130  
i socijalni problemi, 128
- Grencavage, L. M., 78
- Griffiths, P., 198
- Habermas, J., 60, 78
- Hare, R., 208
- Hare, R. D., 124
- Hare, R. M., 172, 180
- Held, B. S., 65, 66, 78
- Henry, W. P., 78
- hermeneutička nepravda nepravda, 86
- Hornsby, J., 37
- Hubner, D., 121
- identitetska predrasuda, 83, 87, 89, 90, 91
- institucije  
i vrline, 103  
kao kolektivi akteri, 98
- institucijski deficiti, 99–102
- institucijsko istraživanje, 103  
i strateško planiranje, 104–5
- Ivanković, V., 179
- Janović, T., 185, 198
- javni um  
proceduralna interpretacija, 113  
Quongova interpretacija, 113
- javni um i perfekcionizam, 118–19
- Jencks, C., 79
- Jopling, D., 78
- Judt, T., 127, 142, 149
- Jurjako, M., 198
- Jurjako, M., xi, xv, 120, 124, 153, 179, 183, 196
- Kant, I., 112, 124
- Kazneni zakon RH, 232–33
- Kelly, G., 65, 79, 150
- Kendell, R. E., 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 180
- Kingma, E., 169, 180, 193, 198
- Kitcher, P., 44, 50
- Koemeda-Lutz, W., 57
- Kohut, H., 74, 79
- konflikt socijalne pravednosti i epistemičke opravdanosti, 43
- Krušvar, V., 179
- Kvaran, T., 209
- Lackey, J., 50, 68, 77, 79
- Laing, R. D., 180
- Lambert, M. J., 57, 79
- Laska, K. M., 57, 79
- Latour, B., 41, 50
- Lauder, G., 197
- Leider, R., 61, 79
- Levin, S., 79
- Lewontin, R., 198
- List, C., 101, 106
- Lister, A., 145, 149
- Lutz, W., 57, 79
- MacIntyre, A., 129, 149
- Malatesti, L., ix, xi, xv, xvi, 120, 124, 153, 172, 179, 180, 183, 196, 198
- Mandle, J., 133, 149
- Markovo, I., 76
- Mayr, E., 198
- McCarthy, C., 131, 149
- McMillan, J., xii, xiv, xv, xvi, xviii, 201
- McNally, R., 198
- Međedović, J., 171, 176, 180

- Megone, C., 154, 175, 176, 177, 178, 180
- Mendus, S., 134, 149
- Mešanović, A., xi, xvi, 97
- Mikkola, M., 91, 96
- Miller, S. D., 65, 67, 77, 80
- Miškulin, I., x, xvi, xvii, 51
- Mullen, P. E., 233
- Murphy, D., 181, 189, 198
- Mykitiuk, R., 228, 233
- Norcross, J. C., 78, 79, 80
- Proračun Zakona o javnoj sigurnosti (o nalogima za zaštitu javnosti), 201
- Nozick, R., 26
- O'Hanlon, W. H., 80
- opasnost  
i mentalni poremećaj, 76, 171
- opravdanja  
model pravog uma, 113
- organizacijska ili institucijska  
inteligencija, 104
- Pećnjak, D., 185
- Pećnjak, D., 198
- Perlman, M., 198
- Perring, C., 198
- Peter, F., 44, 46, 50
- Petrović, B., 171, 180
- Pettit, P., 101, 106
- Piketty, T., 142, 149
- Pleše, S., 224, 230, 231, 234
- pojam mentalne bolesti, 154  
Boorseov hibridni pristup, 163–69, 191–95  
Fulfordov normativizam, 172–75  
hibridne pozicije, 155  
Megonov aristotelski normativizam, 175–78  
naturalizam, 154–55  
Robert Kendell i medicinski model, 157–59  
tvrdi naturalizam, 155  
tvrdi normativizam, 155  
Wakefieldov hibridni pristup, 170–71, 187–91
- poštivanje osoba, 112  
Kantova formulacija, 112  
Rawslova formulacija, 112  
sloboda i jednakost, 112
- Prijic-Samaržija, S., ix, xi, xvi, xvii, 38, 39, 70, 80, 97, 101, 106, 107
- psihijatrijska dijagnoza, 183, 223, 232
- psihopatija  
i racionalnost, 120  
i reaktivne emocije, 122
- psihopatija i zakon  
Novi Zeland, 209–13
- psihoterapija  
definicija Američkog udruženja psihoterapeuta, 54  
definicija Europskog udruženja psihoterapeuta, 53  
definicija Lewisa Wolberga, 54  
hermeneutički model, 58–60  
i komunikacijski akt, 52  
i objektivistički pristup znanja, 52  
kontekstualni model, 56  
medicinski model, 56  
učinkovitost, 53
- psihoterapijski komunikacijski akt kao svjedočanstvo, 67–76
- Pupovac, V., xvii, 101, 107
- Quong, J., 113, 114, 116, 118, 124
- racionalni autoritet, 23, 29
- Rawls, J., 98, 107, 112, 113, 114, 117, 118, 134, 135, 136, 139, 141, 145, 146, 149, 150
- razum  
reduktivistički pristup, 24
- Rehg, W., 106
- Richardson, F. C., 64, 80
- Ricoeur, P., 80
- Robertson, B., 60
- Rorty, R., 40, 50
- Rosenzweig, S., 51, 80
- Rothstein, B., 139, 143, 144, 150
- Rousseau, J. J., 127, 130, 138, 139, 150
- Ruse, M., 199
- Savić, L., 179
- Scadding, J. G., 158, 180
- Schaffner, K. F., 187, 189, 199
- Schwartz, M. A., 59, 80
- Schwarzenbach, S. A., 129, 130, 132, 136, 150
- Sen, A., 142, 143, 150
- Sesardić, N., 43, 44, 50
- Shapin, S., 23, 32, 41, 50, 101
- Sheikholeslami, K., 59, 66, 80
- Schildrick, M., 228, 233
- Slaugheter, S., 107
- sloboda i jednakost  
kao pravo na opravdanje, 113–18
- Smokrović, A., xi
- Snelling, J., xiv, xvii, xviii, 201
- Steinbeck, J., 130, 140, 150
- Storlow, R., 61, 62, 63, 74, 81
- Strong, T., 77, 81

- Strupp, H., 78, 81  
subjekt  
    konstituiranje, 90  
Sušić, E., 224, 230, 231, 234  
svjedočanstvo, 41  
    i psihoterapijski komunikacijski akt,  
    67  
Szasz, T., 154, 155, 156, 157, 159, 160,  
    161, 162, 163, 175, 180, 234  
Sztompka, P., 140, 150  
Šustar, P., xiii, 187, 199  
Terenzini, T. P., 103, 107  
Thagard, P., 230, 234  
Thompson, J., 59, 81, 96  
Tschuschke, V., 57, 77, 79, 81  
ubrojivost  
    smanjena – Hrvatska, 231  
veritizam, 34  
vjerodostojnost  
    društvena manifestacija norme, 29–31  
    u srži pojma „znati“, 36  
vrijednosti u psihijatriji, 153  
Wakefield, J. C., 164, 170, 171, 180,  
    181, 183, 187, 190, 195, 199, 234  
Wallach Scott, J., 91, 96  
Walsh, D. M., 199  
Wampold, B. E., 56, 57, 76, 79, 81  
Watzlawick, P., 81  
Webber, K. L., 102, 103, 105, 106, 107  
Williams, A., 124  
Williams, B., 25, 32, 113, 124, 134, 150  
Williams, P., 32  
Wittgenstein, L., 28  
Wolberg, L., 53, 54, 81  
Wolff, J., 39, 50, 119, 120, 125, 149  
Wright, L., 164, 179, 181, 199  
Young, I. M., 85, 86, 96  
Zagzebski, L., 74, 81  
Zakon  
    o izvršenju kazne zatvora  
        Hrvatska, NN 59/2001, 232  
    o javnoj sigurnosti  
        Novi Zeland, ZJS 2014, 201  
    o zaštiti osoba s duševnim smetnjama  
        Hrvatska, NN 27/1998, 232  
        Hrvatska, NN 76/2014, 223  
Zelić, N., xi, 121