

## **Ivana Zagorac**

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, I. Lučića 3, HR-10000 Zagreb  
izagorac@ffzg.hr

# **Rehabilitacija senzibiliteta**

## **Filozofijska konstrukcija senzibilnog čovjeka**

### **Sažetak**

*Osnovna nakana teksta je ukazati na neke bitne momente u filozofijskom tematiziranju senzibiliteta. Unutar tog pokušaja se izdvaja razdoblje prosvjetiteljstva koje se pak oslanja na specifično čitanje kartezijanske misli kroz empirizam engleske provenijencije. Jean-Jacques Rousseau je prepoznat kao ključna figura 'doba senzibiliteta' te će njegova konstrukcija senzibilnog čovjeka biti posebno detaljno razmotrena. Zaključno se naslijede povijesnih, a posebno istaknuto Rousseauovih, čitanja senzibilne sfere čovjekove prirode kontekstualizira unutar aktualnih rasprava te se pronalaze moguća uporišta za tezu o suvremenoj rehabilitaciji senzibiliteta.<sup>1</sup>*

### **Ključne riječi**

senzibilitet, suosjećanje, priroda, vrlina, odgoj, Jean-Jacques Rousseau

Aktualna društvena i intelektualna klima ukazuje na suvremenu rehabilitaciju senzibiliteta. Senzibilitet, povijesnofilozofijski priznat kao sastavni dio ljudske prirode, oduvijek je bio predmetom filozofijske znatiželje. Danas, kad novovjekovno uzdanje u razum sve teže brani svoju isključivu poziciju, svjedočimo specifičnoj rehabilitaciji senzibiliteta. Prva razina na kojoj možemo promatrati taj fenomen jest ona praktična – pojačana svijest o međupovezanosći prirode i čovjeka, holistički pristupi razmatranju čovjeka, kao i konstrukcija novih odgojnih ideala koji apostrofiraju razvoj cjelovite osobe, uz mnoge druge pokazatelje, upućuju na ponovno buđenje senzibilnog aspekta čovjekove prirode. Druga razina, ona teorijska, upućuje na kontinuitet promišljanja senzibiliteta, odnosno na njegovu utemeljenost u tradiciji mišljenja. Ovaj rad stoga počiva na premisi da se danas senzibilitet upravo *rehabilitira*, odnosno nanovo *etablira* kao ravnopravna dimenzija ljudske naravi, o čemu nam pak svjedoči posve novi tip etičkih dvojbi s kojima se danas susrećemo. Iz toga razloga ovdje ćemo se posebno usmjeriti na put od 'doba senzibiliteta', gdje se Jean-Jacques Rousseau izdvaja kao ključan autor, prema 'novom dobu' za kojeg smatramo da svoje uporište gradi na ponešto novoj, no ipak tradicijom bremenitoj koncepciji senzibiliteta.

1

Tekst je nastao u okviru znanstvenog projekta »Zasnivanje integrativne bioetike« (nositelj prof. dr. Ante Čović, Filozofski fakultet Sve-

učilišta u Zagrebu). Projekt se ostvaruje uz potporu Ministarstva znanosti, obrazovanja i športa RH.

## Osvrt na povijesni razvoj pojma ‘senzibilitet’

Pojam senzibiliteta<sup>2</sup> svoje ishodište u filozofiji može pratiti unatrag do skolastičkog *sensibilitas* koji je, oslanjajući se na Aristotela, označavao područje između *anima vegetativa* i *anima intellectiva*. Kod Tome Akvinskoga senzibilni dio duše (*anima sensitiva*) reagira na vanjske i unutarnje podražaje, ali predstavlja i cjelinu ljudske osjećajnosti. Toma Akvinski jasno razgraničava *sensibilitas* i *sensualitas*: dok *sensibilitas* veže uz spoznaju, *sensualitas* se odnosi samo na želje vezane uz tijelo. Teološka literatura pojmu *sensibilitas* dodaje moralno značenje. U 14. stoljeću pojam se počinje upotrebljavati i u medicini označavajući reakciju živaca i mišića na podražaje. Od Srednjeg vijeka tako koegzistiraju fizičko i intelektualno-moralno značenje *sensibilitas*. Takvo razlikovanje ostalo je i kod kasnijih pojmovnih određenja. U 17. stoljeću u Francuskoj ‘senzibilitet’ se u prvome redu veže uz pripadnike visokog društva i označava njihovu naklonost slabijima i manje sretnima, obuhvaćajući istovremeno i osjećaj sućuti, kao i zahvalnosti. Njegovan *sensibilité* postaje neophodan moralno djelujućim subjektima, a iz njega izviru *compassion* i *amour*. Početkom 18. stoljeća senzibilitet je razumijevan kao prirodno dan svim ljudima te ga se proglašava važnim impulsom za stvaranje društvenih veza. Dobiva još naglašenije djelatno značenje – kao aktivan dolazi do izražaja kroz dobročinstvo i humanost, dok u svojoj negativnoj formi – *insensibilité* – izaziva moralnu osudu. Senzibilitet je shvaćen kao pred-racionalna, no ne samo pasivno-psihička sposobnost za reakciju: on je dokaz hipotetske jednakosti i od prirode dane dobrote svih ljudi. I dalje se ističe razlikovanje između puko pasivne sposobnosti za afekte i aktivno usmjerenog senzibiliteta, koji se manifestira kao pripravnost za pomoć.

Francuska misao s kraja 17. stoljeća već, dakle, barata s dvostrukim značenjem pojma ‘senzibilitet’: uz osjetljivost na podražaje, pridodaje mu i određeno moralno značenje. Sredinom 18. stoljeća će ta podvojenost zainteresirati mnoge autore. Denis Diderot među prvima postojećem određenju daje novo značenje. Uporište na kojem gradi unutarnje povezivanje dvaju značenja termina ‘senzibilitet’ Diderot pronalazi u Lockeovoj epistemologiji. Lockeove misli svoju rafiniraniju formu dobivaju kod Shaftesburyja: utjecaj njegova sekularnog humanizma proizlazi iz dobro balansiranog tumačenja međuodnosa čovjeka i prirode pozicioniranog na razmeđu krutih kršćanskih doktrina i Lockeova materijalizma. Shaftesbury se divi prirodi u kojoj vidi odslike božanskog: sve što postoji dio je harmoničnog reda kozmosa koji pak ukazuje na nužnost postojanja savršeno organiziranog i moralno bespriječnog uma. Na Lockeovu tragu promatra izvanjski svijet kroz aktivnosti uma, povezujući pojave u prirodi s ljudskim osjetima i finalnom konstrukcijom svijeta. Poput Locke, i Shaftesbury se bori s pronalaženjem odgovarajućeg načina za opisanje raznovrsnosti umskih odgovora na podražaje dobivene putem osjetila, te traži objašnjenje za proces oblikovanja identiteta kroz kratkotrajne trenutke svjesnosti.<sup>3</sup> Shaftesbury zaključuje da je konačna svrha religije, ali i vrline, ljepote i filozofiranja, potpuna identifikacija s univerzalnim kojeg smo dio. Iako se umnogome oslanja na Locke, kritizira njegov materijalizam smatrajući ga opasnim i ne-prirodnim. Škola moralne filozofije je na Shaftesburyjevom tragu iznjedrila Francisa Hutchesona, Davida Humea i Adama Smitha, no njihov je aristokratski prethodnik u pogledu razmatranja senzibiliteta ostao nezasjenjen.

Do kraja 18. stoljeća postavke moralne filozofije su bile naširoko razmatrane, a kao dominantno ime popularnih promišljanja senzibiliteta pozicionirao se Jean-Jacques Rousseau. Shaftesburyjev utjecaj prisutan je u temeljima Rous-

seauove misli: priroda je čovjeku podarila primarnu moralnu dobrotu i impuls za suosjećanje. Rousseau argumentira u prilog intelektualne i emocionalne slobode koja je nužan uvjet za razvoj moralnosti, odnosno očuvanje iskonske naravi čovjeka. Tako konstruiran intelektualni projekt nužno obuhvaća i političku dimenziju koja, u Rousseauovom slučaju, kasnije postaje osnovnim razlogom kritike anti-sentimentalista i rezultira optužbama na njegov račun za sva zla anarhije i revolucije.

Rousseau u središte svoga interesa stavlja subjektivnost, koju su Locke i Shaftesbury uveli u suvremena filozofska razmatranja, te senzibilitet kao posebnu i rafiniranu osjetljivost, ali i osnovu moralnosti. Uvriježene moralne norme, izvanjski instalirane i potom devijantno razgranate, za Rousseaua ne predstavljaju ništa više od prepariranih substituta za moralne orijentire. U *Juliji ili novoj Heloizi*,<sup>4</sup> Rousseauovoj glavnoj junakinji je čak oproštena trudnoća izvan braka koja se pretvara u usputnu metaforu njenog superiornog senzibiliteta. Rousseau je planirao, kako navodi u *Ispovijestima*, napisati traktat naslovljen *La morale sensitive, ou, le matérialisme du sage*<sup>5</sup> u kojem bi razradio veze između fizičkog okoliša, osjećaja i moralnosti. Iako tu ideju nije realizirao i fokusirao unutar zasebnoga rada, *Julija* umnogome predstavlja literarni eksperiment unutar njegove teorije senzibiliteta: potraga za svijetom u kojem *homme sensible* neće biti primoran pokoravati se umjetno postavljenim normama ponašanja jer će sve u njegovoj okolini biti u harmoniji s njegovim vlastitim tjelesnim i moralnim danostima.

2

Ovaj odlomak temelji se na: Frank Baasner, natuknica »Sensibilité« (lat. sensibilitas; njem. Sensibilität, Empfindlichkeit; engl. sensibility; tal. sensibilità), u: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, Schwabe&Co Verlag, Basel, str. 609–614. Ovdje navedene višejezične varijante termina 'senzibilitet' javljaju se i u ostalim referencama korištenima u ovome tekstu i uzimaju se kao odgovarajući prijevodi.

3

Janet Todd bi rekla kako »psihološki procesi postaju dramom uma«. Usp.: Janet M. Todd, *Sensibility: An Introduction*, Routledge, 1986.

4

Jean-Jacques Rousseau, *Julija ili nova Heloiza* I–II, Naprijed, Zagreb 1962. (u daljnjem tekstu *Julija*). Ovaj hrvatski prijevod vjerojatno se temelji na mnogobrojnim prerađenim naknadnim izdanjima *Julije* budući da ispušta podnaslov: *Pisma dvoje ljubavnika koji žive u gradiću u podnožju Alpa*. U vrijeme izdavanja *Julije* (1761., Pariz), Rousseau je već bio poznat zbog svojih *Rasprava*, ali i muzičkih djela. Istražujući rane prijevode *Julije*, Philip Stewart opisuje atmosferu iščekivanja koja je prethodila objavljivanju, kao i trenutni uspjeh koji je knjiga postigla, prometnuvši se u svojevrсни *bestseller* 18. stoljeća. Prvi prijevodi knjige ostavili su traga i u današnjim izdanjima. Stewart se posebno osvrće na engleski prijevod Williama Kenricka, koji je slijedio vrlo brzo nakon objave na francuskom, gdje je ime glavne junakinje naprasno promijenjeno u Eloiza. Vjerojatno je prevodi-

telj, impresioniran čitanošću knjige, zaključio da je *Julija* prejednostavan naslov za tako iščekivano djelo i intervenirao pretvaranjem osobnog imena u metaforu. Ova opaska nije beznačajna: iako je Julija osobno ime, ono zapravo ne znači ništa, ne daje nikakvu posebnu težinu, što je vjerojatno i bila Rousseauova nakana: jednostavnost Julije odzvanja kroz jednostavnost vrline njegovanih u oskudnom, ali ispunjenom životu na Alpama. Podnaslov, s druge strane, odaje jasnu fascinaciju tragičnom ljubavlju Abélarda i njegove učenice, a kasnije i supruge Heloize (Eloize), čija su pisma, objavljena sredinom 17. stoljeća, privukla znatnu pažnju (iako i danas postoje dvojbe o njihovoj autentičnosti) te u konačnici rezultirala zajedničkim pokapanjem njihovih ostataka 1817. godine. Podnaslov koji Rousseau bira za svoje djelo sugerira njegovu jasnu inspiraciju pričom o ljubavi stvaramih osoba iz 12. stoljeća (iako ih spominje samo jednom): snagu čiste ljubavi može nadjačati jedino želja za posvećivanjem višim idealima. Usp.: Philip Stewart, »Introduction«, u: Jean-Jacques Rousseau, *Julie, or the New Heloise: Letters of Two Lovers Who Live in a Small Town at the Foot of the Alps*, Works. Vol. 6, Dartmouth, 1997., str. ix–xxi.

5

Jean-Jacques Rousseau, *Ispovijesti* I–II, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1982. Navedeno iz: *Ispovijesti* II, str. 124. U prijevodu Radovana Ivšića se naslov ovog Rousseauova zamišljenog djela navodi kao *Senzitivni moral* ili *Materijalizam mudraca*.

## ‘Doba senzibiliteta’

Povećani interes za pitanja senzibiliteta može se pratiti i kroz formalne definicije pojma. U prvom izdanju *Rječnika Francuske akademije* iz 1694. godine navodi se šturo objašnjenje koje ‘senzibilitet’ definira kao osjetljivost na osjetilne podražaje, uz napomenu da se može odnositi i na slavu, te kratko dodaje – »osjetljivost srca«. U svome četvrtom izdanju (1762.) donosi donekle prošireno određenje s nadopunom da se ‘senzibilitet’ odnosi i na moralna pitanja, te pitanja ugleda i reakcije na (i najmanju) kritiku. Nešto kasniji Feraudov rječnik (1787.–1788.) značajno mjesto daje upravo »osjetljivosti srca«, »suosjećanju i nježnosti srca« te »ovisnosti o ljubavi« od čega su prve odrednice karakterizirane pohvalno, dok ova potonja može biti »opasna i smrtonosna, pogotovo za žene«. <sup>6</sup> Otprilike u vrijeme izdavanja Rousseauove *Julije* (1761.), izlazi *Enciklopedija* (1762.) koju uređuju Diderot i d’Alembert. Aktualna filozofska razmatranja senzibiliteta tamo su zabilježena u kumulativnom obliku. <sup>7</sup> Senzibilitet je definiran kao osjetljiva i nježna dispozicija duše koja je pokreće, on duši daje neku vrst mudrosti o ispravnome koja ide dalje od pronicljivosti razuma. Izobilje poticaja može senzibilne duše nagnati da čine pogreške tamo gdje ih ljudi vođeni razumom ne bi nikada počinili, no zato dobivaju mnogo više kroz mnoštvo dobrote koju potiču. Senzibilne duše i općenito dobivaju više od života – dobro i loše multipliciraju se na njihovu dobrobit. Refleksije mogu stvoriti časnog čovjeka, no senzibilitet stvara čovjeka vrline. Senzibilitet je roditelj humaniteta i velikodušnosti, zaključuje *Enciklopedija*, on kontinuirano povećava svoju vrijednost i pomaže duhu.

Pomak od povjerenja u razum do naglašavanja uloge osjećaja imat će posljedice u svim područjima. Jedna suvremena enciklopedija, *Encyclopedia of the Romantic Era*, <sup>8</sup> navodi da se, pod presudnim utjecajem Rousseaua i njegovih intelektualnih prethodnika, formira ‘pred-romantizam’, razdoblje koje bi, kako se navodi, prikladnije moglo nositi naziv ‘doba senzibiliteta’. ‘Pred-romantizam’ i ‘doba senzibiliteta’ se, prema *Enciklopediji*, mogu shvatiti kao istoznačna obilježja za razdoblje supremacije individualne afektivne i intelektualne, emocionalno obojene ekspresivnosti, ponajviše reflektirane kroz glazbu i književnost druge polovice 18. stoljeća, a koje je prethodilo romantizmu. Filozofska polazišta naznačena su tada dvjema različitim, no povezanim značenjima termina ‘senzibilitet’: jedno se odnosilo na tjelesnu senzibilnost na podražaje, a drugo na afektivnu, estetsku i moralnu osjetljivost. Poveznica između ta dva razumijevanja nalazi se u ideji da se spoznaja, osjećaji i identitet pojedinca grade na doživljajima koji su posredovani osjetilima, konceptu podjednako prihvaćenom od filozofa kao i od medicinara u doba prosvjetiteljstva.

## Uporišta za konstrukciju senzibilnog čovjeka

### *Tjelesni i duhovni aspekt senzibiliteta*

Iako često nostalgičarskog prizvuka, dominantni impuls senzibiliteta 18. stoljeća je usmjeren progresivno. Promovira se discipliniran i obrazovan pojedinac nasuprot učmalog i iskvarenog mentaliteta mase, te sveprisutnog oportunizma i fatalizma. Priroda, prirodnost, jednostavnost, pa čak i primitivnost, rješenja su za dekadenciju, pomodnost i korupciju koji su se poput virusa proširili među pripadnicima viših društvenih slojeva. Rousseau živi u intelektualnoj klimi koja ukazuje na loš utjecaj života u gradu na opće stanje čovjeka. Liječnici njegova vremena upozoravaju na pogubnost života u gradu koja je

tim veća što je pojedinac senzibilniji. Loš zrak, mnoštvo podražaja s gradskih ulica, navike obilnih večera, manjak kretanja i česti odlasci u kazalište povezani s nepravilnim ritmom spavanja, te brojne političke i društvene intrige kao kontinuirani stresori, imenovani su uzrocima povećane učestalosti »živčanih problema« pripadnika gradskog srednjeg i visokog staleža. Medicinski imaginarij prosvjetiteljstva dodatno markira povezanost tjelesnog i duhovnog aspekta senzibiliteta: kultivirana i senzibilna osoba je »upakirana« u jednako takvo tijelo – krhko i osjetljivo, koje traži kontinuiranu skrb. Iz toga slijedi i upozorenje: nakon određene točke, povećan senzibilitet više ne rezultira daljnjim kultiviranjem uma i tijela, nego dovodi do ozbiljnog stanja »oboljenja od previše osjećaja«.<sup>9</sup> Melankolija i hipohondrija, kao najčešće zapažena stanja, nisu napadala samo um, nego i tijelo. Potencijal senzibiliteta da inicira stanja koja su obilježena kao patološka, producirao je znatan broj radova posvećenih promoviranju ispravnog načina života. Model »zdravog senzibiliteta«<sup>10</sup> jednakopravnim smatra tjelesnu i moralnu higijenu. Medicinsko-filozofski diskurs prosvjetiteljstva demonstrira stav da su živa bića mnogo više od pukog zbroya svojih dijelova: bolesti ugrožavaju čitavog čovjeka i traže nove pristupe u liječenju. Naglašavajući psihološka stanja, fizičko okruženje i društvene faktore, liječnici usvajaju novi koncept senzibiliteta.

Jednostavan život seljaka hvaljen je kao alternativa šupljoj glamuroznosti kozmopolitske kulture velikih gradova. S druge strane, upravo su pripadnici viših slojeva, mahom gradska populacija, u pravilu izloženiji podražajima koji djeluju poticajno na izgradnju njihove ličnosti te su posljedično kultiviraniji. U pokušaju pomirenja dviju suprotnosti, intelektualna elita onoga vremena se okreće tajnovitim starim društvima i prevodi njihov fantazijski odnos spram prirode u suvremeni kontekst tehnologijski naprednijeg društva. Favoriziranje emocionalne i fantazijske reakcije na prirodu rezultira teoretiziranjem o sublimnom, najčešće kroz naglašeno patetičnu formu, uz sadržaj saturiran emocijama. Dokoni aristokrati sjetno raspravljaju o heroizmu u doba viteštva, glorificiraju entuzijizam za velika i nesebična djela te poduzimaju humanitarne i filantropske akcije. Pritom individualni senzibilitet kao karakteristika kultiviranog pripadnika srednje ili visoke društvene klase nosi i element reformatorskog. U posve posvećenoj varijanti, važno mjesto zauzima apel za društvenom rehabilitacijom 'drugih': siročadi, prosjaka, zatvorenika i

6

Natuknica »sensibilité« u: *Dictionnaire de l'Académie française*, prvo izdanje (1694.), *Dictionnaire de l'Académie française*, četvrto izdanje (1762.), Jean-François Féraud, *Dictionnaire critique de la langue française* (1787.–1788.). Dostupno na: <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=sensibilite>. Pristup: 17. srpnja 2009.

7

Chevalier Louis de Jaucourt, natuknica »Sensibility«, u: *Encyclopedia of Diderot & d'Alembert*, Vol. 15 (1765.), str. 52, Scholarly Publishing Office of the University of Michigan Library, Ann Arbor 2004., dostupno na: <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.295>. Pristup: 17. srpnja 2009.

8

Usp.: Christopher John Murray (ur.), *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760–1850*, Fi-

tzroy Dearborn, New York & London 2004., str. 904–908.

9

Tako Michel Foucault formulira paradoksalni element senzibiliteta u medicinskoj misli 18. stoljeća. Navedeno prema: Anne C. Vila, »Beyond Sympathy: Vapors, Melancholia, and the Pathologies of Sensibility in Tissot and Rousseau«, *Yale French Studies* 92 (1997), str. 88–101. Povijest medicine bilježi period intenzivnih medicinsko-filozofskih analiza ljudskih stanja, posebno iscrpno provedenih u doba prosvjetiteljstva. Ekstenzivan pregled vidjeti u: Elisabeth A. Williams, *The Physical and the Moral: Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750–1850*, Cambridge University Press, 1994.

10

Anne C. Vila, »Beyond Sympathy«, str. 92.



robova.<sup>11</sup> Moralni obzir proširuje se i prema životinjama – osuđuje se okrutnost prema životinjama iskorištavanima za rad, kao i prema onima u krvavim aktivnostima poput lova.<sup>12</sup>

Iako se *Emil*<sup>13</sup> često uzima kao paradigmatički primjer Rousseauovih nazora o razvoju moralne ličnosti,<sup>14</sup> tek je njegova *Julija* u punoj snazi iskazala sve elemente potrage za vrlinom, pa tako i onaj medicinsko-filozofski. Vrlina, promatrana kroz prizmu Julijinih razmišljanja, unutarnjih previranja i intelektualnih razmatranja, neizostavno je pod utjecajem vanjskih okolnosti: fizičkog i duhovnog okoliša u kojemu se *Julija* nalazi, jednako kao i promjena koje prati na svojem tijelu.<sup>15</sup> Teza o interakciji tjelesnosti i moralnosti potvrđena je pažljivim Julijinim razmatranjima tuđih, no još više vlastitih tjelesnih i mentalnih stanja. Njihova nerazdružnost potvrđuje se i u praksi. Želja za ostvarenjem prave ljubavi kao i želja za udovoljavanjem ocu, u glavnoj junakinji izazivaju trajnu borbu na koju Rousseauov *homme sensible* reagira u obliku bolesti – Julijino tijelo i njene misli predstavljaju nerazdvojnu cjelinu, patnje duha ujedno su i patnje tijela. Rousseau u konačnici poentira u prilog pročišćavanju kroz patnju – ljubav preobražena kroz odricanje omogućuje Juliji dosezanje »čistog« senzibiliteta, onakvog kakvog se ne može dohvatiti kroz jednostavnu sreću, pa niti kroz čistu ljubav. Upravo je patnja ono što dvoje ljubavnika, kako radnja *Julije* odmiče, pretvara u svojevršne moralne heroje.<sup>16</sup>

### »Povratak prirodi«

*Julija* je medij kroz koji Rousseau najjasnije progovara o senzibilitetu, te u kojemu predstavlja i prototip senzibilnog čovjeka. Prije daljnjeg razmatranja uporišta na koja se oslanja konstrukcija *homme sensible*, potrebno je osvrnuti se na Rousseauovo razumijevanje prirode. Vrhunski stilski doručeni odlomci u *Juliji*, a koji gotovo pjesničkim žarom opisuju pejzaže, ciljaju na isticanje višeznačnosti motiva prirode. Harmoničnost prirode, motiv koji je tijekom stoljeća kontinuirano prisutan u literaturi, ipak nije ono što privlači Rousseaua. Priroda je zapravo puna kontradiktornosti i izmiče svakom pokušaju precizne definicije. Rousseau je ne koristi kao puki dekor za momente kontemplacije, a nije niti tek priručno sredstvo koje će poslužiti u raskrinkavanju prijetvornosti načina života suvremenog čovjeka. Pravi efekt motiva prirode postiže se naglašavanjem njene povezanosti sa senzibilnim čovjekom. Ljepote prirode tu su zbog senzibilnih ljudi, onih malobrojnih koji su izbjegli uništavajućim utjecajima izvanjski postavljenih normi. Likovi iz *Julije* su među njima, a *Julija* sama, iako se odrekla nevinosti, i dalje ima nevino srce i njome vlada glas prirode. Taj drugi sloj Rousseauovog povezivanja prirode i senzibiliteta ide za oslikavanjem *Julije* kao alegorije vrline. Jer iako je ona kriva za kršenje strogih normi ponašanja, ona osluškuje čisti glas svoga srca te je i njeno ponašanje nedvojbeno moralno.<sup>17</sup> Čak i više – za svoga ljubavnika, kao i za ostale koji je okružuju, ona je oličenje vrline. Svjestan izazovnosti teme, Rousseau u svome prvom predgovoru koristi i pripadajuću strategiju uvjeravanja – čitateljeva reakcija na knjigu jednaka je stupnju njegove senzibilnosti: »knjiga pristaje vrlo malom broju čitatelja. Stil će ozlojediti ljude ukusa; sadržaj će uzbuniti stroge ljude; sva čuvstva činit će se neprirodna onima koji ne vjeruju u krepost.«<sup>18</sup> Za čitanje *Julije* potrebno je »ono šesto čulo, ono moralno čulo kojim je obdareno tako malo srdaca.«<sup>19</sup> Drugi predgovor toga djela donosi već poznatu konstataciju. Što je s lijepim dušama, pita se Rousseau u izmišljenom dijalogu. Priroda ih stvara, institucije ih kvare – odgovara.<sup>20</sup>

*Juliju* Rousseau propisuje kao lijek onima koji su odrasli u iskvarenosti i kao putokaz za otkrivanje zaboravljene vrline.<sup>21</sup>

Dosezanje vrline za Rousseaua je moguće samo kroz inzistiranje na neukaljanosti triju elemenata: unutarnjih, prirodno danih dispozicija, zatim odgovarajućih vanjskih uvjeta te, ništa manje važno, međuljudskih odnosa. Presudan predznak njihovoj sinergiji daje (ne)odgovarajući odgoj. Sva tri elementa razrađena su već u *Emilu*, a posebno u *Juliji ili novoj Heloizi*. U *Juliji* karakteri likova i postavljanje radnje u idilične slike prirode dolaze prije radnje same,

11

Tu bi se također mogli dodati i siromasi, iako je odnos prema siromašnim slojevima društva ambivalentan. Njihov status žrtve predstavlja jak literarni kapital, no uvodi i unutarnje distinkcije. Literarna produkcija, naime, razlikuje one koji su siromaštvo zaslužili od onih koji su nevine žrtve nesretnih okolnosti. I predložene praktične mjere stoga su dijagonalno suprotne i kreću se u rasponu od filantropskih akcija do represivnih mjera.

12

I u Rousseauovim djelima naići ćemo na takva mjesta. U *Ispovijestima* navodi da je oduvijek osjećao odbojnost prema mučenju životinja te da je kao dijete nastojao prekinuti agresiju jedne životinje prema drugoj, slabijoj. Iz toga proizlazi i zaključak da ako je čovjek osjetljiv na primjere stradanja životinja, isti princip treba slijediti i s ljudima. Također navodi da je brinuo o raznim životinjama, čije povjerenje, kaže, nikada nije zloupotrijebio. »Htio sam da me vole u slobodi«, zaključuje (*Ispovijesti* I, str. 215). U *Raspravi o nejednakosti* argumentira u prilog teze da je čovjek po prirodi vegetarijanac (bilješka (e)), a u *Emilu* navodi da je prehrana s manje mesa zdravija (str. 38, 39). Da te napomene nisu samo gurmanske ili zdravstvene naravi svjedoči i Rousseauova konstatacija da suosjećanje čovjek treba iskazati ne samo prema drugom čovjeku nego i prema životinji. Naime, kako su bogati ljudi često neosjetljivi na patnje siromašnih, jer sebe ne mogu zamisliti na njihovu mjestu, tako su svi ljudi, također neopravdano, neosjetljivi prema patnjama životinja. U *Emilu* čak žustro raspravlja o moralnom aspektu ubijanja drugih živih bića za prehranu (str. 158–160). Kao posljednji primjer navodimo Juliju, utjelovljenje vrline, koja Saint-Preuxu zabranjuje da se tijekom ribarskoga izleta zabavlja pucajući u ptice »uludo i zbog samog užitka činjenja zla«, a sama sve ulovljene ribe vraća u jezero (*Julija* II, str. 116). Više o tom aspektu kod Rousseaua vidi: Nathaniel Wolloch, »Rousseau and the Love of Animals«, *Philosophy and Literature* 32 (2/2008), str. 293–302.

13

Žan Žak Ruso, *Emil ili o vaspitanju*, Valjevo – Beograd, 1989. (u daljnjem tekstu: J.-J. Rousseau, *Emil*).

14

Iako, što treba spomenuti, taj odgojni model nije jednako primjenjiv na svakog pojedinca. Rousseuova Sofija, imaginarna Emilova družica, produkt je sasvim drugačije usmjerenog odgoja, onog odgovarajućeg za ženu.

15

Opsežnu analizu u tome pravcu vidjeti u: Mary McAlpin, »Julie's Breasts, Julie's Scars: Physiology and Character in *La Nouvelle Héloïse*«, *Studies in Eighteenth Century Culture*, Vol. 36 (2007), str. 128.

16

U sferi književnosti senzibilitet je postao temom i prije Rousseaua. Novele Prévosta, Marivauxa i Voltaira, kao i Richardsona, pripremaju teren za veliki Rousseauov uspjeh. S druge strane, Rousseauova djela, posebno *Julija*, otvaraju vrata nevjerojatnom uspjehu Goetheova *Werthera* (objavljen 1774.). Trageditija Goetheova glavnog lika posljedica je njegovog ekstremnog senzibiliteta – on jednostavno sve prejako osjeća. Werther je arhetip kulta senzibiliteta: osoba koja osjeća *Weltschmerz* do razine fizičke nepodnošljivosti.

17

Navodimo samo jedan od brojnih primjera. »Vaše duše su tako neobične da im se ne može suditi po običnim pravilima. Vama sreća nije ni na istom putu ni u istoj vrsti kao drugim ljudima: oni samo traže moć i tuđe poglede; vama treba nježnosti i mira. Vašoj se ljubavi pridružilo neko natjecanje u kreposti koje vas odgaja; i jedno i drugo biste manje vrijedili kad se ne biste ljubili.« J.-J. Rousseau, *Julija* I, str. 154.

18

Isto, str. 7–8.

19

J.-J. Rousseau, *Ispovijesti* II, str. 124.

20

J.-J. Rousseau, *Julija* I, str. 23.

21

»N.: Je li dovoljno da (Vaša knjiga, op. a.) ide do izvora zla? Ne bojite li se da ga i ne počinu? R.: Zla! Kome? U doba epidemije i zaraze, kad sve boluje već od djetinjstva, treba li priječiti prodaju lijekova korisnih bolesnicima pod izlikom da bi mogli štetiti zdravima?« Isto, str. 21.

koja se razvija kako likovi razmjenjuju pisma. Idilična scenografija švicarskih Alpa postavljena je s razlogom: život jednostavnih ljudi na selu je blizak vrlini samoj i trajnom zadovoljstvu. No jednostavnost i čistoća nisu ono što je primarno implicirano takvom vrstom okretanja k prirodi. Ponovno otkriće prirode motivirano je ponovnim otkrićem osjećajne strane čovjeka – sinkronost prirode i našeg senzibiliteta je osnova apela za povratkom prirodi.<sup>22</sup> Okrećemo se prirodi izvan nas kako bismo istražili našu prirodu.

Tjelesni i duhovni aspekt senzibiliteta 18. stoljeća duboko je prožet novim pogledom na prirodu koji se manifestira, kako zapaža Charles Taylor, i na neočekivanim mjestima. Vrtovi, priroda usađena ljudskom rukom u ljudski okoliš, prolaze kroz temeljite preobrazbe. Novi engleski vrtovi svojom strukturom žele pobuditi osjećaje u ljudima, nasuprot onim strogim francuskima koji svojim hladnim geometrijskim linijama govore o premoći čovjeka nad prirodom. Oblikovanje vrtova kasnog 18. stoljeća već je daleko odmaklo u eksperimentiranju s ljudskim emocijama u kontaktu s prirodom. Mnogi su dizajnirani za pobuđivanje ugodne melankolije usamljenog sanjara-šetača. Neki ciljaju na romantiku, neki na izazivanje divljenja prema veličanstvenosti prirode. Nostalgija je također zastupljen motiv koji se potiče stavljanjem raznih spomenika u vrt, statua, pagoda i imitacijom ruševina koje sugeriraju daleke zemlje i daleka vremena. Novi dizajn vrtova želi naglasiti rezonantnost čovjeka i prirode, ideju značajno drugačiju od dotadašnje. Fenomen prirode se više ne definira prema redu koji se u prirodi otkriva, niti prema porukama koje se iz nje iščitavaju, nego prema efektu koji ima na nas. Povezanost nas i prirode više nije utemeljena na prepoznavanju ontičke hijerarhije posredovane racionalnošću, nego na našoj sposobnosti da osluhnemo prirodu u nama, da se usuglasimo s prirodom izvan nas i da osvijestimo dublju razinu povezanosti.<sup>23</sup> Racionalni poredak više nije nužan posredovni koncept jer na scenu stupa senzibilitet.

Inspiriran dugim usamljenim šetnjama prirodom »koja nikada ne laže«,<sup>24</sup> Rousseau analizira površnost i prijetvornost života suvremenog čovjeka nasuprot izgubljenoj (moralnoj) čistoći života u prirodnome stanju. Sanjarije o svijetu davno napuštenom praćene su silovitom kritikom dekadencije suvremenog čovjeka. No, Rousseau ne kani utopijski zazivati davno napušteni svijet – koji ionako figurira kao nužan, no ipak samo teorijski konstrukt – nego restaurirati istinskog čovjeka razgrtajući slojeve društvenosti koji su čovjeka »izopačili, no nisu mogli uništiti«. <sup>25</sup> Rousseauova kritika je jasna: moralna čistoća čovjeka je širokim premazima društvenosti skrivena ispod naslaga umjetnih potreba i iz njih proizašlih nejednakosti koje čovjeka, u smislu moralnosti ali i ljudskosti, sve više unazađuju. Utjehu, ali i uzor za istraživanje prave naravi čovjeka tako možemo pronaći samo tamo odakle smo i krenuli – u prirodi, no promotrenoj s jednog novog stajališta.

»Uzmimo kao neposredno načelo da su prvi prirodni nagoni uvijek dobri; u čovječjem srcu nema urođene pokvarenosti; u njemu se ne nalazi ni jedna mana za koju se ne bi moglo dokazati kako i kojim putem je ušla.«<sup>26</sup>

»Društvo je učinilo čovjeka slabim, ne samo time što mu je oduzelo pravo da raspolaže vlastitim silama, nego naročito time što mu ih je učinilo nedovoljnim.«<sup>27</sup>

Prvi impuls prirode je ispravan, no zbog drugih utjecaja mi smo s prirodom izgubili doticaj. Naša savjest nam još uvijek govori jezikom prirode, no rijetki su oni koji ga čuju. Rousseau ne prihvaća opću prosvjetiteljsku koncepciju da nam jedino razum može osigurati »prosvjetljenje«, dapače već njegov pobjednički esej<sup>28</sup> kojim se predstavio intelektualnim krugovima oštro napada progresivističku tezu o komplementarnom napretku znanosti i moralnosti. U



tome smislu, Rousseaua je lako čitati kao primitivista, no time je njegova osnovna poruka zanemarena. Iako je on oduševljen izvještajima koji dolaze s Novog kontinenta o načinu na koji žive ne-civilizirani ljudi, iako je temeljna Emilova literatura *Robinson Crusoe*, a najvažniji učitelj priroda, Rousseau ne poziva na čovjekov povratak prirodi, već na njegovu rekonstrukciju u skladu s prirodom. Apelira na rehabilitaciju našeg odnosa prema prirodi kao bijega od proračunate ovisnosti o drugima, od prisile mišljenja i ambicija, a kroz usuglašavanje ili fuziju razuma i prirode.<sup>29</sup> Nasuprot našoj ovisnosti o drugima, o tome kako izgledamo i što drugi o nama misle, a što opet multiplicira naše želje, Rousseau postavlja gotovo stoičke principe, posebno uočljive u njegovu traktatu o odgoju.<sup>30</sup>

Nasuprot toposu moraliziranog krajolika dominantnog u literaturi 18. stoljeća i ravnodušnom iščitavanju moralnih poduka iz prirode, Rousseau prirodu koristi kao kulisu za zasnivanje posve drugačijeg koncepta čovjeka. No »produkcija sebstva iz prirode«<sup>31</sup> nije jednostavan logički i filozofijski zadatak. Analogija s postojanjem i vječnošću prirode se na prvi pogled nudi kao odgovarajuća, pogotovo s privlačnom mogućnošću alternative kršćanskom i empirijskom utemeljenju. No dublja razina razmatranja, potaknuta Rousseauovim stavom da je uspio zahvatiti istinskog čovjeka, oslobođenog svih maski društvenosti, otkriva nejasne postavke. Kao što je društveno sebstvo u temeljima neuspjelo kao minimalna društvena jedinica, što Rousseau obrazlaže uvidom da dvije osobe nikada ne mogu u potpunosti komunicirati, tako je i njegovo rješenje za pronalaženje istinskog sebstva čovjeka, a zasnovano na denaturaliziranju prirode, kontradiktorno. Zahtjev društvenosti u svojoj realizaciji traži odricanje, samožrtvu, nasilje nad svojom prirodom, ukratko – negaciju ljubavi prema sebi. Prirodni čovjek odrekao se mnogih svojih karakteristika kako bi bio pripadnik društva. Društvena nejednakost koja tendira iskrivlja-

22

Povezanost emocionalnih stanja i prirode u *Juliji* je posebno izražena. Primjerice, dok Saint-Preux misli da je njegova razdvojenost od Julije trajna, u očaju joj piše: »Usred žestokih uzbuđenja koja me potresaju, nigdje nemam ni mira ni počinka (...); u svim predmetima nalazim isti užas koji vlada u meni. Više se ne vidi zelenilo, trava je žuta i uvela, drveće ogoljelo, vjetar sušar i hladan sjevernjak gomilaju snijeg i led; sva je priroda mrtva pred mojim očima kao i nada u dnu mojega srca.« (Isto, str. 83.) Jedno ranije Saint-Preuxovo pismo Juliji gotovo u cijelosti govori o podudarnosti emocionalnih stanja i prirode (isto, str. 70–77), kao i mnoštvo drugih primjera razasutih po drugim pismima.

23

Charles Taylor, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000., str. 296–299.

24

Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb 1978., str. 30 (u daljnjem tekstu *Rasprava*).

25

Isto.

26

J.-J. Rousseau, *Emil*, str. 78.

27

Isto, str. 68.

28

*Discours sur les arts et les sciences*, 1749.

29

Usp.: Ch. Taylor, *The Sources of the Self*, str. 356–362.

30

Ograničeni opseg rada ne dopušta nam na ovome se mjestu pozabaviti utjecajima na Rousseauovu misao, među kojima se najzanimljivijima čine upravo oni stoika, ali i sv. Augustina. S obzirom na zadatak koji Rousseau postavlja, navedeni utjecaji ne iznenađuju. Već i površno čitanje Rousseaua pod tim vidom, otkriva međuigru stavova stoika i sv. Augustina, odnosno Rousseauovo više-manje harmonično usuglašavanje tih pozicija.

31

Juliet Flower MacCannell, »Nature and Self-Love: A Reinterpretation of Rousseau's 'Passion primitive'«, *PLMA*, Vol. 92, No. 5 (Oct., 1977), str. 890–902.

vanju suosjećanja kao prirodnog obilježja čovjeka, predstavlja osnovnu temu kako *Raspriave o nejednakosti* tako i *Emila*, te u potonjem rezultira produciranjem silnih i detaljno razrađenih protumjera.<sup>32</sup> Rousseauov subjektivizam, naslijeđen iz empirizma engleske provenijencije, razvija se u novu formu, no zaustavlja se prije erupcije u radikalno stajalište. Za zaoštrene stavove o subjektivnosti ili autonomiji Rousseau daje čvrstu podlogu, no za njihovo potpuno teorijsko utemeljenje ipak ćemo morati pričekati neke kasnije autore.

Uz povezanost s prirodom, Rousseauov *homme sensible* osjeća povezanost i s drugim, sebi sličnim, ljudima. Suosjećanje, pred-društvena karakteristika čovjeka, ukoliko je pravilno njegovano, tijekom odgoja očuvano i praktično oživotvoreno, u konačnici će učiniti suvišnima umjetno postavljene moralne norme. Karakterizacija glavnih likova *Julije ili nove Heloize* argumentira tome u prilog. Julija i Saint-Preux, iako jednako senzibilne naravi, reagiraju različito: Julijinog ljubavnika njegova senzibilna narav obuzima intenzivno i protiv njegove želje, svoje strasti usmjerava u idiličan okoliš umjesto da okoliš blagotvorno djeluje na razvoj vrline, priroda u njemu izaziva nemir umjesto da u njoj potraži poticaje za kontrolu svojih strasti. Julija je, s druge strane, karakterizirana kao snažna, čak herojska, dosljedna, umjerena i moralno postojana, iako oba glavna lika prolaze kroz jednake emocionalne krize. Julijin senzibilitet je bolje usmjeren i više kontroliran zahvaljujući dodatnome elementu njenoga okružja koji Saint-Preuxu nedostaje. Sve osobe u Julijinoj okolini, naime, dijele njen senzibilitet, dapače jedino uz takve osobe u svojoj neposrednoj blizini, Julija se i može razviti u središnju osobu koja ima magnetski utjecaj na svakoga s kime dođe u doticaj i s kojom svi u njenoj okolini funkcioniraju u harmoniji.

### ***Ljubav prema sebi i samoljublje***

Rousseauov model ljudske prirode ojačan je snažnom kritikom Hobbesa i teze da je prirodni čovjek gonjen strastima. Prema Rousseauu, strasti poznaje samo onaj koji živi u društvu i upravo su one učinile zakone potrebnima.<sup>33</sup> Njihov izvor je prirodan, no narastao je od »pritjecanja tisuće stranih potočića« – strasti koje nama vladaju i koje nas uništavaju dolaze izvana.<sup>34</sup> Jedina strast s kojom se rađamo, a koja ujedno predstavlja i izvor svih ostalih strasti, jest ljubav prema sebi (*amour de soi*). Ona brine za naše očuvanje i predstavlja »oruđe naše slobode«.<sup>35</sup> Ljubav prema sebi, upravljana razumom i ublažavana suosjećanjem, stvara čovječnost i vrlinu.<sup>36</sup> Ona je trajno usmjerena našoj sreći, odnosno, kako Rousseau ekstenzivno raspravlja u *Emilu*, ispunjavanju naše svrhe nametnute od strane prirode.<sup>37</sup>

Ostale strasti razvijaju se posljedično, interakcijom razuma i ljubavi prema sebi, manifestirajući se u raznovrsnim kompleksnim formama. Kako raste naša sposobnost za sofisticirane načine mišljenja, tako učimo nove načine za postizanje vlastite dobrobiti. Preobrazbe one prve prirodne strasti također se mogu smatrati prirodnima. No, najveći dio tih modifikacija ima strane uzroke bez kojih one ne bi nikada nastale. Njihovi uzroci tako leže izvan samoga agenta i utoliko »mijenjaju prvobitnu svrhu i idu protiv svoga prauzroka«. Iako Rousseau svoju pažnju posvećuje modifikacijama čiji je nastanak provociran izvanjski, koje su »štetne«, dovode čovjeka u »proturječnost sa samim sobom« te koje samim svojim postojanjem dokazuju loš utjecaj društvenosti po prirodnu moralnost čovjeka, čitav se *Emil* temelji na pretpostavci da ima i drugačije obojenih derivacija ljubavi prema sebi kreiranih pod vanjskim utjecajima. U tome smislu, generalizaciju da vanjski (društveni) utjecaji udaljavaju čovjeka od njegove prirode, odnosno čine ga »neprirodnim«, treba

ublažiti. Strasti koje nastaju pod utjecajem vanjskih uzroka neprirodne su u svim slučajevima u kojima kolidiraju s našim održanjem i uzlaznom putanjom osobnoga razvoja. Rousseauova favorizirana karakterizacija ‘prirodnoga’ uz ono što je pri-rođeno dodaje i sve ono što vodi dobrobiti i ispunjenju životne svrhe svakog pojedinog bića. Sve što ometa te ciljeve protivi se prirodi – ‘prirodno’ i ‘neprirodno’ definiraju se u odnosu na *svrhu* kao referentnu točku, što je ujedno i zaključak prisutan u filozofskoj tradiciji i prije Rousseaua.

Istaknuto mjesto Rousseau daje samoljublju (*amour-propre*) – devijantnoj formi ljubavi prema sebi stvorenoj u kombinaciji s razumom. Samoljublje je »zavisan i patvoren osjećaj, stvoren u društvu, koji ima svaki pojedinac kada mari više za sebe nego za druge, koji nadahnjuje ljude na sva zla što ih oni čine jedni drugima i koji je pravi izvor časti«,<sup>38</sup> ne postoji u prirodnome stanju i predstavlja lošu varijantu ponosa. I iako je ljubav prema sebi prirodna, a samoljublje je iz nje derivirano, ono se pokazuje kao neprirodno jer je u svojim manifestacijama strano svome vlastitom principu. Samoljublje ne postoji u prirodnome stanju jer počiva na međusobnom uspoređivanju koje pak rađa drskost, uvrijeđenost, bijes i želju za osvetom – osjećaje strane prirodnom čovjeku. Život uz stalnu prisutnost drugih nepoznat je usamljenom divljaku. Da bi se samoljublje iskazalo, potrebna je prilika koja postoji tek u zajedničkom, a ne i u usamljenom životu. Zajednički život nudi priliku za uspoređivanje i stvara želju da budemo prvi. Razum nas vodi u iznalaženju načina za ostvarenje te želje što je točka u kojoj ljubav prema sebi prelazi u samoljublje. Ono može potaknuti i velika djela, no postaje pogubno kad se potencira u žudnju koja istovremeno zahtijeva podjarmljivanje drugih. Usađenost ove sebičnosti duboko u ljudsko srce predstavlja otežavajući faktor u odgoju ljudskih bića da budu dobra prema ostalima. Naime, rijetko pretpostavimo vlastite interese interesima drugog. Ako se to i dogodi, onda smo »neprirodni poput Spartana« ili smatramo da je pažnja posvećena drugima važan uvjet za postizanje

32

Pritom treba naglasiti da odgoj kakav Rousseau zaziva u *Emilu*, a koji će rezultirati samosvjesnim čovjekom otvorenog uma bez predrasuda, nije upućen na upoznavanje svih varijanti i razlika društvenog života iz kojih bi se potom apstrahirala svijest o jednakosti i preveniralo rađanje predrasuda. Emilov odgoj, upravo suprotno, nije a-kulturan, već prije kontra-kulturan. On počiva ne na Emilovoj izloženosti velikom, raznolikom svijetu, nego na njegovoj izolaciji od svijeta. I iako njegov odgoj predviđa da će Emil jednom ući u taj svijet, on je odgajan da živi na njegovim rubovima. Tako je i samog Emila u konačnici jednostavnije opisati kroz osobine koje nema, a karakteristika su društvenih uvjeta u kojima bi trebao živjeti, nego kroz one koje je razvio, a trebale bi postati orijentiri novim generacijama.

33

»Divljaci nisu zli upravo zato što ne znaju što znači biti dobar, jer ih razvoj saznanja ni prepreke zakona, već utihnula strast i nepoznavanje poroka odvraćaju da čine zlo.« J.-J. Rousseau, *Rasprava*, str. 44.

34

J.-J. Rousseau, *Emil*, str. 233.

35

Isto.

36

J.-J. Rousseau, *Rasprava*, str. 88.

37

Istoga se dotiče i Diderot u svojoj *Enciklopediji* navodeći da je ljubav prema sebi prirodna i univerzalna. Ona nas motivira na traženje savršenstva u nama samima i izvan nas. No kako procijeniti koliko smo daleko odmakli na tome putu i koristimo li se odgovarajućim putokazima? Oslanjanjem na ono što nam je dano prirodom, djelovanjem konzistentnim s nakanom Stvoritelja te okretanjem prema postizanju sreće približavamo se ispunjenju naše svrhe, navodi Diderot. (Denis Diderot, natuknica »Strasti«, u: *Encyclopedia of Diderot & d’Alembert*, Vol. 12 (1765), str. 142–146. Dostupno na: <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=did;cc=did;q1=passions;rgn=main;view=text;idno=did2222.0000.248.>)

38

J.-J. Rousseau, *Rasprava*, str. 88. U srpskom prijevodu *Emila* ljubav prema sebi naziva se samoljubljem, dok je samoljublje nazvano samoživošću.

vlastite sreće. Ovo drugo je dakako cilj Emilova odgoja, ali i srž Rousseauova koncepta suosjećanja. Povratak iskonskom čovjeku tako je moguć jedino kroz devijaciju iz prvobitne devijacije: povratak *amour de soi* kroz *amour de propre*. Praktično se to čini putem odgoja – transformacijom *amour de propre* u vrlinu kroz njeno ekstenziranje na druge.

### *Suosjećanje kao temelj moralnosti*

*Senzibilno* društvo 18. stoljeća sebe ne vidi kao puki mnogoljudni mehanizam već kao osjetljivu mrežu emocionalno angažiranih subjekata. Iako su osjećaji individualno iskustvo, njihova ekspresija poprma, posve u duhu strukturalizma 18. stoljeća, već artikulirane simboličke forme. Manifestacija osjećaja kroz razne umjetničke oblike, u prvome redu kroz književnost, obojana je utjecajima filozofa poput Shaftesburyja i Humea koji su nastojali opisati djelovanje društvenih strasti, s ishodištem u »prirodnom osjećaju«, kao temelju naprednog građanskog društva, ali i vjere i estetičke prosudbe.<sup>39</sup> Apostrofiranje »prirodnog osjećaja« objašnjava ekspresiju osobnih osjećaja, njihovu raznovrsnost i neujednačenost. Uz odgovarajuću interpretaciju istovremeno teorijski utemeljuje potrebu ljudi za međusobnim povezivanjem te u konačnici omogućuje ispreplitanje religijskih, moralnih i estetičkih elemenata u zajedničko tkivo. 'Senzibilitet' tako postaje obuhvatnim terminom koji implicira aktivan, autentičan, osoban odgovor na podražaje kojima je osoba izložena.

Analiza koju je u tom smjeru poduzeo Rousseau temelji se na uvidu da je suosjećanje (*pitié*) prirodna, pred-društvena karakteristika čovjeka. Uz pasivnu i organsku prijemčivost na utiske izvana, tijekom razvoja našega tijela i uma stvaramo osnovu i za aktivnu, sudjelujuću reakciju na naše okruženje koja nam omogućuje da usmjerimo naše osjećaje i na bića koja nisu mi sami. Suosjećanje ublažuje djelovanje ljubavi prema sebi i učvršćuje poistovjećivanje s onim koji pati. No, ono pada pred snagom razuma. I dok se divlji čovjek odaziva »prvom osjećaju čovječnosti«, razborit se na njega oglašuje. Razum utječe na devijaciju suosjećanja. Suosjećanje je uzrok zazora divljaka od nanošenja zla; razum je uzrok zla civiliziranog čovjeka počinjenog u ime »viših ciljeva«. Suvremeni čovjek preplavljen je konvencionalnim razlikama u tolikoj mjeri da više ne prepoznaje zajednički humanitet ispod svih slojeva akulturacije. Takva nuspojava razvijajućeg razuma okreće ljude ponovno prema samima sebi. Razum stvara samoljublje, a razmišljanje ga učvršćuje – filozof rukama prekriva uši i »u sebi izvodi nekoliko dokaza« kako bi zatomio prirodni poriv za poistovjećivanjem s onim koji pati.<sup>40</sup> Taj »čudesan talent« je nepoznat divljem čovjeku koji se podaje »prvom osjećaju čovječnosti«. Prirodno suosjećanje omogućuje prepoznavanje istovjetnosti nas i drugog te se realizira na refleksivan način i kroz introspekciju. No, potpuna komunikacija, potpuno zahvaćanje drugog, ipak nije moguće.<sup>41</sup> Definiranje temeljeno na prirodi, koje čovjeka ocrtava kao usamljenog, samodostatnog i u svome odnošenju spram okoline nekontaminiranog razumom, dobiva dodatni argument.

No, kako zamjećuje Clifford Orwin,<sup>42</sup> divljaštvo, odnosno civiliziranost nemaju isključivo blagotvorne, odnosno uništavajuće učinke po suosjećanje. Na taj trag navodi i Rousseau: suosjećanje je »nejasan i žestok osjećaj u divljega čovjeka, *razvijen ali slab* u civiliziranoga«. <sup>43</sup> To »prirodno uzbuđenje koje prethodi svakom razmišljanju«, <sup>44</sup> pokazuje se u raznim formama. Velikodušnost, milostivost, čovjekoljublje, pa čak i naklonost i prijateljstvo, proizvodi su suosjećanja usmjerenog na određeno biće.<sup>45</sup> Sugerira se da razum ima potencijal čak i za poticanje suosjećanja, dapače, tvrdi Orwin, suosjećanje

u takvoj interpretaciji može biti snažnije u društvenome stanju negoli u prirodnome. Tako naznačena pozitivna interakcija razuma i suosjećanja mnogo polaže u maštu kao pratiteljicu razuma. Mašta ne govori ništa divljim srcima, navodi Rousseau.<sup>46</sup> S jedne strane, negativna interakcija razuma i suosjećanja objašnjava zašto tiranin može ravnodušno slušati krikove ljudi koje je dao pobiti, dok u drugoj prilici empatično reagira na dramatične scene u kazališnim predstavama.<sup>47</sup> S druge strane, upravo radi međuodnosa suosjećanja i razuma, taj isti tiranin pokazuje znatno veće suosjećanje nego što bi to divlji čovjek ikada mogao.

Nesebični humanitet koji divljaka tjera na pomoć drugome bez prethodnog razmišljanja ili ga pak odvraća od reakcije koja bi mogla nanijeti nepotrebnu štetu drugome, ne može se iskazati ukoliko ne postoji netko u nevolji. Suosjećanje ne može postojati bez patnje drugoga. Njegov nas »sladak glas« tjera da se postavimo u poziciju drugoga koji pati, no istovremeno se javlja zadovoljstvo što sami ne patimo. Detaljna razrada, ponuđena u Rousseauovom traktatu o odgoju,<sup>48</sup> upućuje na potrebu svjedočenja patnjama drugih, no istovremeno ublažava očekivanu reakciju – patnju je potrebno promatrati, no ne nužno i nastojati spriječiti. Suosjećanje koje odvraća prirodnoga čovjeka od nanošenja nepotrebne štete drugome ujedno obeshrabruje civiliziranoga čovjeka za voljno uključivanje u pomoć drugome ljudskom biću koje pati. Voajeristički aspekt suosjećanja je dvostruko emocionalno pozitivan: donosi uživanje u ugodi samoga osjećaja, uz zadovoljstvo što mi nismo nesretnici koje promatramo. Na još jednu karakteristiku suosjećanja Rousseau upućuje u primjeru sa zatvorenikom. Kroz prozor svoje ćelije zatvorenik svjedoči prizoru napada divlje zvijeri na dijete. Zvijer otima malo dijete iz krila majke, krvoločno na njega nasrćući pred očima obeznanjene majke i užasnutog utamničenog promatrača. Unatoč strašnoj sceni, u glavnog lika ove digresije promeće se upravo zatvorenik. Rousseau sa zadovoljstvom ističe da niti moralno posve iskvareni ljudi ne mogu izbjeći prirodnome suosjećanju za strahote kojima svjedoče. Sugestija je snažna – i čitateljevo se suosjećanje okreće zatvoreniku prije nego žrtvama događaja. Rousseauova uputa ne ostavlja nedoumice: prirodno suosjećanje briše granicu između dobrog i lošeg, tretira sve ljude

39

Usp.: Chris B. Jones, *Radical Sensibility: Literature and Ideas in the 1790s*, Routledge, 1993., str. viii–ix.

40

Usp.: isto, str. 46.

41

»Sažaljenje je slatko, jer, stavljajući se na mjesto onoga koji pati, ipak osjećamo zadovoljstvo da nismo povrgnuti istoj patnji. Zavidist je gorka, jer pri pogledu na sretna čovjeka, umjesto da zavidnika stavi na njegovo mjesto, ona ga ispunjava žaljenjem što ne zauzima to mjesto. Čini se da nas patnik oslobađa patnji što ih podnosi, a da nam sretnik otima dobra koja uživa.« J.-J. Rousseau, *Emil*, str. 244. I dalje: »Mi patimo samo toliko koliko držimo da ono pati i ne patimo u sebi nego u njemu.« Isto, str. 246.

42

Clifford Orwin, »Rousseau and the Discovery of Political Compassion«, u: Clifford Orwin

i Nathan Tarcov (ur.), *The Legacy of Rousseau*, University of Chicago Press, 1996., str. 294–317.

43

J.-J. Rousseau, *Rasprava*, str. 45 (kurziv naš).

44

Isto. 'Suosjećanje' se u navedenom tekstu navodi kao 'milosrđe', dok se u *Emilu* govori o 'sažaljenju'.

45

Isto.

46

Isto, str. 47–48.

47

Usp.: isto, str. 45.

48

Usp.: J.-J. Rousseau, *Emil*, IV. knjiga, str. 231–301.



kao jednako sposobne za suosjećanje ili, u najmanju ruku, zamagljuje granice između žrtve i zločinca.<sup>49</sup>

Obje karakteristike, ljubav prema sebi i suosjećanje, u određenim se oblicima pojavljuju i kod životinja. Iako ih Rousseau drži pred-razumskima, sam razum nije ono što razlikuje čovjeka od životinje. Čovjekovo svojstvo slobodnog pokretača omogućuje mu odluku o prihvatanju ili otporu zapovijedima prirode, što je luksuz koji niti jedna životinja nema. U moći da biramo i u osjećaju te moći, Rousseau pronalazi »čisto duhovne čine« i potvrdu o produhovljenosti ljudske duše. No, tek je *usavršivost* ona sposobnost koja predstavlja ključnu *differentia specifica* čovjeka u odnosu na životinje.<sup>50</sup> Usavršivost predstavlja sposobnost za razvoj razumne jedinice, aktivne i kreativne imaginacije, te je uzrokom šarolikosti ljudskih karaktera.

Usavršivost ujedno pretpostavlja početnu nedostatnost, što je stanje, smatra Rousseau, koje je zajedničko svim ljudima. Važan cilj odgoja time postaje osvještavanje odgajnika o istovjetnoj podložnosti razočarenjima, žalostima i nesrećama za koje vidi da su snašle drugoga. Promatranje nesreće drugoga emocionalno nas angažira, djelomično uvlači u drugog, a potpuno nam razotkriva nas same. Iz konstatacije da je povezanost među ljudima proizašla iz nedostatnosti, nedostataka i slabosti, Rousseau zaključuje:

»... manje (se) pridružujemo našim bližnjima stoga da bismo sudjelovali u njihovim zadovoljstvima, nego više stoga da bi njihove patnje izazvale naše suosjećanje, jer u ovim bolje vidimo istovjetnost svoje prirode i jamstvo za njihovu privrženost prema nama. Ako nas naše zajedničke potrebe združuju interesom, naše nas zajedničke bijede združuju ljubavlju.«<sup>51</sup>

Dva su razloga koja podupiru Rousseauovu tezu da je koncept suosjećanja, očuvan i osnažen odgojem, jedino što omogućuje formiranje međuljudskih veza. Prvo, tek priznavanjem jednakovrijednosti drugoga možemo u njemu prepoznati sebe. Takvo je prepoznavanje usidreno u spoznaji da dijelimo jednaka iskustva patnje,<sup>52</sup> dok nam, s druge strane, oni koji su sretni poručuju da nas ne trebaju. Patnja i ranjivost temelji su društvenosti razumljene kao produžetak brige za sebe samoga, ali i za druge jer predstavljaju jedinu točku prepoznavanja zajedništva. No, potrebno je napomenuti, faktično iskustvo patnje je posve privatno iskustvo. Identificiranje s patnjom drugoga doseže toliko daleko koliko doseže naša *pretpostavka* o tuđoj patnji te koliko nam dopušta *mašta*. Potpuna identifikacija, kao što je rečeno i ranije, nije moguća.

Oni koji su sretni ujedno su i samodostatni; oni nisu odgovarajuća meta našega suosjećanja te se svojom srećom samo-isključuju iz društvenosti. To je ujedno i drugo opravdanje suosjećanja kao ključnog elementa društvenosti. Rousseau tvrdi da prepoznavanje potreba drugog i njegove nesigurnosti uvjerava pojedinca da njegova vlastita želja za zajedništvom ne predstavlja rizik stvaranja nejednakosti i nrecipročnosti. Mi se ne pridružujemo drugima da bismo sudjelovali u njihovoj sreći, već da bismo suosjećali s njihovom patnjom. Patnja drugoga je zalog naše naklonosti. Tako izvedeno, suosjećanje se pozicionira kao isključivi čimbenik društvenosti, ne samo zato što je zajedničko stanje (ionako, uz prirodne nejednakosti, Rousseau ne isključuje postojanje i brojnih prirodnih jednakosti) nego ponajviše iz razloga što umanjuje strah da će drugi ostati indiferentan prema našoj patnji. U povratnoj reakciji, suosjećanje ublažava strah od tuđe samodostatnosti, a time i prijetnju da ćemo ostati napušteni u bezosjećajnoj usamljenosti.

Samodostatan može biti jedino onaj tko je potpuno sretan, no potpuna sreća skriva i potpunu bijedu. Bezbrizni epikurejski bogovi nemaju nikakve veze s hrhkim ljudskim stvorenjima povezanim kroz emotivnu reakciju na međusobnu patnju. No, iako su ta bogolika bića indiferentna prema mukama

smrtnika, smrtnici zasigurno nisu imuni na uživanja samodostatnih bogova. Suosjećanje prema onima koji su zagrabili u sreću može se prometnuti jedino u zavist – patnik nas oslobađa patnji što ih podnosi, dok nam sretnik otima dobra koja uživa.<sup>53</sup>

»Pogled na sretna čovjeka ulijeva drugima manje ljubavi nego zavisti; rado bismo ga optužili da tim što sebi sprema isključivu sreću prisvaja sebi pravo koje mu ne pripada; pa i samo naše samoljublje pati pritom, dajući nam da osjetimo kako tom čovjeku nismo nimalo potrebni.«<sup>54</sup>

Čini se da suosjećanje u svojoj srži sadrži paradoks, svojevrsnu naizgled nespojivu kontradikciju koja rezultira egoistom zabrinutim za druge. Takvog egoista vlastita nedovoljnost usmjerava na druge; pokazujući brigu za druge on osigurava vlastiti opstanak. Kroz suosjećanje uobraženi narcis tako ima priliku zauzeti svoju nadmoćnu poziciju nad drugim i približiti se ataraksiji božanstva. Obrana gotovo patološkog narcizma, temeljena na uvidu da drugi sebično prisvaja pravo na sreću koja mu ne pripada, teorijski je moguća jedino na način na koji to čini Rousseau: kroz devijaciju suosjećanja u infantilnu zavist. Samodostatnost i društvenost su nespojiva stanja. Patnja zbog osjećaja gubitka narcisoidne samodostatnosti može se izliječiti jedino razmahanom zavješću. Trik njene privlačnosti je u njenom odbacivanju onih sretnijih i trenutnom okretanju onima nesretnijima od nas. Odbacivanje onih prvih i orijentacija k ovima drugima ponovno izgrađuju našu vlastitu nadmoćniju poziciju. Naš radar suosjećanja nužno mora detektirati one inferiorne među nama kako bismo mi sami zadržali superioran položaj. Iskustvo tuđe sreće izvor je naše zavisti, dok tuđa nesreća izaziva »slatko zadovoljstvo«. Zaključno rečeno, zahvaćanje patnje, moguće jedino kroz priznavanje međusobne jednakovrijednosti, putem suosjećanja se promeće u temelj socijalnosti. Kakav će (moralni) predznak imati naši kontakti s okolinom, umnogome je određeno našim odgojem.

## Prema suvremenoj rehabilitaciji senzibiliteta

U Humeovoj poznatoj tvrdnji da je razum samo sluga strastima te da niti ne treba pretendirati ni na što drugo nego na puko pokoravanje njima,<sup>55</sup> kumu-

49

Rousseau inzistira da i najgori tirani, počinitelji strašnih zločina, ne mogu zatomiti prirodno suosjećanje, jednako kao što će svi ostali, u određenim situacijama, imati suosjećanja za najgore ubojice i prekršitelje zakona. I dok takva zapažanja Rousseau koristi za potvrdu izvorišta suosjećanja u ljudskoj prirodi, Nietzsche će upravo u mogućnosti odvajanja čovjeka od njegova (ne)djela, odnosno »samoukidanja pravednosti«, vidjeti dokaz samosvijesti zajednice. Tek kada smo sposobni promatrati pojedinca odvojeno od njegovih postupaka i izuzeti ga iz kazne za počinjeno, možemo govoriti o suosjećanju i milosti. Usp.: Friedrich Nietzsche, *Genealogija morala*, Grafos, Beograd 1983., str. 69–70.

50

»Zašto samo čovjek može postati imbecil? (...) Teško nam je što moramo priznati da je ta značajna i gotovo neograničena sposobnost izvor svih čovjekovih nevolja: ona ga je u toku vremena izvukla iz onih prirodnih uvjeta u kojima bi on proživio mirne i nevne dane,

ona ga je, razvivši u toku stoljeća njegove spoznaje i zablude, poroke i vrline, učinila konačno tiraninom sebe sama i prirode.« J.-J. Rousseau, *Rasprava*, str. 36.

51

J.-J. Rousseau, *Emil*, str. 244.

52

»I uistinu, čim bismo se inače dali skloniti na samilost, ako ne tim da, takoreći, izidemo iz samih sebe, da se identificiramo sa stvaranjem koje pati i da njegovim bićem zamijenimo svoje vlastito?« Isto, str. 246.

53

Isto, str. 244.

54

Isto.

55

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Courier Dover Publications, 2003, str. 295.

lirana je značajna pažnja koja se pridavala složenosti fenomena senzibiliteta. Iako se unutar 'pred-romantičarskog' razmatranja senzibiliteta strasti karakteriziraju čas poželjnima čas nepoželjnima, njihova uloga u otkrivanju ljudske prirode i načina na koji komuniciramo, kako s prirodom tako i drugima, nikad nije bila marginalizirana. Unutar naglašenog okretanja prema istraživanjima ljudske prirode, spajaju se »doba razuma« i »doba senzibiliteta«. Polifona narav tada aktualnog diskursa intenzivno angažira sve dostupne resurse, posuđujući iz različitih etabliranih znanosti i disciplina jednako koliko i iz književnosti. Produkcija na temu senzibiliteta pažljivo razmatra sve moguće implikacije, počevši od susreta senzibiliteta i političkih teorija pa do prevođenja senzibiliteta u svakodnevno djelovanje.

Rousseauov *homme sensible* rezultat je složenih pokušaja afirmacije senzibiliteta koji idu za ciljem njegove legitimacije kao punopravnog izvora spoznaje. Važnim elementom ističe se Rousseauovo ocrtavanje senzibiliteta kroz karakteristiku sublimnog. Društvena dimenzija posebno je potencirana u Rousseauovim analizama čovjekove prirode te i danas nosi njegov trag. Suvremeno razumijevanje senzibiliteta tumači ga kao specifičnu osjetljivost i tankoćutnost, a obuhvaća i pojam osjećajnosti. Navedene odrednice su višestruko potencirane unutar bioetičkog diskursa: karakteriziraju naglašenu osjetljivost prema okolini, nose obilježja moralnog odnošenja prema svijetu i drugim subjektima, sadrže prosvjetiteljsku naklonost slabijima, izloženima i nezaštićenima, obuhvaćajući i pojmove ljubavi i suosjećanja.

Rousseau razumije suosjećanje kao upotrebljivu manifestaciju inače opasne želje za produžetkom sebe i pokazivanjem moći. Suosjećanje, koje traži prepoznavanje i uvažavanje drugog, čini se slabim nasuprot moći ili egoizma. Međutim, u njegovoj podlozi ionako ne leži humanistička orijentacija pojedinog moralnog aktera. Osnovni pokretač suosjećanja je želja za unaprijeđenjem samoga sebe, za nadvladavanjem straha za vlastiti opstanak te za osiguravanjem osobne dobrobiti. Povijesna iskustva nam govore da takav teorijski konstrukt nalazi svoju potvrdu u praksi – vremena najvećih zločina i nehumanosti ujedno su i vremena najveće poštivnosti. Suvremena bioetička literatura, koja posebno intenzivno iako rijetko kada eksplicitno govori o senzibilitetu, jednoglasno progovara na isti način: tek nas je svijest o vlastitoj krhkosti i neizvjesnom daljnjem opstanku natjerala da izađemo iz sebe i proširimo moralni obzir prema onima izvan nas. Čini se da je danas razina suosjećanja viša nego ikada u posljednjih nekoliko stoljeća, a manifestira se pojačanom sviješću o upućenosti na ne-ljudska živa bića, na uvjete u kojima živimo, na odgoj budućih generacija, kao i zabrinutošću za budućnost općenito. Danas svjedočimo poduzimanju velikih humanitarnih akcija, akcija koje smjeraju širenju pismenosti ili iskorjenjivanju siromaštva, ujedinjavanju velikih masa ljudi za pomoć žrtvama nasilja ili prirodnih katastrofa, djelatnostima koje smjeraju zaštiti životinja, a mijenjaju se i temelji mnogih grupnih i profesionalnih odnosa. Možda se najveće promjene u tome smislu događaju u području medicine koja svojim progresom prognozira iskorjenjivanje bolesti, produljenje života ili vječnu mladost, a na razini međuljudske komunikacije snažno zagovara modifikaciju paternalizma u odnos partnerstva. Ipak, Rousseau bi na takva blještava obećanja vjerojatno reagirao s dozom ogorčenja. Suosjećanje, naime, ima veliku snagu, no ima i svoje granice. Rousseauovo tumačenje suosjećanja predviđa i jednu njegovu devijaciju, koju on detektira u profesionalizaciji brige za druge. Briga za druge, deklarativno prisutna, no u svojoj manifestaciji rutinizirana, potpomaže

potpunom prepuštanju drugome, odricanju odgovornosti za sebe i gubitku pouzdanja u vlastite snage te u konačnici rezultira ovisnošću obje strane. Prevencija zapadanja u takvu zamku leži u, dakako, odgoju koji uvažava da se u podlozi suosjećanja nalazi sebičnost, da je ono motivirano strahom, a da se iskazuje brigom. Odgovarajućim odgojem, smatra Rousseau, suosjećanje se potiče i njeguje te se jedino tako može iskazati kao autentično. Danas često spominjana tvrdnja da je ekološka kriza u svojoj biti kriza odgoja, u Rousseauu bi našla svoga zagovornika.

Pitanja o prirodi, obitelji, društvu i odgoju unutar aktualnih bioetičkih rasprava, čini se da često nose rousseauovski prizvuk. On odzvanja u raspravama potaknutima napretkom, u prvome redu u medicini. U kakvom odnosu stoji odrednica 'prirodnoga' spram mogućnosti intervencije u gene, medicinski potpomognute oplodnje, roditeljstva homoseksualnih partnera? Jesu li takva »nova prava« ujedno i »neprirodna prava«? Nan T. Ball<sup>56</sup> iscrpno piše o Rousseauovom naslijeđu unutar rasprava o bioetičkoj legislativi u Francuskoj sredinom 1990.-ih godina, ukazujući na često korištenu argumentaciju o »prirodi kao vrhovnom etičkom arbitru«, ojačanu Rousseauovim imenom. Njegovo viđenje prirode doduše korespondira sa suvremenim nadilaženjem razumijevanja prirode kao statičnog entiteta s kojim održavamo samo minimalnu i nužnu povezanost. Odgovarajući odnos prema prirodi je sastavni dio pokušaja dosezanja vrline, kako Rousseau posebno naglašeno govori u *Juliji*. No, interpretacija poziva »velikog mislitelja« na ultimativan povratak prirodi i odbacivanje napretka, u bitnom promašuje Rousseauovu intenciju te ga zlorabi kao utopističkog autora. Moderni *environmentalisti* će u Rousseauu naći materijale za istraživanje korijena svojih teorija. Etiketa *primitivista* već sada stoji uz njegovo ime, iako je takva karakterizacija u najmanju ruku nepotpuna, jednako kao što je takav i pokušaj čitanja Rousseaua kao radikalnog protivnika napretka. Najveća snaga i poruka Rousseauove misli nalazi se upravo u suprotnome, njegova misao ne podupire konzervativizam već svojevrсни revolucionarizam. U središtu svake smislene etičke rasprave ne nalazi se suglasje anakronih stavova, već susret različitih perspektiva. U tome smislu, bioetički diskurs, koji nadilazi zatvorenost u pojedine sustave mišljenja i u njihovom susretu ih vrednuje ravnopravnima, nudi potencijal za novo tematiziranje kako starih, »vječnih« pitanja, tako i onih novih, još uvijek kontroverznih. Odgovarajući pristup traži angažiranje svih resursa u čemu značajnu ulogu ima i senzibilna sfera čovjekove prirode.

56

Nan T. Ball, »The Reemergence of Enlightenment Ideas in the 1994 French Bioethics

Debates«, *Duke Law Journal*, Vol. 50, No. 2 (Nov., 2000), str. 545–587.

**Ivana Zagorac**

**Rehabilitation of Sensibility**

**Philosophical Construction of the *Sensible Man***

**Abstract**

*The aim of this text is to point out some of the relevant moments in philosophical approaches to the topic of sensibility. In that attempt, a period of Enlightenment is emphasized, with its specific reading of Cartesian thought through empiricism of English provenance. Jean-Jacques Rousseau poses as a key figure of the 'Age of Sensibility', and his construction of the sensible man is especially closely examined. Last part of the text contextualizes heritage of historical and philosophical readings of human nature, primarily the one of Rousseau, into modern debates. Consequently, possible footholds for the thesis of modern rehabilitation of sensibility are established.*

**Key words**

sensibility, compassion, nature, virtue, education, Jean-Jacques Rousseau