

Vladimira Ilić*Institut za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*

sindzulejke@gmail.com

Upotreba empatije u antropologiji emocija *

Apstrakt: Upotreba empatije u antropološkim istraživanjima emocija vezuje se za univerzalistički pristup ovom fenomenu. Pristup se temelji na biološkoj pretpostavci da su emocije primarno telesna osećanja, unutrašnja te i lična stanja pojedinaca koja je moguće identifikovati pomoću takođe fiziološki utemeljene ljudske sposobnosti razumevanja – empatije. Pojedini predstavnici kulturnog pristupa emocijama su tako shvaćenu i primenjenu empatiju potpuno odbacili. Međutim, između ova dva ekstrema uočava se nijansiranost u antropološkim shvatanjima oba koncepta. Namera ovog rada je da predstavi pojedine rezultate istraživanja vezanih za koncept empatije, u onoj oblasti antropologije koja se zanima za emocionalne živote ljudi, kao i da pruži uvid u neka od ključnih shvatanja tog fenomena i ukaže na njihovu zavisnost od konkretnih pristupa konceptu emocije, kao i da ponudi delimičan uvid u uočenu nijansiranost u shvatanjima koja se tiču upotrebe empatije, a koja ukazuje na izuzetno živu ali i nestalnu antropološku misao o tom konceptu.

Ključne reči: empatija, empatsko razumevanje, emocije, univerzalizam, relativizam

Uvod

Koncept empatije u antropologiji ima svoju relativno dugu tradiciju s obzirom na to da je empatija uključena u terenska istraživanja antropologa s težnjom „uspostavljanja prisnosti sa lokalnim stanovništvom kako bi se dobilo dublje razumijevanje njihovih života i kulture“ (Gieser 2008, 307). Nekontinuiranog toka, istorija ovog koncepta, kao metodološkog sredstva, sačinjena je od konfliktnih i ambivalentnih stavova i kao takva je deo višedecenijskog spora oko metoda (Beatty 2013, 420; Kulenović 2016, 2017), a u kontekstu istraživanja emocija, ona je deo trajnih debata o dihotomijama kao što su: biologija i kultura, telo i um, osećanje i značenje. Uskraćena za teorijska određenja koja bi eventualno pružila logične strukturne i sadržinske okvire pregleda literature o fenomenu o kojem je ovde reč, za takav okvir uzeta je jedna od tzv. tenzija koja je prepoznata u antropološkim istraživanjima emocija – univerzalizam i relativizam (Lutz and White 1986), a kojima su upravo obuhvaćene naznačene dihotomije.

* Članak je rezultat rada na projektu MPNTR RS 177035.

Istraživanja emocija u antropologiji odnosila su se na tradicionalni teren, odnosno na emocionalne živote članova, za antropologe, udaljenih i stranih kultura. Tako su se pod antropološkom lupom našli kanadski severozapadni Eskimi (Briggs 1970) i čitav niz zajednica pacifičkih ostrva poput: Tahitija (Levy 1973), Filipina (Rosaldo 1980), atola Ifaluk (Lutz 1988), Balija¹ (Wikan 1990) itd. U nastojanju da se pronađe valjan način dolaženja do „intimnih znanja“ o članovima zajednica sa kojima ne dele iste ili slične društvene i kulturne kontekste niti obrasce emocionalnog ponašanja, antropolozi su razvili dva dominantna metoda – empatiju i prevođenje.² Upotreba empatije u antropološkim istraživanjima emocija vezuje se za univerzalistički orijentisane istraživače, dok se njeno načelno odbacivanje i primena metoda prevođenja vezuje za (pojedine) relativiste. Takva podela sugerise svojevrsan odnos između poimanja emocije i pristupa empatiji, tačnije, odnos antropologa emocija prema empatiji kao metodološkom sredstvu, direktno je zavistan od njihovog odnosa prema fenomenu emocija.

Imajući u vidu izrečeno, namera predstavljanja pojedinih rezultata dosadašnjeg istraživanja vezanih za koncept empatije, u onoj oblasti antropologije koja se zanima za emocionalne živote ljudi, jeste da pruži uvid u neka od ključnih shvatanja ovog fenomena i ukaže na njihovu zavisnost od konkretnih pristupa konceptu emocije. Kao nijedan pregledni rad sličnog obima, ni ovaj ne pretenduje da obuhvati svu užu niti deo šire literature vezane za koncept empatije, odnosno njenu upotrebu, već obuhvata onu najrelevantniju u smislu njene već prepoznate naučne uticajnosti i reprezentativnosti. Tako je slika stanja formirana ovim istraživanjem posledica izdvajanja istraživačkih rezultata onih autora koji su dali značajniji doprinos antropološkom izučavanju emocija, a koji su prema korišćenju empatije kao antropološkog metodološkog sredstva imali ili afirmativan ili antagonistički stav s jedne strane, i uključivanja onih antropoloških izveštaja koji su mogli da doprinesu ukazivanju na svojevrsnu širinu spektra pristupa empatiji i nijansiranost shvatanja tog fenomena i njene upotrebe, s druge strane. U tom smislu, uži cilj bi se ogledao u težnji da se ponudi delimičan uvid u uočenu nijansiranost koja postoji u odnosima istraživača prema upotrebi empatije, a koja ukazuje na izuzetno živu ali i nestalnu antropološku misao o konceptu empatije. Ta nijansiranost polazi od jedne polarizovane struje čiji su predstavnici prigrlili empatiju kao tehniku terenskog istraživanja, kreće se preko onih koji su bili svesni njenih slabosti ali više polagali vere u ovu ljudsku sposobnost nego što su zauzeli distancu prema njoj, kao i onih koji su priznajući potencijal delimične upotrebe empatije ograničili njene domete da bi se, najzad, stiglo do onih koji su empatiju bespogovorno odbacili. Ovaj gradacijski niz, kao

¹ Ostrva na granici Indijskog okeana i Pacifika.

² Za upoređivanje različitih emocionalnih sistema Boster prepoznaje i treći metod – mapiranje (Boster 2005).

što će se videti iz daljeg teksta, ne odgovara hronološkom sledu ni u kom smislu, niti je on odraz shvatanja predstavnika jasno omeđenih pristupa.

Tenzija u antropologiji emocija: univerzalizam spram relativizma³

Bilo koji doprinos određenju emocija – napominje britanski antropolog En-druju Biti (Andrew Beatty) – i isto tako bilo koji pregled uticaja na antropološko poimanje emocija, „uobičajeno je započeti citiranjem [Vilijama] Džejmsa“ (Beatty 2019, 5). Svojevrsnim nagoveštajem telesnog pristupa emocijama ovog američkog filozofa i psihologa smatra se stanovište Dekarta – najuticajnijeg začetnika fizikalističkih teorija koji emocije svodi na „subjektivnu svest duše o aktivnostima u telu, o pasivno doživljenim osećanjima“ (Lynch 1990, 4). Takvo shvatanje je blisko dominantnoj devetnaestovekovnoj teoriji emocija koja ih definiše kao unutrašnje iskustvo, a koja je svoju klasičnu formulaciju dobila upravo u Džejmsovoj teoriji (Solomon [1984] 2003, 76). Utemeljivši svoju teoriju na fiziološkoj prirodi emocija, Džejms je insistirao na tome da je uobičajen način shvatanja da emocija, pobuđena nekom pojavom ili događajem, tek potom biva telesno izražena, predstavlja pogrešan tok događanja. On je tvrdio da „telesne promene direktno prate percepciju činjenice koja uzbuđuje, i da naše osećanje tih promena dok se odvijaju jeste emocija“ (James 1884, 189–190).⁴ Drugim rečima, Džejms je smatrao pogrešnim tzv. zdravorazumsko shvatanje prema kojem je sled događaja takav da čovek, recimo, nakon što vidi medveda oseti stah zbog čega počinje da drhti ili beži, već da čovek, videvši medveda, počinje da drhti ili beži i da tada oseća strah; još pojednostavljenije, čovek oseća strah zato što drhti i oseća tugu zato što plače (James 1884, 190). Džejmsova telesna teorija emocija nije imala snažnog odjeka samo u psihološkim teorijama čitavog narednog stoleća (Oatley and Jenkins 1996, 5–6; Mandler 1990, 179)⁵, već je svoje mesto našla i u antropološkim pristupima emocijama⁶. Ona je, u

³ Luc i Vajt izdvajaju nekoliko teorijskih i epistemoloških tenzija u studijama emocija u antropologiji (Lutz and White 1986, 406–409). Ova je jedna od njih i ona načelno najvaljanije objašnjava tenzije u pristupima upotrebi empatije, te otuda i ovakav podnaslov.

⁴ Danski psiholog Karl Lange je samo godinu dana nakon objavljivanja Džejmsovog teksta pod nazivom „Šta je emocija?“ 1884. godine, u kojem je precizno definisao ovaj fenomen, sasvim nezavisno izložio sličnu ideju Džejmsovoj, zbog čega su ove dve teorije dobile zajednički naziv Džejms-Langeova teorija emocija (Oatley and Jenkins 1996, 5–6).

⁵ Otl i Dženkins tvrde da su čak „neko vreme Džejmsova teorija, reakcija na nju i njeno proširenje bili gotovo sve od psihologije emocija u Americi“ (Oatley and Jenkins 1996, 5–6).

⁶ Svakako, kao deo već ustanovljenog i dominirajućeg univerzalističkog pogleda izgrađenog na osnovama Darvinove teorije univerzalnosti facijalnih ekspresija emocija

najmanju ruku, posredno otvorila vrata univerzalističkim teorijama emocija u antropologiji (Solomon 2003; Beatty 2005, 23) u kojima su ovi fenomeni koncipirani kao opšteljudski, kao unutrašnja, pa tako i lična i privatna stanja pojedinaca. Uporodo s takvim shvatanjem, otkriva se i empatija kao zgodna zaobilaznica nemogućnosti „ulaska u glavu druge osobe“ (Solomon 2003, 77), odnosno, kao logičan način pristupanja inače nepristupačnim „unutrašnjim životima“ pripadnika, zapadnim istraživačima sasvim drugačijih i stranih kultura.

Nasuprot univerzalističkom razumevanju emocija, u antropološkoj misli razvijen je relativizam, pogled na emocije kao kulturne fenomene. Prvi nagoveštaji javljaju se ranih 1960-ih, ali svoj puni izraz ovo stanovište dobija 1970-ih i ranih 1980-ih sa konstruktivistički orijentisanim istraživačima. Relativisti ustanovljuju sledeću poziciju: „[P]ošto ne možemo ući u glave i srca drugih ljudi, umesto toga moramo da razaberemo *definicije* emocija drugih ljudi“ (Leavitt 1996, 521). Shodno tome, predstavnici ovog pristupa su bili koncentrisani na prevođenje „konceptata emocija i društvenih procesa koji okružuju njihovu upotrebu“, međusobno se „razlikuju[ći] u stepenu konstrukcionizma sa kojim su saglasni“ (Lutz and White 1986, 408). Skoncentrisani na jezik i kulturni kontekst, zanemarivali su pitanje subjektivnog osećanja ili, ukoliko su se njime i bavili, smatrali su ga zavisnim od konteksta (Beatty 2005, 19). Za razliku od tzv. empatisanja univerzalista, koje je doprinelo optužbi za etnocentrizam upućenoj na njihovo ime, tvrdi se da je metod prevođenja konstruktivista imao sporedne efekte kao što su „očuvanje posebnosti lokalnih shvatanja“ i pokazivanje „ograničenja zapadnih pretpostavki o emocijama“ (Leavitt 1996, 521), ali i isčezavanje telesne dimenzije iz određenja emocija (Lyon 1995).⁷

Empatija u tenziji

U teorijama univerzalistički orijentisanih istraživača, emocije su opisane kao pasivne, iracionalne, prirodne, kao fiziološka stanja i najintimniji doživljaji individue (Lynch 1990, 5–6), pa čak i kao biološki instinkti (Leavitt 1996, 519). Iako se priznavalo da emocije mogu imati svojih specifičnosti u različitim

u biologiji (Darvin [1872] 2009) ali i kasnijih brojnih univerzalistički utemeljenih istraživanja u psihologiji, među kojima se izdvajaju teorije bazičnih emocija (Ekman 2006; Izard 1971, 1977).

⁷ Naravno, teško da se može govoriti o radikalnim predstavnicima jedne ili druge struje, o onima koji bi poricali išta zajedničko predstavnicima ljudske vrste ili onih koji bi tvrdili imunost makar i jednog segmenta emocija od kulturnog konteksta (Lutz and White 1986, 408; Boster 2005, 189). Obično se radi o istraživačima koji naginju jednom od dva ekstrema, odnosno, emocije razumevaju ili kao nezavisne ili kao zavisne od kulturnog konteksta pa se njihove istraživačke pozicije uže određuju u odnosu na veću ili manju (ponekada i minimalnu) distancu spram jednog od polova.

kulturama, odnosno da postoje razlike, recimo, u emocionalnom izražavanju ili terminologiji koja se tiče emocija, smatralo se da su one „opšteljudska sposobnost ili proces koji je nepromenljiv u svojoj suštini“ (Lutz and White 1986, 408), da su „ispod“ one iste svuda (Barnard i Spencer 2002, 223), a pomenute razlike su obeležavane kao epifenomeni (Lutz i White 1986, 408).⁸ U skladu s takvim shvatanjem emocija, odnosno pretpostavkom da „ljudi širom sveta u osnovi imaju iste emocionalne predispozicije i da, ako ništa drugo, dele ovaj aspekt ljudskosti“ (Lynch 1990, 6), javlja se i pretpostavka o fizički zasnovanoj, univerzalnoj empatiji (Leavitt 1996, 519). Telesnost, kao primarna odlika (definicije) emocije, mogla je da ukaže na to da su one momentalno razumljive terenskom istraživaču i izvan njegove matične kulture, odnosno, da sugeriše njihovu dostupnost kao i dostupnost znanja koja su drugačije nedostupna (Leavitt 1996, 518–519). I sama „zasnovana (...) na deljenoj ljudskoj telesnoj prirodi“, za pojedine autore je empatija antropologa na terenu mogla da „obezbedi univerzalni ključ za raznovrsnost kulturnih obrazaca“ (Leavitt 1996, 519).⁹ Tako se, kao jedno od sredstava proučavanja emocionalnih stanja i ljudskih iskustava, empatija pojavljuje u terenskim istraživanjima pojedinih antropologa od šezdesetih godina prošlog veka i uz izvesne otpore ili odbacivanja, ona opstojava u istraživanjima do današnjih dana (Briggs 1970; Kracke 1981; Rosaldo 2004; Black 1985; Wikan 1992; Hollan 2008; Throop 2010)¹⁰.

Da bi razumeo tuđe emocije, smatralo se neophodnim da antropolog bude u neposrednoj blizini onih koje proučava i da bude uključen u njihov svakodnevni život (Lutz and White 1986, 415). To ni najmanje nije bila neobičnost u antropološkoj istraživačkoj praksi generalno, pa tako ni kada su u pitanju emocije.¹¹ U pogledu empatije, za pojedine istraživače to je značilo sledeće: iako retko eksplicitno određena u antropološkim radovima, empatija je shvatana kao vid razumevanja emotivnih procesa istraživanih kojem, međutim, kao uslov prethodi

⁸ Takav pristup očigledan je, recimo, u shvatanju kanadske antropološkinje, pionirke u fokusiranom antropološkom istraživanju emocija, Žan Brigz (Jean Briggs) koja jednostavno kaže: „Strah, ozlojeđenost, poverenje, ljubav, mogu se osetiti manje ili više učestalo i sa manje ili više intenziteta u različitim društvima, ali strah je strah, ozlojeđenost je ozlojeđenost, poverenje je poverenje, ljubav je ljubav“ (Briggs 2010, 61). Ovo stanovište je umereno univerzalističko i antropolog E. Biti će ga označiti kao *srednji put*, o čemu će biti nešto reči dalje u tekstu.

⁹ Takvo shvatanje je bilo karakteristično za pojedine istraživače simboličke i interpretativne, kao i psihoanalitičke antropologije (Leavitt 1996, 519). Među nekim od uticajnijih savremenih psihološki orijentisanih antropologa, kada je reč o studijama empatije, jeste Daglas Holan koji ima dominantno univerzalističko razumevanje emocija.

¹⁰ Ovim lista nije iscrpljena.

¹¹ Na primer, Žan Brigz je kod Utku Eskima, u prvoj polovini šezdesetih godina prošlog veka, provela sedamnaest meseci i to bivajući neprestano sa jednom od porodica (Briggs 1970).

uspostavljanje relativno jake i intimne spone sa pojedinim članovima zajednice u kojoj antropolog sprovodi terensko istraživanje (Kracke 1981; Black 1985). Smatralo se da takav vid razumevanja zahteva ne samo vreme provedeno na terenu i nužno ovladavanje jezikom istraživanih (Kracke 1981, 259–260; Black 1985; Lutz 1985, 39), već i istraživačevu *dublju emotivnu uključenost* kojom je bilo moguće zadobiti poverenje istraživanih i uspostaviti nivo bliskosti, te otškrinuti vrata njihove otvorenosti i iskrenosti.¹² Tako se pretpostavljalo da je, pored određenih (pred)znanja o kulturi zajednice, ova vrsta uključenosti bila osnovni faktor koji je mogao omogućiti odsustvo poteškoća u uspostavljanju empatske prisnosti s informatima i empatskog razumevanja (Kracke 1981, 260, 263; Black 1985, 250–251).

Naspram afirmativnih odnosa prema pretpostavci da su emocije drugih (relativno) lako razumljive zahvaljujući deljenoj telesnosti, brojni su antropolozi koji su izneli svoja potpuna ili delimična neslaganja (Geertz 1984; Lynch 1990; Leavitt 1996; Beatty 2005, 2019). Vud Krek (Waud Kracke) vrlo uopšteno sumira kritike upućene, do kraja sedme decenije prošlog veka, na račun empatije kao validnog antropološkog metoda istraživanja psiholoških i emotivnih stanja drugih osoba.¹³ Smatralo se da je empatsko razumevanje dobijeno od unutrašnjih iskustava pripadnika drugačijih kultura nemoguće „ili zato što su termini u kojima pripadnici drugih kultura shvataju svoj unutrašnji život i pričaju o njemu toliko različiti od naših¹⁴ ili zato što su empatija i međusobno razumevanje suviše teški spram barijere radikalnih kulturnih razlika“ (Kracke 1981, 258–259). Nije nemoguće da je Oven Linč (Owen Lynch), imajući na umu upravo breme tih radikalnih razlika, ustanovio deo svog kritičkog odnosa prema empatiji kao istraživačkom metodu. Jedna od teškoća sa kojom se suočavaju istraživači na terenu jeste usamljenost koja je „pretela da izгна terenskog radnika“, te je zato takvom istraživaču, Linč pretpostavlja, „u svetu stranih običaja, čudnih praksi, različitih logika i stranih moralnosti, utešno bilo pretpostaviti da su [mu] drugi bili bliski

¹² Krek opisuje svoju ulogu u lečenju dvoje (kasnije preminule) dece svog budućeg ispitanika kao značajnu ili čak presudnu u ostvarivanju empatskog razumevanja ostvarenog dubinskim intervjuima. Nakon epidemije malih boginja, njegova pozicija u zajednici se izmenila: „[P]ostao sam više član grupe ili barem neko ko je mario, ko je cenio njihove živote i pokazao sam da delim neke od njihovih briga i osećanja“ (Kracke 1981, 263). Slično je bilo i u Blekovom slučaju kojem je, tokom boravka na jednom od mikronezijskih ostrva, zajedničko tugovanje sa majkom svog tek preminulog prijatelja omogućilo uspostavljanje njihovog dubljeg odnosa te i „suptilnost komunikacije nedostupne u pukom odnosu subjekat–istraživač“, odnosno, otvorilo mogućnost neverbalne komunikacije i kognitivnog i emocionalnog razumevanja (Black 1985, 250–251).

¹³ Krek navodi neke od kritičara: Nidama, Gerca, Rozaldovu (Kracke 1981, 259).

¹⁴ Usled čega su neki konstruktivisti problem razumevanja emocija istraživanih razumevali kao problem samog prevođenja termina za emocije (Lutz 1988).

kada su se smejali, plakali, voleli i besneli“ (Lynch 1990, 7).¹⁵ Ovaj autor spada u grupa onih koji se slažu oko jednog važnog metodološkog problema vezanog za upotrebu empatije, oličenog u svojevrsnom *paradoksu* (Solomon 1978, 184; Lutz and White 1986, 415; Lynch 1990, 7). Problem je prepoznat u tome što se upotrebom empatije pretpostavljalo da su emocije univerzalne i unutrašnje, a to je upravo ono što se smatralo da je trebalo dokazati. Na taj način je osnovna hipoteza, umesto da bude proveravana bila potvrđivana,¹⁶ čime se onemogućavalo istraživanje kulturne konstrukcije emocija i emocionalnog života.

Međutim, verovatno najdužeg odjeka u antropologiji emocija, do ovog trenutka, bio je apel iz 1974. godine – Gercov apel obelodanjen u članku „Iz perspektive urođenika“: o prirodi antropološkog razumevanja“ (Geertz [1974] 1984).¹⁷ Gercovo nepoverenje prema empatiji, korišćenoj u istraživačkoj praksi terenskih antropologa, prepoznaje se već u samom njenom određenju kao „neke vrste izuzetne senzibilnosti, gotovo natprirodne sposobnosti da mislimo, osećamo i opažamo kao urođenici“ (Geertz 1984, 123), smatrajući da je u velikoj meri nemoguće da istraživač opazi ono što opažaju istraživani, te da je ono što istraživač nedovoljno pouzdano opaža zapravo ono što istraživani „opažaju ‘sa’ – ili ‘posredstvom’, ili ‘kroz’ ... ili koja god da bi reč trebalo biti“ (Geertz 1984, 125). Shodno takvom viđenju, Gerc upozorava na prisustvo etnocentriзма i projekcije zapadnih koncepata emocija na emocije istraživanih, govoreći da je težnja da se iskustva istraživanih smeste unutar okvira zapadnih koncepcija, „ono na šta se veličina ‘empatija’ u stvari obično svodi“ (Geertz 1984, 126). Oko dve decenije kasnije, još jedan antropolog izražava sličnu bojazan: „Postaviti etnografove reakcije u centar analize znači ignorisati mogućnost da (...) [članovi zajednice u kojoj se istraživanje vrši] mogu *imati* reakcije koje

¹⁵ Za osvrt na važnost iluzije da nas drugi razumeju vidi: Hollan 2008.

¹⁶ Iako se pokazuje da „supernadređena kategorija emocija nije prijavljena sa mnogih mesta na kojima su antropolozi radili“ (Beatty 2013, 415–416).

¹⁷ Ili u gotovo istovetnom tekstu objavljenom naredne godine pod izmenjenim nazivom: *On the Nature of Anthropological Understanding: Not extraordinary empathy but readily observable symbolic forms enable the anthropologist to grasp the unarticulated concepts that inform the lives and cultures of other peoples* (Geertz 1975). Gercova kritika je odjeknula u nizu antropoloških debata i, takoreći, postala nezaobilazni element diskusija i neizostavna referenca; pomenuću samo neke: Kracke 1981; Lutz and White 1986; Lutz 1988; Wikan 1992; Leavit 1996; Hollan 2008; Throop 2008; Hollan and Throop 2008, 2011b; Lepowsky 2011; Waterson 2018. Takođe, urednici Holan i Trup u uvodnom poglavlju zbornika *Antropologija empatije: doživljavanje života drugih u pacifičkim društvima*, čak navode da zbornik predstavlja pokušaj da se pruži odgovor na Gercov izazov u pogledu „eksplicitnosti o tome šta mislimo pod empatijom i o tome kako je ona povezana sa drugim formama percepcije i znanja“ (Hollan and Throop 2011b, 8).

nisu mapirane konceptima koje etnograf donosi od kuće“ (Leavitt 1996, 519). Još oštrij od Gerca i, čini se, jednako odlučan u odbacivanju empatije jeste već pomenuti konstruktivistički orijentisani antropolog, Owen Linč, čije je pero uobličilo misao koja spada u „neke od najgorih antropoloških uvreda“ iznetih na račun empatije (Beatty 2019, 261). Prema njegovom mišljenju, ovaj fenomen, u smislu u kojem se ovde o njemu raspravlja, treba odbaciti „kao naivnu i etnocentričnu praksu, formu zapadnog imperijalizma nad emocijama Drugih“ (Lynch 1990, 17).¹⁸

U približno isto vreme kada nastaju i neke od oštirih kritika, tačnije na počecima osme i devete decenije 20. veka pojavljuje se nekoliko antropoloških izveštaja koji bivaju vrlo zapaženi i koji ponovo u centar postavljaju reakcije istraživača, nastojeći da istaknu važnost bilo analognog iskustva bilo empatije. Videvši ih kao reakcije na, u to vreme, dominantni „ultrarelativizam“ (Beatty 2019, 265), oličene u ponovnom otkriću „psihičkog jedinstva čovečanstva“, Endrju Biti ih klasifikuje kao *novi univerzalizam* (Beatty 2005, 20). Bazična premisa ovog pogleda jeste ta da „izvesne vrste razumevanja prevazilaze kulturne razlike“ i da intimno znanje i razumevanje drugih nije moguće dostići putem intelektualnog poznavanja i razumevanja simbola i značenja koji okružuju svakodnevno iskustvo drugih, niti kroz čist jezik i pristup baziran na diskursu (Hollan 2008, 479). Pristup koji još jednom „stavlja svoju veru (...) u empatiju ili rezonancu, čak intuiciju; saosećanje s urođenimcima (engl. *feeling-with the native*) zasnovano na zajedničkom ili analognom iskustvu“ (Beatty 2005, 20), prepoznat je u radovima Renata Rozalda (Rosaldo 2004) i Uni Vikan (Wikan 1990, 1992). Ovi autori skreću pažnju na „međusobni odnos emocija, terenskog rada i pisanja, pokazujući da ono šta osećamo, šta opažamo i kako pišemo jeste usko povezano“ (Beatty 2019, 269–270; 2010, 431). Pored smeštanja emocija antropologa u centar procesa razumevanja emocija istraživanih, ova dva antropologa se osvrću na vrstu sopstvenih izveštaja imajući na umu emotivne uvide koje, njihovim posredstvom, čitaoci mogu steći. Tako Rozaldo kaže da koristi lično iskustvo da bi čitaocima učinio pristupačnijim „kvalitet i intenzitet“ besa koji Ilongoti osećaju u žalosti (Rosaldo 2004, 172), a Vikanova se bavi „kreiranjem 'rezonance' između čitalaca i subjekata etnografije, sa sopstvenim iskustvom kao posrednim faktorom“ (Leavitt 1996, 534; Wikan 1992, 461–463).

U svom „hrabrom i uticajnom eseju“ naslovljenom *Tuga i bes lovca na glave*¹⁹ (Beatty 2010, 430), Renato Rozaldo se zalaže da se u proces razumeva-

¹⁸ Za kraći kritički osvrt na Ličovo generalizovanje subjekta emocija, te ispuštanje objekta empatije vidi: Beatty 2019, 261–262.

¹⁹ Džonson i Majklson ga ocenjuju kao „najviše slavljene rad o afektima poslednje generacije“ (navedeno prema Beatty 2019, 265). Johnson, David and Scott Michaelsen. 2008. *Anthropology's Wake: Attending to the End of Culture*. Bronx, NY: Fordham University Press.

nja emocionalnih iskustava drugih – u ovom slučaju ljutnje starijih muškaraca plemena Ilongot koja se javlja tokom žalosti – uključi sagledavanje „pozicije subjekta [koju on zauzima] u okviru društvenih odnosa“ (Rosaldo 2004, 167). Pozicioniranost, karakteristična za svakog terenskog istraživača, sačinjena je od elemenata kao što su starost, rod, obrazovanje, status itd. Ona je ta koja oblikuje životna iskustva istraživača koja, pak, istovremeno „i omogućavaju i inhibiraju određene vrste uvida“ (Rosaldo 2004, 175), ali i za koje se pretpostavlja da „‘prirodno’ i univerzalno proizvode određene vrste osećanja“ (Lutz and White 1986, 415). Za Rozaldovo razumevanje ljutnje Ilongot muškaraca, kao izvora potrebe za lovom na glave, koncept pozicioniranog subjekta i, s njim u vezi, istraživačevo iskustvo koje je analogno iskustvima istraživanih, jesu ključni.²⁰ On priznaje: „Tek nakon što sam se repositionirao kroz sopstveni razarajući gubitak²¹, mogao sam bolje shvatiti da Ilongot stariji muškarci misle upravo ono što kažu kada opisuju ljutnju u žalosti kao izvor njihove želje da odseku ljudske glave“ (Rosaldo 2004, 168). U tome se prepoznaje Rozaldovo uverenje da „verbalno opisivanje ili ‘puke reči’ ne mogu omogućiti pristup suštini emocije do koje se dolazi jedino putem živog ličnog iskustva“ (Lutz and White 1986, 415). On to eksplicira i na drugim mestima u svom tekstu. Tako, on piše: „Čak i kada sam korektno zabeležio njihove izjave o tugovanju i potrebi da odbace svoju ljutnju, ja jednostavno nisam mogao da shvatim težinu njihovih reči“ (Rosaldo 2004, 168); štaviše, on tvrdi: “[N]išta u mom vlastitom iskustvu nije mi omogućilo čak ni da zamislim ljutnju koja je moguća u žalosti sve do smrti Mišel Rozaldo (...). Tek tada sam bio u poziciji da shvatim snagu onoga što su mi Ilongoti više puta govorili o žalosti, besu i lovu na glave“ (Rosaldo 2004, 175).²² Rozaldov se pristup, dakle, zasniva na pretpostavci da ma koliko bila pažljiva analiza jezika ili drugih simboličkih sredstava komunikacije, ona ne može dovesti do dubljeg i „istinskog“ razumevanja emocionalnih stanja istraživanih, već je analogno iskustvo istraživača i istraživanog jamac takve spoznaje.²³

²⁰ Iako deljenje iste vrste životnih iskustava istraživača i istraživanog nije odlika na kojoj se zasniva empatija (Lutz and White 1986, 415), već koncept pozicioniranog subjekta, ovaj članak je zastupljen u mnogobrojnim antropološkim raspravama o empatiji, čak i onim najskorijim (Hollan 2008; Hollan and Throop 2008; Beatty 2010, 2019).

²¹ Rozaldova žena, Mišel Rozaldo (Michelle Rosaldo), poginula je u tragičnoj nesreći tokom terenskog istraživanja 1981. godine.

²² Za još jednu Rozaldovu eksplikaciju ovakvog shvatanja vidi: Rosaldo 2004, 174.

²³ Da li usled nepokolebljive vere u snagu analognog iskustva ili iz nekog drugog razloga, prema Bitijevom mišljenju, Rozaldo propušta da uoči da je bes ovih lovaca na glave konvencionalan i da ono što je zajedničko njegovom i njihovom iskustvu je „maleno: brutalne činjenice smrti i neposredna tuga“ (Beatty 2005, 21). Upravo suprotno Rozaldovom stanovištu, postoje izveštaji površne sličnosti (doživljaja) majčinstva majki u različitim kulturama (Dureau 2012). Pored navedenog, Rozaldo različite emocije tumačiti

Uni Vikan (Unni Wikan) je, u pogledu diskvalifikacije dometa verbalne komunikacije, ekstremnija od Rozalda. Sopstveno iskustvo „zaglavljenosti“ na pojedinim važnim ili ključnim rečima, kao i „disciplinarna preokupacija rečima“ u smislu tekstom, diskursom, značenjem“ (Wikan 1992, 466) navela je ovu autorku na shvatanje da u potrazi za razumevanjem antropolog značenja mora da traži izvan reči – jer značenja „nekako leže“ izvan njih (Wikan 1992, 464) – prevazilazeći ih, odnosno, rezonirajući sa svojim ispitanicima.²⁴ U rečniku kojim se Vikanova služi, rezonanca je termin koji zamenjuje pojam empatije, odnosno označava sposobnost empatskog razumevanja (Beatty 2019, 268). Verujući da „[v]ećina nas intuitivno zna šta [rezonanca] znači“ kao i da reči, budući da su simboli, mogu da sugerišu ali ne i da odrede živo iskustvo koje rezoniranje sigurno da može (Wikan 1992, 466), ova autorka se ne zadržava mnogo na detaljnijem određenju termina. Ipak, nešto više saznajemo iz njene brige za prevazilaženje „pogrešne rezonance“. Ona objašnjava da samo „kroz [istraživačevu] mukotrpnu angažovanost na svakodnevnom nivou u događajima i rutinama koji su 'njihovi' [istraživanih] mi postajemo sposobni da učestvujemo u njima koliko je god to moguće. Deliti jedan svet sa drugima znači odnositi se i učestvovati u njemu na isti način“ (Wikan 1992, 471). Bivajući utemeljena u takvim praktičnim akcijama, za Vikanovu je rezonanca racionalan koncept, a ne mistična terenska tehnika (Wikan 1992, 471).²⁵

Očigledno nesaglasan s takvim pristupom, Endrju Biti na pomalo oštar i šaljiv način sažima viđenje dvaju oprečnih pristupa u antropološkom izučavanju emocija. On prepoznaje „dve vrste etnografa, dva stila angažovanja na terenu: konstrukcionista, interpretatora simbola, i empatizera, proroka osećanja; jedan traga za dobrim prevodima, drugi za dobrim vibracijama“ (Beatty 2005, 22). Između ova dva ekstrema, Biti prepoznaje *srednji put* koji objašnjava kao pristup emocijama koji teži da pomiri univerzalističku perspektivu utemeljenu u ideji jednoobrazne ljudske prirode i iskustva s neminovnošću kulturnih različitosti, „sugerišući da se unutar repertoara emocija različiti narodi specijalizuju za određene opsege“ emocija (Beatty 2005, 23). Drugim rečima, to pomirenje

kao bes (Beatty 2019, 267) i ne uviđa da se pored njega javljaju i neka druga emocionalna iskustva (Beatty 2010, 433). Za potpuniju kritiku vidi: Beatty 2005, 2010, 2019.

²⁴ „Karma“ je ta ključna reč koju Vikanova navodi kao spornu pri komunikaciji, odnosno u procesu razumevanja. Naime, to je reč koju je njenoj prijateljici muslimanki uputio hindu šaman, a čije je šire značenje, tj. ono što se krije *iza* same reči, za razliku od autorke, njena prijateljica mogla da prepozna i shvati upravo rezonirajući (Wikan 1992). Biti, međutim, navodi da prepreku razumevanju ne treba tražiti u tome što Vikanova nije rezonirala, već što nije shvatila da je karma „dobra kovanica na Baliju“ za pripadnike obe veroispovesti (Beatty 2005, 21).

²⁵ Međutim, taj „racionalni“ koncept se ne pojavljuje u rečniku Balinežana (Beatty 2005, 21), te se kritike u vezi sa paradoksom upotrebe empatije i problemom projekcije sasvim mogu primeniti na pristup ove autorke.

se ogleda u uverenju da pripadnici različitih društava i kultura osećaju neku emociju, na primer „nešto nalik ljutnji“, ali da se one različito tretiraju u različitim zajednicama utoliko što je neke zajednice podstiču, dok je druge suzbijaju ili izbegavaju (Beatty 2005, 23). Ovo stanovište svoje korene nalazi u idejama Vilijama Džejmisa, svoj pun izraz dostiže u istraživanjima predstavnika škole „kultura i ličnost“, a potom „ponovo iskrsava u psihoanalitički inkliniranoj 'etnografiji usredsređenoj na ličnost' (engl. 'person-centred ethnography')“ (Beatty 2005, 23). Pored istraživanja Žan Brigz i Roberta Levija (Robert Levy) iz druge polovine prošlog veka, pojavljuju se noviji pokušaji teorijskog uobličavanja koncepta empatije koji pripada upravo poslednjoj pomenutoj struji mišljenja u antropologiji.

Nakon dužeg disciplinarnog ćutanja obeleženog sintagmom „šta god da se desilo empatiji“²⁶, grupa autora usmerava svoju istraživačku pažnju na taj fenomen (Strauss 2004; Hollan 2008, 2011, 2012, 2014, 2017; Briggs 2008; Gieser 2008; Groak 2008; Throop 2008, 2010, 2011; Bubandt 2008; Lepowsky 2011; Waterson 2018). Istaknutiji među njima u pogledu naučnog uticaja vezanog za fenomen empatije, delimično podstaknut novijim neurološkim rezultatima (pre svega otkrićem tzv. neurona ogledala), jeste američki psihološki antropolog Douglas Holan (Douglas Hollan).²⁷ Preko radova ovog autora (Hollan 2012a, 2014), u antropološku misao o fenomenu o kojem se ovde raspravlja, stiže teorija o empatiji kao kompleksnom procesu savremenog filozofa Karstena Stubera (Karsten Stueber). Preispitujući značenje termina empatija, Holan razlikuje dva za koja smatra da su u naučnoj literaturi, najčešće pobrkana ili izostavljena, s izuzetkom Stuberovih radova. Prvo se odnosi na čovekov nesvesni kapacitet za neposrednu reakciju na nečije emocionalno stanje ili određeno ponašanje, kapacitet za reakciju jednog ljudskog tela na drugo ljudsko telo (Hollan 2012a, 71). Stanovište bazirano na ovom značenju empatiju očigledno obeležava kao sposobnost automatskog usklađivanja jednog pojedinca s drugim. S druge strane, postoje „manje ili više svesni pokušaji da se sazna i razume zašto se drugi ljudi ponašaju na način na koji se ponašaju“ (Hollan 2012a, 71). Na osnovi tog drugog značenja, Holan izlaže teoriju koja je sačinjena od ideje o dvema komponentama empatije – bazičnoj i kompleksnoj – koje, iako su povezane, moguće je nezavisno odrediti. Prema Holanovom shvatanju, „bazični“ oblici empatije [su] ukorenjeni u automatskim,

²⁶ Njime je naslovljeno specijalno izdanje *Ethos*-a posvećeno upravo empatiji (Hollan and Throop 2008a).

²⁷ Za njegovo ime se vezuju kouredništva antropoloških zbirki radova o empatiji (Hollan and Throop 2008a, 2011b), brojnost radova o ovom fenomenu u odnosu na noviju antropološku produkciju o istom (Hollan 2008, 2011, 2012a, 2012b, 2014, 2017; Hollan and Throop 2008b, 2011b) kao i učešća u interdisciplinarnim publikacijama sa zadatkom predstavljanja savremenih antropoloških nalaza koji se odnose na koncept empatije (Hollan 2014, 2017).

biološki zasnovanim, otelotvorenim oblicima imitacije i usklađivanja“ koji onda „postaju razrađeni u složenije, 'markirane' oblike empatije“ (Hollan 2014, 288). Dalje, bazična empatija je opisana kao „ključna za ljudsku društvenost i komunikaciju“, dok kompleksna „može biti mobilisana da pomogne ili naškodi drugima“ (Hollan 2014, 288). Dok ovaj drugi oblik „može značajno varirati u odnosu na različite zajednice (...) i kroz vreme“, on je takođe nepouzdaniji od bazičnog oblika (Hollan 2012a, 71). Ono što je vrlo problematično u takvom dvodelnom shvatanju empatije je upravo ono što i sam Holan napominje, a to je da proces razrađivanja bazične u kompleksnu formu empatije i njihova međupovezanost i međuzavisnost, ostaju neistraženi i nejasni.²⁸

Kritikujući i univerzaliste i socijalne konstruktiviste, jedne zbog svodenja emocija na „univerzalna, biološki zasnovana osećanja“, a druge na vrstu značenja (Leavitt 1996, 518, 522), još jedan istraživač, kanadski antropolog Džon Levit (John Leavitt) teži svojevrsnom pomirenju biološkog i kulturnog aspekta emocija, tačnije sintezi tela i uma, osećanja i značenja. On, međutim, za razliku od Holana, deluje sigurnije u svoj kulturni pristup objašnjenju emocija. Prema njegovom shvatanju, emocije se osećaju i interpretiraju subjektivno, ali te procese vrši „socijalizovano ljudsko biće“ unutar specifičnih sociokulturnih konteksta (Leavitt 1996, 531). Drugim rečima, emocije su za ovog autora „socijalno i simbolički proizvedene, izražene i doživljene (engl. *felt*)“ (Leavitt 1996, 532). Na tragu takvog shvatanja, Levit pokušava da nađe i izbalansirani pristup empatiji kao potencijalno istraživački korisnom sredstvu. Ono čemu se Levit protivi niti je uverenje da je empatija prisutna u međuljudskim odnosima – za njega je ona „sasvim realna“ – niti je to samo korišćenje empatije, već ono čemu se protivi jeste ubedenje da je „prvi utisak istinit“ (Leavitt 1996, 530). Problematično u vezi sa time jeste što ono ne podstiče razumevanje empatije kao oblika „praktičnog razumevanja“ (Beatty 2019, 263) – empatija se uzima kao „kraj razumevanja [umesto] početak ispitivanja“²⁹ (Leavitt 1996, 530). Za razliku od saosećanja (engl. *empathy*) u smislu „osećanja *iznutra* onoga šta neko oseća“, Levit empatski proces razumevanja, iako ne koristi tu frazu, vidi pre kao saosećanje (engl. *sympathy*) u smislu „osećanje *zajedno sa*“ time što neko oseća; ono zahteva svojevrsne aktivnosti koje se ogledaju u „ponovnom podešavanju [istraživačevih] sopstvenih afekata da bi konstruisao model onoga šta drugi osećaju“ (Leavitt 1996, 530). To prilagođavanje ili „usklađivanje sa drugim modalitetom iskustva“ (Beatty 2019, 262) zahteva prosc „preispitivanja i prepravljavanja nečije inicijalne empatske reakcije“ (Leavitt 1996, 530). Kako to Biti razumeva, u ovakvom Levitovom pristupu nema ničeg misterioznog jer se njime upućuje

²⁸ U razumevanju Holanovog koncepta empatije i njegovom pokušaju određenja ovog fenomena, ovo nije jedino upitno mesto, a postoji i više kontradiktornih stanovišta čije razmatranje bi zahtevalo više prostora od ovde predviđenog.

²⁹ Za svojevrsnu razradu ili objašnjenje ovog stava vidi: Kulenović 2016, 88–89.

na „podešavanje koje etnografi obično čine da bi unapredili svoje razumevanje i očiglednijih kognitivnih oblasti poput klasifikacije srodstva“ (Beatty 2019, 263). Polazeći od stanovišta da „emocije nisu čisto privatne više nego što su to činovi kognicije“ (Leavitt 1996, 529), Levit zastupa gledište da mi kao istraživači jednako interpretiramo i nečija osećanja i nečije misli, tj. „postuliramo značenja reči, gestova ili suza“ (Leavitt 1996, 529), bivajući jednako u iskušenju ispravnog ili neispravnog čitanja oba. Pored toga, antropolozi imaju još jedan važan zadatak pred sobom: reč je o vrsti saopštenja rezultata sopstvenih istraživanja. Etnografski izveštaji, nastali primenom empatije kao istraživačke alatke, težili su da postanu ili barem nalikuju ispovestima ili autobiografijama (Beatty 2019, 264). Međutim, prema Bitijevom uvidanju, ne odbacujući empatiju kao „istraživačku alatku koja angažuje celokupnu ličnost“, Levit sugerise da ona „zahteva različitu vrstu izveštavanja“ (Beatty 2019, 262):

Prevođenje emocija može nastojati da prenese nešto od osećajnog tona kao i značenja emocija, koristeći deljeni afektivni sistem etnografa i čitaoca kao sirovinu. To znači da etnografi afekta moraju raditi na svojim vlastitim osećajima, preobražavajući ih da bi uobličili emocionalna iskustva ljudi drugog društva, i moraju preoblikovati ovo iskustvo u jezik koji može da proizvede paralelni efekat na druge ljude u njihovim domaćim društvima. (Leavitt 1996, 530)

Biti nastoji da podrži stav da „izveštaj o tuđim emocionalnim životima mora dotaći sentimentalno obrazovanje etnografa“ za koji smatra da Levit nagoveštava³⁰ (Beatty 2019, 264) i, s tim u vezi, nastoji da istakne važnost „uverljivog izveštaja emocija – emocionalno živu antropologiju“ (Beatty 2019, 271), koja neće patiti od autobiografskog i ispovedačkog zadaha istraživača. Međutim, prema njegovom mišljenju, veći problem od takve vrste antropološkog izveštaja bila je prisutnost uverenja da „emocije drugih mogu biti shvaćene bez narativne empatije, na osnovama ličnog ubeđenja, Ljudske Prirode, paralelnih života ili jednostavno empatije“ (Beatty 2019, 264–265).

Najmanje na osnovu toga, jasno je da je ovaj britanski antropolog još jedan od kritičara upotrebe oblika *intuitivne* ili *automatske empatije* koji podrazumeva nekakve nadljudske kapacitete istraživača za „čitanje misli“, njegovu intuiciju, vibracije ili, pak, brisanje njegovog ega, iskustva i sl. (Beatty 2019, 263, 270, 273). Kao njenu suprotnost formuliše koncept *narativne empatije* kao „forme angažovanog razumevanja“ (Beatty 2019, 263). Umesto navedenih pojava, koje su izjednačavane sa prvom formom empatije, on smatra da je antropologova „sposobnost da prati – i uđe u – priču“, da bude „narativno angažovan“ dovoljna (Beatty 2019, 270, 273). Iz perspektive ovog autora:

³⁰ Levit navodi dve monografije čiji autori pristupaju problemu u empatičkom i semantičkom modalitetu, a koje za zapadnog čitaoca predstavljaju oblike sentimentalnih edukacija s obzirom na to da obe prenose snažan osećaj toga šta znači *osećati* određene emocije jedne strane kulture (Leavitt 1996, 531).

Opasnosti empatije su mnogobrojne, ali bez nje mi imamo veoma tananu vrstu razumevanja i nemamo mogućnost da učestvujemo u životima jedni drugih. Ipak, dokaz povezanosti – i put do istinskog razumevanja – ne sme se tražiti u dubioznoj terenskoj epifaniji (literarnoj taštini) ili u promišljanju analognog iskustva, iako je to važno,³¹ već u preciznom praćenju niti emocionalne epizode, situirajući sebe, u stvarnosti ili u mašti, unutar gungule, bivajući duboko upleten. (...) Uključujući se u tok, mi učimo kako je osećati to što drugi osećaju, iako nesavršeno. U najmanju ruku, mi shvatamo njihove emocije unutar mekih, pomičnih struktura emocionalnih epizoda čak i ako ih ne delimo. (Beatty 2019, 263–264)

Iako ne postoji jemac uspeha u poduhvatu kakav je pouzdano razumevanje emocionalnih iskustava pripadnika nekih sasvim drugačijih kultura i društava, Biti predlaže usmerenost na „prepoznavanje različitih intersubjektivnosti (deljenih emocija, porodne osobnosti) i distinktivnih scenarija koji definišu lokalno konstruisane emocije“, dakle, „ulaženje u trag zapletima u emocionalnim epizodama“ (Beatty 2019, 263–264).³² Drugim rečima, on predlaže narativni pristup emocijama koji ih smešta u prakse, „u nevidljivi tok akcija, karaktera i istorije“ (Beatty 2010, 440).³³

Završna razmatranja

„Empatija nema konzistentno značenje ili primenu među antropolozima“ (Beatty 2019, 274). U dosadašnjim antropološkim radovima, empatija je definisana na različite, uglavnom srodne, ali i relativno fluidne i neprecizne načine.³⁴ Odnos prema empatiji kao metodu, kao i samo značenje ovog koncepta, ukoliko se ono nije samo pretpostavljalo, ostalo je zavisno od definicija ili istih takvih podrazumevanja prirode i značenja emocija. Ipak, ili baš usled takve slike stanja, empatija je u antropologiji emocija ostala teorijski neuobličen koncept. Kao takvog, za potrebe ovog istraživanja, bilo ga je moguće ili makar valjanije posmatrati kroz njegovu situiranost u okvire šire određenih struja mišljenja – uni-

³¹ Biti se slaže sa Rozaldovom bazičnom premisom da „svoj svoga prepoznaje“, ali to ne vidi kao argument za iskustvo u smislu o kojem je ovde reč a protiv izostanka istog (Beatty 2005, 21–22).

³² O izazovima i limitima etnografije emocija koje Biti prepoznaje vidi: Beatty 2005, 2010.

³³ Za Bitijev narativni pristup emocijama vidi: Beatty 2005, 2010, 2013, 2019.

³⁴ Za pojedina takva određenja empatije vidi: Black 1985, 249; Strauss 2004, 434; Gieser 2008, 308; Groak 2008, 429; Hollan 2008; Throop 2008. Grupa psihologa izdvađa 43 „odvojene definicije“ empatije (Cuff at al. 2016) što navodi na zaključak da je nepostojanost značenja i brojnost definicija opšta odlika ovog fenomena, nezavisno od disciplinarnosti pripadnosti njenih istraživača.

verzalizma i relativizma, i onih pozicija koje bi se mogle smatrati prelaznim ili „pomirujućim“ s manje ili više uspeha. Posmatran u takvoj dispoziciji usmerenja, uočljivo je da je u antropološkim izveštajima „prisutno konzistentno naprežanje ka univerzalizmu“ (Beatty 2019, 274). Istrajavanje univerzalističkog pristupa, ne samo „uprkos ogromnoj evidenciji kulturne različitosti u oblikovanju emocija“ (Beatty 2019, 274) već i uprkos svedočanstvima o nedostatku terminoloških ekvivalenata (bilo za emocije, bilo za empatiju ili rezonancu) (Beatty 2005, 21; Throop 2008, 408), podstaklo je oštre kritike koje su se čule od strane pojedinih, kulturnom pristupu doslednih antropologa, okarakterisane ponekad i kao „uvrede“ iznete na račun empatije. Bitijev uvid da „debate između onih koji bi se fokusirali na kulturne razlike (...) i onih koji bi ih prevazišli, jesu prestale“ (Beatty 2010, 431), ne znači da materijala za takve debate više nema, već da su one u izvesnom smislu i u ovom trenutku *istrošene*³⁵. Pojedini radovi pojedinih savremenih antropologa umerenijeg pristupa empatiji kao metodu predstavljaju iskre utihnutih debata, budući da njihovi autori ili debatuju sami sa sobom,³⁶ ili su naprosto izostavljeni iz kasnijih radova zapaženijih savremenih antropologa empatije poput Dagleasa Holana i autora koji se oslanjaju na njegove uvide³⁷.

Literatura

- Barnard, Alan and Jonathan Spencer (eds). 2002. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge.
- Beatty, Andrew. 2005. "Emotions in the Field: What are We Talking about?" *Journal of Royal Anthropological Institute* (N.S.) 11: 17–37.
- Beatty, Andrew. 2010. "How Did It Feel for You? Emotion, Narrative, and the Limits of Ethnography". *American Anthropologist* 112 (3): 430–443.
- Beatty, Andrew. 2013. "Current Emotion Research in Anthropology: Reporting the Field". *Emotion Review* 5 (4): 414–422.
- Beatty, Andrew. 2019. *Emotional Worlds. Beyond an Anthropology of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁵ Biti koristi englesku frazu *to run out of steam* čije značenje ukazuje na prestanak činjenja nečega usled nemanja više energije ili entuzijazma (*Collins English Dictionary*, dostupno na: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/to-run-out-of-steam>), odnosno, na „iscrpljenost nečije energije, podsticaja i ideja“ (*Oxford English Dictionary*, dostupno na: http://www.oed.com.i.ezproxy.nypl.org/search?searchType=dictionary&q=to+run+out+of+steam&_searchBtn=Search)

³⁶ Što se čini da je slučaj sa naučnom produkcijom vezanom za istraživanja emocija Endrjua Bitija.

³⁷ Na primer, izostanak je prisutan u slučaju relevantnog članka Džona Levita predstavljenog u ovom tekstu, ali i radova Endrjua Bitija kao i pojedinih antropologa starijih generacija; izuzetkac čine takođe ovde naznačeni članci Renata Rozalda i Uni Vikan s jedne strane, i Gerca s druge strane.

- Black, Peter. 1985. "Ghosts, Gossip, and Suicide: Meaning and Action in Tobian Folk Psychology". In *Persom, Self and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*, edited by Geoffrey White and John Kirkpatrick, 245–300. Berkeley: University of California Press.
- Boster, James. 2005. "Emotion categories across languages". In *Handbook of categorization in cognitive science*, edited by H. Cohen & C. Lefebvre, 187–222. Amsterdam, The Netherlands: Elsevier.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge: Harvard University Press.
- Briggs, Jean. 2008. "Daughter and Pawn: One Ethnographer's Routes to Understanding Children". *Ethos* 36 (4): 449–456.
- Briggs, Jean. 2010. "Emotions Have Many Faces: Inuit Lessons". In *Psychological Anthropology: A Reader on Self in Culture*, edited by Robert A. LeVine, 60–67. Singapore: Wiley-Blackwell.
- Bubandt, Nils. 2008. "From the enemy's point of view: Violence, empathy, and the ethnography of fakes". *Cultural Anthropology* 24 (3): 553–558.
- Cuff, Benjamin, Sarah Brown, Laura Taylor and Douglas Howat. 2016. "Empathy: A Review of the Concept". *Emotion Review* 8 (2): 144–153.
- Darvin, Čarls. (1872) 2009. *Izražavanje emocija kod čoveka i životinja*. Beograd: Dosije studio.
- Dureau, Christine. 2012. "Translating Love". *Ethos* 40 (2): 142–163.
- Ekman, Paul. 2006. "Universal Facial Expressions of Emotion". In *Culture and Personality: Contemporary Readings*, edited by Robert A. LeVine, 8–15. New Jersey: Aldine Transaction.
- Geertz, Clifford. 1984. "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding". In *Culture theory: Essays on mind, self and emotion*, edited by Richard A. Shweder and Robert A. LeVine, 123–136. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford. 1975. "On the Nature of Anthropological Understanding: Not extraordinary empathy but readily observable symbolic forms enable the anthropologist to grasp the unarticulated concepts that inform the lives and cultures of other peoples". *American Scientist* 63 (1): 47–53.
- Gieser, Thorsten. 2008. "Embodiment, emotion and empathy. A phenomenological approach to apprenticeship learning". *Anthropological Theory* 8 (3): 299–318.
- Groak, Kevin. 2008. „Social Opacity and the Dynamics of Empathic In-Sight among the Tzotzil Maya of Chiapas, Mexico“. *Ethos* 36 (4): 427–448.
- Hollan, Douglas. 2008. „Being There: On the Imaginative Aspects of Understanding Others and Being Understood“. *Ethos* 36 (4): 475–489.
- Hollan, Douglas. 2011. "Vicissitudes of 'Empathy' in a Rural Toraja Village". In *The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies*, edited by Douglas Hollan and Jason Throop, 195–214. New York, NY: Berghahn Books.
- Hollan, Douglas. 2012a. „Emerging Issues in the Cross-Cultural Study of Empathy.“ *Emotion Review* 4 (1): 70–78.
- Hollan, Douglas. 2012b. „The Definition and Morality of Empathy.“ *Emotion Review* 4 (1): 83.

- Hollan, Douglas. 2014. "Empathy and Morality in Ethnographic Perspective". In: *Empathy and Morality*, edited by Heidi L. Maibom, 230–250. New York: Oxford University Press.
- Hollan, Douglas. 2017. "Empathy across Cultures". In *Routledge Handbooks of Philosophy of Empathy*, edited by Heidi Maibom, 341–352. New York: Routledge.
- Hollan, Douglas and Jason Throop. 2008b "Whatever Happened to Empathy? Introduction". *Ethos* 36 (4): 385–401.
- Hollan, Douglas, and Throop, Jason, eds. 2011a. *The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies*. New York, NY: Berghahn Books.
- Hollan, Douglas, and Throop, Jason. 2011b. The Anthropology of Empathy: Introduction to *The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies*, edited by Douglas Hollan and Jason Throop, 1–21. New York, NY: Berghahn Books.
- Izard, Carroll. 1971. *The Face of Emotions*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Izard, Carroll. 1977. *Human Emotions*. New York: Plenum Press.
- James, William. 1884. "What is an Emotion?" *Mind* 9 (34): 188–205.
- Kracke, Waud. 1981. "Kagwahiv Mourning: Dreams of a Bereaved Father". *Ethos* 9 (4): 258–275.
- Kulenović, Nina. 2016. *Objašnjenje u antropologiji: istorijski kontekst*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu; Dosije studio.
- Kulenović, Nina. 2017. *Objašnjenje u antropologiji: polemike*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu; Dosije studio.
- Leavitt, John. 1996. "Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions". *American Ethnologist* 23 (3): 514–539.
- Lepowsky, Marie. 2011. "The Boundaries of Personhood, the Problem of Empathy, and 'the Native's Point of View' in the Outer Islands". In *The anthropology of empathy: Experiencing the lives of others in Pacific societies*, edited by Douglas Hollan and Jason Throop, 43–65. New York, NY: Berghahn Books.
- Levy, Robert. 1973. *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lutz, Catherine. 1985. "Ethnopsychology Compare to What? Explaining Behavior and Consciousness Among the Ifaluk". In *Person, Self and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*, edited by Geoffrey White and John Kirkpatrick, 35–79. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a micronesia atoll and their challenge to western theory*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Lutz, Catherine and Geoffrey M. White. 1986. "The Anthropology of Emotions". *Annual Review of Anthropology* 15: 405–436.
- Lyon, Margot. 1995. "Missing Emotions: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion". *Cultural Anthropology* 10 (2): 244–263.
- Lynch, Owen. 1990. "The Social Construction of Emotion in India". In *Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India*, edited by Owen Lynch, 3–34. Berkeley: University of California Press.

- Mandler, George. 1990. "William James and the Construction of Emotion". *Psychological Science* 1(3): 179–180.
- Oatley, Keith and Jennifer M. Jenkins. 1996. *Understanding Emotions*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- Rosaldo, Michelle. 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato. 2004. "Grief and a Headhunter's Rage". In: *Death, mourning, and burial: a cross-cultural reader*, edited by Antonius C.G.M. Robben, 167–178. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Solomon, Robert. 1978. "Emotions and Anthropology: The Logic of Emotional World Views". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 21 (1–4): 181–199.
- Solomon, Robert. 2003. "Getting Angry: The Jamesian Theory of Emotion in Anthropology". In *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, edited by Robert Solomon, 76–91. New York: Oxford University Press.
- Strauss, Claudia. 2004. "Is Empathy Gendered and, If So, Why? An Approach from Feminist Psychological Anthropology". *Ethos* 32 (4): 432–457.
- Throop, Jason. 2008. "On the Problem of Empathy: The Case of Yap, Federated States of Micronesia". *Ethos* 36 (4): 402–426.
- Throop, Jason. 2010. "Latitudes of loss: On the vicissitudes of empathy". *American Ethnologist* 37 (4): 771–782.
- Throop, Jason. 2011. "Suffering, empathy, and ethical subjectivity in Yap (Waqab), Federated States of Micronesia". In *The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies*, edited by Douglas Hollan and Jason Throop, 119–149. New York, NY: Berghahn Books.
- Waterson, Roxana. 2018. "Learning to share emotions through ritual participation among the Toraja of Sulawesi". In *Expressions of Austronesian Thought and Emotions*, edited by James J. Fox, 81–128. Acton: Australian National University Press.
- Wikan, Unni. 1990. *Managing turbulent hearts: A Balinese design for living*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Wikan, Unni. 1992. "Beyond the Words: The Power of Resonance". *American Ethnologist* 19 (3): 460–482.

Vladimira Ilić
 Institute of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy,
 University of Belgrade, Serbia

Empathy Usage in the Anthropology of Emotions

Empathy usage in anthropological research of emotions is connected with the universalistic approach to this phenomenon. The approach is based on the biological assumption that emotions are primarily bodily feelings, internal and personal conditions of individuals, that can be also identified by the physiologically based human ability to understand – empathy. Some representatives of the

cultural approach to emotions have thrown away the empathy, understood and applied in such a way. However, variance in the anthropological understandings of both concepts can be distinguished between these two extremes. In the field of anthropology that is interested in the emotional lives of people, the intention of presenting some research results related to the concept of empathy is to provide insight into some of the key conceptions of this phenomenon, and to indicate their dependence on concrete approaches to the concept of emotion. The intention in this field as well is to offer a partial insight into the observed variance in the understandings concerning the empathy usage, the variance which points to the exceptionally alive but also unstable anthropological thought about this concept.

Key words: empathy, empathic understanding, emotions, universalism, relativism

*L'utilisation de l'empathie
dans l'anthropologie des émotions*

L'utilisation de l'empathie dans les recherches anthropologiques des émotions est liée à l'approche universaliste de ce phénomène. L'approche est basée sur l'hypothèse biologique que les émotions sont des sensations principalement corporelles, des états intérieurs puis personnels des individus qu'il est possible d'identifier à l'aide de la capacité humaine de compréhension, fondée physiologiquement elle aussi— l'empathie. Certains représentants de l'approche culturelle des émotions ont complètement rejeté l'empathie ainsi comprise et appliquée. Cependant, entre ces deux extrêmes il est possible de déceler des nuances dans les appréhensions anthropologiques de ces deux concepts. L'intention de présenter certains résultats des recherches liées au concept de l'empathie dans celui des domaines de l'anthropologie qui s'intéresse à la vie émotionnelle des gens, est de rendre compte de certaines des conceptions clé de ce phénomène et de leur dépendance par rapport aux approches concrètes du concept de l'émotion, ainsi que d'offrir un aperçu partiel des nuances relevées dans les conceptions concernant l'utilisation de l'empathie, ces nuances rendant compte d'une pensée anthropologique particulièrement vive mais inconstante se rapportant à ce concept.

Mots clés: empathie, compréhension empathique, émotions, universalisme, relativisme

Primljeno / Received: 6.05.2019.

Prihvaćeno / Accepted: 6.06.2019.