

*Apstrakt:* U radu će se pokušati da se bar okvirno pokaže razlika između onoga što bi u širem smislu mogli nazvati aktivnim i pasivnim osećanjima. Objašnjenje ove razlike pokušaće se preko teorija trojice mislilaca: Platona, Kanta i Ničea. Pri čemu će se pristupiti sa idejom da u ovim teorijama postoji nešto zajedničko što treba pogoditi. Poseban naglasak na kraju rada biće stavljen na, takoreći, materijalni status osećanja.

*Gljučne reči:* emocije, aktivno, pasivno, zadovoljstvo, bol.

Banalna i svakodnevna osećanja (emocije) se mogu uzeti kao, manje više materijalne, afekcije koje nam se nekako dešavaju, imamo ih, ili ih proizvodimo i manje više su vezana za određene okolnosti u kojima se nalazimo, koje izazivaju tugu, patnju, radost, zadovoljstvo, bol itd. To i ne izgleda mnogo neobično, ako uzmemo izvorno poreklo ove reči, od latinskog *e-movere*, što bi se okvirno moglo prevesti kao izokretanje, dakle misli se na jedno izokretanje u nama, promenu našeg unutrašnjeg subjekta, takoreći.<sup>1</sup> Neku osnovnu razliku u tipu ovih emocija mogli bismo napraviti na osnovu toga da li one pripadaju nečem prosto izazvanom spoljašnjom situacijom, ili nečim što sami proizvodimo. Ali, s druge strane, možda i ne možemo: ulazeći u to pitanje ušli bismo u pitanje da li da izaberemo materijalistički ili neki drugi pristup, zatim, koji materijalistički pristup da izaberemo, da li moramo uzeti neku teoriju subjekta da bi mogućnost neke „samo-proizvodnje“ osećanja opravdali. Pri svemu tome čini se da se, uvodeći ovu razliku, tek tako problem dovodi do još veće konfuznosti, nego što se čini jasnijim. Sem ove razlike, sam naslov ovog rada navodi na još jednu: između onih osećanja koja, takoreći, „delaju“, i onih koja su prosta trpnja. Recimo možemo reći da su osećanja ljubavi ili osećanja besa delatna; ona kao da sama od sebe pokreću i aktiviraju. Ali i ova razlika ne uzmiče daleko od problema koji su navedeni. Zbog toga ću pokušati da pođem od tri vrlo specifične, klasične i u bar jednoj niti vrlo slične teorije koje naglašavaju aktivna osećanja, nasuprot pasivnih: Platonovoj, Kantovoj i Ničeovoj, kako bi se na kraju moglo reći nešto više o materijalnom statusu ovih aktivnih osećanja i njihovog pokretanja.

---

<sup>1</sup> Pedantnije razlikovanje između *osećaja (feelings)* i *osećanja (emotions)*, javilo se tek od skora uglavnom u analitičkoj filozofiji. Ta razlika je međutim, u tom vidu, za raniju filozofiju bila prilično nestandardna. Čak i danas se nemačka filozofija bori sa diskursom oznake ovih reči; pa tako *feelings* označava sa *Gefühle*, a *Emotions* sa *emotionale Gefühle*. Uopšteno može se reći da su osećanja podgrupa osećaja, koji ipak sadrže nešto više nego samo osećaj. Zbog nestandardnosti ove razlike za teme koje će u radu biti razmatrane (primera radi Kant pravi razlike između *Empfindunga* i *Gefühla*, no jasnost te razlike zavisi od celokupne njegove teorije) uglavnom će se koristiti reč osećanja; iako se može reći da se u slučaju aktivnih zaista radi o osećanjima, a u slučaju pasivnosti o osećajima (up. *Einleitungi* Goldie P., *Emotionenund Gefühle u Philosophie der Gefühle*, hg. Düring Sabine, Frankfurt 2009.)

## I Platon

Ukoliko možemo govoriti o Platonovoj teoriji osećanja, onda nju možemo naći na mnogim mestima (Protagora, Gorgija, Država, Fedar, Gozba). Ali ipak mesto na kojem je najprikladnije pričati o njoj je dijalog *Fileb*. Tu nalazimo i na jednu od definicija osećanja, kada želi objasniti šta je *aesthesis*: „Pretpostavi da od redovnih zbivanja u našem telu neka ostanu u telu pre nego što dospeju do duše, tako da ona ostaje netaknuta, dok druga prodiru kroz oboje izazivajući kao nekakav potres, u svakom od njih posebno i, istovremeno, zajednički“<sup>2</sup>. Ovde već moramo napraviti jednu razliku između onih oseća koji dopiru do duše i onih koji ne. Strogo gledano ovi drugi nikada ne mogu biti nazvani emocijama, iz prostog razloga što oni nikada ne postaju ono „izokretanje“ koje ovo ime označava. To nam i osvetljava drugu distinkciju koju Platon pravi: između „lažnih“ i „istinskih“ osećanja zadovoljstva. Naravno ovo „lažno“ nikako ne znači da materijalni oset ne postoji, tako da se ta razlika mora pažljivije objasniti. Vrlo bitnu ulogu u tome igra pamćenje. Pamćenje omogućava da jednu postojeću predstavu (*doxa*) zadržimo. Druga bitnu ulogu igra ontološka postavka o četiri roda bića: bezgraničnog (*apeiron*), granice (*peras*), jedinstva prethodna dva (*harmonia*) i uzroka ovog jedinstva (što je po Platonu um – *nous*).<sup>3</sup> S obzirom da po Platonu ljudsko biće pripada ovom trećem rodu, tako i osećanje zadovoljstva nastaje zajedno sa nastajanjem *harmonie*.

U prvu grupu „lažnih“ zadovoljstava možemo staviti ona koja nastaju na osnovu pogrešnih verovanja ili nade. U prvom slučaju radi se o zadovoljstvu koje je nastalo prostom pogrešnom *doksom* situacije<sup>4</sup>, u drugu slučaju radi se o zadovoljstvu koja nastaje iz neke dokse o budućim događajima (*nadi*), koja sama po sebi ne odgovara prirodi stvari. U toj pogrešnosti ove dokse koja ih izaziva sastoji se njihova lažnost.

U drugu grupu „lažnih“ zadovoljstava spadaju ona koja nastaju iz osećane potrebe, odnosno prethodne želje, a koja se još označavaju kao izmešana, pošto podrazumevaju bol. Njihov opis može se naći i u drugim Platonovim dijalozima, kao što su *Gorgija* i *Država*. Argumentacija se ukratko sastoji u sledećem: (1) da bismo imali neku želju neophodno je da se ona odnosi na nešto o čemu već imamo doksu i neophodno je da imamo jedan nedostatak, potrebu, bol; (2) ona se, zahvaljujući pamćenju, nalazi u našoj duši; (3) dakle, ispunjenje ove želje ne čini nikakvu novu promenu u duši, već se samo kreće od jednog nedostatka koji je postojao ka „sredini“<sup>5</sup>, ili, rečeno rečnikom koji se koristi u ovom radu, izokretanje koje je neophodno za „istinsko zadovoljstvo“ izostaje.

U treću grupu spada askeza, koja bi bila ispravna, kada bi bilo tačno da nema „istinskih zadovoljstava“.

U četvrtu grupu, ili podgrupu druge, ako se ova podela uopšte može uzeti kao isključiva, spadaju ona koja su izmešana i relativna. Platonov primer za to je podsmeh.

2 Platon, *Fileb*, Rad, Beograd, 2001., 33d

3 Ibid 25c

4 Ibid 37a

5 Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993., 586a

U podsmehu je izmešano zadovoljstvo svojim stanjem (mudročću) i nezadovoljstvo tuđim. Međutim, u krajnjoj instanci i ovo zadovoljstvo svojim stanjem ne predstavlja nikakvu stvarnu promenu sopstvenog stanja već samo obmanu o tome da je ono „bolje“.<sup>6</sup>

Ono što možemo uzeti kao sveukupnu karakteristiku svih grupa je: (1) u svakom slučaju se radi o tome da se umesto o uspostavljanju „bića“, radi o kretanju između nedostatka i „sredine“ (ili o nedostatku kretanja), (2) u svakom slučaju radi se o (samo) obmani, (3) konačno, radi se o tome da nema istinskog *e-movere*.

Sem toga ostaje pitanje kako okarakterisati „istinska“ zadovoljstva. Svakako ona moraju da zaobiđu prethodno pomenute karakteristike „lažnih“ zadovoljstava, odnosno da budu čista, prevazilaze „sredinu“, tj proizvode jedno „istinsko“ izokretanje u duši. Kada se u *Filebu* navode primeri mogućnosti ovakvog zadovoljstva ima ih tri: simetrija, lepo i znanje. To ne govori mnogo, ali svakako se nadovezuje na ovaj redosled koji se takođe javlja u dijalogu *Gozba* u opisivanju uspinjanja ka „svetu ideja“. Utoliko se ovde može uputiti na shvatanje *Erosa* i na razliku koju Platon pravi u shvatanju erosa u *Fedru*. Dobar eros se ovde shvata kao kretanje duše ka svetu ideja. Ali ta ideja se može tumačiti i kao stupanje duše u bivstvo (*ousia*)<sup>7</sup>, što predstavlja aktivnost duše.

## Kant

Da bi se objasnila Kantova teorija osećanja, u smislu u kojem je u ovom radu potrebna, neophodno je u osnovi objasniti bar tri stvari: njegovo shvatanje svesti, estetskog i suda. Termin koji on koristi da bi označio ono što mi danas prevodimo kao svest, *Bewußtsein*, uveden je ne mnogo pre,<sup>8</sup> kao prevod latinskih izraza *conscientia* (u doslovnom prevodu „zajedničko znanje“, a korišćen je još u moralnoj filozofiji kao „savest“) i *aperceptio*, koje *Lajbnic* koristi sinonimno.<sup>9</sup> Njegov doslovni prevod je biti-svestan ili svesno-bitu. Osećanja se kod Kanta uvek definišu kao neka svest<sup>10</sup>, ali ne

6 Platon, *Fileb*, 48b – 50c

7 up. Grubor, N., *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, Plato, Beograd, 2012., str. 89-97.

8 I uvodi ga Kristijan Volf: „*Das erste, so wir von unserer Seele wahrnehmen, wenn wir auf sie acht haben, ist, daß wir uns vieler Dinge als außer uns bewußt sind; indem dieses geschieht, sagen wir, daß wir gedenken und nennen demnach die Gedanken Veränderungen der Seele, deren sie sich bewußt ist, hingegen, wenn wir uns nichts bewußt sein, als z. B. im Schlaf oder auch wohl zuweilen im Wachen es davorhalten, pflegen wir zu sagen, daß wir nicht gedenken. Solchergestalt setzen wir das Bewußtsein als Merkmal, daraus wir erkennen, daß wir gedenken und also bringt es die Gewohnheit zu reden mit sich, daß von einem Gedanken das Bewußtsein nicht abgesondert werden kann*“ Wolff, C. *Anmerkungen zur deutschen Metaphysik*, Bd. 3 von *Gesammelte Werke*, Deutscher Klassiker, Frankfurt, 1983., c.3, §194. („Prvo što od naše duše opažamo, ka da na nju usmerimo pažnju, je da smo svesni mnogih stvari koje su izvan nas. Pri čemu se dešava, da mi mislimo i nazivamo prema tome mišljenje promene duše kojih je ona svesna. Naprotiv, kada mi sebe nismo svesni, npr. kada spavamo, ili katkad i kada smo budni, kažemo da ne mislimo. Tako postavljeno uzimamo svest kao oznaku po kojoj prepoznajemo da mislimo i zbog toga je uobičajeno da govorimo da svest od mišljenja ne može biti razlikovana.“)

9 Lajbnic, G.V., *Monadologije*, Vranjačka banja, 2002., §14.

10 Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb, 1974., str. 121. i Kant, I., *Zasnivanje metafizike*

kao neko „biti svestan nekog predmeta“, pa makar taj predmet bili i mi sami. Ipak, kod osećanja se uvek radi o nama samima i o nečemu što ne može biti svedeno na saznanje predmeta. Radi se o čistoj čulnosti koja ne može biti svedena na spoznaju. Upravo to označava estetsko, nasuprot onome kako ga mi danas shvatamo: čisto čulnu promenu u subjektu, jedno *e-movere*.<sup>11</sup> Moć koja je direktno povezana sa osećanjima je *moć suđenja*. Međutim sud se nikako ne može shvatiti u današnjem smislu: kao jezički izraz, kao iskaz. Mesto suda je upravo *Bewußtsein*<sup>12</sup>, kao sintetičko jedinstvo svesti. Dakle, da rezimiramo, osećanja kod Kanta su jedno biti-svestan, koje je zapravo jedno stanje, a moć koja odgovara njihovoj *a priori* zasnovanosti je moć suđenja. Široko shvaćeno uvek se radi o osećanju zadovoljstva ili nezadovoljstva. Međutim, mora se razlikovati između materijalnog oseta (*Empfindung*) i osećanja (*Gefühl*): osećanja se nikada ne mogu svesti na opažaje. Ali i kada govori o osećanju zadovoljstva Kant koristi različite termine, odnosno različite kvalitete koje ovo osećanje, pre svega kao osećanje lepog obuhvata: ljubav, dopadanje... Strogo gledano ipak postoje dva osećanja koja se mogu izvesti *a priori*: osećanje *poštovanja* (ili moralno osećanje) i osećanje *zadovoljstva u estetskom refleksivnom sudu*. Drugačije rečeno, osećanje zadovoljstva u kauzalitetu proizvođenja nekog predmeta i u kauzalitetu da se u određenom stanju održi.<sup>13</sup>

Osećanje poštovanje se definiše kao „Svest s l o b o d n o g podvrgavanja volje zakonu, skopčana doduše sa neizbježivom silom, koja se nanosi svima nagnućima, ali samo vlastitim umom...“<sup>14</sup> Sa namerom je, u ovom citatu, prilagođen prevod, da bi se zaobišla promena genitiva iz nemačkog originala, u lokativ koji stoji u prevodu. Za to postoji jedan vrlo bitan razlog. Forma iskaza „svest o“ za Kanta bi mogla da označava spoznajan čulni iskaz, ovo osećanje to ne može biti. To možemo videti ako upotrebimo i jedan drugi citat: „To osećanje nazvati moralnim čulom nije prikladno; jer se pod rečju čulo obično podrazumeva teorijska moć opažanja koja se odnosi na neki predmet: nasuprot tome, moralno je osećanje (kao zadovoljstvo i nezadovoljstvo uopšte) nešto samo subjektivno što ne predstavlja nikakvo saznanje“.<sup>15</sup> Da bismo ovo objasnili moramo imati u vidu da je, kao što je već napomenuto, shvatanje svesti koje Kant koristi drugačije od današnjeg (determinisanog Lokovom teorijom), odnosno da osećanja nikada nisu svest kako današnji teoretičari o njoj govore. Radi se o jednom načinu na koji jesmo „svesno-bit“i“, koje označava ovo *kako* onog biti, i u ovom slučaju znači biti kao *moralna ličnost (personalitas moralis)*. To treba objasniti.

Osećanje poštovanja Kant uvodi da bi objasnio kako moralni zakon izgleda subjektivno kao pobuda<sup>16</sup>. Dakle, pre nego što je do toga stigao, on je izveo objektivni princip moralnosti odnosno kategorički imperativ, koji se izvodi *a priori* iz „čistog

*moralna*, Dereta, Beograd, 2004., fusnota na str. 28. i Kant, I., *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd, 1991., str. 111. i 113.

11 up. Wieland, W, *Urteil und Gefühl*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2001., 46-67.

12 Ibid, 78-104.

13 Kant, I., *Kritika moći suđenja*, I Uvod, str. 36. Strogo gledano posle Kanta su ovo osaćenje kao *Selbstgefühl* uopšte hteli da izvedu i za *ja mislim* iz *Kritike čistog uma*, i *Novalisi Fichte* (up. Frank M., *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 2007., str. 218.)

14 Prilagođen prevod I.C; Kant I, *Kritika praktičkog uma*, str 121.

15 Kant, I., *Metafizika moralna*, Svetovi, Novi Sad, 1993., str. 201.

16 Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 113.

uma<sup>17</sup>. Bitno je naglasiti da pre toga odbacuje sve materijalne odredbene razloge volje. I u tu listu spadaju i materijalne afekcije (prijatno, neprijatno), kao i Hačisonov pojam *moralnog čula (ili osećanja)*.<sup>17</sup> Stoga će se ovde još jednom naglasiti pomenuta razlika između moralnog osećanja (poštovanja) koje zastupa Kant i onog koje je zastupao Hačison. Hačison svoju teoriju stavlja u odbranu Šefstberijevog moralnog osećanja od „lokovskih“ kritičara, koji su tvrdili da bi to morala biti „urođena ideja“, kojih po Lokovoj teoriji ne može biti. Odbrana se sastojala u tome što se ono posmatralo kao određeni vid „unutrašnjeg čula“, kojim se uviđa odnos dela i celine u društvenom sistemu. Sem, već napomenute razlike, da se kod Kanta tu ne može raditi o čulu. Druga bitna razlika je ta da nešto što je, u tom smislu sadržinsko, ne može biti odredbeni razlog volje za moralnost *a priori*, već to može biti samo moralni zakon - objektivno, odnosno osećanje poštovanja predstavlja samo moralni zakon subjektivno posmatran kao pobuda<sup>18</sup>. Ili da se precizira: promene u subjektu, odnosno *e-movere* (osećanje) koje se dešavaju pri postupanju prema moralnom zakonu. Zbog apriornosti moralnog zakona ovo pomeranje u subjektu, odnosno ovo osećanje se može izvesti *a priori*, i utoliko je praktično, za razliku od patoloških.

Kako to u praksi izgleda? Tu se mora izdvojiti negativna i pozitivna strana.<sup>19</sup> Negativno, radi se o suzbijanju uticaja sklonosti na volju. I utoliko je osećanje poštovanja isprva neprijatnost. Ovaj akt suzbijanja međutim nije ni posledica ni uzrok osećanja poštovanja, već je sa njim identičan, odnosno jeste osećanje poštovanja.<sup>20</sup> Međutim, kako se osećanje poštovanja odnosi i potiče od moralnog zakona ono je pozitivno, i može se stoga izvesti *a priori*. Kao takvo ono predstavlja zadovoljstvo, u jednom širem smislu te reči. U osećanju poštovanja radi se dakle o tome da je praktični um, kao delatan, usmeren sam na sebe u determinaciji volje (odnosno na moralni zakon). Ova delatnost, posmatrana subjektivno je osećanje poštovanja.

Ovako posmatrano osećanje poštovanja ispunjava oba uslova, koja su na početku rada navedena, prema kojima se može uzeti kao aktivno osećanje. Radi se i o jednom „samo-proizvedenom“ osećanju, osećanju koje Um sam u svojoj delatnosti proizvodi, radi se i o jednom osećanju koje je samo delatno, koje jeste pobuda, odnosno moralni zakon uma kako on izgleda kao pobuda. Ono što je još bitnije naznačiti je da ovo osećanje ne odgovara standardnom racionalističkom shvatanju, kroz paradigmu spoznaje. Ne radi se o tome da je razum kroz svoju spoznaju jedno materijalno osećanje učinio aktivnim<sup>21</sup>, već se delatnost praktičnog uma neposredno oseća kao poštovanje. Zapravo, ono i ne može biti spoznaja<sup>22</sup>. Spoznajom se ne može napraviti razlika između moralne aktivnosti i legalne (tj. iz dužnosti i u skladu sa dužnošću). Tu razliku može činiti samo da li je radnja izvršena u osećanju poštovanja ili ne.<sup>23</sup> Ovaj zaokret oslikava Kantov zaokret u prosvetiteljstvu i racionalizmu njegovog vremena

17 Ibid str. 76.

18 Ibid str. 113.

19 Kant, I. *Kritika Praktičnog uma*, str. 120 – 121.

20 Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, fusnota na str. 28.

21 Kako bi to bilo kod Spinoze i Dekarta

22 Kant, I., *Kritika moći suđenja*, str. 30.

23 Kant, I., *Kritika praktičnog uma*, str. 122.

(označeno Volfovim racionalnim sistemom) i preuzimanjem Krucijosove teorije o duševim moćima<sup>24</sup>, pri čemu je saznanje samo jedna od njih.

Slično stvari stoje i sa osećanjem zadovoljstva u sudu ukusa. Ono se definiše: „Svest o kauzalitetu neke predstave u pogledu stanja subjekta s tim da se subjekat održi u tome stanju, može ovde uopšte da označava ono što se naziva zadovoljstvo“<sup>25</sup> ili „Svest čisto formalne svrhovitosti u igri subjektivnih moći saznanja kod predstave, preko koje neki predmet biva dat, jeste samo zadovoljstvo...“<sup>26</sup>. Poreklo ovog osećanja je takođe *a priori*, ali iz principa *moći suđenja*. Misli se na princip *refleksivne* moći suđenja, on glasi: „da se za sve predmete u prirodi mogu naći empirijski određeni pojmovi“<sup>27</sup>. To upravo odgovara principu subjektivne svrhovitosti, koji je apriorna osnova suda ukusa. Ako ipak malo pažljivije pogledamo šta se tu dešava videćemo da se radi o dopadanju, ali ne prosto o dopadanju, nego o dopadanju čije opšte važenje možemo zahtevati *a priori*<sup>28</sup>; na osnovu principa subjektivne svrhovitosti kojoj predstava u prosuđivanju odgovara. Međutim, ono o čemu se tu zapravo radi je ipak jedna aktivnost moći suđenja, odnosno kauzalitet da se u određenom stanju održi. Ova aktivnost odgovara osećanju zadovoljstva (niti mu prethodi, niti mu je posledica<sup>29</sup>). Utoliko i ono poseduje iste osobine „aktivnog“ osećanja koje ima i osećanje poštovanja: 1) ono je „samo-proizvedeno“ – iz moći *a priori*, 2) ono samo po sebi pokreće aktivnost (da se u određenom stanju održi). Opet, ovakvim tumačenjem se Kant razlikuje od njegovih prethodnika. Strogo gledano taj proces nije vezan za saznanje predmeta, ne tiče se objekta radi saznanja, nego subjekta i osećanja zadovoljstva<sup>30</sup>; čime se Kant ograđuje od racionalističke škole koju je predvodio Baumgarten, a koja sud ukusa traži u spoznaji „savršenosti“ *predmeta*, preko „niže“ spoznajne moći – čulnosti. Nasuprot predstava subjektivne svrhovitosti (bez svrhe) se ne može spoznati već samo osetiti. Isto tako se Kant ograđuje i od empirističke tradicije, koju predstavlja Edmund Berk, sud ukusa ne može se izvesti iz *osećaja* kao što su draži i ganuća<sup>31</sup>, jer se iz njih ne bi mogao zasnovati *a priori*, a samim tim ni stekao opšte važenje.

## Niče

Iako bi teško bilo reći da je Niče dao neku posebnu teoriju osećanja, neosporno je da ona od samog početka njegovog stvaralaštva igra centralnu ulogu. Centralno mesto preko koga će ona u ovom radu biti obrađena je uvođenje pojma *resantiman*. Ovaj termin nastaje iz sintagme francuskog termina za osećanja „*sentire*“ i latinskog prefiksa za protiv „*re*“. I u tom smislu ga treba i tumačiti, kao *osećanje* koje nastaje *protiv* nečega. Najpogodnije za tumačenje je kako je ovaj pojam izložen u *Genealogiji morala*:

24 Lewis White Beck, *Early German Philosophy, Harvard, 1969.*, str. 401.

25 Kant, I., *Kritika moći suđenja*, §10.

26 Ibid §12.

27 Ibid, str.20.

28 Ibid §37.

29 Ibid §12.

30 Ibid, str. 29.

31 Ibid §13.

„Dok čitav aristokratski moral izrasta iz pobedonosnog potvrđivanja sebe samog, ropski moral unapred govori Ne onom što je „spolja“, onom što je „drugačije“, onom što nije „on sam“: i to Ne predstavlja njegov stvaralački čin. Ovo okretanje pogleda koji određuje vrednosti – ova *potreba* da se gleda napolje umesto natrag na samog sebe – pripada upravo resantimanu: da bi nastao, ropskom moralu je uvek potreban najpre jedan naspramni i spoljašnji svet; potrebni su mu, fiziološki govoreći, spoljni nadražaji, da bi uopšte delovao – njegova akcija je iz osnova reakcija“<sup>32</sup>

Ovaj citat svakako treba objasniti u kontekstu dela knjige iz koga je istrgnut. On treba da objasni razliku između morala nastalog na distinkciji „*dobro i rđavo*“, koji Niče još zove aristokratski moral, i nastalog na distinkciji „*dobro i zlo*“, koji još zove ropski moral. Prva distinkcija počinje od pojma dobrog, kao sopstvene jačine i snage: „Reč *esthlos* skovana za tu priliku, po svom korenu označava čoveka koji jeste, koji ima realnost, koji je stvaran, koji je istinit...“<sup>33</sup> Druga strana distinkcije je samo suprotnost, odnosno nedostatak toga, slab, jadan, kukavičan (*kakos, deilos*). U drugoj distinkciji, zasnovanoj na resantimanu, počinje se od onog negativnog, što je „spolja“, što smeta, na šta se srdimo, a nad čime ipak imamo potrebu da ovladamo – što se označava kao zlo. Druga strana distinkcije, dobro, samo je suprotnost tome.

Da bi se uloga ove razlike bolje shvatila treba objasniti i pozitivnu stranu Ničeovog učenja – afirmaciju. Ona je nerazdvojno povezana sa njegovom ontološkom teorijom volje za moć. Ili, možemo zapravo reći i obrnuto: teorija volje za moć i večnog vraćanja je pokušaj da se unutar ontološkog diskursa nekako *pogodi* ono što je od početka Ničeovog filozofskog, čak i filološkog dela označavano kao afirmacija, potvrđivanje, Dionis, Da, *amor fati*. Ako bi trebali u jednoj rečenici da odredimo značenje volje za moć onda bi ona glasila: ispoljavanje aktivne sile, afirmacija moći. Međutim, sem aktivnih sila, Niče govori i o reaktivnim silama, odnosno resantimanu. Tu treba imati u vidu da aktivne sile same po sebi imaju ulogu sukoba sa drugim silama, takođe teže da dođu do „pobede“, međutim ono što reaktivne sile razlikuje što one same po sebi nisu sposobne za afirmaciju, već su čisto gušenje aktivne sile, reakcija na nju. Da bi smo to objasnili možemo se vratiti na, slobodno se može reći, korene teorije resantimana, a to je starogrčka aristokratska etika. Ukratko, ona se sastoji u potrebi da se razvije sposobnost za nešto, *arete*, i da se u tome do herojstva bude najbolje. Ali ono što je u njoj neetičko, nepravedno, je da se do ove titule najboljeg dolazi prevarom, onaj ko zapravo nije najbolji. Tragove ovoga imamo i u Platonovom shvatanju pravednosti, koji još nastoji da odbrani aristokratski moral od upada retorike u atinskoj demokratiji. Možemo naći jedan zgodan primer u knjizi *Roberta C. Solomona*. Postoji dva načina da se pobedi trka: jedan je da budete jako brzi, recimo da oborite svetski rekord, drugi, je da nekako eliminišete protivnika, recimo da ga sapletete.<sup>34</sup> Međutim, sa resantimanom nije stvar samo u saplitanju. Sreća onog prvog ne sastoji se, ili se ne mora sastojati, (samo) u pobedi, u relativnom odnosu prema drugima. On je može imati i samim svojim porastom snage, sposobnošću itd. Dok za „saplitača“ važi suprotno, njegova

32 Niče, F., *Geneologija morala*, Dereta, Beograd, 2003., Prva knjiga, §10.

33 Ibid §5.

34 Solomon, R.C., *Living With Nietzsche*, Oxford University Press, New York, 2003., Ch.4 str 92.

jedina sreća se može sastojati u zadovoljenošću činjenicom da je stigao do pobeđe, da je iznad drugih, konkretno da su drugi eliminisani. Upravo ova pozicija samo relativne moći sa stanovišta teorije volje za moć, odnosno afirmacije porasta snage, predstavlja ništa. Odnosno „moć“ koju imaju reaktivne sile ne daje ništa, bazirana je na fikciji.<sup>35</sup> Upravo zbog toga, konačno pobeđa resantimana, ne predstavlja ništa drugo nego pasivnost.<sup>36</sup> Utoliko se teorija volje za moć ne može shvatiti kao politička, u savremenom značenju te reči, ne tiče se zauzimanja pozicije „moći“. I utoliko problem sa resantimantom nije njegovo zlo (njegovo saplitanje da ostanemo verni primeru), nego njegova lošost, nesposobnost.

To da volja za moć, zapravo predstavlja teoriju osećanja, pre nego teoriju volje u tada ustaljenom smislu, je opšte mesto.<sup>37</sup> To vidimo i po tome što Niče često, govoreći o volji za moć, koristi gotovo sinonimno izraze kao što su „osećanje porasta moći“, „radost“, „opijenost“... Kako bi se to bolje objasnilo, držaću se načina pristupa sličnog kao i u prethodna dva paragrafa. Odnosno trudiću se da objasnim kakvo *e-movere* predstavlja volja za moć. Tom prilikom svakako treba imati u vidu i Ničeovu kritiku shvatanja „svesti“, kao što je gore pomenuto kod Kanta se osećanja shvataju kao svest, doduše retko, ali ipak na nekim mestima, uzima ovo u obzir i kritikuje i sam pristup osećanjima: „Besmisleno precenjivanje svesti, uzdignute na stepen jedinstva, suštine: 'duha', 'duše'. Nečega što oseća, misli, hoće.“<sup>38</sup> (očigledno aludirajući na Kantovu podelu duševnih moći). U tom smislu, čini se da Niče i osećanja, kao oblik svesti odbacuje. Svest se tu shvata kao ono „objektivno“ saznanje o predmetu, ono što pokušava da svede na svojstva/obeležja<sup>39</sup> predmeta. Tako se i u nastanku estetske teorija lepota shvata kao osobina premeta (njegova savšenost u čulnom pojavljivanju na primer kod Baumgartena): „Promene na sebi nismo shvatili kao promene, nego kao „stvari po sebi“, koje su nam strane i koje samo „opažamo“: i mi ih nismo uzeli kao zbivanje nego kao biće, kao „svojstvo/obeležje“ – i uz to izmislili jedno biće kome one pripadaju...“<sup>40</sup> Međutim, videli smo da se već kod Kanta svest koja označava osećanja ne može shvatiti na taj način, već označava estetske promene subjekta. I Niče na drugom mestu uvodi osećanja opet u igru. To se ogleda i u njegovom pokušaju

35 Delez, Ž., *Niče i filozofija*, Plato, Beograd, 1999., str. 146

36 „Šta je 'pasivan'? – Biti sprečen u kretanju napred: dakle delo otpornosti i reakcije.“, Niče F., *Volja za moć*, Dereta, Beograd, 2003., f. 657.

37 Up. Hajdeger, M., *Niče I, Niče I*, Fedon, Beograd, 2009., str. 51 – 62. i Delez, Ž., *Niče i filozofija*, str. 75-77.

38 Niče, F., *Volja za moć*, f. 529.

39 Ovde napominjem da je obeležje/svojstvo (*Merkmal*) u to vreme bilo vrlo usko vezano za shvatanje svesti. Kao što se može videti iz gore navedenog Volfvog uvođenja termina „svest“, obeležje predstavlja njegov, tako reći *genusproximum*. Takođe kod Kanta termin *Merkmal* igra vrlo bitnu ulogu: „Svo naše mišljenje, i pojmovi su zapravo obeležja“ („*Alle unsere Begriffe sind demnach Merkmale und alles Denken ist nichts anderes als sein Vorstellen durch Merkmale.*“ Kant, I., *Handschriftlicher Nachlass, bd16: Logik*, <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>, 30.1.2012., 2281). Ne samo u teorijskom delu njegove filozofije: *poštovanje je Merkmal* po kome se razlikuju radnje iz dužnosti i one koje nisu, *zadovoljstvo u sudu ukusa je Merkmal* po kome se razlikuju subjektivni sudovi koji imaju zahtev za opšte važenje, od onih koji nemaju. Takođe ovom terminu Kant posvećuje i dobar deo svojih predavanja iz logike (*Ibid*).

40 Niče, F. *Volja za moć*, f. 531.



zaokreta tumačenja estetike, sa „estetskog iskustva“ posmatrača na autora umetničkog dela.<sup>41</sup> Ono što njega tu zanima je stvaralačko raspoloženje umetnika, i reverzibilno, sa stanovišta posmatrača, dovođenje do stvaralačkog raspoloženja.<sup>42</sup> Tu upravo na scenu stupa volja za moć, ili osećanje porasta moći, radosti, opijenosti. Umetničko raspoloženje predstavlja jedno *e-movere* subjekta, koje odgovara stanju porasta moći.

## II

Do sada su ukratko izložene teorijske postavke pomenute trojice mislilica, sada će biti navedena jedna njihova diskurzivna različitost, da bi se izvela jedna zajednička nit koju sva trojica prate.

Naizgled glavna razlika se može naći u ulozi osećaja zadovoljstva i bola. Za Platona, kao što smo videli, „istinska“ zadovoljstva se traže samo tamo gde su neizmešana sa bolom.<sup>43</sup> Već kod Kanta nalazimo da osećanje poštovanja prvo produkuje bol. A kod Ničea eksplicitno i da svako osećanje zadovoljstva, ali i porasta moći pretpostavlja bol.<sup>44</sup> Međutim, ako bolje pogledamo Platonovo shvatanje jasno je da se to ne može doslovno tumačiti. Njegove postavke iz *Gozbe* i *Fedra* takođe ukazuju na određenu vrstu bola, napora koji prati ono što bismo kod njega mogli nazvati aktivnim osećanjem. Takođe, kod Kanta se bol ne može jednostavno uzeti kao nešto što određuje kvalitet zadovoljstva, ne samo zato što nije za njegovu pozitivnost relevantan, nego što se zapravo radi o drugačijim kvalitetima zadovoljstva. Ne radi se *angenehm* (prijatno) i *unangenehm* (neprijatno), što bi bili čisti oseti (*Empfindung*), nego o *Lust* (zadovoljstvo, biti dobro raspoložen, imati volje za nešto) i *Unlust*. Kritika moći suđenja izvodi konačnu razliku između pomenutih, a iz koje je jasno da prijatno i neprijatno ne smeju igrati ulogu u osećanjima poštovanja i *Lusta* u sudu ukusa. Zatim, Niče takođe ne ostaje pri tome da zadovoljstvo i bol igraju aktivnu ulogu u osećanju porasta moći. Zadovoljstvo i bol, zapravo kod njega igraju samo propratnu ulogu osećanja porasta moći.<sup>45</sup> Međutim, sami po sebi ovi osećaji ne utiču na osećanje porasta moći: „Čovek ne traži zadovoljstvo i ne beži od bola: jasno je kakvim čuvenim predrasudama ja tu protivrečim. Zadovoljstvo i bol su samo posledice, propratne pojave – ono što čovek hoće, ono što hoće svaki i najmanji deo jednog živog bića, to je *više moći*.“<sup>46</sup> Ne samo to, postoji i jedan suštinski problem ukoliko zadovoljstvo i bol postaju sile koje stupaju u akciju: “Što se tiče pitanja šta izaziva zadovoljstvo i bol, odgovor zavisi od stepena moći... ..Zadovoljstvo i bol nisu nikada prvobitne činjenice’. Osećanja zadovoljstva i bola jesu reakcije volje (*afekti*) u kojima intelektualni centar utvrđuje vrednosti izvesnih nastalih promena u opštoj vrednosti, a i isto tako i kao uvod u protivakcije. *Afekti* su proizvod intelekta, izmišljanje uzroka koji ne postoje.

41 Niče, F., *Geneologija morala*, str. 236.

42 Up. Niče, F., *Volja za moć*, Volja za moć kao umetnost, str. 319 – 345. i Niče, F., *Ljudsko suviše ljudsko*, Dereta, Beograd, 2005., Iz duše umetnika i pisaca (str. 105-143.)

43 Platon, *Fileb*, 46c-51a

44 Niče, F., *Volja za moć*, f. 694.

45 Ibid f. 699.

46 Ibid f. 702.

Sva opšta telesna osećanja koja ne razumemo tumače se na intelektualan način, to jest traži se razlog što se ovako ili onako osećamo među ličnostima, doživljajima itd...<sup>47</sup>. Utoliko ove sile ne afirmišu ništa, već se stavljaju na poziciju vlasti, koja u tom slučaju može imati samo ulogu reaktivnosti u odnosu na aktivne sile, osećanje porasta moći. Važi isto što i za resantiman: "potrebni su mu, fiziološki govoreći, spoljni nadražaji, da bi uopšte delovao – njegova akcija je iz osnova reakcija". Upravo zbog toga kada govori o *dioniskim* osećanjima Niče koristi opijenost, radost, sreću, osećanje porasta snage, ali ne i zadovoljstvo.

Ono što iz ovoga možemo izvući je da se kod sve trojice autora u potrebi da nekako pogode ono što žele pokazati kao aktivno osećanje, svako u svojoj diskurzivnoj sferi, javila i potreba da se nekako distanciraju, da naprave *differentia*-u *specifica*-u u odnosu na zadovoljstvo i bol. Naravno, zadovoljstvo i bol ostaju prirodne prapratne pojave ovih osećanja, ali ne i njihov kriterijum. Prostim primerom rečeno: nije isto da li nekoga volimo zato što nam izaziva zadovoljstvo, ili zbog toga što nekoga volimo u ljubavi sa njim osećamo zadovoljstvo; i obrnuto važi za bol.

(1) Platon je tu diferenciju pravio gotovo od početka svog pisanja dijaloga, kako bi se ogradio od sofističko-retorske teorije izazivanja zadovoljstva i bola. To vidimo još u dijalozima *Gorgija*, *Fedar*, *Protagora*, *Država* i konačno definitivno razračunavanje u pomenutom dijalogu *Fileb*. Ta razlika odgovara i razlici između „istinskih“ i „lažnih“ zadovoljstava.

(2) Kant je tu diferenciju napravio u potrebi da osećanje poštovanja distancira od moralnog čula britanskih empiričara, odnosno od osećanja zadovoljstva kao materijalnog pokretača moralnosti. Zatim, u potrebi da se distancira od teorija *draži* i *ganuća* u sudu ukusa. U oba slučaja prijatno i neprijatno apsolutno ne smeju igrati nikakvu ulogu u nastanku ovih, za Kanta, ključnih osećanja.

(3) Niče zapravo stoji na stanovištu ove razlike još od *Rođenja tragedije*: bol nije kriterijum za osećanje radosti.<sup>48</sup> Još jasnije se ona vidi sa uvođenjem njegovog „osnovnog motiva“ *amor fati*: ljubavi prema svemu, nevezanoj za ono što stvara bol i zadovoljstvo.<sup>49</sup> Međutim konačni razračun za Niče dolazi u sukobu sa Vagnerom. Vagner je, bar kako nam Niče prenosi, imao ideju da njegove opere izazivaju zadovoljstvo i u sklopu toga tražio je (manje više psihološke) načine na koje će to biti uspešno, sa tom idejom pravio je i svoje „Woodstock-e“ u Bejrutu. Upravo ovo je ono što je Niče smetalo: „*Ästhetik ist*

47 Ibid f. 669., 670.

48 Niče, F., *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd, 2001., str. 153-154.

49 „Ja želim sve više da učim, da ono što je nužno u stvarima vidam kao lepo: tako ću biti jedan od onih koji stvari čini lepim. *A m o r F a t i*: neka to dalje bude moja ljubav. Neću voditi rat sa ružnim. Neću optuživati, neću čak tužiti ni tužioce. Neka apstrahovanje bude moja jedina negacija: sve u svemu i velikom. Sve u svemu i velikom: ja ću bilo kad biti koji još kaže samo veliko *Da* (potvrđivanje)“, Niče, F., *Vesela nauka*, Grafos, Beograd, 1989., §276.

*ja nichts als eine angewandte Psychologie*“ – „Nauka o čulnosti (estetika) nije ništa takvo kao primenjena psihologija (nauka o duši)“.<sup>50</sup> Moramo imati u vidu da je za verovati da Niče ovde uzima značenje estetskog u izvornijem smislu, kao promene „čulnosti“, stanja subjekta, ne kao nauku o čulnosti u novovekovnom smislu. Dakle, nauka o promenama stanja subjekta nije ništa takvo kao nauka o tome kako duša /se u svesti dovodi do osećaja zadovoljstva. U zadovoljstvu koje je Vagnerova muzika pružala masama Niče je još jednom video samo resantiman, smanjenje osećanja moći. – „*Aber Wagner macht krank.*“ - „Ali Vagner čini bolesnim.“<sup>51</sup> Nasuprot zadovoljstva (koje je predstavljalo reaktivan rad intelekta), Niče je od muzike očekivao stanje radosti, osećanje porasta moći. Ali kada bolje pogledamo ova primedba se prostire mnogo šire, kada kritikuje hrišćanstvo (blaženstvo), moralno ponašanje, utilitarizam, iza svih njih stoji težnja za korisnošću, zadovoljstvom, takođe tu se vidi i odbacivanje Šopenhauerove teorije askeze kao rezultata neminovnosti našeg bola i bola koji nanosimo drugima pri realizaciji volje.

Dakle, sva tri autora opisujući aktivna osećanja dodaju dodatni uslov da ona nisu uslovljena zadovoljstvom i bolom, postoje nezavisno od njih.

### III

Izlažući ove tri teorije pomenutih autora došlo se do zaključka da su sva trojica pravila jasnu razliku između aktivnih i pasivnih osećanja (ukoliko su se ova druga uopšte mogla svrstati pod osećanja, a ne samo osećaje). Ta razlika je sadržala dve pomenute razlike sa početka ovog rada:

1) Da su ta osećanja „samo-proizvedena“. Kod Platona radi se o jednom pokretanju duše, nasuprot prosto čulnih afekcija na nju. Kod Kanta radi se o aktivnosti čistog Uma, odnosno moći suđenja (kao njegovog užeg dela), u svojoj autonomiji, neafektovanog materijalnošću prijatnog i neprijatnog. Kod Ničea se radi o čistoj afirmaciji, neuslovljenoj „spoljašnjim nadražajima“

2) Da su ta osećanja sama po sebi delatna. Kod Platona se radi o *erosu*.<sup>52</sup> Kod Kanta se radi o kauzalitetu osećanja poštovanja i zadovoljstva u sudu ukusa. Kod Ničea se radi o volji za moć.

Sem pomenuta dva uslova sva trojica su prinuđena da stave i jedan dodatni, koji se takođe može uzeti kao pojašnjenje prethodna dva:

3) Iako sva trojica ne negiraju faktičku činjenicu da se u širem smislu tu radi o zadovoljstvu, razlikuju ovo zadovoljstvo od zadovoljstva u užem smislu. Ta razlika im je neophodna kako bi mogli da ostanu pri tome da zadovoljstvo i bol, kao reakcija na spoljni nadražaj, nisu motiv postupanja, nasuprot, stanje aktivnog osećanja ne sme biti uslovljeno njima. Kod Platona ova razlika je

50 Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, bn. 15., DeutscheTaschenbuchVerlag, München, 1999., s. 418.

51 Ibid, s. 419.

52 Tu treba pažljivo napraviti razliku između dobrog i lošeg erosa koju je Platon razradio u Fedru.

između „istinskih“ i „lažnih“ zadovoljstava, kod Kanta između prijatnog i *Lusta*, kod Ničea između zadovoljstva i radosti, opijenosti.

Nadalje u radu više neće biti uzimane specifične ontološke različitosti ovih teorija, već će se pokušati da se ovom osnovnom niti koja se može naći u njihovim teorijama odgovori na neka od pitanja koja su na početku rada postavljena, a njihove postavke će uglavnom biti korišćene samo kao primeri. S obzirom da sva ova tri shvatanja aktivnih osećanja imaju nečega solipsističkog u sebi (Platon svoju teoriju ograđuje od čisto čulnih nadražaja i prebacuje u kretanje duše ka svetu ideja, Kant takođe odbacuje čulne nadražaje i prebacuje na aktivnost „čistog Uma“, Niče takođe odbacuje spoljašnje nadražaje i prebacuje na *amor fati* jednu radost koja ne mari za situacionu pogodnost ili ne pogodnost za nju), glavna pitanja biće vezana za materijalnu prisutnost ovih osećanja.

1) Prvo pitanje je, s obzirom na ovu naizgled „izolovanost“ ovih osećanja – kakve materijalne efekte ona imaju? To će pitanje biti razmatrano u prvoj tački ovog paragrafa;

2) Čak i ukoliko imaju efekte, što bi se dalo objašnjavati nekom kauzalnom teorijom možda, kakav je status materijalne prisutnosti ovih osećanja. To pitanje će biti razmatrano u drugoj tački ovog paragrafa pod naslovom *Ekstatičnost osećanja*;

3) Da li se uprkos ovoj „izolovanosti“ može govoriti o materijalnoj ukorenjenosti ovih osećanja. To će biti razmatrano u trećoj tački pod naslovom *Osećanja kao atmosfera*;

4) Da li je s obzirom na njihovu „samo-proizvedenost“ neophodno pretpostaviti jednu metafizičku teoriju duše, slobodnog subjekta ili nečeg sličnog. O tome će se raspravljati u zaključnoj tački.

U ove četiri tačke pokušaću se dati primeri koji imaju više ulogu da teoriju aktivnih osećanja ograde od standardnih predrasuda da ona nemaju nikakve veze za materijalnošću, a koja su potkrepljena savremenom teorijom u kojoj se osećanja uzimaju kao jedan modus svesti, kao „svesti o“, kao određenoj evidenciji, određenom paradigmom spoznaje. Svaki na svoj način pomenuta tri autora odbacuju ovo shvatanje.

### 3.1 Materijalni efekti osećanja

Svaka od ovih teorija osećanja već polazi od promene materijalnog stanja, odnosno promene materijalnog stanja subjekta. Za Platona i Kanta to je promena duševnog stanja, koja je, ne treba prevideti, za Platona stupanje duše u aktivnost, za Kanta uvek promena njegove čulnosti (estetska promena). Za Ničea to je promena u statusu moći. Ipak, ako govorimo o materijalnom statusu ovih osećanja, trebalo bi videti da li ona imaju neku ulogu „izvan“ same duševnosti i subjektivnosti.

Kao primer za to uzeće se Kantov primer osećanja poštovanja i *Lusta* u sudu ukusa, koja po svojoj prirodi predstavljaju jedan radikalni zaokret od materijalnosti. Međutim koliko god se u poreklu ovih osećanja negirala materijalnost, fenomenološka

analiza ovih osećanja ispostavlja kao efekat nešto sasvim drugo. Tamo gde je osećanje poštovanja na delu, ne radi se samo o promeni subjektivnog stanja, nego i o drugačijem postavljanu u delovanju. Ona se isprva reprezentuje u negiranju uticaja sklonosti.<sup>53</sup> Sklonosti nisu samo subjektivna pojave, već i afekcije prijatnog i neprijatnog koje se odnose na stanje stvari oko nas. Menjajući odnos prema njima, očigledno ih menjamo, odnosno činimo jedan „Kauzalitet u pogledu proizvođenja predmeta“.<sup>54</sup>

Nešto teža situacija je sa osećanjem *Lusta* u sudu ukusa. On se nikako ne veže za objekat, niti za predmet i nasuprot tome veže se za bezinteresnost. Upravo zbog toga Niče se prihvatio kritike bezinteresnosti u estetskom iskustvu.<sup>55</sup> Međutim, za Kanta ipak bezinteresnost u prosuđivanju predmeta ne znači tek tako „bezinteresnost“, nasuprot, interes za lepo je očigledan.<sup>56</sup> Iako je lepo kod Kanta vezano za subjektivno osećanje, ne i za odredbu objekta, ono se ipak zasniva na prosuđivanju nekog predmeta. Šta bi značilo prosuđivanje nekog predmeta bez interesa i bez njegove objektivne odredbe? Značilo bi samo to da ovom predmetu ne pristupamo iz nekog interesa, niti ga određujemo kao *stvar*. Nije li upravo to ono što je Hajdegera navelo da ovaj odnos objasni ovako: „Pitanje o suštini lepog Kant postavlja na sledeći način. On pita: čime se naše ponašanje, u situaciji kada nešto s čim se srećemo smatramo lepim, čime se, dakle, naše ponašanje može odrediti da bismo lepo smatrali lepim? Šta je određujući razlog što nešto smatramo lepim?...da bismo nešto smatrali lepim, ono sa čim se susrećem, onakvo kakvo je ono samo po sebi, moramo pustiti da dođe pred nas u svom rangu i dostojanstvu. ...Upravo onim „bez interesa“ suštinski odnos prema samom predmetu ulazi u igru. Ne vidi se da tek predmet izlazi na videlo kao čisti predmet, da to izlaženje-na-videlo jeste ono lepo. ...on [Niče] bi ono što Kant zove „slobodna naklonost“ morao da označi kao najviši interes.“<sup>57</sup>; ali, i ono što za Kant predstavlja liberalni pristup i mogućnost da se nešto *voli*. Dakle, takođe se radi o jednoj promeni odnosa prema predmetu prema kome se odnosimo.

### 3.2. Ekstatičnost osećanja

U prethodnoj tački glavna ideja je bila naglasiti uticaj osećanja na spoljašnjost. Sam pojam uticaja vezan je za kauzalnu teoriju, odnosno teoriju po kojoj u jednom *locusu* postoje uzroci koje nekako proizvode posledice u drugom. U ovoj tački cilj je pokazati da se uloga osećanja ne mora tumačiti na ovoj način, već da osećanja imaju određenu međulokusnu strukturu, ako već ove *locuse* pokušavamo razdvojiti.

Moć osećanja je još kod Kanta trebalo da predstavlja most (*Brücke*) između *locusa* moći saznanje – prirode, i moći delanja – slobode. Promene čulnosti koje se dešavaju u *Lustu*, treba subjekat da drže još nekako okrenute prema predmetu, prema načinu mišljenja prema principima prirode, a da ipak omogućuju prelaz, da budu

53 Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 119-120.

54 Kant, I., *Kritika moći suđenja*, I Uvod, str. 36.

55 Niče, F., *Geneologija morala*, str. 236.

56 Kant, I., *Kritika moći suđenja*, §41.

57 Hajdeger, M, str. 122-126.

„*makar pogodno*“<sup>58</sup> za način mišljenja prema principima slobode.

Ipak, to nije ono to se ovde htelo naglasiti. Osećanja svakako po sebi imaju jedan unutrašnji karakter. Međutim, pitanje je da li ona imaju i neku spoljašnju strukturu. Sama po sebi ova osećanja ipak predstavljaju jednu orijentaciju prema spoljašnjem svetu, to kako se osećamo određuje ono *kako*, kako se ophodimo. Sem toga, određena osećanja po sebi poseduju strukturu „osećanja *za* nešto“, koja ih čini orijentisanim *prema* ovom nečemu. Utoliko je *Hajdeger* osećanjima pripisivao ekstatičnost kao „bitak-u-svetu“, „biti-izvan-sebe“.<sup>59</sup> Tako da iako osećanja po svojoj strukturi imaju unutrašnji *locus*, ona isto tako po svojoj strukturi nalaze jedan *locusu* spoljašnjosti.

### 3.3. Osećanja kao atmosfera

Tumačenje osećanja kao atmosfere je zapravo jedna ideja koja u skorije vreme doživljava rehabilitaciju<sup>60</sup>, najviše vođena *Hajdegerovim* shvatanjem raspoloženja (*Stimmung*) ili, kako se još kod nas nekada prevodi, „čuvstvovanja“. Uzećemo jedan citat:

„Način kako mi možemo biti sa njim i on sa nama je drugačiji. Tuga je ono što konstituiše (*ausmachen*) ovo kako (kako smo mi zajedno). On nas uvlači u način ponašanja u kome on već jeste, iako mi sami ne moramo nužno već biti tužni. Jedan – sa – drugim - biti našeg Tu – bitka je drugačije, preuđeseno (*umgestimmt*) je. Iz bližeg razmatranja ove zavisnosti, koje sada nećemo nastavljati, već se pokazuje da je raspoloženje toliko malo nešto što je unutra u bilo kojoj duši nekog drugog i isto tako toliko malo nešto sa strane (*daneben*) u našoj, da bi pre morali da kažemo i kažemo: ovo raspoloženje se postavlja preko svega, ono uopšte *nije* „*unutra*“ u nekoj unutrašnjosti i ne pojavljuje se onda samo u nekom bljesku; ali zato je takođe i *upravo tako malo spolja*.“<sup>61</sup>

Ostavimo ipak po strani *Hajdegerovu* teoriju, i pitanje da li su sva osećanja takva da čine atmosferu, da li nečija tuga prelazi na drugog itd. Cilj ove tačke je pokazati da aktivna osećanja i pored svog uslova „samo-proizvedenosti“ nisu nužno nezavisna od materijalne situiranosti. Za to mogu poslužiti određena osećanja, koja upravo imaju takvu strukturu.

Recimo osećanje ljubavi ima takvu strukturu, isto tako osećanje prijateljstva ili bilo koje drugo osećanje koje podrazumeva zajedništvo. Ljubav, kako je uobičajno shvatamo svakako pripada aktivnim osećanjima. Pripada i u smislu da je „samo – proizvedena“. Nema nikakvog načina da neku osobu koja je sa vama naterate da bude u ljubavi sa vama, a da ona sama u tome ne učestvuje. Možete naravno dovesti do njenog pasivnog učestvovanja u tome, što vama može doneti zadovoljenje, ispunjenje nekakve želje. Međutim u tom slučaju se zapravo ne bi radilo o aktivnom nego o pasivnom osećanju, ne samo kod tebe osobe nego kod obe osobe. To bi bilo nešto

58 Kant, I., *Kritika moći suđenja*, §59.

59 *Hajdeger*, M., *Niče I*, str. 59-60.

60 Pogledati recimo *Gefühls als Atmosphären* (Neue Phänomenologie und philosophische Emotions-theorie) Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband, Band 29, Akademie Verlag GmbH, 2010.

61 *Heidegger*, M., *Die Grundbegriffeder Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt, 2004., §17.; prevod I.C.

sasvim drugačije nego ono što se htelo označiti sa biti u ljubavi sa nekim. Isto tako, iako ovo osećanje spada među „samo-proizvedena“, ono je potpuno determinisano situacijom. Nekoga možete voleti ovako ili onako, to šta vi prema njoj osećate možete i sami da osećate. Međutim osećati ljubav sa nekim podrazumeva ovo *sa* drugim, koje nema nikakvog načina da se pojavi bez onog drugog i bez toga da ova osećanja nekako prelaze i postoje „između“ vas. Drugačije rečeno osećanje zajedničke ljubavi podrazumava jedno *e-movere* koga nikako ne može biti niti bez samo-aktivnosti, niti bez materijalnog događaja, odnosno da su za njegovu determinaciju neophodan i subjekt kao pokretač osećanja i materijalni događaj. Ostaje onda pitanje kako shvatiti ovu dihotomiju. Da li ona znači da se treba odbaciti ili dopuniti uslov samo-aktivnosti? Ili, da li se osećanja koja imaju ovakvu strukturu trebaju smatrati „nečistim“ aktivnim osećanjima? Ili se ova dvostrukost determinacije može nekako prevazići?

### 3.4. Zaključak

Jedno od pitanja sa početka ovog rada, kada je postavljena podela na aktivna i pasivna osećanja, ako se pod aktivnim podrazumevaju ona koja subjekat sam proizvodi, je da li to podrazumeva pretpostavljanje jedne teorije subjekta, manje više metafizičke. U najmanju ruku deluje da je neophodno pretpostaviti bar slobodu subjekta kao, kantovski rečeno, započinjanje kauzalnog lanca. Međutim, Niče je odbacivao tezu o slobodnoj volji<sup>62</sup>, ali je ipak ustrajao u tome da razlikuje aktivna i pasivna osećanja.

Teorijska postavka po kojoj se iza osećanja treba postaviti jedna metafizička teorija subjekta, podrazumeva kao svoj deo i teoriju kauzalnosti. Glavno pitanje u tom slučaju bilo bi u izvesnom smislu *de iure* – kakav kauzalitet treba da determiniše jedno osećanje da bi ono imalo pravo da se drži za aktivno osećanje. Iza tog kauzaliteta onda bi morao da stoji Subjekt. Međutim, Niče je odbacivao i teoriju kauzaliteta<sup>63</sup>, kao i teoriju subjekta.<sup>64</sup>

Rešenje koje se može ponuditi je da se ovo pitanja promeni u *de facto*. Onda pitanje više ne bi glasilo kakav kauzalitet determiniše to osećanje, nego *šta* ili *kakvo* to osećanje jeste. Da bi se održao uslov o „samo-proizvodnji“ osećanja ova teorija bi takođe morala da zadrži određenu teoriju subjekta, ali koja je u njoj imanentna – subjekat je ono što ima aktivna osećanja, što je aktivno – *esthlos* („onaj koji jeste, realan“); ne vezano za pitanja kako je nastao i s kojim pravom se legitimira kao subjekt.

Na jednostavnom primeru, kada neko aktivno (se) voli, poštuje, subjekat je revolucije itd., irelevantno je pitanje kakav splet životnih okolnosti je do toga doveo, ostaje samo gola činjenica, po svojoj prirodi možda nesaznatljiva našim spoznajnim moćima, da (se) zaista voli, poštuje, subjekat je revolucije itd. Odnosno da je aktivan.

62 Niče F., *Sumrak Idola*, Čigoja, Beograd, 2005., *Četiri velike zablude* §7.

63 Niče F., *Volja za moć*, f. 545-552.

64 Ibid f. 481-492.

**Literatura:**

- Delez, Ž., *Niče i filozofija*, Plato, Beograd, 1999.
- Düring, S., *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt 2009.
- Frank, M., *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 2007.
- Grubor, N., *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, Plato, Beograd, 2012.
- Hajdeger, M., *Niče I*, Fedon, Beograd, 2009.
- Heidegger, M., *Die Grundbegriffeder Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt, 2004.
- Kant, I., *Antropologija u pragmatičkom smislu*, Zagreb 2003.
- Kant, I., *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd, 1991.
- Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Kant, I., *Metafizika morala*, Svetovi, Novi Sad, 1993.
- Kant, I., *Reflexionen zur Ästhetik* u Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie (hg. von Frank M und Zanetti V), Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt, 2006, Bd 1
- Kant, I., *Šta znači: orijentisati se u mišljenju*, Arhe, Novi Sad, 2004/01
- Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd, 2004.
- Niče, F., *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd, 2001.
- Niče, F., *S one strane dobra i zla / Geneologija morala*, Dereta, Beograd, 2003.
- Niče, F., *Sumrak Idola*, Čigoja, Beograd, 2005.
- Niče, F., *Vesela nauka*, Grafos, Beograd, 1989. Niče, F., *Volja za moć*, Dereta, Beograd, 2003.
- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, bn. 15., Deutsche Tashenbuch Verlag, München, 1999. (gen.lib.rus.ec)
- Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993.
- Platon, *Fedar*, BIGZ, Beograd, 1985.
- Platon, *Fileb*, Rad, Beograd, 2001.
- Solomon, R.C., *Living With Nietzsche*, Oxford University Press, NewYork, 2003. (gigapedia.org R.I.P)
- Wieland, W., *Urteil und Gefühl*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2001.

Igor Cvejić

### Aktive und passive Gefühle

*Abstrakt:* In diesem Texte wird versucht, ein Unterschied zwischen das, was wir aktive und passive Gefühle nennen können, zu machen. Erklärung dieses Unterschieds wird mit Theorien der drei Denker versucht. Nämlich, Platos, Kants und Nietzsches Theorie. Und es wird mit einer Annahme angegangen, etwas gemeinsame in diesen Theorien zu erraten. Am Ende wird Betonung auf der Frage der materialen Status des Gefühls gestellt.

*Stich Worts:* Gefühle, aktiv, passiv, Lust, Zufriedenheit, angenehme