

Koncept duše u Aristotela, Nietzschea i Schelera

Anita Milićević

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Odsjek za filozofiju

Sažetak

Ovaj tekst bavi se konceptom duše u Aristotela, Nietzschea i Schelera. Počevši od Aristotelove koncepcije duše kao prve forme tijela i entelehije, preko Nietzscheova shvaćanja duše kao multiplicirane do tripartitne podjele na dušu, tijelo i um kod Schelera.

Koncept duše pratili smo kroz filozofsko-hermeneutičku prizmu. Duša je bit čovjeka i kao takva pokazala se u filozofijama ovih triju filozofa. Jedan od najvažnijih koncepata jeste jedinstvo duše i tijela; duša nije besmrtna, nego je vezana za tijelo i kao takva propadljiva. Duša je uronjena u svijet i čini jedno s tijelom. Tijelo interpretira dušu i tako nastaju simptomi kao razne filozofije. Nietzscheova kritika atomističkog shvaćanja duše značila je ujedno i kritiku metafizičkog poimanja duše. Filozofska antropologija i psihologija u Aristotela, Nietzschea i Schelera značila je koncept duše koji je značio prevrat u filozofskom mišljenju.

Ključne riječi: duša, tijelo, hermeneutika, entelehija, forma tijela, heterogenost, multipla duša, duša kao subjekt, jedinstvo tijela i duše.

OVAJ TEKST IMA NAMJERU PROBLEMATIZIRATI koncept duše u Aristotelovoj, Nietzscheovoj i Schelerovoj filozofiji. Naslonjeni na tradiciju kontinentalne filozofije Nietzsche i Scheler slijedili su Aristotelovu koncepciju duše kao prve forme tijela. Pokazat ćemo kako je upravo Aristotel služio kao izvor ovoj dvojici filozofa te kako je Aristotelova filozofija živa i u 20. stoljeću.

Duša je glavna preokupacija u Aristotelovu tekstu *De Anima*. Taj tekst je pokazatelj kako je snažno djelovanje imala problematika duše u Aristotelovu djelu. Poslužit ćemo se, u prvom dijelu, tekstom Marthe Nussbaum *Essays on Aristotle's De Anima* te tekstom Ronalda Polanskog *Aristotle's De Anima*. Ovi tekstovi studiozno prilaze Aristotelovu djelu te interpretiraju, svaki autor na svoj način, problem duše u njegovu tekstu.

U drugom dijelu bavit ćemo se Nietzscheovom koncepcijom duše zamišljene kao čistog individuuma koji egzistira u svijetu koji nije drugo doli volja za moć. Leslie Paul Thiele glavni nam je izvor u ovome dijelu. Njegov tekst o Nietzscheovoj politici duše te herojskom individualizmu otkriva se kao vrijedan izvor za Nietzscheovu filozofiju. Autor pokazuje kako je Nietzsche zamislio dušu kao individuum koji egzistira kao volja za moć i koji kao takav interpretira svijet u kojem se nalazi. Duša je, slično kao kod Aristotela, nužno povezana s tijelom te nije od njega odvojena, kako ćemo naći u modernoj filozofiji. Duša i tijelo funkcioniraju kao jedan mehanizam koji nije tek puko atomistički, nego je divergentan i kompleksan.

Schelerovo shvaćanje duše bit će problematizirano u trećem dijelu ovoga teksta. Njegova filozofija zaista mnogo duguje Aristotelu. Duša zamišljena kao svršni oblik nekoliko koncentričnih krugova egzistencije otkriva se kao entelehija koja je nužno povezana s tijelom. Duša postaje posljednja svrhovitost u svijetu individuuma te važi kao punina egzistencije. Antropološki shvaćena, duša je čovjekov bitak i kao takva je u hajdegerijanskom smislu egzistencijal, a ne puka kategorija. Čovjekova bit njegova je duša i antropologija se otkriva kao znanost o tom bitku čovjekove duše.

Dakle, ovaj tekst prvenstveno će biti naslonjen na antropologiju, hermeneutiku i psihologiju, kako je ostvarena u Nietzscheovoj filozofiji. Trudit ćemo se slijediti Aristotelovu ideju duše te njezinu modernu interpretaciju.

Na samom početku svog teksta o Aristotelovoj *De Anima* Martha Nussbaum ističe kako je taj tekst metafizičko istraživanje ontologije

psychē i *nousa*, nadalje, filozofska psihologija te analiza aktivnosti duše, filozofska bio-psihologija i istraživanje teleološki organiziranih funkcija koja su svojstvena živim tijelima.¹ Autorica želi istaknuti kako je kod Aristotela riječ prije svega o metafizičkom pogledu na dušu i um. Prirodna filozofija, kako je zamišljena u Aristotelovu djelu, počiva na shvaćanju duše čiji su afekti materijalizirani *logoi*, koji uključuju i kogniciju i tijelo. Dakle, duša je prva entelehija tijela, ona je s njim nužno povezana:

Nužno je dakle da duša bude supstancija kao forma prirodnoga tijela koje ima život u potenciji, a takva supstancija je entelehija. Duša je dakle entelehija takvog tijela.²

Takvo supstancijalističko shvaćanje duše Aristotelov je odgovor na njegove prethodnike. Kao entelehija tijela ona je prvi princip metafizičkog i psihološkog poimanja duše. Aristotelova psihologija počiva na metafizičkom shvaćanju duše kao mehanizma koji egzistira kao prva entelehija tijela. To znači da je duša aktivni princip i da se ona razvija u kretanju živog tijela. Živo tijelo jeste organizam koji prelazi od pasivnog do aktivnog kretanja te se teleološki razvija. Ono je zamišljeno kao subjekt i materija³ te je kao takvo potencija koja se razvija u entelehiju, tj. dušu. Forma je neodvojiva od materije.

Teleologija je nužno metafizički utemeljena. Entelehija je princip koji počiva na metafizičkom shvaćanju duše. Ona je forma materijalnog tijela koje je kao takvo potencija koja se teleološki razvija i kreće. To je teleološki proces koji aktivira afekte duše te osjetilne dijelove tijela. Duša nije supstanca shvaćena dekartovski, nego je forma tijela i njegov krajnji uzrok.

Subjekt je također shvaćen drugačije nego u modernoj kartezijskoj filozofiji. Subjekt je ono što leži ispod, ono što je potencija materijalnog tijela. Njemu nije suprotstavljen objekt kao kod Descartesa, nego je nužno atomistički zamišljen.

Kako smo već istaknuli, tijelo je subjekt i materija. Kao potencijalno ono sadrži princip teleološkog razvoja. Procesualno shvaćeno, tijelo je aktivni subjekt koji egzistira neodvojen od duše.

¹ Martha Nussbaum, *Essays on Aristotle's De Anima*, 1995, str. II.

² Aristotel, *O duši*, 1996, str. 30.

³ Isto, 1996, str. 30.

Charlotte Witt ističe kako je Aristotel problematizirao dušu kao *harmoniu*. Aristotel razlikuje dvije verzije: duša kao kompozicija (*synthesis*), te duša kao ratio mješavine.⁴ U odbacivanju harmonia teorije, Aristotel također odbacuje ideju da duša može biti kompozicija ili ratio mješavine. Ako ne može biti na taj način, onda postoji drugi u kojem je duša atribut tijela. Nadalje, Witt govori o tome kako je misao sposobnost duše, a misao je supstanca, onda duša ne može biti atribut tijela. Aristotel razlikuje, u svojoj ontologiji, supstancu i attribute. Witt zaključuje kako duša ne može nikako biti atribut tijela.⁵ Duša ima uzrok u samoj sebi te je kao entelehija uzrok gibanja i kretanja. Budući da je duša supstanca, ona nikako ne može biti atribut tijela. Čak ni misao, kao sposobnost duše, nije atribut, nego je supstanca:

Duša je uzrok i početak živog tijela. Ovo se tumači na više načina. No duša je isto tako uzrok prema tri utvrđena načina. Ona je naime izvor kretanja, svrha i kao supstancija živih tjelesa duša je uzrok.⁶

Aristotel definira dušu kao uzrok i svrhu živog tijela, te odbacuje stav kako je duša *harmonia*, kako je to zamislio Platon. Duša je jedinstvo, te princip njena jedinstva nije materijalni kontinuitet, nego formalni. Duša je izvor percepcije i kretanje, te psiholoških procesa kao emocija i željenja.

Ronald Polansky u svojem tekstu *Aristotle's De Anima* ističe kako Aristotel povezuje materiju s potencijalnošću, a formu s aktualnošću.⁷ Entelehija je oblik aktualnosti kojom Aristotel definira dušu, dok *energia* služi za opis operacija i stanja sposobnosti duše i njenih predmeta. Oba termina izmjenjuju se u Aristotelovu djelu, kako u *Fizici*, tako i u *Metafizici*.

Živo tijelo ima život u potenciji, dakle kao materija služi kao supstrat za supstancijalnu formu. Drugim riječima, tijelo i duša u teleološkom su jedinstvu. Živo tijelo jeste subjekt duše, a duša je supstanca. Na taj način, oni uzajamno djeluju jedno na drugo. Kretanje živog tijela ima uzrok u duši, te je duša njegova krajnja svrha.

Tijelo je supstancijalno biće, a naročito prirodno tijelo jeste supstanca. To je živo tijelo i ono je u kretanju. Shvaćeno procesualno, ono

⁴ Nussbaum, 1995, str. 178.

⁵ Isto, str. 178.

⁶ Aristotel, *O duši*, 1996, str. 39.

⁷ Ronald Polansky, *Aristotle's De Anima*, 2007, str. 149.

se teleološki kreće prema svojoj krajnjoj svrsi, a to je duša. Upravo u tome jeste značenje entelehije. Tjelesna bića podijeljena su na prirodna i artificijelna, a prirodna tijela služe kao princip drugima, jer artificijelna tijela proizlaze iz prirodnih.⁸ Prirodna tijela imaju princip kretanja u sebi samima, dok kretanje artificijelnih tijela proizlazi iz onog što je prirodno u njima. Živo prirodno tijelo složeno je supstancijalno biće, kompozicija materije i forme. Iz toga slijedi da je duša supstancijalna forma živog tijela: ne bilo koje tijelo, nego samo ono koje je u biti potencijalno može biti živo tijelo i produševljeno. Tijelo produševljeno u aktualnosti složeno je živo tijelo i služi kao supstrat duši. Duša je aktualitet tijela. To je hilomorfijaska koncepcija odnosa duše i tijela.⁹

Ova koncepcija stavlja materiju i formu, tijelo i dušu, u neraskidivu vezu, dok je i dalje zadržana distinkcija potencijalnosti i aktualnosti. Tijelo je organski shvaćeno i kao takvo predstavlja instrument duše. Organizirano tijelo instrumentalno je kao sistem instrumenata za dušu.¹⁰

Christopher Shields u svojem tekstu raspravlja o duši kao subjektu u Aristotelovoj filozofiji. Razdvajajući dušu i tijelo, Aristotel tvrdi da duša nije subjekt, dok tijelo to jest. Ali, aporija je u tome da ipak kaže da je duša subjekt mentalnih stanja. Nadalje, Aristotel insistira na tome da je subjekt svih mentalnih stanja, uključujući i mišljenja, spoj duše i tijela, a ne same duše.¹¹ Duša je supstanca, ali ne i *hypokaimenon*. Već smo ranije u tekstu to utvrdili. No, i dalje ostaje problem kako djeluje spoj duše i tijela kao subjekta. Spoj ili forma jeste subjekt raznih formi alteracije, ali ne može izdržati kroz supstancijalno generiranje. To znači da nije subjekt kao ono što leži ispod, nego nekako drugačije. U prvom smislu, kako ga Shields naziva *hypokaimenon* (1), leži ispod forme, u drugom smislu, *hypokaimenon* (2), leži ispod svojstava i traje kao subjekt promjene.¹² No, Shields ipak zaključuje da duša može biti *hypokaimenon*: iako kao forma ne može primati supstancijalne predikate, duše mogu biti subjekti mentalnih stanja i one to jesu. Kao spoj materije i forme, duša je subjekt i supstanca ujedno, ali ne shvaćeno u kartezijskom smislu,

⁸ Polansky, 1997, str. 150.

⁹ Isto, str. 160.

¹⁰ Isto, str. 162.

¹¹ Christopher Shields, *Soul as Subject in Aristotle's De Anima*, 1988, str. 140–141.

¹² Isto, str. 143.

nego upravo u aristotelovskom, kako je zamišljeno u *Metafizici*: duša je τὸδε τι, «ovo nešto», dakle supstanca kojoj se pridaju predikati i koja je u kretanju zajedno s tijelom kao spoj materije i forme u teleološkom jedinstvu.

Kao uvod u Nietzscheovo i Schelerovo shvaćanje duše, spomenut ćemo nešto o Heideggerovoj interpretaciji Aristotelova teksta *De Anima*.

Josh Michael Hayes govori o Heideggerovu seminaru posvećenu Aristotelu u kojem je razmatrana duša kao princip života. Problem je kako koncept duše odgovara Heideggerovu shvaćanju faktičnosti. To pitanje Heidegger je našao i kod Augustina, koji kaže “*facticia est anima*”. Dakle, ljudska je duša stvorena od Boga.¹³

Faktičnost je za Heideggera razdvojena od stabilne prezentnosti i predstavlja objekt fenomenološkog istraživanja kao temporalna. *Dasein* je bačen u svijet i egzistira kao briga. Život je shvaćen kao ono što se ima, što se izlaže. Kako je to povezano s Aristotelovim shvaćanjem duše, Hayes će pokazati u daljnjem tekstu.

Heideggerova interpretacija sposobnosti duše upravo je ovo primordijalno “imanje” života. Faktičnost je primarno posjedovanje (*Vorhabe*) onog *nešto* što zovemo živim. Ovo imanje života određeno je njegovim susretom sa svijetom: upravo je to smisao da je *Dasein* bitak-u-svijetu. Slično kao i *Dasein*, duša je kod Aristotela bačena u svijet.¹⁴ Jedino tako može egzistirati kao princip života i živih bića. Duša je bitak čovjeka shvaćena kao ono što pripada svijetu u kojem se nalazi.

Faktičnost pripada duši kao njezin egzistencijal, shvaćeno onako kako je to Heidegger pokazao u *Sein und Zeitu*. Sposobnosti duše njezini su predikati, a tijelo je shvaćeno kao subjekt duše. Spoj materije i forme jeste jedinstvo u kretanju prema krajnjoj svrsi. Svijet u kojem duša egzistira njoj bitno pripada i u njemu se ona raz-laže, ona je raz-log za svijet čovjekov.

Aristotelova ideja jedinstva duše i tijela počiva na shvaćanju distinkcije materije i forme, potencijalnosti i aktualnosti. Tijelo kao organon jeste sistem instrumenata za dušu. Neki dijelovi ulaze više u princip i funkcije duše, a neki manje. Dakle, tijelo je *subjectum* duše kao supstancijalnog bitka. Čovjekova bit njegova je duša i time Aristotel postavlja

¹³ Josh Michael Hayes, *Deconstructing Dasein: Heidegger's Earliest Interpretations of Aristotle's "De Anima"*, 2007, str. 265.

¹⁴ Isto, str. 288.

temelje za ono što će uslijediti u Nietzscheovoj i Schelerovoj filozofiji.

Filozofska antropologija istraživat će dušu kao čovjekovu bit te njegov supstancijalni princip. Hermeneutičko izlaganje duše kod Nietzschea i Schelera upravo duguje Aristotelovu shvaćanju duše, što ćemo pokušati pokazati u sljedećim dvama dijelovima.

U djelu *S onu stranu dobra i zla* Nietzsche podiže glas protiv atomističkog shvaćanja duše:

No mora se poći još dalje i objaviti rat, bespoštedni rat na nož “atomističkoj potrebi” koja još uvijek vodi naknadni život na područjima gdje to nitko ne sluti, nalik onoj glasovitoj “metafizičkoj potrebi” – mora se prije svega ubiti i onu drugu i sudbonosniju atomistiku koju je najbolje i najduže podučavalo kršćanstvo, *atomistiku duše*.¹⁵

Atomizam duše jeste viđenje koje su dugo zadržavali filozofi poput Descartesa, Leibniza i drugih: duša je sila koja upravlja djelovanje prema racionalno kalkuliranim vrijednostima. Ovi filozofi smatrali su da nema ništa bazičnije od duše. Duša je atomon: nedjeljiva individua odvojena od tijela. Nietzsche će napasti upravo tu poziciju, jer je tijelo nužno povezano s dušom – tijelo je samo-izlaganje duše i njenih afekata.

Atomistička duša bila je postavljena kao ono što čovjeka razdvaja od drugih životinja: za razliku od životinja koje postupaju prema instinktu, čovjek može djelovati prema vrijednostima.

Nietzsche kritizira upravo ovakvo shvaćanje vrijednosti. On smatra da je ova karakterizacija nastala zbog ljudske potrebe za atomističkom deskripcijom. Odbacivanjem atomističke teorije mora postojati neki drugi način da se opiše ljudska duša. Mora postojati nešto više što operira dublje od ovako zamišljene duše i što nas razdvaja od životinja.

Nietzsche smatra da duša umire zajedno s tijelom, te da ne postoji nešto kao “besmrtna duša”, kako je to zamislilo kršćanstvo. U prevrednovanju svih vrijednosti on napada upravo kršćanstvo te povezuje dušu sa smrtnim tijelom. Duša nije nedjeljiv entitet, nego je kompleksan spoj afekata i nagona. Upravo su nagoni ono bitno prema čemu subjekt djeluje. Nagoni pripadaju čovjeku kao biću instinkata. Volja je jedan takav nagon koji nije drugo, doli bit čovjeka. Volja za moći pripada duši kao kompleksnom fenomenu. Tijelo interpretira te nagone te kao takvo nužno je povezano s dušom.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, 2002, str. 24.

Nietzsche odbacuje klasično shvaćanje duše te se vraća Aristotelu i Platonu. Slično kao kod Aristotela, duša bitno pripada svijetu u kojem se nalazi te ga interpretira. Hajdegerijanski rečeno, duša je bitak-u-svijetu te je subjekt dio tog svijeta. Napadom na kršćanski moral, Nietzsche je predstavio dušu kao bitno smrtnu i propadljivu. Ona se sastoji od nagona i afekata koji pripadaju smrtnom tijelu. Volja za moći jeste egzistencijal duše te čini ono što dušu veže sa svijetom. Život je shvaćen kao produšavljen i tjelesan ujedno, kao i kod Aristotela. Živa tijela tumače svijet u kojem se nalaze te se kreću prema svojoj krajnjoj svrsi, a to je duša.

Svijet živih tijela jeste svijet volje za moći. Nietzscheova kritika kartezijske koncepcije duše upravo počiva na volji za moći. Život je volja za moć i ništa drugo. Ta je volja kompleksna i divergentna te nije atomitička kao kod Descartesa. Dualizam duše i tijela prvo je mjesto koje Nietzsche napada – duša i tijelo nužno su povezani te djeluju kao jedinstven organizam.

Povratak tijelu Nietzsche najavljuje u *Radosnoj znanosti*:

Sve one drske ludosti metafizike, osobito njezine odgovore na pitanje o vrijednosti opstanka, smije se uvijek sagledavati prvenstveno kao simptome određenih tijela, a ako gomile takvih potvrđivanja ili negiranja svijeta, znanstveno premjerene, ne sadrže niti trunku značenja, one historičaru i psihologu ipak daju utoliko dragocjenije migove, kao simptome, kako rekoh, tijela, njegova uspjeha i neuspjeha, njegove punine, moćnosti, samovolje u povijesti – ili pak njegovih posustajanja, zamora, osiromašenja, njegova predosjećanja kraja, njegovu volje za krajem.¹⁶

Metafizičke predrasude kartezijske i kantovske filozofije simptomi su tijela i ništa drugo. Tijelo je tumačilo samo sebe kroz cijelu povijest filozofije i njegovi simptomi jesu razne filozofije. Nietzscheov povratak tijelu najveći je doseg moderne filozofije te je omogućilo kasnije koncepcije o tijelu.

U svom tekstu *Friedrich Nietzsche and the politics of the soul* Leslie Paul Thiele naglašava kako je “ljudsko biće, tijelo, duša, subjekt, individuum shvaćen kao multiplicitet”.¹⁷ Subjekt je kompleksan multiplicitet nagona i afekata. On nije atomon, nego je divergentan i raznolik. Nietzsche je

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost*, 2003, str. 5.

¹⁷ Leslie Paul Thiele, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul*, 1990, str. 51.

pokušao oživjeti teoriju koja je umrla s kršćanskom doktrinom atomizma duše. O tome smo već ranije govorili. Duša je multiplicitet subjekta i socijalna struktura nagona i emocija. To znači da je duša po svojoj biti politična – pluralizam duše stvara prostor za duhovnu političku praksu.¹⁸ Duša je politična zato što subjekt pripada svijetu koji tumači. Ona je nužno pluralna i otvara prostor za političke prakse.

Za Nietzschea, izvor je duše političan i njena dinamika najbolje je objašnjena jezikom politike. Multiplarna duša konglomerat je strasti, želja, afekata, sila, emocija, nagona i instinkata.¹⁹

Nagoni, instinkti i afekti konstituiraju ireducibilan supstrat. Osjećaji i emocije formiraju sljedeću razinu. Oni su proizvodi svjesnih i nesvjesnih nagona. Treća razina jeste mišljenje.

Mišljenje je naknadan fenomen u čijem su temelju nesvjesni nagoni; svijest je samo pretumačeni nagon koji je primaran i prvobitan.

Već smo ranije vidjeli, u kritici atomistički shvaćene duše, da su nagoni jako bitni za Nietzschea. Oni konstituiraju supstrat duše i kao takvi predstavljaju njen dio. Platonička opozicija razuma i strasti obrnuta je u opoziciju između mulitiplih strasti, svaka sa svojim specifičnim uzrokom i voljom za dominiranje. Duša nije drugo do konglomerat tih strasti i volje za moć.

Nietzscheov perspektivizam vidljiv je i u njegovoj koncepciji duše. Ona je multiplarna i kompleksna, zahtijevajući psihološki i fiziološki pristup. Individuum je bojište raznih nagona, svaki sa svojom perspektivom.²⁰

Svaki nagon jeste volja za vladanjem i moći – svaki ima svoju perspektivu koji bi htio biti norma drugim nagonima. Nesvjesno tako postaje bitna stavka subjekta. Misao je tek kasniji izdanak ovih primarnih nesvjesnih nagona. Zaista, Freud mnogo duguje Nietzscheu.

Za Nietzschea, multipla duša sa svojim beskrajnim internim razdorom definirajuća je karakteristika čovjeka.²¹

Čovjek je životinja čiji su instinkti multiplicirani. Nered duše ujedno je i znak humanosti i uzrok nesreće. Čovjek je bolesna životinja i bolest ljudske duše predmet je dubljeg znanja, dakle znanja iz različitih perspek-

¹⁸ Isto, str. 53.

¹⁹ Isto, str. 54.

²⁰ Isto, str. 58.

²¹ Isto, str. 58.

tiva. Nietzscheova psihologijska hermeneutika počiva na znanju o duši kao raznolikom sjecištu raznih strasti, nagona i afekata. Kao i duša, i tijelo je multiplarno i prepuno nesvjesnih instinkata. Duša i tijelo u jedinstvu su kao i kod Aristotela i subjekt je izvor raznih interpretacija nagona.

Subjekt nosi mnoge maske i to za Nietzschea predstavlja višeg čovjeka. Biti svjestan tih maski i raznih persona jeste znak plemenite duše. Biti "mnogo ljudi", imati mnogo maski uvjet je za rast i znanje, znak dubokog duha.²²

Multiplicitet i divergentnost ljudske duše znak je humanosti, to je ono što čovjeka odvaja od drugih životinja. Kao sjecište raznih strasti i nagona, subjekt je izvorište raznih tumačenja. Sepstvo je ujedno drugost jer u sebi sadrži taj moment. Drugi su nužno povezani sa subjektom i to čini političnost duše. Uronjenost u bitak-u-svijetu znak je humaniteta. Duša pripada svijetu i svijet pripada njoj. To je čovjekov svijet koji je bojište raznih, svjesnih i nesvjesnih, nagona.

Subjekt, za Nietzschea, predstavlja pluralitet afekata i strasti. Duša je, jednako tako, pluralitet. Kritika metafizičkog poimanja duša leži upravo ovdje – duša je mundijalna i pripada svijetu, a nije besmrtna i vječna.

Propadljiva i smrtna duša bit je čovjeka i njegova bitka-u-svijetu.

Tijelo je subjekt raznih interpretacija i tumačenja – ono se samo raz-laže i tumači zajedno s dušom. U njihovu jedinstvu leži smisao Nietzscheove kritike kartezijske filozofije.

Svojom teorijom nagona Nietzsche je izvršio napad na kršćanski moral:

Odgovor: moralno je vrednovanje *izlaganje*, jedan način interpretiranja. Samo izlaganje *simptom* je određenih fizioloških stanja, isto tako određene duhovne razine vladajućih sudova: *Tko izlaže?* – Naši *afekti*.²³

Hermeneutika koja je vidljiva u Nietzscheovu djelu počiva na teoriji nagona i shvaćanju duše kao pluralnosti tih nagona. Afekti se samo-interpretiraju i rezultat toga jesu razne filozofske koncepcije. Moral nije drugo do simptom takvog izlaganja i tumačenja.

Postoje samo interpretacije, a ne univerzalni sud o ljudskoj duši. I ona je rezultat izlaganja tjelesnih funkcija. Možemo reći: duša je tjelesna

²² Isto, str. 60.

²³ Friedrich Nietzsche, *Volja za moć & slučaj Wagner*, 2006, str. 138.

i smrtna, kao i tijelo.

Ovakvo shvaćanje ljudske duše predstavlja kritiku dosadašnjih metafizičkih koncepcija, kao i kršćanskog morala. Subjekt koji Nietzsche zagovara bojište je raznih nesvjesnih nagona i silnica. On nije suprotstavljen objektu, kao u kartezijanskoj filozofiji, nego je uronjen u svijet kojem pripada. Svijet nije objekt, nego je subjektov svijet i njegov bitak-u-svijetu. Oni su nužno povezani i nerazdvojni.

U četvrtom poglavlju svoje knjige Thiele ističe kako je Nietzscheov zadatak napraviti kosmos od haosa multiple duše.²⁴ Cilj je red i to specifičan; pravilo višeg sepstva, aristokracija. Viši čovjek jeste čovjek s aristokratski uređenom dušom. Separacija ljudi na više i niže nije toliko evaluacija različitih načina kompozicije duše, nego različitih načina u kojim su ovi materijali organizirani. Viši čovjek nositelj je višeg egoizma, ljubavi prema vlastitoj individualnosti. Ovdje je najveća Nietzscheova kritika kartezijanskog subjekta: individualnost i egoizam kao karakteristike subjekta.

Redukcijom svih psihičkih, mentalnih i emocionalnih aktivnosti na instinkte i strasti, Nietzsche je napravio kritiku racionalne misli i svijesti. Svijest je tek svijest o instinktima.²⁵

Nastavljajući se na ono što smo rekli koji redak ranije, potpuno uređena duša ne postoji. Čovjek je, kao sve forme života, u stalnom stanju postajanja. Plessnerovski rečeno, čovjek tek treba postati ono što jest. Subjekt je subjekt procesualnosti i tako je ljudska duša uvijek u postajanju i promjeni. Nema stalnosti i fiksiranosti – jedino što traje jeste promjena. Duša je u vječnom postavljanju reda. To su njeni akti, ona djeluje kao sila koja se mijenja i uređuje.

Volja za moći znak je takve procesualnosti – ona djeluje kao volja za postajanjem. Duša je takva volja za moći i redom. Plemenita duša aristokratska je i egoistična. Ona je znak čovjekove nestalnosti i želje za redom.

Vidjeli smo kako je Nietzscheova koncepcija multiple duše slična Aristotelu. Kritikom metafizičkog poimanja duše Nietzsche se vratio grčkoj filozofiji te udario temelje za ono što će kasnije učiniti Freud i Heidegger – kritiku subjekta i atomistički shvaćene duše. S teorijom nagona i strasti, Nietzsche je vratio tijelu primat koji će se osjetiti u

²⁴ Thiele, 1990, str. 66.

²⁵ Isto, str. 68.

filozofiji XX st.

U tekstu *O vječnome u čovjeku* Scheler raspravlja, između ostaloga, o kategoriji osobe. Odmah na početku kaže da “individualno personalno” nema ništa sa subjektivnim.²⁶ To hoće reći da kategorija osobe nije određena subjektivnim značenjem i nije suprotstavljena objektu.

Nadalje, kaže da o ljudskoj spiritualnoj duši možemo indirektno znati da vječni *ens a se* mora biti personalan.²⁷ Osobi pripada spiritualna duša i ona je njena bit. Naša priroda sastoji se od različitih stepena bitka i nije monistička kao da bi postojala jedna bit: um, tijelo ili duša. Osoba je sjecište divergentnih sila te se sastoji od različitih stepena bitka. Duša je žarišno ovdje-i-sada aktivnog sepstva.²⁸ Osoba je djelatna i aktivna i duša je njena bit kao centralni egzistencijal.

Jeffery Nicholas smatra da je Scheler odbacio razne metafizičke koncepcije o duši te da se vratio ljudskom biću kao mikrokosmosu realnosti.²⁹ Radije nego da se govori o dualitetu tijela i duše, Scheler je uveo tripartitnu podjelu na um, dušu i tijelo. To je stepenovana podjela osobe na tijelo, um i dušu. Oni su ravnopravni u toj podjeli te predstavljaju humanitet čovjeka koji ga razlikuje od drugih živih bića.

Scheler je kritizirao Descartesa zbog njegove podjele tijela i duše:

Vidi se pogreška – Descartesova osnovna pogreška: posvemašnje previđanje nagonskog sustava u čovjeku i životinji koji upravo čini jedinstvo te tvori posredovanje između svakog pravog životnog kretanja i sadržaja svijesti.³⁰

Za Schelera je nagonski život jako bitan i to je ono animalno u čovjeku. Nadalje, on posjeduje duh koji ga izdiže iznad životinjskog svijeta te ima sposobnost ideiranja. Tripartitna podjela na dušu, um i tijelo predstavlja psiho-fizičko jedinstvo čovjeka:

²⁶ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, 2010, str. 23.

²⁷ Isto, str. 26.

²⁸ Isto, str. 44.

²⁹ Jeffery Nicholas, *Max Scheler: The Constitution of the Human Being: From the Posthumous Works*, Volume II and 12, 2011, str. 2.

³⁰ Max Scheler, *Čovjekov položaj u kozmosu*, 2005, str. 91.

Psihofizički život jeste *jedan* a to jedinstvo jeste činjenica koja vrijedi za sva živa bivstva; pa dakle i za čovjeka. Ne postoji ni najmanji razlog za to da se čovjeka od životinje odvaja više po njegovom duševnom životu nego stupnjevito, da se njegovoj tjelesnoj duši pripisuje neka osobita vrsta podrijetla i buduće sudbine, kao što to čini teistički kreacionizam i starinsko učenje o besmrtnosti.³¹

Valja obratiti pažnju na ovo “tjelesna duša” – u tome je bit Schelerove koncepcije psiho-fizičkog jedinstva i kritike Descartesa. Duša i tijelo ne čine ontičku suprotnost – oni su u jedinstvu. Suprotnost koju nalazimo u čovjeku suprotnost je duha i života. Kako smo već ranije rekli, duh ideira život te ga tako nadilazi.

Duša je tjelesna, propadljiva i smrtna, kao i kod Nietzschea, te je isto tako povezana s tijelom. Vukući paralelu na Aristotela, duša je uronjena u svijet te je njegov dio.

Bit čovjeka jeste ovo psihofizičko jedinstvo duše i tijela te je kao takvo antropološka koncepcija koja je kritika metafizičkog shvaćanja duše.

U tekstu smo pokušali pokazati kako je koncept duše kod Aristotela utrao put kasnijim tumačenjima. Duša shvaćena kao forma tijela te njegova entelehija značila je prevlast jedinstva duše i tijela. Nietzscheova koncepcija multiple duše, te smrtna i jedinstvene s tijelom, značila je kritiku metafizičkog dualiteta duše i tijela, jednako kao i Schelerovo poimanje psihofizičkog jedinstva.

Duša je čovjekova bit i kao takva predstavlja jedan od centralnih problema filozofske antropologije koju smo slijedili od Aristotela, do Nietzschea i Schelera.

Concept of the soul in Aristotle, Nietzsche and Scheler

Anita Milićević

Summary

This text concerns about concept of the soul in Aristotle, Nietzsche and Scheler. Starting from Aristotle's conception of the soul as the first form

³¹ Isto, str. 93.

of the body and entelechy to Nietzsche's understanding of multiple soul to Scheler's tripartite division on soul, body and the mind.

The concept of the soul we followed through philosophical-hermeneutical prism. The soul is the essence of man and like that has been shown in philosophies of these three philosophers. One of the most important concepts is the unity of body and soul; soul is not immortal, it is tied to the body and it is mortal. The soul is dived in the world and makes one with the body. The body interprets the soul and that makes symptoms as different philosophies. Nietzsche's critique of the atomistic conception of the soul also meant the critique of the metaphysical conception of the soul. Philosophical anthropology and psychology in Aristotle, Nietzsche and Scheler meant the turn in philosophical thinking.

Key Words: body, soul, hermeneutics, entelechy, form of the body, heterogeneity, multiple soul, soul as subject, unity of body and soul

Bibliografija:

- Aristotel, *O duši, Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb, 1996.
- Hayes, "Deconstructing Dasein: Heidegger's Earliest Interpretations of Aristotle's 'De Anima'", *The Review of Metaphysics*, Vol. 61, No. 2, 2007, str. 263–293, URL: <http://www.jstor.org/stable/20130933>
- Nietzsche, F., *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003.
- _____, *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb, 2002.
- _____, *Volja za moć i slučaj Wagner*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2006.
- Nussbaum, M. Rorty, A. O., *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, 1992.
- Nicholas, J., "Max Scheler: The Constitution of the Human Being: From the Posthumous Works", Volume 11–12, *Philosophy in Review*, No. 2, 2011.
- Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, New York, 2007.
- Scheler, M., *Čovjekov položaj u kozmosu*, Fabula Nova, Zagreb, 2005.
- _____, *On the Eternal in Man*, Transaction Publishers, New Jersey, 2010.
- Shields, C., "Soul as Subject in Aristotle's *De Anima*", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 38., No.1, 1988, str. 140–149, URL: <http://jstor.org/stable/639214>
- Thiele, L. P., *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul – A Study of Heroic Individualism*, Princeton University Press, Princeton, 1990.