

Piter Goldi

KAKO UKLJUČITI OSEĆAJ U EMOTIVNI DOŽIVLJAJ NA ISPRAVAN NAČIN

APSTRAKT

Zastupaću poziciju da emotivni osećaji nisu samo telesni osećaji, nego i osećaji usmereni prema stvarima u svetu izvan granica tela, kao i to da su ovi osećaji (*osećaji prema*) povezani sa načinom na koji uzimamo svet u emotivnom doživljaju.

KLJUČNE REČI

emocija, osećaj,
fenomenologija

Koji osećaji su uključeni u emotivni doživljaj? Filozofi i psiholozi se među sobom ne slažu oko toga. Može se pretpostaviti da neslaganje ne proističe zbog toga što je njihov unutrašnji život drugačiji (iako bi mogao biti), već zbog toga što imaju različite teorije o tome šta su emotivni osećaji.

Fenomenološka razmatranja o emotivnom doživljaju (kako je to imati ga – *what it is like*) snažno upućuju na to da su osećaji od centralne važnosti; bez osećaja (šta god oni bili) emotivni doživljaj bi bio, u najmanju ruku, potpuno drugačiji. Međutim, nije tako lako dati objašnjenje o tome šta su osećaji na način koji bi odgovarao fenomenologiji emotivnog doživljaja i to je ono što ću ja pokušati da uradim. Ukoliko se u tome ne uspe, nećemo ni doći do toga da na ispravan način uključimo osećaj u emotivno iskustvo. Fenomenologija emotivnog doživljaja ne bi trebalo da bude poslednja instanca objašnjenja emocija, ali svako zadovoljavajuće objašnjenje mora biti verno fenomenologiji.

Problem sa mnogim objašnjenjima je upravo u tome što ne uspevaju da budu verna fenomenologiji. Ono što ona žele da izvedu jeste, ugrubo, da ocrtaju fundamentalnu podelu koja deli mentalno, uključujući i emotivni doživljaj, na misli i opažaje, sa jedne, i osećaje, sa druge strane. Misli (kao

Goldie, Peter (2009), "Getting Feeling into Emotional experience in the Right Way", *Emotion Review* 1(3): 232–239.

Zahvaljujemo se kompaniji *Sage* i uredniku časopisa *Emotion Review* Džeriju Parotu (W. Gerrod Parrot) na ustupanju prava za objavljivanje prevoda ovog teksta. Prava na sadržaj i materijal iz ovog teksta zadržavaju *Sage* i *International Society for Research on Emotion*.

što su verovanja, žudnje, nadanja i namere) i opažaje, prema ovom shvatanju, trebalo bi razumeti i objasniti u smislu procesuiranja informacija, odnosno funkcionalno (u smislu koji se nekada naziva i *pristupna svest – access consciousness*). Osećaje bi, s druge strane, trebalo razumeti u smislu *pukog* doživljaja ili „kako je to“ (*what it is like*) za subjekt doživljaja (u smislu onoga što se nekada naziva *fenomenalna svest, phenomenal consciousness*, Block 1998, Chalmers 1996, Eilan 1998). Što se tiče emotivnog doživljaja, osećaji, pošto su prethodno odvojeni, mogu biti dodati naknadno – to je ono što ja nazivam teorijom dodatka (*add-on theory*). Međutim, šteta je već bila načinjena samim odvajanjem. Namesto toga, ono što ja želim da stavim u prvi plan je stanovište da postoje emotivni osećaji takve vrste da mogu biti neposredno usmereni na objekat u svetu izvan granica tela: ovi osećaji su povezani sa saznanjem i opažanjem, i nisu puke posledice saznanja i opažaja. Pre svega, mada oni moraju biti osećaji i u odbranu toga zvaću ih *osećaji prema (feeling towards)*.

Emotivni telesni osećaji

Intencionalnost, karakter svesti da je o nečemu, označava sposobnost duha da bude usmeren na objekte (Crane 1998). Kada mislim o Parizu, Pariz je intencionalni objekat mojih misli. Telesni osećaji su intencionalni u istom smislu, bilo da jesu ili nisu emotivni telesni osećaji. Na primer, kada osećate bol u desnom stopalu, objekat tog oseća je desno stopalo koje se oseća na određeni način – bolno. Kada osećate da srce nasilno tuče u vaše grudi, udarci vašeg srca su objekat vašeg oseća.¹

Neko može da ima nerefleksivnu svest o svojim telesnim stanjima i onda kada nije reflektivno svestan tih stanja. Na primer, u ovom momentu ste svesni kako vam stolica vrši pritisak na leđa, ali dok niste počeli da čitate ovu rečenicu usudujem se da kažem da niste bili reflektivno svesni tog pritiska. Ova razlika omogućava da učinimo smislenim doživljaje kao što su oni kada iznenada postanete svesni da je sat prestao da kuca, iako, obuzeti poslovima, niste ni bili svesni da je kucao. Na sličan način možete biti toliko obuzeti uzbuđenjem dok skaćete sa „bandžija“ da ne primetite

1 Drugačije viđenje intencionalnosti je da su intencionalna stanja u stvari stanja predstavljanja sa semantičkim sadržajem (npr. Oatley 2009, Siemer 2009). Prema ovom stanovištu telesni osećaji ne bi bili intencionalni, ali koliko razumem *osećaji prema*, glavni predmet ovog rada, bili bi intencionalni. (Primetite da je za emotivni doživljaj važno da intencionalnost ne bi trebalo da se definiše kao stanje predstavljanja sa *propozicionalnim* sadržajem, jer prema tom shvatanju stanje u kome volim Meri, koje nema propozicionalni sadržaj, ne bi bilo intencionalno; ali ono jeste intencionalno, usmereno prema *Meri*.)

kako vam srce nasilno udara u grudima, a kada se vratite na zemlju, shvatite da je sve vreme udaralo.

To su telesni osećaji. Jedna vrlo bitna činjenica je da mnogi telesni osećaji ni na koji način nisu povezani sa emotivnim doživljajem – jedan od takvih je i osećaj pritiska na vašim leđima. Za druge telesne osećaje nekada nije jasno, u konkretnom slučaju, da li su oni emotivni ili nisu i potrebne su dodatne informacije da bi se utvrdio odgovor – kao na primer kada osetite iznenadnu jezu koja prolazi kroz vaše telo i niste sigurni da je to osećaj prehlade ili gripa, ili je u sobi hladnije (Goldie 2002). Slično je i u slučaju emocija, kada niste načisto sa tim da li su oznojeni dlanovi znak nervoze ili dobijate temperaturu. Prema tome, ovi osećaji, osim što su telesni osećaji, mogu biti izvor informacija o svetu izvan granica tela. Ponekad je ova epistemička ruta inferencijalna u fenomenološkom smislu (pitajte se da li je osećaj „znak“ nečega), a nekada je fenomenološki neposredna (kada dodirnete odeću, neposredno i neinferencijalno osećate njenu baršunastost).

Popularna filozofska zamisao je da su telesni osećaji jedini mogući emotivni osećaji, jer osećaji zasigurno ne mogu da „dosegnu“ to da budu usmereni prema objektima izvan granica sopstvenog tela ili izvan tačke kontakta sa površinom sopstvene kože. Izgleda da primamljivost ove ideje zavisi od podložnosti za drugu ideju, na kojoj se insistira ili se barem oseća obaveza da se prihvati, da i emotivni osećaji moraju biti takvi: svi emotivni osećaji moraju biti telesni osećaji i, prema tome, ne mogu biti usmereni prema objektima izvan granica sopstvenog tela. Onda bi zaista postojala fundamentalna podela između saznanja i osećaja, jer misli i opažaji *mogu* da budu usmereni prema objektima izvan granica sopstvenog tela, kao što je, na primer, vaša misao o tome da je Monblan visok više od 4000 metara nadmorske visine usmerena prema Monblanu i njegovim snežnim vrhovima.

Podupiranje ove fundamentalne podele je zapravo nešto što ujedinjuje takozvane kognitiviste po pitanju emocija i sledbenike Vilijama Džejmsa. Uprkos svim njihovim razlikama, i jedni i drugi smatraju da svi emotivni osećaji mogu biti samo telesni osećaji. Dakle, to što zastupaju oba stanovišta je u stvari razdvajanje, dekompozicija u, s jedne strane, misli i opažaje objekata u svetu i, s druge strane, osećaje izvesnih telesnih promena koji su izazvane ovim mislima i opažajima. Na primer, među kognitivistima je i Vilijam Lajons (Lyons 1980) koji kaže da su emotivni osećaji subjektivno registrovanje fizioloških promena koje su uzrokovane evaluacijom nečega u svetu. Kao i kognitivisti, barem u ovom pogledu, Vilijam Džejms, prvi od džejmsijanaca, kaže da je „opažaj pobuđujuće činjenice“ (1065) ono što uzrokuje telesne promene, a emocija je osećaj ovih telesnih promena. Čak i u pogledu onoga što on naziva „suptilnim emocijama“ Džejms tvrdi da su „cerebralni procesi gotovo bezosećajni, dok god možemo da sudimo i

toliko dok ne dozovu pomoć nižih delova“ (1086). Moderni džejsijanci uglavnom prate ovo stajalište. Na primer, Džesi Princ (Jesse Prinz), džejsijanac po duhu, insistira da je „emotivna svest, svest o promeni telesnih stanja“ (2004, 206). Reći ću više o Princovoj teoriji kasnije.

Dakle, iako se kognitivisti i džejsijanci famozno ne slažu da li su telesni osećaji osnova emocije ili nisu, uglavnom se slažu oko ideje da su telesni osećaji jedini emotivni osećaji koji postoje. Moj argument ovde nije o tome šta ih razdvaja, naime da li su telesni osećaji osnova emocije ili nisu, nego o tome što ih ujedinjuje – ideja da su telesni osećaji jedini emotivni osećaji koji postoje.

Osećaji prema

Iako ideja da su svi emotivni osećaji telesni osećaji ima snažnu podršku među filozofima i psiholozima, to nije ideja koja je u skladu sa fenomenologijom našeg mentalnog života. To je zbog toga što neke emocije izgleda uključuju osećaje, a ipak izgleda da ne uključuju telesne osećaje: na primer, kada osećate ponos zbog dostignuća vašeg sina, tada mogu biti uključeni izvesni *osećaji*, ali fenomenologija tog osećaja izgleda ne uključuje nikakvu svesnost o bilo kojoj pojedinačnoj telesnoj promeni ili stanju. Naravno, to se može poricati, kao što je Vilijam Džejsms to i uradio u slučaju suptilnih emocija (Cf. Princ 2004, 206-7). Međutim, pre nego što se okrenem emocijama, želeo bih da razmotrim žudnju za čokoladom *éclair*.

Šetajući ulicom, u izlogu poslastičarnice videli ste čokoladu *éclair*. Želite je. Niste naprosto gladni na način na koji je glad nešto što nije usmereno ni prema kom izvoru ishrane posebno. Radije, vi želite baš *taj éclair*. I to nije samo hladna preferencija, već ono što se nekada naziva *osećanom* žudnjom. Može se zvati i čežnja. Strategija dekompozicije bi sada tvrdila da se osećana žudnja može razdvojiti ili dekomponovati na dve stvari. S jedne strane je, dakako, žudnja za *éclair* karakterizovana bez reference na osećaj, a s druge strane, osećaj, osećaj izvesnih telesnih promena, kao što je osećaj pljuvačke u ustima, koji može i ne mora biti ugodan.² Ti telesni osećaji čine ovu žudnju *osećanom*. Međutim, ovde postoji pojmovno pitanje, koje vam ja postavljam retorički: zašto mora da bude tako? Zašto osećaji ne mogu da ne budu puki *dodatak* žudnji koji dolazi kao naknadna pomisao pod maskom telesnih osećaja jednom kada je žudnja za *éclair* u

2 Ovde nemam prostora da razmatram zadovoljstvo, ali treba napomenuti da je sporno pitanje da li je zadovoljstvo intencionalno ili nije. Rajner Rajzencajn (Rainer Reisenzein) mi je rekao (lična korespondencija) da je pre savremenosti koja počinje sa Džejsmsom glavno stanovište bilo da je zadovoljstvo/nezadovoljstvo suština emocije. Džejsms je, naravno, odbacio ovo stanovište. Za odličnu raspravu o zadovoljstvu pogledajte Kenney 1963.

potpunosti okarakterizovana u smislu funkcionalnosti i procesuiranja informacija? Zar ne bi ovaj osećaj mogao biti povezan sa žudnjom, tako da je i osećaj takođe, kao jedan neodvojivi deo osećane žudnje, usmeren prema *éclair*? Ukoliko se ovo dopusti kao mogućnost, zašto ne bi i za emotivne osećaje bilo isto tako? Dakle, intuicija koja stoji iza ideje o *osećajima prema* je da kao što možemo imati misli i opažaje usmerene prema svetu izvan veze sa našim telom, tako možemo imati i osećaji usmerene prema svetu – u ovom slučaju žudeći osećaj prema *éclair*.

Okrećem se sada emocijama. U jednom ranijem članku razmatrao sam jedan misaoni eksperiment (Goldie 2002) o jednoj ledenoj naučnici koja se bavi ledom. Ireni, koja radi na Arktiku, recimo. Irena zna sve što se može znati o ledu i njegovoj opasnosti i sve što se može znati o ljudskoj psihologiji, uključujući psihologiju emocija. S obzirom na ovo znanje ona je izrazito sposobna da formira verovanja, kao što su verovanje da led može da napukne, da je led opasan ili da formira žudnje, kao što je žudnja da izbegne ledene površine. Ali ona je ledena jer nikada nije osetila strah (možda je to zbog nekog specifičnog emotivnog deficita). Zatim, jednog dana Irena je imala ozbiljan pad na ledu i iznenada se po prvi put *osetila uplašenom*. (Možda je nasilnost pada na neki način korigovala njen emotivni deficit.) E sad, sa ovim novim doživljajem sveta, Irena je mogla da opaža i da misli led na novi način. Njeno verovanje, „led je opasan“, iako možda verbalno izraženo na isti način kao i ranije, sada je bilo verovanje sa drugačijim sadržajem. Štaviše, prethodno je verovala da je led opasan bez osećaja; sada to veruje sa osećajem – sa osećajem straha. Dakle, postoji i promena stava i promena sadržaja.

Dopustite mi da objasnim zašto mislim da postoji promena sadržaja od momenta kada je Irena imala osećaj prema opasnom ledu. U svom ranijem članku, o Ireni sam pričao u kontekstu paralele sa čuvenim misaonim eksperimentom Frenka Džeksona (Frank Jackson 1982,1986) o naučnici Meri koja zna sve o bojama, ali je živela u potpuno crno-belom svetu. Ja sam smatrao (sledeći Papineau 2002) da je Meri, kada je prvi put imala *doživljaj* crvene, *zadobila fenomenalni* pojam, novi način mišljenja o svom svesnom iskustvu, dok je prethodno imala samo *teorijski* pojam. Prethodno, grubo govoreći, njen teorijski pojam doživljaja crvene bio je nešto što igra centralnu uzročnu ulogu u duhu, sada njen fenomenalni pojam obuhvata dokučivanje kako je to doživeti crvenu. Uz njen novi fenomenalni pojam crvenosti, Meri je takođe *zadobila i opažajni* pojam crvenosti, pojam kako crvenost izgleda, dok je prethodno imala samo teorijski pojam tog svojstva. Sa ovim novim opažajnim pojmom Meri je „zadobila nove moći i potencijalnosti misli i imaginacije“ u svom angažmanu sa svetom (Goldie

2002: 244): „ona, na primer, može da klasifikuje stvari prema tome kako izgledaju i priseti se i zamisli *izgled* crvene ruže“ (*ibid*).

Analogno tome, Irena je, imajući prvi put osećaj straha, zadobila novi fenomenalni pojam straha, jer ona zna kako je to osetiti strah, kao i koja je uzročna uloga straha za neku osobu. Irena je zadobila i novi opažajni pojam straha, tako reći, ona sad može da ukaže na opasne stvari prema načinu kako izgledaju (ili zvuče ili mirišu). Šta više, u tom članku sam nastavio:

Irenine nove moći i potencijalnosti, koje proističu iz njenih novousvojenih pojmova, *odjekuju* ostatkom njene mentalne ekonomije i aficiraju ne samo njenu žudnju da izbegne led, njeno ekspresivno ponašanje i način na koji dela... već takođe i njenu imaginaciju i sećanje. (244–5)

U ovom momentu moj protivnik, koji brani fundamentalnu razliku između misli i opažaja s jedne, i osećaja s druge strane, mogao bi da pomisli da sam uleteo u njegove u šake. Naravno, on može da insistira da je ono što se desilo Ireni samo to da ima novi *osećaj*. Onda bi novo osećajem opterećeno suđenje da je led opasan moglo da se dekomponuje u staro suđenje, sa starijim teorijskim pojmom, plus novi osećaj i novi opažajni pojam kao dodatak. Moj odgovor je da bi to bila samo još jedna ekspresija predrasude o fundamentalnoj razlici i da u potpunosti izneverava fenomenologiju. Ispravnije bi bilo reći da novi način mišljenja *podvodi i transformiše* stari način mišljenja, tako da se novi način mišljenja ne može dekomponovati na stari doživljaj plus nešto dodato. Na isti način kao što se doživljaj nekoga ko prvi put vidi patku na *patko-zec* slici ne može dekomponovati na stari način gledanja slike kao zeca, plus nešto dodato. Radije, celokupno, nedeljivo iskustvo je drugačije (cf. Goldie 2000: 20, Budd 1989, Wittgenstein 1958: II/Xi).

Međutim, možda bi se mogao uputiti prigovor da su ove vrste osećaja – osećaji prema stvarima u svetu izvan granica tela – u potpunosti misteriozni. Ali u stvari nisu misteriozni uopšte. Oni su deo fenomenologije naših svakodnevnih života. Ukoliko je poenta da su misteriozni u smislu da za njih nema naučnog objašnjenja, onda bih se složio, ali onda bih dodao i da još nema naučnog objašnjenja intencionalnosti generalno.³ I zašto bi onda usmerenost prema svetu osećaja bila išta manje prihvatljiva nego usmerenost ka svetu misli i opažaja? Fenomenologija je stvar koju tek treba objasniti, a ne bezočno odbaciti u korist filozofskih i naučnih predrasuda.

3 Nekada se zastupa teza da je pristupna svest „laki“ problem svesti, a fenomenalna svet „težak“ problem. Međutim, ukoliko je podela mentalnog na ovakav način suštinski pogrešna, kao što ja sugerisem, onda je laki problem povezan sa teškim problemom i *vice versa*. Za vrlo ubedljivu diskusiju u skladu sa ovim gledištem pogledati Eilan 1998.

Nema sumnje da filozofi i psiholozi sa naučnim i naturalističkim sklonostima nalaze da ima nečeg veoma misterioznog sa intencionalnošću. Oni veruju da svojstvo koje duh ima da bude usmeren na udaljene objekte, pa čak i one koji ne postoje, mora da bude objašnjeno pomoću uzročnih relacija. To je možda ispravno, a možda i nije. Ja sam i sam fizikalista i naturalista u smislu da verujem da su mentalni događaji zasnovani ili determinisani fizičkim, ili čak da su identični sa fizičkim događajima. Međutim, odatle ne sledi da se mentalno može *objasniti* fizičkim, koristeći samo pojmove i relacije primenljive samo za fizičke ili neuronauke, kao što je uzročna relacija.

Za svaki događaj ćemo naići na teškoću ukoliko probamo da objasnimo intencionalnost emotivnih osećaja u smislu puke uzročne relacije. Emotivni osećaji ne mogu biti naprosto posledica saznanja na način na koji je, na primer, mamurluk posledica previše pijenja. Da bih to pokazao, hteo bih da razmotrim šta je filozof utilitarista, Džon Stjuart Mil (John Stuart Mill), rekao o tome zašto treba da ispunjavamo svoju dužnost. On je razmatrao ono što je nazvao „eksternim sankcijama“, kao što je strah od kažnjavanja. Zatim se okrenuo osećajima krivice i griže savesti ili onome što je nazvao „internim sankcijama dužnosti“. On kaže: „Interna sankcija dužnosti, koji god da je naš standard dužnosti, jedna je te ista – osećaj u našem duhu; bol, manje ili više intenzivan, pratilac kršenja dužnosti“ (1863/1998: Ch3, para 4).

Ono za šta sam ja ovde zainteresovan je ideja da su ovi bolni osećaji, kako Mil kaže, „pratilac“ kršenja dužnosti. Šta znači taj izraz? Hajde na momenat da pretpostavimo, za svrhe argumenta, da je pod „pratilac“ Mil naprosto mislio „uzrokovani“. Onda bi bolna krivica bila jednostavno uzrokovana verovanjem da je dužnost prekršena, kao što je mamurluk uzrokovano opijanjem.⁴ I krivica onda ne bi bila *o* (*about*) kršenju dužnosti ništa više nego što je mamurluk *o* opijanju. Da bismo izbegli ovu neželjenu konsekvencu potrebno je da razumemo ideju da je krivica „pratilac“ kršenja dužnosti kao osećaj krivice čiji *objekat* je kršenje dužnosti, kada ima *razloga* koji opravdaju ovaj osećaj.⁵ „Zbog toga“ u iskazu: „Mamuran sam zbog toga što sam popio previše“, jeste „zbog toga“ koje ukazuju na puko uzročno objašnjenje. Ono je fundamentalno drugačije od „zbog toga“ u iskazu: „Osećam krivicu zbog toga što sam napustio mesto nesreće, a nisam ostao

4 Ovdje treba napomenuti da raspoloženja zahtevaju različit pristup od emocija: raspoloženje iritiranosti može, kao i mamurluk, biti naprosto uzrokovano time što smo popili previše. Zahvaljujem se recenzentima što su tražili ovu klasifikaciju.

5 U tom pogledu Milova upotreba termina „bol“ za osećaj krivice može suštinski da navede na zabludu. Puki bol, iako je intencionalan (to ja tvrdim), ne stoji u relaciji racionalizacije na navedeni način. Međutim, ukoliko bi se ta teza razvijala do kraja to bi bio napad na klasičan utilitarizam, a ovaj časopis nije mesto za takav poduhvat.

da pomognem“, koje ukazuje na objašnjenje koje je opravdavajuće i daje razloge (objašnjenje može *takođe* biti uzročno, ali poenta je da nije *samo* uzročno). Bez opravdavajućih razloga osećaja krivice, ne samo uzročnih, navedeni bismo bili na zaista neprihvatljive zaključke da bi bilo sasvim razumno, ukoliko bismo to mogli, da uzmemo pilulu da bismo se rešili osećaja krivice nakon što smo propustili da pomognemo, kao što bi neko uzeo pilulu nakon što je popio previše da bi se rešio mamurluka koji je to pratio.

Ako se prihvati ono što ja zagovaram, da postoje osećaji prema – emotivni osećaji usmereni prema aspektima sveta – javlja se novo pitanje, da li može biti *bilo kog* telesnog osećaja (emotivnog ili ne) koji su *puki* osećaji tela. Metju Ratklif (Matthew Ratcliff 2008) je rečito argumentovao o sveprisutnosti onoga što on naziva *egzistencijalnim osećajima* i da „mnogi (ali možda ne svi) na koje se referira sa 'telesni osećaji' nisu samo opažaji našeg telesnog stanja, odvojeni od opažaja našeg okruženja“ (77). Paralelno, većina onoga što nazivam osećajima prema svetu nisu osećaji prema svetu u izolaciji od tela. Zapravo, ideja je da je pokušaj da se razmatraju telesni osećaji i osećaji prema vrsta „duplog-brojanja“ (35). Razmotrite fenomenologiju dodira hladne, tvrde površine stola. U tom slučaju bi zaista bilo duplo brojanje da kažemo da postoji telesni osećaj (*kako se vaša ruka oseća* u ovom doživljaju) i osećaj prema (*kako se sto oseća* u ovom doživljaju), iako bi naravno duh na mestu doživljaja mogao da usmeri pažnju sa jednog na drugo, od toga kako osećamo ruku do načina na koji osećamo sto. Međutim, želim da insistiram više od Ratklifa na njegovom „možda ne svi“: drugim rečima, da insistiram da zaista može biti doživljaja čija je fenomenologija usmerena samo na telo. Bol je svakako nekad takav, kao što može biti i ukočenost mišića. Da li može ili ne može biti *emotivnih* telesnih osećaja koji ne uključuju svet izvan granica našeg tela je teže pitanje, iako je moje lično stanovište o fenomenologiji emocija da može. Moguće je, na primer, da u strahu osetimo da nam se znoje dlanovi, a da ti osećaji nisu usmereni prema svetu (možda ovde postoji analogija sa seksualnom žudnjom, kada telesni osećaji fizičke manifestacije seksualne žudnje ne moraju biti usmereni prema objektu žudnje; iako naravno mogu biti). Međutim, to je lokalno neslaganje dvojice filozofa koji podjednako insistiraju na usmerenosti ka svetu osećaja.

Gde nekognitivistička stanovišta pogrešno shvataju fenomenologiju

Nekognitivistička stanovišta razdvajaju fenomenologiju na način kome ja želim da se oduprem u ovom radu. Džesi Princ (2004) i Dženefer Robinson (Jenefer Robinson 2005) dvoje su poznatih novijih nekognitivista. Njihova stanovišta se razilaze upravo u načinu na koji govore da emocije „nisu

kognitivne“, ali ipak imaju mnogo toga zajedničkog što će pomoći da rasvetlim sopstveno shvatanje o tome kakav je emotivni doživljaj.⁶

Princ, u duhu Džejmsa, zagovara da su emocije opažaji telesnih promena. Međutim, za razliku od Džejmsa, on smatra da su emocije nešto više od puke „registracije“ telesnih promena: registrujući telesne promene one, takođe, predstavljaju sopstveni „formalni objekat“ (Kenny 1963). Formalni objekat tuge je, recimo, *gubitak* (Prinz 2004: 62); formalni objekat straha je *biti opasan* (*ibid*: 63). Princ razvija svoje shvatanje formalnog objekta okrećući se ka novijem pojmu *suštinskih relacionih tema* (*core relational themes*) Ričarda Lazarusa (Richard Lazarus 1991). Nadovezujući se na Lazarusovu listu, Princ je mogao da opiše suštinsku relacionu temu (formalni objekat) drugih emocija. Na primer, suštinska relaciona tema srama je „nesuspeh da se živi po ego-ideal“, zavisti „željenje nečega što drugi ima“, a olakšanja „mučni uslovi, nesaglasni sa našim ciljevima, koji su se poboljšali ili nestali“ (Prinz 2004: 16). Neko bi mogao da pomisli da se time napokon dolazi i do usmerenosti ka svetu emotivnog doživljaja.

Međutim, bila bi greška pomisliti da je ovde uveden *objekat* emocije. Formalni objekat emocije (biti opasan) nikako nije isto što i objekat emocije (recimo, rmpalija sa ljutitim pogledom). Prema Princovom shvatanju mentalne predstave *određenog* objekta (rmpalije sa ljutitim pogledom) nisu deo emocije: saznanja, uključujući opažaje su „*prethodni uslovi*, a ne *konstitutivni delovi*“ emocije (Prinz 2004: 98). Prema Princu, dešava se sledeće:

Ako sam tužan zbog smrti deteta, onda imam jednu mentalnu predstavu koja odgovara smrti deteta i drugu, moju tugu, koja odgovora tome da se desio gubitak ... Možemo o njima da razmišljamo tako da zajedno konstituišu kompleksnu predstavu koja ima značenje da je smrt deteta za mene gubitak. Možemo da mislimo da ovo jedinjenje ima značenje otprilike: neko dete je umrlo *i* kakav gubitak! (Prinz 2004: 62–3)

6 Robinson definiše „nekognitivno“ u značenju nesvesno i uzrokovano nezavisno od viših kognitivnih procesa u neo-korteksu. Ona dozvoljava nešto što ona naziva „kognitivnim monitoringom“, ali to nije nužni deo emotivnog procesa. Princ definiše „nekognitivno“ kao negiranje toga da emocije „suštinski uključuju saznanje“, pri čemu je saznanje određeno kao „stanje koje sadrži predstave koje su pod kontrolom organizma“ (2004: 49). Oboje ovih teoretičara se muče da sa razvojem svoje verzije nekognitivizma usklade eksperimente Roberta Zajonca (Robert Zajonc 1984, 1994) koji tvrde da pokazuju da se afekat može pojaviti pre i bez saznanja. Moje stanovište je da onoliko koliko ovi eksperimenti uopšte išta i govore o emotivnom doživljaju, ne bi ih trebalo shvatiti na način da oblikuju ono što govorimo o emotivnom doživljaju uopšteno (videti i: Reizenzein 2009). Rasprava o Princu se u osnovi zasniva na mom prikazu njegove knjige (Goldie 2006a). Rasprava o Robinson oslanja se na neobjavljeni rad koji sam prezentovao na skupu Američkog društva za estetiku na Rod Ajlendu 2005.

Princ ovome dodaje valencu koja se, kako on kaže, „najbolje shvata kao imperativ“ (229).

Teško je razumeti kako ovo stanovište može da se spoji sa fenomenologijom emotivnog doživljaja, mada to dosta zavisi o toga šta Princ podrazumeva pod „kompleksnom predstavom“. Bilo kako bilo, meni se čini da nas fenomenologija ovde navodi na drugačiju pomisao, da uopšte nema jedinstvenja: u opazajnom doživljaju uzimamo svet kakav je u smislu da nam se otkriva kao nešto što ima emotivni, evaluativni i motivacioni značaj. Dakle, opazaj koji imamo tokom emotivnog doživljaja nije drugačiji od same emocije. On nije puki uzrok ili „okidač“ emocije, već je nerazmršivo vezan za emotivni doživljaj i emotivni odgovor.⁷ Prema tome, da se vratimo na Princov primer, kada čujem da mi je dete umrlo osećam žaljenje usmereno na *njegovu* smrt, a način na koji u opazaju uzimamo vest o njegovoj smrti ima opazajni sadržaj koji ne bi imao da nismo osećali žal. (Naravno, neka da je moguće da čujemo reči, a da isprva ne „prihvatamo“ njihov emotivni značaj, ali to je neobično. Šta više, da su svi opazaji neemotivni „prethodni uslovi“ emotivnog doživljaja, nasuprot onome što ja zagovaram, onda ne bismo mogli da razlikujemo ovaj neobični slučaj od onih uobičajenijih.)

Dženefer Robinson, kao i Princ, smatra da opazaji sveta mogu biti uzrok ili „okidač“ emotivnog odgovora, ali da opazaji (kao ni verovanja i sećanja) nisu deo emocije. Emocija se, prema Robinson, sastoji od nekognitivne afektivne procene i izvesne fiziološke reakcije, koja se može i ne mora osetiti. Robinson vrlo malo govori o sadržaju ovih nekognitivnih procena. Međutim, ono što kaže navodi me na sumnju da njeno stanovište o emotivnom doživljaju pogrešno razume fenomenologiju na isti način kao i Princ. Dopustite da iznesem jedan primer koji Robinson daje kada razmatra različite razloge zašto neka osoba može da odgovori emotivno na nešto, a druga ne. Ovako to ona postavlja: „Dve osobe mogu imati istu misao u isto vreme – ‘ona mi krade olovku’ – a da pritom samo jedna pravi i nekognitivnu procenu ‘*ovo je loše*’ (Robinson 2005: 96). To znači da je misao da ona krade moju olovku ista bez obzira n to da li osoba koja to misli doživljava emociju zbog ove krađe. Ukoliko ima neke emocije, način na koji doživljavamo svet je karakterizovan neutralnom neemocionalnošću, a sva emocionalnost se, tako rekuć, natovarila u nekognitivnu afektivnu procenu i telesne osećaje.

Ovde postoji suštinski fenomenološki, a i filozofski, problem (cf. Goldie 2007). Uzmimo u obzir naš doživljaj nečega kao opasnog. Pitanje je da

⁷ Pozivanje na prethodnu raspravu o krivici može da ukaže na još jedan razlog zašto opazaj nije puki uzrok emocije. Na isti način kao što moje napuštanje mesta nesreće kada nisam ostao da pomognem čini moj osećaj krivice smislenim (opravdanim, racionalnim), tako i to što sam čuo za smrt deteta čini osećaj žalosti smislenim.

li dvoje ljudi koji oboje vide situaciju kao opasnu, vide tu situaciju na isti način ukoliko je jedna osoba uplašena, a druga nije. Za Robinson i Princa opažaj (i saznanje generalno) prethodi i nije deo emotivnog doživljaja, te prema tome ovo dvoje ljudi bi doživljavalo svet u opažaju na isti način. Ja bih rekao da ovo dvoje ljudi uzima svet na sasvim drugačiji opažajni način i deo toga da je neko uplašen je da uzima svet na takav način da se emotivnost doživljaja otkriva u *načinu na koji uzima svet u opažanju*, u opažajnom sadržaju, a ne samo u emotivnom „odgovoru“.

Emocije i konflikt

Samo da ukratko rezimiram dokle smo stigli. Slika emotivnih osećaja koju stavljam u prvi plan i na kojoj insistiram je da se pored telesnih osećaja napravi mesto za osećaje prema svetlu izvan granica tela: to su osećaji koji su povezani, integrisani u način na koji uzimamo svet u emotivnom doživljaju. Ovi osećaji, kojih možemo i ne moramo biti refleksivno svesni, otvoreni su za pitanje opravdanosti na način na koji ne bi mogli da budu da su puki kauzalni ishod misli i opažaja.

Uobličavajući emocije bliže saznanju na neki način dolazimo i do stare ideje o razumu suprotstavljenom strastima. Ne bih želeo da se vraćam na ovu staru ideju, osim što bih rekao da se čini da nam ona ipak daje određen okvir da objasnimo dva aspekta emotivnog doživljaja: prvi, kako naše emocije često mogu biti u konfliktu sa razumom (razum *nasuprot* strastima); i drugi, kako naše emocije mogu manifestovati karakterističnu pasivnost (razum *nasuprot strastima*). Ukoliko želimo da napustimo ovu staru ideju, kao što ja mislim da bi trebalo, moramo na njeno mesto da stavimo nešto drugo što će objasniti ove dve stvari, konflikt i pasivnost. Dopustite mi da to ukratko pokušam.

Opšte je poznata činjenica da možemo da doživimo interni konflikt u našem emotivnom životu: možemo da osetimo strah, a da verujemo da strah nije prikladan; možemo da se posramimo i onda kada smatramo da nismo uradili ništa sramno; možemo da osetimo krivicu i onda kada verujemo da nema ničega što bi opravdalo taj osećaj. Kako je to moguće? Koja vrsta psihološkog stanja može da zauzima ovu ulogu da se suprotstavlja verovanju i sudu? Hajde da razmotrimo koje su alternative.

Prvo, telesna stanja i telesni osećaji ne mogu da preuzmu ovu ulogu. Recimo da slušajući nečiji govor osetite da vam se pesnice i zubi stežu, a da ipak ne verujete da u govoru ima nečega što vas je razbesnilo. To bi možda bilo čudno i zahteva objašnjenje, ali tu nema konflikta koji bi bio interni duhu, ništa više nego što bi postojao konflikt ukoliko se probudite mamurni nakon što ste sinoć popili veoma malo.

Drugo, sama verovanja ne mogu da preuzmu ovu ulogu, tako što bi se verovanja suprotstavila verovanjima ili sudovi sudovima. Dopustite da ukratko objasnim zašto. Normativna pravila sudova uključuju, između ostalog, pravilo neprotivrečnosti, prema kome ne treba da verujemo u protivrečnost. Prema tome, ne treba da verujemo da je činiti X sramno, a da u isto vreme verujemo da činiti X nije sramno. Naravno, kao i sva normativna pravila i pravilo neprotivrečnosti može biti prekršeno, ali ukoliko je prekršeno u istom tom stepenu je neko iracionalan. Međutim, postoji nešto što je zaista beskompromisno sa pravilom neprotivrečnosti: mi naprosto ne verujemo u protivrečnosti. Aristotel je rekao da neko ko se ne pridržava ovog pravila nije ništa bolji od vegetacije (Aristotle 1994, 1005b18ff).

Dakle, telesna stanja i telesni osećaji nam nude manje nego što želimo; naime nema konflikta dok nam verovanja nude više nego što želimo – protivrečnost. Ono što želimo je konflikt bez protivrečnosti. To nas vodi do treće mogućnosti, da su emocije opažaji i prema tome da emotivni opažaji preuzimaju ulogu suprotstavljanja verovanjima. Mnogo toga se već radi na ovom stanovištu (Döring 2007, Roberts 2003, Tappolet 2009). Svakako ima mnogo zajedničkih osobina između opažaja i emocije. Voleo bih da pomenem pet od njih. Prva, opažaj je, kao i emocija, intencionalan i ima fenomenologiju i sadržaj koji nedostaje verovanju bez emocije. Druga zajednička osobina je način na koji su opažaj i emocija *organizovani* i *struktuirani*. U opažaju svet uzimamo kao organizovan na određeni način. Na primer, vidimo oblik patke kada gledamo *patko-zec* sliku ili čujemo značajne reči kada slušamo glas drugih ljudi. U emociji, na sličan način, ako nas neko iritira nalazimo njegovo ponašanje iritirajućim, odnosno, nalazimo da je njegovo ponašanje organizovano na način koji struktuirala našu iritaciju. Treća, povezana, zajednička osobina, jeste način na koji opažaj i emotivni odgovor mogu da se razlikuju kod dve različite osobe u zavisnosti od drugih faktora koji se tiču tih osoba. Na primer, majstor šaha vidi tablu za šah drugačije organizovanu nego početnik (Goldie 2007) i na sličan način razdražljiv posmatrač može da vidi nečije ponašanje kao iritantno, dok drugi posmatrač to ne vidi. Četvrta, opažajna stanja, kao i emotivna, ne moraju da budu propozicionalna, iako nešto predstavljaju: vidimo narandžastu boju, mrzimo čoveka – ova stanja se ne mogu okarakterisati naprosto kao stav prema propoziciji. I peta i poslednja zajednička osobina, to što shvatamo emociju kao da je vrsta opažaja nam omogućava da objasnimo ono što nam je ovde problem, naime mogućnost konflikta bez protivrečnosti. Pošto nema povrede pravila neprotivrečnosti kada verujemo da je nešto plavo dok u isto vreme opažamo da nije. U Miler-Lajerovoj iluziji nema protivrečnosti kada vidimo dve linije kao da su različite dužine iako verujemo da su iste dužine. Postoji konflikt bez protivrečnosti, kao što prema ovom

stanovištu postoji konflikt bez protivrečnosti kada opažamo sopstveno delanje kao sramno, iako verujemo i sudimo da nismo uradili ništa sramno.

Iako prihvatam ove zajedničke osobine emocija i opažaja, želim da odbacim stanovište da emocije treba *identifikovati* sa opažajima (Deonna 2006, Döring 2007, Roberts 2003). Zajedno sa Ronaldom de Sousaom (Ronald de Sousa 1987) ja se umesto toga zalažem za analogiju između njih – analogiju koja može pomoći našem razumevanju emocija.

Sabine Dering (Sabine Döring) u svom pronicljivom članku u ovom tematu zagovara da su emocije ono što ona naziva „afektivnim opažajima“ (Döring 2009). Međutim, u njenom članku Dering jasno stavlja do znanja da je njena pozicija, kao i moja, jednostavno da postoji analogija između emocija i opažaja. Ta analogija se može objasniti na sledeći način: njihov sadržaj nije inferencijalno povezan sa drugim stanjima, a posebno ne sa sudom. Ona se slaže sa mnom da emocije, koje ona naziva „afektivnim opažajima“, ne treba asimilovati sa čulnim opažajima.⁸

Međutim, ostaje pitanje da li emotivni doživljaj, generalno uzevši, treba da se identifikuje sa, tako shvaćenim, afektivnim opažajem. Ja mislim da bi ispravno bilo reći da emotivni doživljaj uobičajeno uključuje različiti spektar intencionalnih stanja, žudnje, verovanja, nadanje, želje, zamišljanja, fantazije, telesne osećaje i druge i svako od njih može biti povezano sa osećajem prema objektu emocije; možemo da vidimo ili čujemo sa osećajem, kao što možemo da žudimo ili se nadamo sa osećajem. Prema tome, emocije ne bi trebalo identifikovati sa afektivnim opažajima ništa više nego što bi ih trebalo identifikovati sa čulnim opažajima. One su zaista *sui generis*.

Emocije i pasivnost

Postoji i šesta zajednička osobina koju dele emocija i opažaj i na koju se ponekad poziva u službi argumenta za identifikaciju emocije sa opažajem, bilo čulnim ili afektivnim. I opažaj i emocija su pasivni. Međutim, priroda ove dve pasivnosti nije ista, čak nije ni analogna. Pasivnost emotivnog doživljaja, uzetog u celini *uključujući* pasivnost opažaja i osećaja, mora da se objasni nečim drugim: našim emotivnim dispozicijama. Dopustite da pokušam to da objasnim.⁹

8 Mi se takođe slažemo da kada emocije dovode do konflikta bez protivrečnosti, taj konflikt se može pripisati i razlici u sadržaju i razlici u stavu. U svom članku Dering je sugerisala da je moja pažnja samo na prvom slučaju, ali važno je podsetiti da prema mom argumentu osećaji prema konstituisu različite stavove na takav način (vraćajući se na neemotivni primer) da je žudnja za *éclair* sa osećajem drugačiji stav (sa drugačijim sadržajem) nego žudnja za *éclair* bez osećaja.

9 Naredne napomene su prilagođene iz Goldie 2006b.

Emotivne dispozicije same nisu deo našeg svesnog iskustva. One su, takoreći, ispod površine svesti. Prema tome, za razliku od emotivnog doživljava, one nemaju fenomenologiju. Jezik nam – barem engleski – pomaže da previdimo razliku između njih. Na primer, izraz „Pun sam zavisti prema Meri“ je dvoznačan: on može da bude o emotivnom doživljaju, a može da bude i o emotivnoj dispoziciji. Dok bi izraz „Osećam zavist prema Meri“ jasno ukazivao na doživljaj zavisti.

Najbolji način da pokušamo da zahvatimo pasivnost koja je karakteristična emotivnom doživljaju nije tako što razmatramo određena emotivna *stanja*, već tako što ćemo razmotriti odvijanje *sekvence* emotivnog doživljava u toku svesti i način nesvesne interakcije između emotivnih dispozicija i emotivnog doživljava (Wollheim 1999). Kada zavidiš na Merinom uspehu, i pritom mislim na dispoziciju zavisti, tvoj doživljaj zavisti će pretrpeti razne promene: kao da zavist dolazi u talasima, tvoje misli i osećaji hoće da se „okrenu i pilepe“ za njen uspeh, da iskoristim ovu frazu Ričarda Volhajma (Richard Wollheim) i tvoja pažnja, opažaji i osećaji biće oblikovani i vođeni tvojom dispozicijom za zavist na sve moguće načine – o nekim od njih sam raspravljao.

Postoji jedna posebna vrsta pasivnosti u odvijanju sekvence emotivnog doživljava na kojoj bi bilo vredno da se zadržimo. Videli smo da opažaj i osećaj nekada mogu biti u internom konfliktu sa razumom na takav način da uvođenje verovanja i sudova da se nosimo sa njima gotovo da nema efekta: Miler-Lajerova iluzija je osnovni primer. Gore od toga, naše emocije nekada mogu da pomute razum, u smislu neke vrste interne nameštaljke koja na taj način eliminiše konflikt sa razumom. U tom slučaju, razum ne uspeva da koriguje emociju, već emocija pomuti razum. Na primer, osećamo neverovatnu srdžbu prema Džejsmu i opažamo neugodnu uvredu. Međutim, mi verujemo da zapravo nije bilo uvrede i srdžba je neopravdana. Ipak, naš duh će rađe tražiti sve moguće prividne „razloge“ da podrži našu srdžbu i opažaj uvrede, nego što će da dopusti da se pojavi i održi interni konflikt i napusti srdžba. Ti „razlozi“ ne bi dolazili u obzir da pre toga nije bilo emotivne dispozicije: dolazimo do verovanja da je Džejms oduvek gajio skrivenu zlobu prema nama ili da je njegova briga za našu bolest zapravo samo način da nas podseti kako je on zdraviji nego mi itd. – i na taj način je srdžba opravdana. U praksi, naša srdžba prema Džejsmu pokazuje se opravdanom samo na snazi prividnih razloga do kojih smo došli *zbog* naše srdžbe. U tom smislu emocije *narušavaju epistemički pejzaž* (Goldie 2008).

Na ovaj ili onaj način, postoji prisna veza između doživljava srdžbe prema Džejsmu, s jedne strane, i odgovarajuće emotivne dispozicije, s druge. Poslednja se dakako može zahvatiti u nečijoj ličnoj istoriji, i iz tog razloga često apelujemo na nečiju ličnu istoriju da bismo objasnili njegove emotivne

misli, opažaje i osećaje. Na primer, ja sam pun srdžbe prema Džejsmu zato što je jako davno, kada smo bili deca, zauzimao arogantan stav prema meni i to mu nikada nisam zaboravio. Materijalno drugačije emotivne dispozicije, među pojedincima, vodiće do drugačijih emotivnih doživljaja – drugačijih misli, opažaja, osećaja itd. Objašnjenje pasivnosti emotivnog doživljaja trebalo bi tražiti u emotivnim dispozicijama, poput ove, i njihovom maniru nesvesne interakcije sa našim doživljajima. Sami emotivni osećaji ne objašnjavaju pasivnost koja je svojstvena emotivnom doživljaju ništa više nego što to objašnjavaju emotivni opažaji. Pre će biti da je pasivnost koja je svojstvena emotivnim osećajima i emotivnim opažajima ono što treba da bude objašnjeno – oni su *eksplananda*, a ne objašnjenje.

U svakom slučaju, nadam se da sam vas barem ubedio da su među stvarima koje treba da budu objašnjenje u emotivnom doživljaju emotivni osećaji usmereni prema objektu u svetu izvan granica tela, i da su ovi osećaji povezani sa načinom na koji uzimamo svet u doživljaju. Isključiti ove osećaje znači propustiti da postupimo ispravno prema fenomenologiji i, prema tome, propustiti da na pravi način uključimo osećaje u emotivni doživljaj.

Literatura

- Aristotle (1994). *Metaphysics* (D. Bostock, Ed.). Oxford: Clarendon Press. Block, N. (1998). How to find the neural correlate of consciousness. In A. O’Hear (Ed.), *Current issues in philosophy of mind* (pp. 23–34). Cambridge: Cambridge University Press.
- Budd, M. (1989). *Wittgenstein’s philosophy of psychology*. London: Routledge.
- Chalmers, D. (1996). *The conscious mind*. New York: Oxford University Press.
- Crane, T. (1998). Intentionality as the mark of the mental. In A. O’Hear (Ed.), *Current issues in philosophy of mind* (pp. 229–251). New York: Oxford University Press.
- de Sousa, R. (1987). *The rationality of the emotions*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Deonna, J. (2006). Emotion, perception, and perspective. *Dialectica*, 60, 29–46.
- Döring, S. (2007). Seeing what to do: Affective perception and rational motivation. *Dialectica*, 61, 363–394.
- Döring, S. (2009). The logic of emotional experience: Noninferentiality and the problem of conflict without contradiction. *Emotion Review*, 1(3), 240–247.
- Eilan, N. (1998). Perceptual intentionality, attention and consciousness. In A. O’Hear (Ed.), *Current issues in philosophy of mind* (pp. 181–202). New York: Oxford University Press.
- Goldie, P. (2000). *The emotions: A philosophical exploration*. Oxford: Clarendon Press.
- Goldie, P. (2002). Emotions, feelings, and intentionality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 235–254.
- Goldie, P. (2006a). Review of Prinz (2004). *Mind*, 115, 453–457.
- Goldie, P. (2006b). Wollheim on emotion and imagination. *Philosophical Studies*, 127, 1–17.

- Goldie, P. (2007). Seeing what is the kind thing to do: Perception and emotion in morality. *Dialectica*, 61, 347–361.
- Goldie, P. (2008). Misleading emotions. In G. Brun, U. Doguoglu, & D. Kuenzle (Eds.), *Epistemology and emotions*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, 127–136.
- Jackson, F. (1986). What Mary didn't know. *Journal of Philosophy*, 82, 291–295.
- James, W. (1983). *The principles of psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original work published 1890)
- Kenny, A. (1963). *Action, emotion, and will*. London: Routledge.
- Lazarus, R. (1991). *Emotion and adaptation*. New York: Oxford University Press.
- Lyons, W. (1980). *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, J. S. (1998), *Utilitarianism* (R. Crisp, Ed.). New York: Oxford University Press. (Original work published 1863)
- Oatley, K. (2009). Communications to self and others: Emotional experience and its skills. *Emotion Review*, 1(3), 206–213.
- Papineau, D. (2002). *Thinking about consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Prinz, J. (2004). *Gut reactions: A perceptual theory of emotion*. New York: Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being: Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. New York: Oxford University Press.
- Roberts, R. (2003). *Emotions: An aid in moral psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, J. (2005). *Deeper than reason: Emotion and its role in literature, music and art*. New York: Oxford University Press.
- Siemer, M. (2009). Mood experience: Implications of a dispositional theory of moods. *Emotion Review*, 1(3), 256–263.
- Tappolet, C. (2009). Emotions, perceptions, and emotional illusions. In C. Calabi & K. Mulligan (Eds.), *The crooked oar, the moon's size and the necker cube: Essays on the illusions of outer and inner perception*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell. Wollheim, R. (1999). *On the emotions*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Zajonc, R. B. (1984). On the primacy of affect. *American Psychologist*, 39, 117–123.
- Zajonc, R. B. (1994). Evidence for non-conscious emotions. In P. Ekman & R. Davidson (Eds.), *The nature of emotions* (pp. 293–297). New York: Oxford University Press.

Preveo Igor Cvejić