

ЈУДЕО-ХРИШЋАНСКА ПРЕДСТАВА СТВАРАЊА

ЛАЗАР ВРКАТИК

Оно епохално велико у јудеизму је постављање Бога као чистог духовног бића, а духовно се може развити само на претпоставци субјективности. Нема духа без субјективног деловања, те се може рећи да је јудеизам прва религија која је себе засновала на субјективности. Наравно, та субјективност је још рудиментарна и у великој мери испразна, јер не може да се развије као оно посебно, него је сва у једном. То једно, Бог, је схваћено без облика, дакле као мисао. Може се у природној религији, појавити став о безобличном божанству, али то божанство остаје нека неодређена моћ која може бити само кроз неки облик. И Брахма нема облика, али Брахма није мисао, него је једна општа негативност свега што јесте, дакле не-биће, док је јеврејски Бог биће, али схваћено као мисао. Он није нека испразна и удаљена моћ, него је оно што је истински субјективно, творац људских дела, државе, морала, обичаја итд. Више се не мора напуштати тло коначних ствари да би се било у Богу. Пошто нема облика, јеврејски Бог се одређује на истинитији начин, наиме место чулног представљања Бог се одређује кроз мисаоне одредбе, односно кроз предикате. Бог је милосрдан, добар или мудар, дакле има искључиво духовна својства. За осетилно чуло Бог није одређен те се не да ни сликати. Такође ни његово име није оно чулно, тај Бог је чиста мисаона апстракција субјективности.

Ниједан Бог пре јеврејског није схваћен као творац, јер ниједан није схваћен као субјект. Бог ствара свет, дакле својом субјективношћу поставља биће. Све религиозности имају неку представу настанка света, и та представа је већином чулна, али постоји потреба религије да образложи неоспорну реалност света коначних ствари. Може се тај свет схватити као лажан и пролазан, али он свакако јесте. Сва објашњења сем јеврејског и хришћанског су заснована на настанку света: свет настаје из Брахме или неког другог божанства; у том настајању нема разлога настајања, односно нужности, али ни слободе. Бог је ту одређен као чиста могућност света коначних ствари, а прелазак у стварност је само спољашње дешавање. Бог као *δυνάμις* нужно и без напретка постаје *ἐνέργεια* коначних ствари и тек се ту поставља тло религији као тло оног деловања које ће верника одвојити од света коначних ствари. Код јеврејске религије имамо сасвим другачију поставку, наиме живот не настаје, него је створен. Дакле постанак света је један онтолошки скок Бога из *δυνάμις*-а у *ἐνέργεια*-у. У *δυνάμις*-у није садржано све као могућност, да би се онда мирно прешло у стварност, него је потребан рад и творење да би настала стварност. Тај Бог је основни поетички Бог и неизмерно је духовнији и субјективнији од грчких Богова. Дакле, Бог је афирмативна моћ, моћ која ствара, што је сасвим супротно од негативне и следеће моћи источњачких Богова. Али то стварање је супротно и од људског чина стварања, наиме, човек, када ствара, себе поставља као субјекат према другом, јер се предмет рада појављује као оно самостално што радом треба да промени онтолошки статус, да по-стане несамостално.

Рад има смисла само зато што предмет рада пружа отпор. Људско стварање је кршење отпора предмета рада и то путем примене средстава рада, а циљ тог је производ рада. Божанско стварање је другачије, јер божијем деловању ништа не пружа отпор, те у основи Бог нема предмет рада ни средство рада, него само себе и свој производ. Због тога се не може рећи да Бог не ради него да ствара. Пре чина стварања немамо ништа самостално, те Бог ствара из оног једног самосталног, из себе самог. То стварање је у основи ставарање из ничега, јер се не може пре стварања признати ни једно одређење. Просветитељска критика религије је одбацила став о стварању света из ничега као једну неразумну и нелогичну заблуду. Но, тај став је ипак истинит, јер право значење става да Бог ствара свет из ничега је постулирање Бога на себи самом. Бог се напосто не може засновати на ничем другом до на себи, а када знамо да је јеврејство Бога одредило као свет то значи да се свест може засновати само на себи самој. Хеленска филозофија је до тог става стигла тек са Сократом и Платоном, значи на крају, а видимо да је јеврејска религиозност, истина у не филозофској форми, дошла до истог одређења независно од Грка и знатно раније.

Божије стварање света није једнократан чин, него је постављено као вечно и бесконачно. Овакво одређење је битно, јер је са њим субјективност дигнута до бесконачности. Наравно, такво одређење се заснива на непостојању опрека Богу при стварању, Бог нема границе ван себе, а

тима ни у себи, те његово стварање може бити вечно. Бог је почетак стварања, али и резултат; он је сврха стварања, те је и на почетку и на крају. Ништа Бог не ствара што није он сам. Но, јеврејство још није у стању да оно створено схвати као да је истог ранга попут створитеља, ту идеју добијамо тек са хришћанством. Иако је Бог сам све створио, ипак оно створено, значи коначне ствари, своје биће и истину имају ван себе, у Богу који је у идентитету са коначним стварима само у чину стварања, а после тога настаје дуализам творца и створенога. Страну самосталности задржава само Бог творац схваћен као једно, док је оно што је различито, дакле свет коначних ствари несамосталан и по другоме, или, на другачији начин речено, имамо разлику јединства и разлике. Јединство је одвојено од разлике и сем чина стварања ни у једном моменту нису једно. Тиме не можемо успоставити онтолошко кретање, јер се први моменат кретања - јединство апсолутизује и недозвољава истинит прелазак у разлику. Истина је да је јеврејство поставило Једно као субјекат, дакле Бог је оно субјективно, али није Све поставило као субјекат. Тиме је сфера субјективности редукована само на акт стварања и ништа више преко тога.

Последица тога је јеврејски однос према природи као реваншизам због великог постојања. Јевреји су први у историји природу схватили као оно посве супротно. Такво уверење је засновано на још једном значајном напретку у поимању природе, наиме Јевреји су прво природу сместили у обзор духовног живота, па је тек онда прогласили неистинитом. Дакле, неистина се заснива на истини. Одуховљење природе је у томе што се она не схвата као гола чулност, него се и у њој види мисао, али та мисао је постављена као негативна, као опозиција истинској духовности Бога. Напосто, природа је оно створено, те тиме и неистинито, ма колико да је духовна. У њој нема субјективности и самосталности, него је она само спољашњост. Јудејско схватање природе се преселило у хришћанство и сачувало и у модерним наукама. Сви покушаји да се развија другачија свест о природи нису успели, нити ће успети све дотле док се субјекат схвата само као субјекат. Модерни човек се на исти начин односи према природи као и јеврејски Бог, у јединству са њом је само у чину рада, односно стварања. Покушају да се природа схвати одвојено од човека и његовог чина стварања су још рђавији, јер се то схватање природе своди на источњачку предсубјективност. Природу је могуће истинито схватити само кад се субјекат постави и као супстанција, дакле када је јединство у јединству са разликом. Онда оно стварано има исти ранг бића као стваратељ.

Оно што важи за природу, важи и за људска дела, дакле и за другу сферу коначних ствари. Људска дела су створена и као таква су од Бога, али нису Бог сам. Оно створено је сфера увида и деловања где религија јесте, где се религија упражњава, али где Бога нема непосредно. Може се рећи да је јудеизам развио став, а хришћанство га прихватило, да је религија компензација за недостатак Бога. Зато што Бог није непосредно субјективан у свету коначних ствари човек у њега верује. Где је Бог делатан и субјективан ту и нема потребе за вером и религијом. Но, и у свету коначних ствари се Бог мора назочити човеку и то чини путем чуда. До јудеизма немамо представу чуда, јер је све чудо, немамо искакања из уобичајеног реда ствари, јер нема ни реда ствари. У јудеизму је ред ствари постављен као ред онога створеног, а творац се назочује повременим непосредним појављивањем. Бог кроз чудо постаје нешто засебно, нека засебна сврха, али тиме није постао и оно коначно. Напосто Бог се кроз чудо само индивидуира, а не посредује. Оно што одваја чудо од истине коначности је непосредност Бога у радњи чуда. Чудо је непосредно очитовање Бога у појединачној сврси постављено као екцес или скандал у природи. Дакле, чудо је случајно очитовање Бога, а не нужно и иманентно. Тиме што се приказује у виду чуда јеврејски, а касније и хришћански Бог, приказује властиту немоћ да развије сферу истините субјективности.

Једини моменат где та начелна субјективност Бога, макар и привидно, излази ван и поставља се као људска сврха је начело праведног деловања. Прејудејске религије дају регуле деловања човека које су јасне, конкретне и спољашње. Религија је ритуал. Са јеврејском религијом долазимо до апстрактнијег одређења, где је религија апстрактно и унутрашње везивање посебно људске егзистенције са Богом. Није довољно упражњавати правила која је наметнула обичајна страна религије, него у свему томе, у целини живота ваља себе поставити као божије биће. Суштина таквог поунутреног односа је нека врста моралне свести, те Јевреји знају да је боље ономе ко праведно чини. Тако је Бог схваћен као морални еквивалент, јер праведнику добрим враћа, а неправеднику злим. Бог се не може преварити ни поткупити, његова награда и казна су свуда и увек. То је идеја слободе, јер се човек поставио у својој унутрини и вољи као божије биће, али је та слобода још неразвијена и клидна. Праведност човека је изазвана спољашњим узроком, јер Бог наводи на праведност, што значи да она није претпостављена у човеку. Исприну није сам по себи праведан, него је праведан из страха пред Богом, слободу човеку намеће

Бог; дакле, титулар слободе (субјективности) је Бог, а човек је само корисник. Субјективност не може истинито да се разлије људским деловањем, него остаје онострана. То је право значење Хегелове опаске да Јехова нема сина. Божија субјективност се не да окончаџи, него остаје онострана, дакле јудеизам је прва религија субјективности, али недовољно субјективна, јер је оно субјективно схваћено само као Једно, а не као Све. Јевреји, из своје религиозности не могу доћи до Исуса, до оконченог Бога. Паралелизам два бића остаје недирнут, а њихова веза није истинита и слободна, него је спољашња и зове се страх. Јеврејска религија је религија страха.

Јехова се наспрам људских деловања поставља немилосрдно и безобзирно. За богоугодне чине награђује, а за непоћудности кажњава. Његова казна је страшна; у *Трећој Мојсијевој књизи* је дата божја претња Јеврејима. Вероватно никад, у свим религијама заједно није дата таква сурова претња као ту. Сва језа и зло које избија из те претње има само једну сврху: да Јевреје потчини путем страха. Да је религиозни однос одређен као страх је могуће зато што је Бог схваћен као спољашњи моћ. Страх је однос према нечем спољашњем, човек се не боји оног унутрашњег. *Стихари завети* нам даје мит о сусрету Бога и Јевреја, дакле Јевреји постоје мимо Бога и Бог мимо Јевреја и сада се на спољашњи начин спајају. Највеће ограничење јеврејске религије је у томе што је Јевреје поставила као изабрани народ. Јевреји не сматрају да је тај Бог функционалан и код других народа, иако претпостављају да су и други дужни да га славе. Јехова је етнички Бог, Бог једног народа, дакле партикуларни Бог. Право на Бога, што значи субјективност, је дато неким, а не свима, те само у основи још увек ван истине субјективности. Јеврејски мит у себи садржава мњење да су закони, обичаји, морал и сва људска регула дошли до Бога на спољашњи начин, једном божанском самовољом, што је неистинита мисао. Оно опште у људској заједници је схваћено као спољашње и своју важност задобија само крвничким ауторитетом Бога. Један цео народ пристаје на ропско стање због страха пред Богом. Страх је највиша истина јеврејске религије, њено ограничење, али и тачка из које се развија општија и истинитија субјективност. Хегел ће о јеврејском страху рећи следеће:

"Стихари пред Господом је стихар мудросић, почетић који постоји у њој да не постоји да важи посебно, оно коначно за себе самоститално. Овај мудри стихар је битан моменат слободе и саститије се у ослобађању од свега посебног, у одцељивању од сваког случајног интитета, саститије се углавном у томе, да човек осети негатићности свега оног конкретнић. Он ошуда није посебан стихар од оног конкретнић, него управо постојавање овог посебног стихара као ништитавног, одрицање од стихара. Тако стихар није сећај зависности, него ошклањање зависности, чистити посвећивање себи у оном айсолуно личном, према коме и у ком ишито илаићује и лебди". Овај дуги цитат упућује на то да је позиција Јевреја према Богу у основи опозиција роба према господару из *Феноменологије духа*. Очигледно да метафора о робу и господару, о страху од смрти, упућује на јеврејску религиозност, али Хегел је у *Феноменологији духа* тај однос приказао као онтолошки однос постављања субјективности, да би на крају тог одељка дошао до става о јединству субјекта и супстанције. Јеврејска религија је само један став, или, боље речено, први моменат тога односа. Без јеврејског става не би било ни хришћанства, дакле става развијене субјективности.

У хришћанству је оно чисто духовно, и тиме трансрелигијско, баш сам Бог. Бог није схваћен у једном чврстом одређењу, што је иначе начин разумско-представне свести, него у кретању. **Хришћански Бог је процес Бога.** Јевреји су Бога поставили као оно субјективно једно, што не излази из себе, него на спољашњи начин прилази коначном. Ту имамо у основи паралелизам коначног и бесконачног. Хришћанство тај паралелизам превазилази тиме што Бога поставља и у коначно. Рекли смо да Јахве нема сина, а овде је син истинит колико и отац. Моменти Бога су: **отац, син и свети дух.** Наравно разум нема могућности да истинито искаже то кретање, као кретање појма, те због тога бежи у ту биолошку метафору, у однос оца и сина. Син није ништа друго до прелазак појма у стварност, али када би се то тако казало онда то не би била религија.

Дакле, још од Јевреја је Бог схваћен као самосвест, свест о себи самом, односно као духовна субјективност. У хришћанству та божанска свест постаје и свест о другој свести, удваја се у две свести, или : за самосвест је нека друга самосвест, она је изашла изван себе. То има двоструко значење: прво, она је саму себе изгубила, јер налази себе као неко друго битство; друго, она је тиме укинула оно друго, јер не види то друго као битство, него саму себе у другоме. Син је само условно друготност оца, или боље речено, он је са једне стране у јединству са оцем, а са друге у разлици. Такође је и отац у двосмисленој вези са сином: и у јединству и у разлици. Отац мора укинути биће сина, јер ту разлику не може вечно трпети, али тиме пада у нову двосмисленост. Порив оца у укидању свести сина је то да са тим укидањем он постаје заиста свестан себе у

пуном јединству, али укидање сина је и укидање оца са друге стране. *"Двосмислено укидање свог двосмисленог другобића (сина - Л.В.) ишито је ишито двосмислени повраћак у саму себе: јер она (отац - Л.В.), прво, тим укидањем поново задобија саму себе, будући да укидањем свог другобића ишитаје ошети једнака самој себи; друго пак, друго јој самосвести ишито ишито враћа своје друго биће, она укида ишито своје биће у другоме и ошети слободно ишитуићу дакле оно друго".* Тај однос Бога према сину је постављен овде као кретање Бога, али је то у основи и кретање сина, обочица се крећу у том односу. *"Кретићње је дакле баш двоститруко кретићње обају самосвести. Свака види како друго чини ишито, ишито чини и она; свака само чини оно, ишито захтева од друго, и оно ишито чини, чини зашито и само ишитолико, уколико друго чини ишито ишито, једноститрано чиниће би било некорисно, јер оно ишито титреба да се догоди може се оситваритић само помоћу обаде".* Дакле, те две самосвести су у вишезначном односу, а разлог свог вишесмисла је у томе што су у исто време и јединство и разлика, и субјект и супстанција. Страна јединства захтева укидање, а страна разлике одвајање. И отац и син се постављају у разлици као самостални, и своју самосталност доказују један другоме. То је осведочење хришћанства у самом себи: отац се мора осведочити сину и син оцу. Осведочење је стање где си и за другога, за другу свест, где своју самосталност потврђујеш у релацији. Хегел је осведочење у *Феноменологији духа* звао признањем (Anerkennung), што је у основи исто. Јеврејски Бог долази изабраном народу на спољашњи начин, и он није тај народ, те две свести су само у разлици, те се тај Бог не осведочује народу, него му прети и држи га у страху. Хришћански Бог не долази споља, те се народу, сину мора осведочити, али се и син мора осведочити оцу. *"Они признају себе признавајући се узајамно".* То осведочење једне самосвести у другој као страна разлике, је Хегел назвао *"борбом за живот и смрт"*. Смрт је највише становиште живота, истина његове коначности. Најживотије у животу је смрт, јер је живот по појму коначан. Борба на живот и смрт је одношење те две свести као излажење из коначности. Бог мора напустити лика сина и изаћи из коначности.

Исус је син уопште и његова смрт је излазак Бога из момента сина, долазак до духа. Та смрт је негација негације, или враћање из разлике у јединство. Када је Бог постављао страну разлике, сина, тада је постављао знање света који живи у разлици, а сада тај свет мора срушити. *"У Исусовој срћи, пре свега, титреба ишитаић посебно одређење, наиме њену ишолемичку ситрану према ситићности. У њој није само најишитаић природне воље доведено у ошажане, него свака особина, сваки интитерес и сврха, на којој се може усмеритић природна воља, све оно велико и важеће светић је тиме ишитољено у жроб духа. Ово је револуционарни елементић којим је светић даић један сасвим друић облик."* Исусова смрт је на појаван начин постављена као смрт рђавог и криминалног човека, те је зато његова смрт тако срамна и брутална. Крст, који дотле важи као симбол једне мере ствари се сада преображава и постаје симбол сасвим друге. Исусова смрт чини срамним поредак света који она напушта. То је негација негације: *"У Христитовој смртић је изражен моменат да је Бог ишитић који је убио смрт, тиме ишито он наситиће из смртић. Тиме су коначности, људскосић и ишонижење постојаваићени као неишито ситрано по Христу, по ономе, који је сасвим Бош. Показује се да му је коначности ишита и ишитићавена од другош. То друго су сада људи који ситиће наситрам божанскош процеса. Ово је њихова коначностић коју је Христ ишитићавићи, ова коначностић је у свим својим облицима, а у свом најишолешаићићем врхунцу је зло"*

Дакле, Исусова смрт је начелно напуштање коначности, божјије напуштање сина. Но, то начелно надилажење коначности није уништење, није људски род престао бити коначан, него је себе схватио и коначним и бесконачним. То је спекулативни моменат у Исусовој смрти; нисмо занавек убили Сина зато што је он умро, него смо га смрћу сачували. Моменат Сина са Исусовом смрћу остаје исти као и раније, то је сфера коначности, али сада та коначност ступа у однос за који свет раније знао, у однос са оним који је "сасвим Бог". Тако добијамо однос субјективне "сасвим божанске" бесконачности, прву је Хегел назвао робом, а другу

¹ G.W. Hegel, Werke in zwanzig Baenden, Band 17 (Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion II) Suhrkamp Verlag, 1969, Stuttgart, str. 81

² G.W. Hegel, Fenomenologija duha, Naprijed, Zagreb, 1987, str. 122 (цитат је термилолошки уједначен са осталим текстом)

³ G.W. Hegel, Fenomenologija duha, Naprijed, Zagreb, 1987, str. 122 (цитат је термилолошки уједначен са осталим текстом)

⁴ G.W. Hegel, Werke in zwanzig Baenden, Band 17 (Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion II) Suhrkamp Verlag, 1969, Stuttgart, str. 289

⁵ G.W. Hegel, Werke in zwanzig Baenden, Band 17 (Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion

господарем. Роб је субјективна страна субјективности, а господар супстанцијална страна субјективности, дакле и један и други су субјективни, али на различите начине. Ако је Бог пре сина постављен као чиста могућност субјективности, као хилеиски субјекат који ствара свет из ничега, Бог као дух је вечно одређење, дакле супстанцијална субјективност, док је син схваћен као коначно деловање, или субјективна страна субјективности. Однос роба и господара, те две стране субјективности је основни онтолошки однос епохе субјективности, те је и сасвим другачије постављен него у епохи супстанцијалности.

Епоха субјективности ипак није себе испунила у хришћанству, јер се у хришћанству није могао развити појам стварања кроз све своје моменте. Наиме, оно субјективно, Бог, ствара на непосредан начин, јер ствара из ничега и ствара ничим. Модерни појам рада, развијен у енглеској класичној економији, у себи садржава у целисти хришћанску представу стварања. Моменти појама рада су: рад сам (*causa formalis*), предмети рада (*causa materialis*), средства рада (*causa eficiens*), и производ рада (*causa finalis*); од наведена четири момента рада хришћанство је развило два: рад сам (формални узрок) и производ рада (сврховити узрок). Бог сам ствара свет, дакле рад сам производи урадак. Филозофија у послехришћанској епохи, дакле у модерном веку, је поставила питање и момента и предмета (тварни узрок) као и момента средстава (творни узрок) у стварању. У основи се до Канта питало о тварном узроку стварања, а Кантов копернијански обрат поставља питање творног узрока стварања.

Укратко речено, нововековна филозофија у својој генези само попуњава празно место хришћанске представе стварања, а резултат те генезе је појам рада, који је у практичкој економској сфери имао своју епохалну промоцију. Наравно да је економски појам рада само један лик темељнијег онтолошког односа, кога је иначе Хегел укратко означио као јединство јединства и разлике. Филозофија после Хегела има смисла само као развијање питања о творном моменту тога јединства јединства и разлике, који није директно и јасно код самог Хегела назначен.



Симонида Цветковић, Сијамски близанци

СРЕЋА МИШО КУЛИК

Да ли је питање о срећи уопште неко филозофско питање? Тиме што свој логос распростире у безброј индивидуално-психолошких мњења, надања и жеља, али и тиме што своје биће задобива и на парадоксалан начин, тако што властито одсуство такође представља као саму себе, тј. у оном смислу, када се избегавање несреће прима као срећа, а не, уобичајено, као испуњење жеље, показује да је срећа можда прије неко теолошко, него филозофско питање. Јер, без обзира о каквом се појму среће ради, срећа се не може гарантовати ни оном ко планира, ни оном ко не планира, ко нешто чини, или не чини ништа, њен разлог није неухватљив, као и што је њена присутност само тренутачна. Срећа не може да се задржи, изузев у свом трагу, тј. сјећању, гдје може бесконачно да се понавља, али је то тада нека срећа сјећања, сурогат среће, а не срећа која има своју животворну, тјелесну снагу стварности. Зато је и она тешка мисао, да је срећа стварна само као изгубљена срећа, односно, да само у сјећању имамо срећу која нас не напушта - једна болно истинита мисао. Уколико је заиста њена стварност у сјећању, у изгубљеној, али запамићеној непосредности задовољства, тада је и стварност среће у привиду, у истовремености неког имања на начин да га нема, тј. у ономе што присутност одмах преводи у одсуство, а одсуство успоставља као присутност. Срећа и сјећање падају у једно, у при-вид, јер се и привид одређује као оно чему се, *истовремено*, види оно што се не види, а не види оно што се види. Зато је срећа, у свом првом одређењу, управо то истовремено јединство двострукости које привид има на свом бићу, одсутна присутност која је у исти мах и присутна одсуство, тј. она је неки привид стварности и стварност привида уједно.

Међутим, непосредност живота, уколико и признаје стварност среће у сјећању као неку срећу, срећу хоће искључиво као непосредност, испуњено догођено јединство. За непосредност је само непосредност среће, док је њен посредовани, опредмећени облик сјећања, за њу исто што и привид, нестварност, носталгија или надање. Чини се да срећа своју истинску стварност има мимо сјећања, које је, иначе, за непосредност чулности живота само блиједа успомена, сублимиција стварности, те да је стварност среће исто што и њена непосредност. Међутим, тада опет произлази, да срећа није свакодневна индивидуална стварност, да није у свакој непосредности, већ је, дакле, нека посебна одлика стварности, нешто што преводи нестварност у стварност, али, истовремено, и оно што постојећи појам стварности, у срећи, поставља као једну нестварност. Тако и у непосредности чулног поимања стварности среће, да је срећа исто што и развијени појам привида, а то значи, да наше поимање привид не узима као нешто што је изван стварности, и што стварност утјерује у лаж, већ да је привид, па и сам појам среће који му припада, такође једна стварност чији се логос не разумије. У сваком привиду, као и у свакој срећи, стварност се има на начин нестварности, а нестварност на начин стварности.

Ипак, истовремена двострукоост привида среће, показује да срећа није само неки појам који се једноставно сручи у стварност, већ да срећа уколико има своју стварност, мора, такође, да са стварношћу од које се разликује, рачуна као са привидом, односно, да привид није изван стварности, него само њен посебан принцип. Тиме се, у индивидуално-психолошком одређењу назначава, да је одмјеравање егзистенције увијек неко самјеравање појма среће, а то значи, да је представа среће само други, чулно - психолошки лик разликовања стварности на начин неке стварности која је одсутна, било да се ради о томе да се није десила, да се дешава, или се очекује њено догађање. Зато се срећа јавља и као мјера значајне разлике идентитета индивидуа, јер је и срећа у свом истовременом двоструком одређењу исто што и привид, дакле, исто што и кретање саме стварности индивидуе. С обзиром на то, да се за индивидуу стварност задобива у привиду, а то значи, у оној чудесној истовремености добитка и губитка, то се и срећа јавља као сама та разлика истовремености. Додуше, тада ступамо у космос процјена, најчешће у шкрту рачуницу која властито незадовољство успоставља као задовољство, јер ван себе проналази неко веће незадовољство, или, обрнуто, запажањем већег задовољства, сопствено чини незадовољним, тј. не-срећним. Тако срећа своју присутност осигурава привидом, а то упућује, да је она колико рад позитивног, исто толико дјелатност и оног негативног. Она је истовременост јединства и разлике, а с обзиром на то да истовременост за нас може бити само јединство, а не и разлика, тј. неистовременост, то се и ова двострукоост јављања среће у стварности наше егзистенције може поимати само као привид, тј. срећа се не узима као присутност стварнос-