

господарем. Роб је субјективна страна субјективности, а господар супстанцијална страна субјектиности, дакле и један и други су субјективни, али на различите начине. Ако је Бог пре сина постављен као чиста могућност субјективности, као хиленски субјекат који ствара свет изничега, 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 онтологшки однос епоха 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 изничега и ствараничим. Модерни појам рада, развијен у енглеској класичној економији, у себи садржава у целости хришћанску представу стварања. Моменти појма рада су: рад сам (*causa formalis*), предмети рада (*causa materialis*), средства рада (*causa efficiens*), и производ рада (*causa finalis*); од наведена четири момента рада хришћанство је развијило два: рад сам (формални узрок) и производ рада (сврховити узрок). Бог сам ствара свет, дакле рад сам производи урадак. Филозофија у послехришћанској епоси, 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 штитало 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 КУЛИЋ

Да ли је питање о срећи уопште неко филозофско питање? Тиме што свој логос распостира у безбрз индивидуално-психолошких мињања, 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 избјегавање несрће 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, где 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 текша 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 запамћеној 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 одсутност, а одсутност успоставља као присутност. Срећа и сјећање падају у једно, у привид, јер се и привид одређује као оно чему се, истиот времено, 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, одсутност која је у исти мањ и присутна одсутност, тј. она је неки привид стварности и стварност привида једно.

Међутим, непосредност живота, уколико и признаје стварност среће у сјећању као неку срећу, срећу које 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, сублимација 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 утјерију 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 двострукост 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, чулено - 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 значења 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 индивиду 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 скруту 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 двострукост јављања среће у стварности наше егзистенције може поимати само као привид, тј. срећа се не узима као присутност стварнос-

ти сваке индивидус, већ само као разлика спрам стварности, тј. као једна стварност која се чека и само у тренуцима задобива. Утолико се и појављивање среће у стварности одређује као иска нестварна стварност, као привијање стварности која бежжи, али управо зато и као неко разликовање same стварности.

Међутим, срећа уколико је срећа, неће никакву разлику, јер у разлици, додуше, она јесте нека срећа, индивидуални добитак, али као потпуно испуњење и успостављање у стварности, она је апсолутно јединство, а не разлика стварности. Срећа, дакле, с једне стране, артикулише, разликује стварност на начин привида, али, с друге стране, с обзиром на то, да је она посебан облик стварности на који индивидуе немају поуздан утицај, изобразило је и изједначило је чулно-психолошку представу среће са појмом апсолуту. Јер, само апсолут има своју стварност као апсолутну непосредност, као апсолутну срећу. Утолико је и јудео-хришћанска теологија само рајско, непосредно јединство са Богом разумјела као апсолутну срећу, тј. с друге стране, посредовање, разлику је схватила као несрещу, гријех или кривицу. Тако су се обликовала, заправо, два појма среће. Један, чију стварност индивидуа задобива као дар божији, дар непосредности, који својом тренутачношћу само показује да је срећа индивидуе првид стварне среће, и други, који, будући да има Бога као апсолутну срећу, у Богу првид преводи у стварност вјечног и непротиврјечног.

Тако видимо да наше поимање среће, заправо, има посла истовремено са два појма среће, тј. са два појма привида. Један је то срећа која се успоставља као првид стварности, дакле, свакодневни појам среће, а други пут је то стварност привида у Богу, која описује како индивидуално-чулна, тако и институционална религија. Међутим, ми видимо да су ова два појма среће, заправо, један појам у властитом кретању, односно да срећа није само непосредност, јединство, испуњење индивидуалне жеље, радосни добитак чулности, већ, истовремено посредовање, разлика, нешто што као мисао има свој план, намјеру задобивања среће. Тако се појам среће, у теолошком смислу, расцјељује на срећу која првид чулности има као стварност среће, и на срећу, која одбацијући првид као своју једину стварност, тј. одбацијући чулност, успоставља срећу као мисао, духовно јединство. Јудео-хришћанско испријатељство према чулности, према срећи или задовољству чулног тако постаје разумљиво, јер ни теологија, како видимо, не може стварност Бога, стварност апсолутне среће да изрази само као индивидуални добитак, већ га, нужно и истовремено мора изразити и као губитак, одсуство чулности. То стога, што теологија првид протjerује из стварности, што првиду не допушта стварност, већ стварност чулног као првид разликује од стварности као апсолутне. Утолико је само апсолутна стварност стварност, док је све остала првид.

Међутим, уколико одбацивање чулности, или непосредне чулне среће теологија показује као пут врлине, пут истиинске, апсолутне среће, она, такође, тиме жели да каже, да срећа није само произвољност судбине, већ нешто што се намјером, вољом духа може досегнути. Додуше, духовност је схваћена само као одбацивање чулности и поступање по Божјем закону, али је и као таква, ипак назначила да срећа није ствар случајности. Тиме, теологија, парадоксално и посредно, срећу полаже у чулну стварност, јер од стварности коју схвата као првид, заправо, захтјева да одбаци саму себе и изобрази се у својој апсолутној истиини. Стога теологија срећу схвата као смисао, али тај смисао није - као у спекулативној филозофији - схваћен као рад same стварности, већ само као рад првидне стварности, која вјером раскида њене окове. Истина, вјера је у теологији постављана као и сама срећа, дар судбине који се не смије испустити. Утолико је и појам искушења вјере повезан са појмом искушења среће; одлуке да се губитак тренутачне чулне среће, успостави као добитак апсолутне, духовне стварности. Додуше, теологија не напажа да овај истовремени добитак и губитак среће, уистину и једну и другу стварност, чулну и духовну, заснива у првиду, тј. не види да стварност првидом изграђује свој појам.

Дакле, са питањем о срећи, ми ступамо у простор питања о стварности, о смислу стварности, тј. у појму среће сусрећемо представу same стварности као стварност. Тиме што срећа није општа карактеристика стварности, већ њена могућност - у шта су нас ујеравале религијске и идеолошке слаборације проплих, и овога нашега вјека - то су и концепције изабраног народа, или изабраних људи посебног кова, присвојиле право на формулатију среће, заправо, на формулатију самог смисла стварности. И заиста, увијек када је на дјелу разумјевање појма среће, на дјелу је неки наговор на стварност, на губитак који се приказује као истовремени добитак. Тако не само теологија, већ и свјетовне идеологије рачунају са првидом, јер рачунају на властито задобивање стварности као властите срећне стварности. Оне инструментализују и манипулишу тежњом за срећом, али и показују да је продукција стварности, не само оног што је нераздвојно од првидова, већ је самим тим нераздвојно од појма

среће. Зато овладавање срећом у модерном друштву постаје исто што једнака могућност, тј. производња стварности слободе и једнакости постаје исто што продукција среће. Тиме се чини да се срећа једнако и слободно дистрибуира у заједници, тј. срећа постаје исто што и једнако право у људској заједници. Додуше, ту се само ради о преласку теолошког у свјетовни појам среће, при коме питање о индивидуалности среће смјешта себе у простор знања и способности. Тиме, свакако, модерно вријеме није одговорило на питање стварности привида, већ га је само трансформисало и упрегнуло у производњу индивидуалне и социјалне среће, у оно увјерење, да оно што је усрећило једног може да усрећи и другог.

Чињеница да је данас, у модерно вријеме, појам среће, випе него икада, своју индивидуалну интерпретацију засновао не само у традиционалном обичајном и културолошком значењу, већ га је, прије свега, утемељио у правном и политичком подручју. Он се осјећа зависио од општег социјалног програма, па се може казати, уколико се срећа искључиво не везује за играње, тј. коцкање, у којој судбина треба да донесе одлуку, појам среће је данас у потпуној власти правно-политичке, и на тој основи изведене етичке формулатије. Модерно друштво производи илузију среће, што не значи да разумјева и појам привида, јер илузију има као једну стварност коју производи за друге, и од које се оно дистанцира. Стога оно подупира и развија инструментални, непосредно-чулни појам среће, који чини потпуно оvisним од властите производије, тј. срећу успоставља као хедонистички малог. Тиме оно и смишао стварности види као једну међусобну борбу илузија, јер противрјечност стварности привида и привида стварности не разумије, јер одваја првид од стварности, мислећи да при том разликује лаж од истине. Уистину, овим модерно вријеме само показује да је природа стварности оно што му измиче, јер му и општа срећа измиче, па је и срећа, попут стварности, оно чиме не влада, и што у својој безразложној неухватљивој тренутачној присутности, истовремено мијења стварност у првид, а првид у стварност. Ипак, тиме срећа саопштава да је она увијек присутна, да уколико стварност није срећна, стварно можемо да се кладимо на њену срећу.

## У ТУМАРЊУ ЗА СМISЛОМ<sup>1</sup>

### РАДОСЛАВ ПЕТКОВИЋ

Темељни приче су, наравно, у темељима древних храмова

У какву се везу појмови *среће* и *стварања* уопште могу довести, питање је на које одговор није лак ни једноставан, осим ако се основачки не одговори фразом да је у стварању срећа. Но, не само што напор стварања може бити обележен неуспехом - те тако постаје несрећа; стварање је, на један начин, коцкање са срећом, као и којешта друго у животу - већ је и дуга листа оних стваралаца, чију су вредност мање-више сложно потврђивали савременици, као и потомци, а који су, са своје стране, суд о сопственој срећи најјасније изрекли самоубиством. *Сливни тачак на крају*, како је изрекао један од најчувенијих самоубица овог столећа, Мајаковски или *вратни творац карти*, што су речи, и по поезији и по самоубиству не мање славне Марине Цветајеве.

Питање о људској срећи је питање које је опсадало Грке, дакле налаз на самом почетку наше културне историје, јопи у времену када се философија и књижевност нису тако строго разликовале, што аутор овог текста у многоме олакшава да почне управо одатле. Питање стварања је Грке мучило бескрајно мање, пре свега зато што има овај појам у суштини, а поготово у данашњем смислу речи, није био ни познат.

На почетку тога размишљања о срећи стоји она славна, и толико позната да је већ срамота цитирати је, анегдота коју у својој *Историји* приповеда Херодот. Моћни и пребогати лидијски краљ Крез пита једног од Седморице мудраца, атинског законодавца Солона који је најсрећнији на свету, уверен да ће Солон именовати управо њега. Солонов коначни одговор гласи:

\*О Крезу, нико знаш да су богови завидљиви и нестални, ипак ме питаши о људској срећи. У току дугог времена човек мора много да види и против своје воље а мора много и да претри... За време ових двадесет шест хиљада десет дана (колико је Солон претходно израчунao да постоји у просечном људском животу) у току седамдесет година, ниједан од њих није сасвим исти као други и сваки од њих доноси сасвим различите догађаје. То значи, Крезу, човек је у свему остављен судбини и случају... Треба безусловно видети каква ће му (човеку) бити смрт, јер многима прво бог даје срећу, па их изненада потпуно упропаст.\*

<sup>1</sup> Основ овог текста чини излагање одржано на *Новосадском филозофском дискуту*, 19. јула 1996. на тему *Срећа и стварање*.

<sup>2</sup> Херодот. *Историја*, стр. 18-20, прев. Милан Арсенић, Матица српска, Нови Сад, 1996.