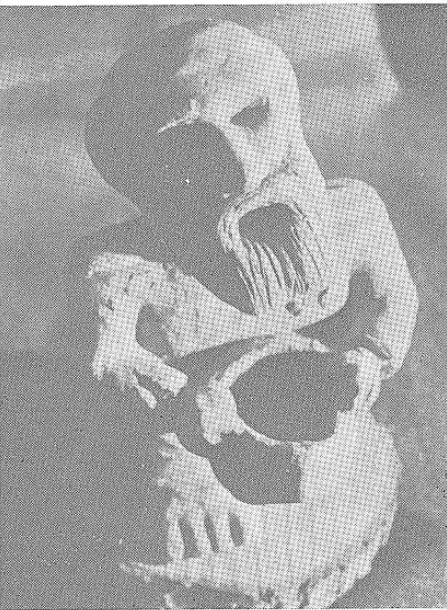


EUDAJMONOLOGIJA I PROBLEM VREMENA

Kako bi bilo lepo kad se
ne bi moralo misliti o sreći!
A. Huxley



1 Eudajmonologija nije filozofska disciplina. Ona je najčešće neka vrsta pomoćnog instrumenta jednog filozofskog, tačnije — etičkog smera, eudajmonizma. Odredi li etika kao *summum bonum* sreću, blaženstvo — eudaimonia — tad eudajmonologija treba da ovo normativno opredeljenje osloni na jedno istraživanje indikativnog reda o tome šta sreća jest. Sta je dakle sreća, kako se ona odnosi prema zadovoljstvu, teže li svi ljudi sreći, može li se ona postići i kojim sredstvima.

Naravno da je nemali broj eudajmonoloških istraživanja preduzet u okviru prethodno već izabranog eudajmonističkog etičkog stava, pa se tako pitanje o mogućnosti sreće neopravdano shvatilo kao pitanje o vrednosti ili o smislu života, kao da je sreća jedino što život može učiniti vrednim i smislenim, i kao da je nesrećan život bezvredan i besmislen.

Dva glavna smera u okviru veštine eudajmonološkoga kalkulisanja, ili apriorne metafizičke eudajmonologije, *optimizam* i *pesimizam*, bar kod svojih najznačajnijih predstavnika, čine sastavni deo eminentno eudajmonističkoga konteksta. Ako Leibniz (Lajbnic), u svojoj čuvenoj Théodicée (Teodiceja), preduzima komično smeo i komično naivan posao apriornog dokazivanja optimalnosti našega sveta, i nalazi da je bol u njemu samo zato prisutan da bi omogućio još veće blaženstvo, tad je jasno da njemu do takvog dokaza može biti stalo samo ako bol smatra nečim bezvrednim i besmislenim, a blaženstvo vrednim i smislenim. Poznat je okret Leibnizova dokaza: Bog nije uzrok zla, jer njegovim atributi impliciraju savršenu dobrotu sveta. Kao sveznajući, Bog je morao imati predstavu svih mogućih sve-

tova; kao svemoćan, imao je moći da bilo koji od njih stvori, ali je, kao savršeno dobar, mogao stvoriti samo najbolji: no stvorio je ovaj, naš svet, te je on najbolji od svih mogućih svetova. Q. E. D.! Ništa tu ne menja postojanje zla; tá upravo ga izvedeni dokaz svodi, doduše, nê na privid, kako je hteo Spinoza, već na neophodan uslov još većeg dobra, još razumnijeg uređenja sveta, pa tako gotovo na neku vrstu instrumentalnog, ekstrinzičnog dobra!

Leibniz je hteo da zasnuje optimističku eudajmonologiju na metafizičkim principima i apriornim metodom, i pritom je on, mada inače razvija naročit tip normativne etike — perfekcionizam — koji kasnije srećemo kod Wolfa (Volfa) i Fichtea (Fihte), bitno pretpostavio jedno eudajmonističko shvatanje. Šta se tiče mogućnost sreće onoga koji ne veruje da je sreća vrednost!

Pretpostavljajući drukčije metafizičke principe, i služeći se, s jedne strane, apriornim, a s, druge, i aposteriornim, empirijskim metodom — koji je kasnije došao do punog izražaja u učenju o osećaju Schopenhauerovog (Schopenhauer) i Nietzscheovog (Niče) sledbenika Eduarda von Hartmanna, kod koga eudajmonologija uistinu postaje svojevrsna kalkulatorna veština, — izgradio je Schopenhauer, u svome glavnom delu, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Svet kao volja i predstava) najznačajniji sistem pesimističke eudajmonologije u zapadnoj filozofiji. Schopenhauer je pesimist. Međutim, on zbog toga nije ništa dalje od eudajmonizma nego što bi to bili optimisti. Schopenhauer je razočarani hedonist, inače on nikako ne bi očajavao zbog bola u svetu. Definitivno nesrećan može da bude samo onaj koji je najsnažnije težio sreći, inače nesreću uopšte ne može da doživi kao nesreću.

Naravno da eudajmonološki pojmovi optimizma i pesimizma nisu identični sa svakodnevnim pojmovima istih imena. Dok običan govor ima u vidu, pre svega, buduću sreću ili nesreću, filozofski ima u vidu jedno principijelno aksiološko shvatanje odnosa sreće i nesreće, tako da bi svakodnevnom pojmu optimizma, bar po svom futurizmu, odgovarao eudajmonološki pojam *aktivizma* (mada je, naravno, optimizam običnog čoveka najčešće koncipiran upravo pasivistički). To je onakav aktivizam koga prepoznajemo u spisu *Gonquest of happiness* (Osvajanje sreće), jednoga engleskoga lorda — koji se prilično slabo razumevao u filozofiju — kada nas Lord poučava da sreću možemo osvojiti, ali da u tom cilju moramo izbegavati introspekciju, posmatrati zvezde, pa i pomalo planinariiti.

2

No, da bi odgovorila na pitanje je li sreća uopšte moguća, je li ona moguća u individualnom životu ljudi i je li moguća kao sinonim za globalno optimalno stanje svetskih poslova, — eudajmonologija mora da reši nemali problem određenja onoga što pod srećom mislimo; mora, naime, prethodno da ustanovi šta je ono čiju mogućnost istražuje, šta je ono što je moguće ili nemoguće.

Tri osnovna shvatanja sreće u zapadnoj kulturi, sa određenim refleksima na repertoar svakodnevnih pojmova, jesu ova: sreća kao kontinuirano čulno zadovoljstvo; sreća kao kontinuirano duhovno zadovoljstvo; najzad, sreća kao osećanje koje prati duhovnu veličinu, pri čemu može uključiti i elemente onoga što prethodna dva shvatanja moraju da ocene kao nesreću. Želi li se ispitati je li sreća moguća, moralo bi se, izgleda, prethodno ustanoviti najadekvatniji pojam sreće.

Naravno, ovde smo suočeni sa problemom svake definicije. Svaka definicija ispunjena je fundamentalnom protivrečnošću znanja i neznanja. Svaka definicija svojim *definiensom* još ne zna, a svojim *definiendumom* već zna! Hoću li definisati sreću, to jest saopštiti sadržaj toga pojma, tad definisanje započinje mojim neznanjem o sreći, pa ipak, ja reč i pojam »sreća« ko-

ristim kao da znam šta oni znače, inače bi upotreba bila besmislena! Ako se sad kaže da *definiens* samo eksplicira ono što je u *definiendumu* implicitno, onda se time tek pomera problem, jer nastaje pitanje zašto bi *definiendum* morao implicirati baš ono što implicira, i nije li to proizvoljno, a ako nije, jasno je da je tu već prisutna sama definicija!

I pored logičke nemogućnosti da se ovaj problem definicije, sadržan u beskonačnoj regresiji njenog postupka, striktno formulisan, reši, — nesumnjiva je činjenica da definisanje u logičkoj, filozofskoj i naučnoj aktivnosti predstavlja neophodan i često prisutan čin, što se može objasniti jedino okolnošću da ono što definisanje pretpostavlja, u stvari, nije već razvijena definicija, nego pre neko preliminarno znanje, koje je ponekad, možda donekle i u našem slučaju, čak ostensivno zasnovano. Pa kada, dakle, pitamo šta je sreća, onda mi to zaista možemo pitati samo na osnovu već postojećeg znanja o tome, jer bi pitanje inače bilo besmisleno, — ali znanje koje već posedujemo nije znanje onoga reda kome pripada znanje što ga tek želimo. Tako je sreća, za nas, nije već definicije, određena pre svega kao jedno kontinualno stanje, nema trenutne sreće i svojim sadržajem trebalo bi da je ona nekakvo zadovoljstvo tela ili duha. Najopštije govoreći, sreća je stanje permenitne psihofizičke zadovoljenosti.

No, ako je ovo najopštije određenje sreće, time još nije rešen problem koji je od ona tri pojma sreće najadekvatniji. Samo pitanje o adekvatnosti, pak, uključuje stav prema tome šta jest adekvatno, primereno. Naš željeni pojam sreće, stoga, imao bi da bude nečemu primeren, ili da bude po meri nečega. Je li sreća po meri nečega, to, međutim, određuje ono merilo koje osvetljuje i to »nešto«, to prema čijoj meri ima sreća da bude merena. To je »nešto« model, vrednosni ideal, koji biva zasnovan u aksiološko-normativnom mišljenju. Pitati koji je pojam sreće adekvatan znači, otud, pitati koja je vrsta sreće *najviše dobro*. Kako razmatranja te vrste pripadaju domenu eudajmonizma a ne domenu eudajmonologije — jer ova se principijelno može i lišiti obaveze da služi eudajmonističkoj etici, mada je istorijski po pravilu sa njome povezana — neće biti zadatak sledećih razlaganja da ponude neku prečišćenu ili stipulativnu odredbu sreće, već da, imajući navedene najopštije odredbe u vidu, ponude istraživanje o tome je li sreća moguća s obzirom na vremenitost sveta u kome se želi postići, i, ako nije, kako se s one strane sreće i vremena otvaraju horizonti kojima je označeno samo biće vrednosti, pa se stoga sama sreća ne pojavljuje kao vrednost, a eudajmonizam postaje apsurdno etičko rešenje i nalazi svoje utopište u vidu socijal-eudajmonizma kao primamljivog sadržaja političke demagogije u sferi istorije, dakle vremena, i, ovoga puta, utopije, kao globalne, socijalne sreće. Raspraviti to, dakle, program je preostalih stranica.

3

Prvo je shvatanje sreće ono koje bi je odredilo kao čulno zadovoljstvo, dakle ono koje, izabrano kao vrednost u normativnoj etici, daje kao rezultat hedonizam — učenje koje je, tek što je nastalo, bilo napadnuto fatalnom kritikom. Njega odbacuje i Aristotel, mada u nastavku ne može da ponudi ništa bolje od šuplje eklektike i dosadnog empirizma. Pitanje, međutim, aksiološko-normativnih fundamenata hedonističke etike, tj. problem »treba« li težiti zadovoljstvu, i, naročito, je li zadovoljstvo *vrednost*, moramo zasad ostaviti postrani, baš kao što moramo *potpuno* zaobići pitanje da li ljudi teže zadovoljstvu i da li smatraju da mu treba težiti, jer pitanja ovakve vrste mora se etika kloniti upravo u onoj meri u kojoj mora da se kloni etički savršeno irelevantnog psihologizma.

Pitanje koje posle ove redukcije ostaje jest najavljenog pitanje o tome kako se mogućnost ili nemogućnost sreće kao kon-

tinualnog čulnog zadovoljstva odnosi prema fenomenu vremena. Da je ovakvo shvaćena sreća nemoguća, to je opšte mesto svakoga pesimizma. Kod Schopenhauera, ona je nemoguća (sa izuzetkom stanja u kome se nalazimo kada kontempliramo umetnost) jer sam metafizički osnov sveta predstavlja volja za život, koja je isto što i bol, i Schopenhauer nalazi da su sva zadovoljstva tek trenutna, i da svakom zadovoljstvu prethodi bol, kao i da smo nesrećni sasvim nezavisno od okolnosti u kojima živimo: bilo da smo oženjeni ili neoženjeni, sami ili u društvu itd. Najzad, on smatra da samo bolu pripada pozitivan realitet, a zadovoljstvu isključivo negativan: ono je samo negativ, izostanak bola, i pritom bi se, mada to ne čini, mogao pozvati na par grčkih reči:



têrpsis i *aterpsie*, u kome druga označava zadovoljstvo, sadržeci *alpha privativum*, kao negaciju bola, dakle kao izvedeni, akcidentalni fenomen. E. v. Hartmann, pak, u jednom delu svoga pesimističkog učenja ponajviše približuje eudajmonologiju arismetici, poduhvat donekle srodan onome J. Benthama, govoreći, na primer, kako bol vremenom raste, a zadovoljstvo opada, kako je zadovoljstvo najčešće indirektno, pa otud slabije od direktnog bola koji mu sleđuje, kako je zadovoljstvo uvek nesvesno (E. v. Hartmann (Hartman) je pisac *Philosophie des Unbewussten* Filozofija nesvesnog), osim kada ga svest osmotri prema svesnom bolu; itd.

Svakako, kritika hedonizma od početka je, pored zamerki njegovom normativnom stavu, imala u vidu i prigovore psihološkoga reda, naglašavajući nemogućnost da se zadovoljstvo uopšte pojavi kao nešto istinski realno. Tim je putem hedonizam Klirenške škole već kod Aristipovoga učenika Hegesije — nazvanog *peisithánatos* — dospelo do uviđanja pozitivnog realiteta bola, i time do samoubilačkog razočaranja onoga tipa kome pripada i Schopenhauerovo.

Međutim, već rano u zapadnoj misli pojavljuje se motiv prema kome je zadovoljstvo nemoguće već zbog strukture vremenskoga toka na koji je upućeno njegovo biće. Tako Aristotel, govoreći (Eth. Nic. VII; 7) o gledištu prema kome se zadovoljstvo i dobro nužno isključuju — i pripisujući ga Speusipu — kao jedan od argumenata kojima se to gledište može braniti navodi upravo tezu da zadovoljstvo nema nikakvog bića, nema *postojanja*, već samo *postajanja* u procesu. Mnogo kasnije Wittgenstein, (Vitagénštajn) u svojim *Notebooks 1914—1916*, beleži i ovakvu izreku: »Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich!«).

Ovakvo gledište poriče mogućnost zadovoljstvu u vremenu, jer u vremenu, u kome sve nastaje samo da bi nestalo, ni zadovoljstvo ne može biti pošteđeno od te sudbine. Kako je međutim, *sada* onaj osnovni element vremena koji još ne čini vreme, zadovoljstvo bi u *pukom* sada bilo oslobođeno irealitetu koji nanosi vreme. Ali *sada* shvaćeno atomistički, tako da u njemu dalje ne možemo distingvirati tri dimenzije vremena, nije ništa! Otud ni sadašnje zadovoljstvo nije ništa! Odatle se ono moglo tražiti npr. u budućnosti, što potvrđuje svakodnevno iskustvo, kao i uvidi izuzetnijih duhova, poput Machiavellia, kada (Mandr. IV; 1) piše: »Zar ne znaš koliko čovek malo zadovoljstva nalazi u ostvarenim željama, malo u odnosu na ono što je zamišljao da će naći?«, ili Hobbesa (Hobs), u njegovoj izreci iz *Leviathana (Levijatan)*: »*Felicity consisteth in prospering, not in having prospered*«).

Shvaćanje koje zadovoljstvo hoće da stvori u budućnost zasnovano je na poimanju irealitetu čistog *sada*, ali ono ne odoliva kritici koja je u *sada*, mada bezuspešno pokušala da nađe utopište od irealitetu vremenskoga toka ukorenjenog u budućnosti. Tačno je, naime, da zadovoljstva u sadašnjosti ne može biti u meri u kojoj i same sadašnjosti ne može biti, jer je ona prosto granična tačka između prošlosti i budućnosti. Zbog toga se uvek u budućnost projektuje ostvarenje želje koja treba da dovede zadovoljstvu. Ali očekivanje budućeg zadovoljstva uvek biva iznevereno kada dođe čas njegove realizacije: prosto ga nema! U životu se radi samo o tome da mi uvek projektujemo u budućnost zadovoljstva čija nas realizacija razočarava.

Pa kako je to onda sa realnošću zadovoljstva s obzirom na vreme? Sadašnje zadovoljstvo nije realno jer sadašnjost nije realna. Buduće zadovoljstvo nije realno, jer budućnost sadržaji još nisu realni. Prošlo zadovoljstvo nije realno jer prošli sadržaji više nisu realni. Naravno, budućnost i prošlost realne su u sadašnjosti samo u onoj meri u kojoj je sadašnjost, uzeta šire, psihološki, a ne najuže, metafizički, realna, ali tad je prošlost samo sećanje na prošle događaje, a budućnost očekivanje budućih događaja, pa su obe samo sadašnje ili nisu ništa, a kad je zadovoljstvo u pitanju, onda je prošlost nostalglično sećanje na prošla zadovoljstva, a budućnost iluzorno nadanje budućima, te je stoga zadovoljstvo, u meri u kojoj je realno, zapravo bol.

4

Paradoks zadovoljstva: da se ono traži u sadašnjosti, gde ga nema, pa potom u budućnosti i prošlosti, koje se i same moraju svesti na sadašnjost, te da u tom krugu zapravo samo zadovoljstvo izmiče, jest paradoks utemeljen na samoj strukturi vremena. Problem realiteta zadovoljstva otud je identičan sa problemom realiteta vremena, i ako zadovoljstvo nije realno, onda je to otud što realno nije ni samo vreme. Sa vremenom je tako da je ono moguće samo kao trijada *prošlost-sadašnjost-budućnost*, ali pojedini delovi te trijade uzajamno se jedan na drugi oslanjaju da bi sebi pribavili realnost, te stoga ostaju svi zajedno realnosti lišeni. Reč je o paradoksu koga je prvi na jasan način postao svetan bl. Avgustin (Conf. XI), i on ga je izrazio na način paradoksa nemogućnosti merenja vremena: ne možemo reći da prošlo ili buduće vreme jesu duga (ili kratka), jer ona više nisu, *resp.* još nisu. Te bismo morali reći da je prošlo vreme bilo dugo (ili kratko) kad je bilo sadašnje, a buduće da će biti dugo (ili kratko) kad postane sadašnje. Ali *sada* ne može biti ni dugo ni kratko, nego je ono, kao Aristotelovsko *to nyn*, a ne kao jamesovsko *speciosus present*, bez trajanja. Otud Avgustin smatra da je vreme irealno, tj. subjektivno, i da bismo mogli govoriti samo o sadašnjosti prošlih, sadašnjih i budućih stvari: u sećanju, pažnji i očekivanju. Doduše, drugde se Avgustin priklanja ponešto različitom shvatanju vremena, kao nečeg objektivnog, ukoliko je stvoreno po Bogu ujedno sa stvaranjem sveta

(De Civ. Dei XI; 5). Nesklad ova dva shvaćanja vremena trenutno nije od važnosti. No, svojom subjektivističkom teorijom vremena Avgustin je inicirao jedan smer kome je redovno bilo stalo do toga da ustanovljavanjem nekih protivrečnosti u našem pojmu vremena zaključiti na irealitet vremena: preko Kanta do McTaggarta (Makttagart). Nije, međutim, toliko stvar u tome da se polkaže irealitet samoga vremena, jer je očigledno da vreme na određen način postoji, inače ne bismo o njemu mogli misliti; naravno da se pritom ono ne mora koncipirati objektivistički. Veći je problem problem realiteta u vremenu. Dok vreme na određeni način jest, to jest pripada mu »empirijski realitet«, dotle, baš zbog toga, čitav empirijski svet jest irealan. Budućnost je negacija realiteta, jer je buduće ono što još *nije*. Prošlost je negacija realiteta, jer je prošlo ono što više *nije*. Sadašnjost, pak, nije ni sama ništa, ukoliko se ne shvati psihološki, što je neispravno, jer je tada još uvek moguće da se od nje postepeno odvajaju naslage prošlosti i budućnosti; pa ako ni sama nije ništa, nemoguće je da u njoj išta realno uzme učešća. Najzad vidimo tek to da su dimenzije vremena modusi irealitetu, te, kad mislim o vremenu, onda mislim o onome po čemu stvari nisu, jer u vremenu stvari nisu; više nisu i još nisu, a njihovo nam se prividno biće javlja samo na stecištu prošlog i budućeg nebića. Vreme je onaj modus po kome ništa nije stvarno. O vremenu tada ne možemo ništa drugo reći do da je ono samo ukinuće pravog, autentičnog postojanja.

5

Zadovoljstvo je kao takvo moguće samo u vremenu, ali ono u njemu nije moguće, i to stoga što ni samo vreme nije moguće kao nešto, nego je upravo realno kao ništa, kao živa, krillata smrt u kojoj ništa ne dospeva do svoga bića. Vreme jest ništa, a sa njime i zadovoljstvo, jer je vezano za vreme. Zato je vreme najdublji *fatum* našega života. Ali zadovoljstvo je ono na čemu se hoće zasnovati sreća o kojoj govorimo. Hoće se tu da zadovoljstvo traje ne trenutno nego večno, ali zadovoljstvo je bitno upućeno na vreme, ne na večnost. Hoće se da zadovoljstvo bude večno — da bude večna sreća! No sreća je nešto kontingentno baš zbog toga što ona hoće *contradictio in adiecto*: večno zadovoljstvo! Uz nešto uprošćavanja, kome ovde nije mesto, moglo bi se izvesti da je gotovo svaka dosadašnja normativna etika, uključujući i socijalno-altruističke, u stvari eudajmonistička. Centralna ideja svake, pa i Kantove etike jeste sreća (s tim što je kod Kanta vrhina, vezana za kategorički imperativ, finalistički odnos prema drugim ljudima, pri čemu se prećutkuje da je ono što drugoga čini ciljem zapravo njegova sreća, kojoj imamo da težimo). Moral je uvek stremljenje sreći. Ali sreća je poput umetnosti, dobro poput lepog — nesavršen izraz kompromisa empirijskog i inteligibilnog sveta. Sreća je ideja o postizanju zadovoljstva u večnosti, dakle ovoga sveta u onome. Umetnost je ideja o postizanju inkarnaciji večne vrednosti u svetu čulne promene, kome pripada i zadovoljstvo; dakle onoga sveta u ovome. U tome, uostalom, leži poslednji, metafizički koren isključivosti morala i umetnosti, dobrog i lepog. Moral hoće da princip ovog sveta ostvari u onom svetu; umetnost, pak, da princip onog sveta ostvari u ovom svetu. To je poslednji, metafizički koren takvih fenomena kao što je ikonoborstvo.

Komedija je zemlja gledana sa neba, a tragedija je nebo gledano sa zemlje. Ali kako je estetičko inkorporacija nebeskog u zemaljskom, a etičko inkorporacija zemaljskog u nebeskom, sleđuje da je estetičko samo produženi akt temeljne komedije, dok je etičko produženi akt temeljne tragedije. Odatle, pak, sleđuje da tragedija nije istinska umetnost. Ona je etičnija, zemaljskija umetnost, izraz stopljenosti sa njenim tokovima i užasima. Komedija je uzvišenija, nebeskija, duhovitija — što će reći bliža duhu; ona je bekstvo na nebo, u duh, i zato je humor izraz volje za besmrtnošću, što je

