

Sreća u nesreći

(Prilog teoriji indirektnog sreća između teodiceje i Geschichtsphilosophie)

odo markvard

Pitanje o sreći ostaje apstraktno ako se odvoji od pitanja o nesreći. Jer, za ljude ne postoji sreća bez nesreće. Ljudski nije moguće postojanje svega korisnog, a nedostatak onoga što je štetno. Na ovome svetu ne postoji čista sreća: to uvida i onaj koga nagriza sumnja da li — u nekoj večnosti ili budućnosti — postoji neki drugi svet iz kojega bi ona mogla da potiče. Pa ipak, u »ovom svetu«, u svetu u kojem žive ljudi, sreća uvek ide uz nesreću, javlja se uprkos nesreći ili povezana s njom. Ljudska sreća je, sasvim elementarno, neprestano sreća u nesreći.

Postoji razlog brzi da onaj ko zanemari ovu elementarnu čimbenicu, i zbog toga što onda juri na nemogućim, prokocka sposobnost i za sreću: sposobnost duše za ljudske moguće sreće. Stoga bi moglo biti čak i opasno odvajati jednu od druge temu sreće i temu nesreće. Zbog toga mi se čini umesnog da se na skupu koji se filosofski bavi pitanjem sreće, naša pažnja s pitanjem o sreći poveže i s pitanjem o nesreći; možda se u tu svrhu i isplati tragati za nekim formama u kojima je filosofija — ukoliko to ona uopšte i čini — izričito i upadljivo povezala temu sreće s temom nesreće. Moja skromna namera je da, u obliku hermeneutičke probe, ovo i postignem.

Pretpostavljam da jedan — a naglašavam — reprezentativni, uostalom i moderni filosofski oblik povezanosti teme sreće s temom nesreće, predstavlja teodiceju i njene derivate.

Ta pretpostavka ovde ostaje i kao radna hipoteza, potvrda postavljenog pitanja koja kasnije treba da dobije bar malo jasnije konture. Jer, do stvarno neoborivih rezultata ni ja nisam došao. To je povezano s lenjоšću, nedostatkom vremena, ali i time što sam do sada ovaj kompleks, na čije me je prezentiranje lukav nagovorio gospodin Bin, doticao samo uzgred i s potpuno drukčijim predmetom istraživanja; naime, baveći se istorijom, tj. pojmom kompenzacije. Ako se ovde, sada iz radoznalosti i želje da se latim riskantnog problema, upustim u ovo pitanje, prinudno se približavam području filozofije, i to filozofiji ranog 18. veka, pre svega francuske i engleske, a to je oblast koju, kao što je i poznato, jedva razumem. Takav nedostatak upućenosti u stvari — prema Kantovim »Snovima jednog viđovnjaka«¹ — već je sam po sebi dovoljan razlog da se upravo o ovoj oblasti održi predavanje užem krugu Opštег društva za filozofiju u Nemačkoj. Ali ovome treba dodati i uverenje da u ovom užem krugu, kad već ne govornik — na nesreću — onda bar — eto i sreće u nesreći! — slušaoci predstavljaju potencijal ili aktual nagomilane stručnosti, te da će stavljeni u takvu situaciju biti i obavezni da u diskusiju uključe i govornika, tako da, i pored svega što je on pripremio, sama stvar neće propasti.

Primećujete da sam ovde okružen znalcima, a ja to — lako-misleno, ali uz to i svesno — ne smatram opomrenom, nego pre licencem, ohrabrenjem da se upustim u grešenje, tj. da se istoriografski-filosofski upustim u spekulacije. To će i učiniti, bez ustezanja, u sledećih 45 minuta i šest odjeljaka: 1. Zalet; 2. Teologizacija; 3. Neutralizacija; 4. Balansiranje; 5. Aktualizacija; 6. Ograničenje.

1. Da bih se upustio u razjašnjenje svoje prepostavke, najpre moram da napravim kratak zalet: u tu svrhu — a kako se filosofu i preporučuje — počinjem od početka filosofije; dakle, od starih Grka. A tu, čini mi se, možemo da tvrdimo: na tom početku pitanje o nesreći nije se postavljalo u vezi s pitanjem o sreći — bar u klasičnoj atičkoj filosofiji — kao nešto izuzetno važno. Koju su, dakle, bili pojmovi suprotstavljeni pojmu »eudaimonia«: — »kakodaimonia?«, »atychia?«, »athliotes?« — najpre nisu bili nikakvi filosofski prominentni pojmovi. Tek kada posthumno — etički »ataraxia« počinje da biva dominantna, kao pojam koji je suprotstavljen pojmu »tarachai«, ovi afekatski rušitelji mira u postojbinu duše i vinovnicu nesreće postaju relevantna filosofska tema koju treba savladati. Doduše: zapostaviti li se neoplatonizam, koji je, kada se veruje njegovim zagovornicima, i inače oduzev sagledavao baš sve (a posebno ono u vezi sa privicnjama), izgleda da važi sledeće: u filosofiji je tek hrišćanstvo od nesreće načinilo nezaobilaznu temu; od tada se

— »u ovoj dolini koja odjekuje od jada« — i filosofski mora postaviti pitanje sreće, ali uvek uz vezi s pitanjem nesreće. Filosofski odgovori — ovo može biti neugodno, ali izgleda da je neizbežno — uvek su relativizacija nesreće: sreća u nesreći je relativna nesreća; pri tome je sreća što nesreća ne ostaje apsolutna, ona nije nikakva stvar konačne instance. Ovo je (uprkos prvog utiska i samog Šopenhauera) uvek ublažujući, razuman ili utešiteljski odgovor.

Filosofski odgovori — to može biti neugodno, a izgleda da je neizbežno — uvek su relativizacija nesreće; ali kako je moguće relativirati nešto što je toliko nerelativizirajuće kao što je nesreća? Radikalni hrišćanski odgovor na ovo pitanje je — ako pravilno sagledavam stvari — sledeći: nesreća je u ovom svetu zapravo toliko nerelativizovana da se ne može relativirati u njemu, nego *uvek* s njim. Dakle, sam ovaj svet se mora relativizovati sa svojim nesrećama i centralnim uzrocima nesreće, s grehom², a u korist onog sveta spasenja koji proriče božanski Spasitelj. Ovde privremeno dominira nesreća, a tamo triumfuje sreća; ova uteha — kao što smatraju ekstremne pozicije — predstavlja jedinu sreću koja je moguća na ovom, još uvek korum-piranom svetu: *consolatio* kroz veru.³ U filozofiji ovo predstavlja radikalno hrišćansko tumačenje ljudske sreće u nesreći.

Čini mi se da ovaj odgovor zapada u krizu tek kroz moderno poimanje apsolutnosti ovozemnog sveta. Ono sebi utire put — pre svih modernih teorija — svojom samouzročnošću i autonomijom, kao i faktički ekvivalentnim konceptcijama, ali i sasvim filosofskim insistiranjem na tome da je ovaj svet, s ove strane svog spasiteljski-istorijskog postojanja između prarodi-teljskog greha (kao razloga nesreće) i definitivno izvršenog spa-senja (kao razloga sreće) — tvorevina: tako nesreća i sreća — razdvojene grehom i spasenjem — konačno postaju spasiteljsko-istorijski neutralne tvorevine ovoga sveta. Ovde se, da preuzme-mo i naglasimo misao Hansa Blumenberga,⁴ latentno već krije mogućnost da razjašnjenje krene putem između greha i nesreće, i između spasenja i sreće; konačno, kao što možda sreća ne potiče od spasenja, nego spasenje od sreće, treba da se preinaci i odnos: da nesreća ne potiče od greha, nego greh od nesreće. Ali nesreća ne postaje tek radikalizacijom onaj dokaz koji di-rektno tereti Tvorca: ako postoji Bog, zbog čega onda u njegovoj tvorevini, u njegovom biću, ne postoji samo sreća nego i nesreća? U nameri da se opravda Bog, ovo pitanje sada postaje ne-izbežno. Ono opisuje onaj moderni filosofski penzum koji je 1710. dorio svoje ime zahvaljujući Lajbnicu: teodiceja.⁵ Njeno ispu-njenje, kao i celokupno poimanje sreće u nesreći, zavise od toga da se uspe u relativizaciji nesreće, ali sada prema modernom poimanju apsolutnosti ovog sveta; to više nije moguće kao ranije, radikalno-hrišćanski, tako što će se nesreća relativizirati sa ovim svetom. Ovo nam sada može poći za rukom samo ako se nesreća relativizuje u ovom svetu.

Ovo pokušava da realizuje klasična, lajbnicovska teodiceja, i njena naslednica, moderna *Geschichtsphilosophie*, koja se javlja oko 1750.⁶ — time što teleologizuje nesreću. Ovo bilo je želje da razjasnim u narednom odeljku, a u oba koja zatim slede, sledeće: tamo gde ova teleologizacija nesreće nema uspeha, značajne i virulentne postaju bar dve postavke, kao konceptualni derivati teodiceje: s jedne strane, pokušaj da se problem nesreće neutralizuje, zajedno s problemom nesreće; a s druge — pokušaj da se postojanje nesreće balansira postojanjem sreće.

2. Ponavljam: klasična, lajbnicovska teodiceja i njena naslednica, moderna Geschichtsphilosophie pokušavaju da relativizuju nesreću u ovom svetu teleologizujući je. Teleologizuje se malum, ukoliko se shvati kao uslov mogućnosti optimuma; to znači da se nesreća shvata kao sredstvo za ostvarenje najlepše sreće. Sada mi se čini da stvari stoje ovako: principijelna struktura ovog rešenja — horribile dictu — formulise se postulatom: cilj opravdava sredstvo. Prema tome, među protagoniste ovog postulata ubrajuju se, poređ Makijavelija i Lenjina — ukoliko je moj stav pravilan — i Bog lajbnicovske teodiceje, a i — u slučaju »druge teodiceje, moderne Geschichtsphilosophie — istorijski subjekat u svim svojim oblicima kao (fihteovsko) apsolutno Ja, kao (hegelovski) svetski Duh i kao (marksistička) revolucionarna avantgarda.

Ovu prepostavku objasnici sažeto, i zbog toga na ovaj način. Bizmark je rekao: Politika je umetnost mogućeg.⁷ Lajbnic je, očigledno, mislio: stvaranje sveta je umetnost onoga što je najbolje moguće. Politička umetnost mogućeg svodi se uvek na to da mora da se uzme u obzir i ono što je neprijatno, ali i na pitanje šta je neko spremjan da uzme u obzir. Prema Lajbnicu, stvaralačka umetnost najboljeg mogućeg takođe implicira da Bog — i upravo zbog toga se on suočen s nesrećom još i opravdava kao dobar — mora uzeti u obzir i ono što je neprijatno; jer, ako nije malum, nije ni optimum; on mora da »dozvoli postojanje« zla, kao uslov najboljeg mogućeg sveta: optimalna sreća kao cilj opravdava nesreću kao sredstvo.⁸ Sada razmišljam baš o ovom konceptu: teleologizacija nesreće i upravo taj princip da cilj opravdava sredstva koja Bog treba da potvrdi kao ispravna, bude sumnju u njegovu dobrotu. Možda je u neko vreme, u kojem je neki do tada nespomenuti vinovnik nesreće i genijs malignus, Bog, iz jedne verovane realnosti počeo da se pretvara u fiktivni marifetluk argumenata, u konfliktu metodičke sumnje kroz razjašnjenje — možda je bilo skoro i neizbežno stilizovati Boga — i to baš ovim »optimističkim« načinom opravdavanja njegove dobrote — pomerajući ga bliže Đavolu, kako bi se popunilo ono upražnjeno mesto. Možda je ovo, pošto su sumnje u optimizam

već davno bile filosofski formulisane, učinilo »désastre de Lisbonne« vrlo osjetljivom i poznatom širom sveta.¹⁰

Ovaj negativni rezultat i sudbinu klasične Lajbnicove forme teodiceje nazivam ovde prvim bankrotom teleologizacije nesreće, a uskoro je, kao konsekvenca, preovladalo gledište da teodiceja ne uspeva tamo gde se Bog — kao kod Lajbnica — rasterećuje stvaralačkim principom »cilj opravdava sredstvo«, nego tek tamo gde se Bog oslobođa stvaralačkog principa »cilj opravdava sredstvo«. Ako pri tome princip »cilj opravdava sredstvo« — dakle, teleologizacija nesreće — ostane nedotaknut kao princip stvaranja, to ima za posledicu sledeću konsekvencu: Bog — u kouist svoje dobre — mora da bude oslobođen uloge Tворца, a da bi se njegova dobrota spasla, mora mu se dozvoliti ili bar predočiti njegovu nebitisanje. Ovu konsekvencu — proglašavajući Tvorcem ne Boga već čoveka — izvlači moderna *Geschichtsphilosophie*. Ona postaje objektivna, postaje ono što ponekad i izričito pretenuje da bude: konsekventna teodiceja — a kako ja to rado nazivam — teodiceja preko ateizma ad maiorem Dei gloriam. Ali sada, pošto, stvarajući istorijski svet ljudi postaju Tvorci — kao apsolutno Ja, kao Svetski duh, kao revolucionarna avangarda — ti isti ljudi postaju i vinovnici teleologizacije nesreće. Ovo isto sada objavljuju i čine ti isti ljudi: konačni svet sreće dovršene istorije opravdava nesreću na putu napretka ka njenom dovršenju; ona nesreća koju osećaju, pošto još ništa dovršenošć, i ona nesreća koja mora da im se učini, kako bi bili prisiljeni na dovršetak. Odgovornost za ovu dvostruku nesreću sada snose sami ljudi, a oni to ne mogu da podnesu. Zbog toga prinudno razvijaju umetnost: ljudske grehe nazivaju davalom, ljudskim neljudima kojima se u istoriji pripisuje nesreća, tako da agenti napretka — ma kolika da je nesreća u istoriji — mogu da se stilizuju i postanu ekskluzivni nosioci sreće, spasitelji.¹¹ Ovaj neomanjheimizam etablirane istorije filosofije daje mogućnost da se shvati kao istorijsko-filosofsko teleologiziranje nesreće pretvara u prinudnu potragu — i samu bremenitu nesrećom — za neprijateljima ljudi koje možemo da mrzimo i da se borimo protiv njih, kao protiv mračnih demijurga nesreće u ovom svetu: i sama ta potraga završava u nesreći prinudnog neprijateljstva.

Ovaj negativni rezultat i sudbinu druge teodiceje, moderne *Geschichtsphilosophie*, nazivam ovde drugom propašću teleologizacije nesreće.

Dakle, rezultat ovog, doduše vrlo paušalnog razmišljanja je sledeći: teleologizacija nesreće dva puta, i to istovremeno, preživjava brodom, naime, najpre s klasičnom teodicejom, a zatim i s modernom *Geschichtsphilosophie*. Pošto sam do sada već više puta u jednoj varijanti rekapitulirao ono što sam nameravao, sada ponavljam tezu do koje mi je, u stvari, ovde i stalo, pošto ona, možda, sadrži bar nešto novo: a to je, kao što je već i rečeno, sledeće: tamo gde, kao što je i opisan, i to dva puta uzastopno, ne uspeva teleologizacija nesreće, tu postaju važne i virulentne dve postavke — najpre kao konceptualni derivati teodiceje, a zatim i kao konceptualni derivati *Geschichtsphilosophie*: s jedne strane to je pokušaj da se neutralizuje problem nesreće, zajedno sa problemom sreće a s druge je pokušaj da se nesreća balansira srećom.¹²

3. Pod *neutralizacijom* ovde podrazumevam pokušaj da se razreše filosofski nesavladivi problemi. Razumljivo je da filosofija, kada joj ne polazi za rukom da teleologizacijom reši problem nesreće, mora da razvije mogućnost da se oslobođi problema nesreće. Ali sada je razvijanje problema u krugu teodiceje tako čvrsto spojilo problem sreće s problemom nesreće da filosofija više ne može da rešava jedan bez drugog, a ni da ih se osloodi. Sada je između oba problema nastala tzv. transcendentalna vezza; stoga više nije moguće neutralizovanje problema nesreće bez istovremenog neutralizovanja i problema sreće. Iz toga proističe i moja teza: da se reprezentativni trend moderne filosofije, posebno njene etike, odriče sreće kao vodećeg motiva, a to je neizbežna cena koju mora da plati kako bi se, posle propasti klasične teodiceje, oslobođila nerešenog problema nesreće i njenog tereta. Ovde, dakle, postoji negativan odnos između pitanja o sreći i pitanja o nesreći: sada neizbežno nerazrešiva zajednica njihove neutralizacije.

Protagonista te neutralizacije je Kant. Za Kanta je na ovom sastanku zadužen gospodin Zomer (Sommer), i ja ću pripaziti da ne budem uhvaćen u bespravnom gaženju Zomerovog puta. Stoga je ovde, pošto ipak moram da pretrčim preko tog puta, brzina baš sve. Zato se ograničavam samo na sledeću, vrlo kratku primedbu. Čini mi se da se isplati interpretirati Kantovu kritiku eudemonizma, njegov formalizam i njegovo favorizovanje srećno-nesrećno-neutralnog ljudskog shvatanja dužnosti,¹³ kao cenu koju u okviru svoje etike mora da platiti Kant da bi izbegao pritisak problema nesreće. Tamo gde je propao klasični, Lajbnicov oblik teodiceje savladavajući problem nesreće, gde se čovek sam uputio da samostalno i u svoje ruke preuzme stvarnost, tamo gde on ne zaboravlja svoju konačnost, tj. nepostojanje sve-moći, tako da ne postoje iluzije o istorijsko-filosofskom ovladanju problemom nesreće u meri koja bi bila vredna pomena, tamo — dakle, kod Kanta — filosofija mora da se oslobođi problema nesreće koji je postao nerešiv, ali po cenu da suspenduje sreću kao odlučujući cilj i temu etike. Predlažem da se, kao i svi

»metafizički motivi u stvaranju kritičkog idealizma«¹⁴ i ovo uzme kao dodatni motiv kantovskog odbacivanja sreće kao vodećeg problema filosofije.

4. Nasuprot tome, do potrage za *balansiranjem* nesreće dolazi se u filosofiji tamo gde, suprotno od neutralizacije, tema sreće ima čvrsto uporište. Fenomen visoke konjunkture literature o sreći u 18. veku, koji je, naročito za Francusku, prikazao Robert Mauzi,¹⁵ shvatam kao profilaktično odupiranje već virulentnom »kantovskom« pokušaju da se napusti sreća kao relevantna filosofska tema. Ali tamo gde se filosofija — simpatičnim stavom da je sreća i suviše važna stvar da bi bila prepuštena samo etici — emfatički hvata za problem sreće, ona mora da se, zbog pomene transcendentalne povezanosti oba problema, uhvati ukotić i s problemom nesreće. Ali što da se radi s nesrećom ako, filosofski zainteresovani za sreću, ne možemo da je teleologizujemo, a nećemo da je neutralizujemo? Tada moramo da utvrdimo da li postoji nešto, a i što — ukoliko je to moguće — što dovodi nesreću u *ravnotežu*. Tu se krije i pretpostavka da je nesreća u ovom svetu — dovoljno ili ne, pravedno ili ne — nesreća balansirana kroz sreću.

Lako je uvideti koja misao postaje ovde od velike važnosti: ideja *kompenzacije*. U njoj obe alegorijske dame s povezom preko očiju, sreća i pravednost,¹⁶ počinju da se međusobno povezuju. Mada je starija od moderne teodiceje,¹⁷ ideja kompenzacije počinje da se javlja na interesantnom području zaostavštine, iz propale mase teodiceje. Jer, Lajbnic je ipak — a navešću ovde samo jedno mesto — smatrao da je »Tvorac prirode kompenzovao zlo i nedostatke s bezbroj prijatnosti«, a mladi Kant, koji je tada još htio da brani Lajbnicovu »optimističku« teodiceju, napisao je 1755: »Kompenzacija zla je pravi cilj koji je božanski Tvorac imao pred očima«.¹⁸ Sada, posle prve propasti velike teleologizacije, ova sporedna teorema klasične teodiceje postaje osnovna misao: nesreća se balansira srećom tako što sreća kompenzuje nesreću, a možda je već i sama ova uravnovreženost — sreća: sreća u nesreći. Naglašavam promenu optike: teleologizator je siguran u cilju i u slučaju en gros i s »određenom moći rasuđivanja« uračunava i nesreću kao sredstvo. Kompenzator poznaje nesreću i traži en dëtail, a s »reflektujućom moći rasuđivanja«¹⁹ — moguće poravnanje. Onaj razmišlja intenzivno o cilju, ovaj — figurativno — o putu koji udaljava od nesreće. Zbog toga mogući balans mora da postane što je moguće konkretniji, sadržajniji i prozirniji: raznovrsni balans iziskuje bilans koji je vrlo specifikovan. Ovde ću ukratko ukazati na tri bitna filosofska kompleksa problema. Tu je

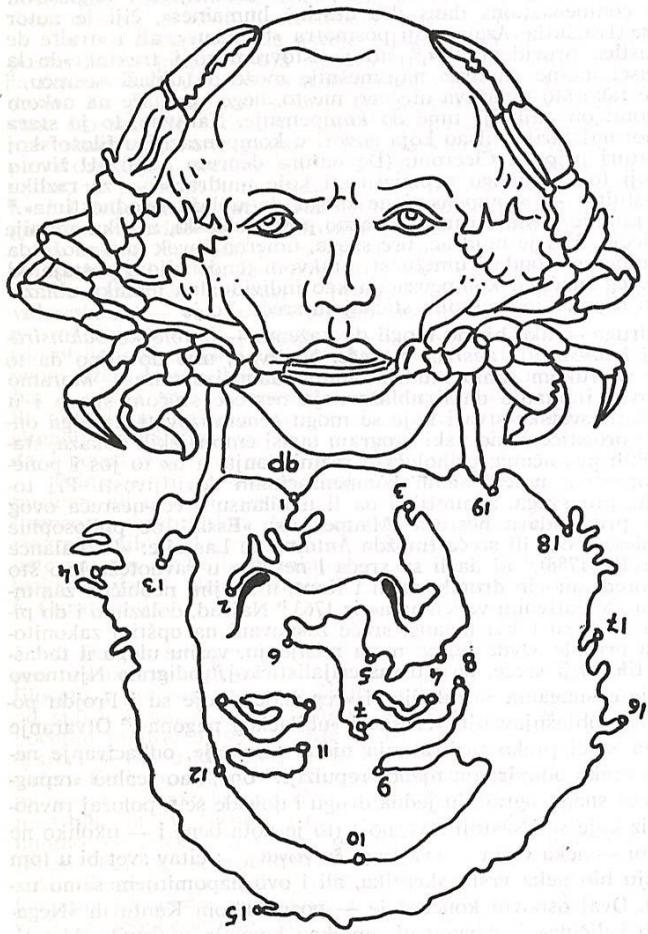
prvo, *individualno balansiranje i bilansiranje nesreće i sreće*. Ono što se podrazumeva pod ovim formulisaču pozivajući se na knjigu koja je prvi put objavljena 1808, a koja dotične misli epigonski kompilira, ali ih, isto tako, zanimljivo i naglašava: »Des compensations dans des destiné humaines«, čiji je autor Pierre-Hyacinthe Azais, koji posmatra »bonheur«, ali i »traité de la justice providentielle«,²⁰ što je istovremeno i traktat »de la sagesse: naime, mudrac najumešnije može da ublaži nesreću, i to ne tako što ublažava otečeno mesto, nego pomaže na nekom drugom: on najbolje ume da kompenzuje. Naravno, to je stara misao: najstarija misao koja govori o kompenzaciji u filosofskoj literaturi pripada Ciceronu (*De natura deorum* 1.23): »U životu postoji toliko mnogo neprijatnosti koje mudraci — za razliku od »stulti« — »compensatione mogu da ublaži ugodnostima«.²¹ Ovo pitanje postaje izuzetno važno postteleološki, u veku agonije teodiceje. Ako je mudrac, pre svega, umeren čovek koji može da živi umereno, onda i umerost s takvom tendencijom postaje od najvećeg značaja: kompenzacija kao individualna tehniku ublažavanja nesreće indirektnim sticanjem sreće. To je

drugo — ako bismo mogli da kažemo — *ontološko balansiranje i bilansiranje nesreće i sreće*. Naravno, nije dovoljno da to pade za rukom samo mudrim individuama-izuzecima. Moramo postaviti i pitanje da li ublažavanje nesreće srećom spada i u ljudske i svetske stvari koje se mogu generalizovati. Iz toga onda ne proističe samo neki program quasi empirijskih dokaza, statističkih proračuna, psiholoških razmišljanja, a uz to još i ponekih apartnih pojedinačnih kompenzacijonih dovitljivosti. Pri tome je, pre svega, zanimljivo da li u bilansu sreća-nesreća ovog sveta preovladava nesreća (Maupertuis: »Essai de philosophie morale«, 1749)²² ili sreća (možda Antoine de Lassalle: »La balance naturelle«, 1788),²³ ili da li su sreća i nesreća u ravnoteži, kao što to, pored mnogih drugih, misli i Kant, u svojim neobično zanimljivim »Negativnim veličinama« iz 1763.²⁴ Najzad, dolazimo i do pitanja da li su takvi balansi sreće zasnovani na opštim zakonitostima prirode. Ovde je, po mom mišljenju, važnu ulogu u tadašnjoj filosofiji sreće, pa i u materialističkoj,²⁵ odigralo Njutnovno učenje o snagama »atrakcije« i »repulzije«, koje su i Frojd po mogle u objašnjavanju »erosa« i »ubilačkog nagona«.²⁶ Otvaranje prema sreći preko prihvatanja njene atrakcije, odbacivanje nesreće preko odupiranja njenoj repulziji:²⁷ one, kao realno »repugnantne« snage, ogradiju jedna drugu i dovode se u položaj ravnoteže iz koje se i sastoji stvarnost (to je nota bene i — ukoliko ne grešim — neka vrsta *τασθενης διαγωνια* : čitav svet bi u tom slučaju bio neka vrsta skeptika, ali i ovo napominjem samo ugend). Ovaj osnovni koncept je — posredstvom Kantovih »Negativnih veličina« i glavnog dinamičkog komada njegovih »Metafizičkih osnova prirodnih nauka« — postao centralna teorema Še-

lingove filozofije prirode i njenih »tačaka indiferencije«,³² i, kao što se čini, vrlo bogata genealogija filozofije preko koje priroda postaje garant ljudske sreće. U već citiranoj Azaizovoj knjizi o kompenzaciji, ovaj isti koncept vodi zatim do ekstremnog učenja o ravnoteži: svaka nesreća pronalazi svoju kompenzaciju; time se izjednačava bilans sreće i nesreće, preko judicia commutativa Boga ili prirode — u prirodi i za svakog pojedinca, pa je on zato i isti za sve ljude: »tous les hommes sont égaux par leur sort«,³³ dakle, princip jednakosti ne važi samo formalno za pravni položaj svakog pojedinca, nego i u odnosu na sudbinu svakog pojedinca, a preko bilasnog materijala. Možemo pomisliti da ovo zvuči i suviše lepo a da bi bilo istinito. Zbog toga je i

treće, pokušaj koji se lako može shvatiti, mada u stvarnosti i nije tako lep: naime, *balansiranje nesreće preko sreće kao pragmatični program društvenog napretka*, planski sprovedeni, proračunat kao corriger la fortune ili compenser le malheur sve do sadašnjost: po »compensatory fiscal policy« Keynes-ove škole,³⁴ i do »kompenzacijskog vaspitanja« naših današnjih, semi-apolutnih pedagoga,³⁵ pri čemu su šanse za ekonomski napredak i obrazovanje važne kao šanse za sreću. Ako uravnoteženost nije činjenica u odnosu prema sreći, ona postaje program; a ako uravnoteženost nije konstantna, bar vremenski mora da se dogodi. Tendencija ka ontološkom balansiranju i bilansiranju proistekla je iz potrebe da odgovorom oko propasti teodiceje i vrti se, tako reći, oko ose vremena; a kretanje ka progresivnom je fenomen prevrata. Dakle, pretpostavljam sledeće: naime, radanje utilitarističkih, balansiranih, bilansiranih programa o sreći iz duha isto tako balansiranih, bilansiranih programa o kompenzaciji, koji cvetaju u pratnji teodiceje koja propada. U ove programe sreće — i to baš u one s principom »the greatest happiness of the greatest number« — spada verovatno i nezaobilazno pitanje kako će kompenzacijom biti obeštećeni oni koji ne spadaju u »greatest number«, ali i oni koji imaju manje »happiness« nego »the greatest«. Ovo pitanje postavlja je i Chevalier de Chastellux u svojoj knjizi »De la Félicité publique« iz 1772, a zatim je tvrdio: »le bonheur se compense assez«.³⁷ Već i zbog nedostatka vremena, neću ovde da iznosim neke druge dokaze. O utilitarizmu će preksutra govoriti gospodin Hefe (Höffe), a svakome je dozvoljeno da povede računa o tome da li će i on izneti nešto što bi moglo da potkrepi moju pretpostavku.

5. Blisko mi je gledište da je i vehementna konjunktura *misli indirektno rezultirajućih pozitivita* — što takođe predstavlja jedva prikrivenu teoremu indirektnog, sreće u nesreći — od 18. veka povezana s opisanom prinudom otkrivanja balansa i kompenzacije koje su nastale slomom klasične teodiceje. U kompleksu sreće u nesreći pojам kompenzacije obuhvata ih oboje:



uopšte i moguća za ljudi. Ali nesreća se, po pravilu, ne gasi kompenzacijom, nego samo kompenzuje; ponekad kompenzacije samo ublažavaju, umesto da leče: to je onda već samo po sebi nesreća, a okrutno je i kada nesreća i njene kompenzacije, tako reći kao delovi života, padnju na razne ljudi. Onaj ko venuje da može da se odreke kompenzacija potcenjuje moć ljudske nesreće. Ipak je opravdana ona skepsa koju je u poslednjem od svojih »Svetsko-istorijskih posmatranja« formulisao Jakob Burkhard, tamo gde govori »o sreći i nesreći u svetskoj istoriji«: »Učenje o kompenzacijama je uglavnom prikriveno učenje o željenom, pa je zbog toga preporučljivo da se šteljivo ophodi s utehom, koja se iz njega dobija, pošto nemamo nikakav valjan sud o ovim gubicima i dobitcima«.⁵³ Najzad, postoji i ono što se ne može kompenzovati: nesreća za koju nema sreće. Zbog toga se filosofski mora voditi računa i o »sreći u nesreći«, kao i o tome da ona stalno ima poslednju reč. »Nameran« — napisao je zbog toga Frojd, misleći da je time »nehotice prispeo u luku Sopenhauerove filosofije« — »da čovek bude srećan nije previđena u planu stvaranja«; »Život kakav nam je nametnut, suviše je težak za nas«, a onda citira i Fontanea: »Ništa nije moguće bez pomoćnih konstrukcija«.⁵⁴ Ali iz toga ne proizlazi i da je »sas pomoćnim konstrukcijama sve »moguće«. Ovde to znači: ne može se bez kompenzacijama, ali pod znakom pitanja je i da li je i sa kompenzacijama stvarno moguće; ova sumnja se — ex suppositione vivendi — ne može odstraniti. Zato se tako dolazi i do sumnje i u samu supposition, a preko stare izreke: »Non nasci homini longe optimum esse«.⁵⁵ Kurt Tuholški, kojim ču i završiti, ponovio je i dopunio ovu izreku:⁵⁶ »Najbolje je, ipak, ne biti rođen, ali« — dodaо je — »kome se to dogada?«

Preveli s nemačkog: Z. Herget i B. Krajnović

Redakcija prevoda: Lj. Banjanin

NAPOMENJE:

Izvor: Günther bien (Herausgeber), die frage nach dem Glück, Frommann — Holzboog verlag, Stuttgart, 1978.

* Predavanje održano 5.10.1977. u Stuttgartu o temi »sreća«, posvećeno naučnom zasedanju užeg kruga Opštег društva za filozofiju.

¹ Up. Kant, Akademieausgabe II 318.

² Posebno Augustinus, De libero arbitrio (395); up. H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzzeit, Frankfurt, 1966, 85 i d.

³ Up. i R. Spaemann u članku »Glück, Glückseligkeit«, u: J. Ritter (izd.), Historisches Wörterbuch der Philosophie III, Basel (Stuttgart, 1974, 691 i d. Naставljajući postpartističku konciziju misao Tomasa Akvina, »quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita«, i u pogledu na fenomen koji E. Bloh (Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 2/1959, 384 i d.) opisuje kao »Melanchonie der Erfüllung«, N. Hinske (Glück und/Enttäuschung, u: H. Kundler — izdavač, Anatomie des Glücks, Köln, 1971, 216—229) preuzima reprezentativno filosofsku aktualizaciju ove pozicije.

⁴ H. Blumenberg u vidu razgovora (1967).

⁵ Leibniz, Essais de Théodicee sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (1710).

⁶ Uz ovo sada i: R. Koselleck, članak »Geschichte/Historie«, u: O. Brunner (W. Conze) R. Koselleck (izd.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland II, Stuttgart, 1975, pos. 657 i d.

⁷ Up. Leibniz, na ostalim mestima, pos. I. 21 i d., Philosophische Schriften (Gerhardt) VII 115 i d.; up. H. Schepers, Zum Problem der Kontingenzen bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten, u: Collegium Philosophicum Studien, J. Ritter zum 60. Geburtstag, Basel/Stuttgart, 1965, pos. 333—350; moglo bi se (a i moralo, kako bi se eventualno dobiti Šeperova saglasnost, a odalo priznanje Lajbnicu) govoriti u skladu s odgovarajućom etičkom razlikom M. Vebera o tome da Lajbnic važnost pridaje agirajućem »realnom kreatoru«, nasuprot »osećajnom« stvaranju, »odgovornom stvaraću«, a u skladu s »realnim političarem« koji je »pod stvarnim pritiskom« »kompatibilisteta« i »najbolje moguće«.

⁸ Descartes, Meditationes I. 10 i d.; up. R. Spaemann, članak »Genius magnus«, u: Historisches Wörterbuch der Philosophie III 309/10.

⁹ Up Voltaire, Poème sur le désastre de Lisbonne (1756); H. Weinrich, Literaturgeschichte eines Weltereignisses: Des Erdbeben von Lissabon, u: isto, Literatur für Leser, Stuttgart, 1971, 64—76. Da je ovaj zemljotres imao nepriznatne rezonance, pokazuje i istorija nagradnog takmičenja Pruske akademije o optimizmu koji je formulisan 1753: A. v. Harnack, Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin I, (1900) 404 — upravo kao npr. D. Hume, Dialogues Concerning Natural Religion (1776, pisano 1751), parts X/XI (Position Philo). Meni je ovde stalo do temporalne koïncidencije između »neuspjeha« »optimističke« teodiceje i geneze istorije filozofije koja se tako naziva; da su obе formacije filozofije »procesa« (pravno delovanje) pokazuju da se i istorija filozofije mora shvatiti kao naslednica Lajbnicove teodiceje.

¹⁰ Up. posebno Hegel, Predavanja o filozofiji istorije (1822 i d.), Theorie Werkausgabe XII 28 i 539.

¹¹ Up. autora, Schwierigkeiten mit Geschichtsphilosophie, Frankfurt, 1973, 65 i 70; uz teze 52 i d.

¹² Up. M. Sperber, Die polizistische Geschichtsauffassung, isto: Die Achilesse, Frankfurt/Hamburg, 1969, 75 i d.; R. Koselleck, Ka istorijsko-političkoj semantiči asimetričnih protivpojmova, u: H. Weinrich / izd., Positionen der Negativität (Poetiči i Hermeneutik VI), München, 1975, posebno 92—104.

¹³ Treba se zapitati da li je ovo udjavanje u neutralizaciji i balansiranju možda ekstremna varijanta koju naglašava Spaemann, Die Philosophie als Lehre vom Glück (1977), naglašeno udjavanje verzije sreće »Autarkie«, tj. predavanje stvarnosti (Aristoteles, Eth. Nic. X; Stoa; moderni konzervativizam) i »ispunjenje«, tj. samopredavanje stvarnosti (Aristoteles, Eth. Nic. I; Christentum; moderni progresizam) koje je istraživao H. Blumenberg, Beobachtungen an Metaphern, u: Archiv für Begriffsgeschichte 15 (1971), pos. 171 i d., kao i odgovarajuće udvostručavanje očekivanje sreće, tj. negativno pronaalaženje suprotnosti sreće u strahu (»strah od gubitka«, »strah od gubitka«); P. Prost,

Politik und Anthropologie der Gegenwart in Deutschland, Frankfurt 1974, posebno 40 i d.

¹⁴ Dakle, sve ono što je sa stanovišta »moraliteta« kritikovalo Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), §§ 105—141; up. J. Ritter Metaphysik und Politik, Frankfurt, 1969.

¹⁵ H. Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus, u: Kant-Studien 29 (1924), 121—159.

¹⁶ Po mom mišljenju, to je žaljenje emblematike i ikonografije i zato treba proučiti geneološke odnose obožene s povezom preko očiju — Justitia s vagoni u Fortuna na kugli: da li su jednom moguće identične? sestre? ili u nekom srodstvu? Kako da se ovo shvati? Na osnovu onoga što je meni poznato, sreća nije oduvek predstavljana s povezom preko očiju. Zato se postavlja još jedno pitanje: pod kojim — geneološkim, istorijskim — uslovima dominira verzija sreće koja je »slepa« i one koja »vidi«?

¹⁷ Up. autorov članak »Kompensatio«, u: J. Ritter (K. Gründer) (izdavač), Historische Wörterbuch der Philosophie IV, cit. delo, 912—918; Autor: »Kompensatio«, Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlichen Prozesse. Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik, Bd. 2, München 1978.

¹⁸ Leibniz, Théodicée, ed. cit. VI 409; »L'auteur de la nature est compensé ces maux et autres qui n'arrivent que rarement, par mille commodités ordinaires et continues«; Kant, Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Akademieausgabe I 405: »Nam ea ipsa malorum... compensatio... est proprie ille finis, quem ob oculos habuit divinus artifex.

¹⁹ Uporedi razliku kod Kanta, Kritik der urteilskraft (1790), Einleitung IV; Akademieausgabe V 179 i d.

²⁰ P. H. Azais (1766—1845) Des compensations dans les destinées humaines, Paris, 1808, ovde citirano po 3) 1818. O filozofiji Acaiza uporedi J. Schwieger, Der Philosoph Pierre Hyacinthe Azais, Bonn 1913.

²¹ Azais, na drugom mestu I XII; to je »tableau de toute la félicité que l'homme peut connaître« (350); radi se o »l'homme qui poursuit le véritable bonheur« (345); uporedi definiciju 29: »Le bonheur absolu est la jouissance de tous les biens particuliers auxquels notre nature peut atteindre; la malheur absolu en la privation«.

²² Temom »vivre pour la sagesse«: a. a. 0. 6. — B. Kloze mi je ukazao na J. Günther, Kompensatio, Aspekte der Theodizee heute, u: isti, Das sehr ernste Märchen von Gott, Witten/Berlin, 1971, 35—44, gde se naglašava povezanost misaona kompenzacije s teodicejom (37 i d.), a istovremeno je upozorao i na to — slično kao i Acaiz — da se »predstave višestrukih kompenzacija vide u sudbinu i čovekovoj sposobnosti da izdrži i opstane bez sentimentalnih ili agresivnih ekstremitama o jadikovanju i optuživanju.

²³ »Deinde quod ita multe sunt incommode in vita, ut ea sapientes commodorum compensatione leniant«; up. Cicero, Tusculanae Disputationes 5,95; »Itaque hac usum compensatione sapientum (ut) et voluntatem fugiat, si ea maiorem dolorem effectuera sit, et dolorem suscipiat maiorem efficienent voluntatem«.

²⁴ Po postupku P. Bayle, Réponse aux questions d'un Provincial (1704) Oeuvres diverses III, 650 i d.

²⁵ Po Lajbnicu, Theodicee III, 251 i d, ed cit. VI 266: »que merre en cette vie les biens surpassent les maux, que nos commodités surpassent nos incommodités«, up. i d.

²⁶ Kant, Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzu führen (1763), Akademieausgabe II 179 i d. 180—182 u vezi s drugom rečenicom 197: »da se suma blaženstva ljudskog života« mora meriti kao »nerešiv zadatak za ljudi«; istovremeno Kant ne odobrava »kalkule s negativnim završetkom, koji predstavlja Maupertuis (181) 82, već generalno pretpostavlja »završetak koji je ravan nuli« (197): čini mi se da to podrazumeva onu »nulu« koju Kant određuje kao kontekst »blaženstva« i »zadovoljstva«, odnosno »nezadovoljstva« kao »ravnoteže (aequilibrium)« (181), odnosno »nezadovoljstva« kao »ravnoteže (aequilibrium)« (181).

²⁷ Up. A. Schmidt, Zum Begriff des Glücks in der materialistischen Philosophie, i: Drei Studien über Materialismus, München, 1977, prev. u ovom časopisu.

²⁸ Freud, Abriß der Psychoanalyse (1938), Gesammelte Werke XVII 71.

²⁹ Za interpretaciju up. W. Szilasi, Philosophie und Naturwissenschaft, Bern 1961, 85.

³⁰ Kant, a. a. o. 189 i d. (3. Abschnitt); Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), Akademieausgabe IV, 496 i d; Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur (1779), Sämtliche Werke II, 187 i d.; Darstellung meines Systems der Philosophie (1801) pos. §§ 45 i d. IV 150 i d. Važno je i vraćanje Fichte na »negativne veličine«; up. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Werke (I. H. Fichte) I 110.

³¹ Azais, cit. mesto 129. Ideja opštег »balancement équitable« (IX) bila je u upotrebi i ranije, tako da je mogla da postane deo didaktičke literature; H. Hudde mi je ukazao na Sylvian Marshal, Apologues modernes, à l'usage du Dauphin, premières leçons du fils ainé d'un Roi, Bruxelles 1788, cit. po 2) 1789; tamo Lecon XLV obrađuje »La Balance«, tj. najpre merila, a onda i filosofski misli: C'étoit une balance faite avec beaucoup de justesse. J'y pesai les biens, & les maux de la vie. Ell resta dans un équilibre assez parfait. Elle m'apprit que tout est compensé dans la vie.« (51)

³² Up. A. H. Hansen, Fiscal policy and business cycles, New York, pos. 261—300.

³³ S. Bloom (A. Davis) R. Hess (izdavač), Compensatory education for culturally deprived, New York 1958; G. Iben, Kompenzatorische Erziehung, München 3/1974.

³⁴ O odnosu sreće i nesreće preko nedostatka kalkil sreće u Maupertuisovim smislu do »hedonističkog kalkila«, po Bentamu, An introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789), Works (Bowring) I 15 i d.

³⁵ Chastellux, Chevalier de (anonim), De la Felicité publique ou Considérations le sort des hommes dans des différentes époques de l'histoire, Amsterdam, 1772, cit. po R. Bury, The idea of Progress. An Inquiry into its origin and growth (1932), New York, 1955, 190 (za primedbu sam zahvalan H. Hudeu); up. 186 i d. Up. i formulaciju pitanja kod O. Höffe, Einführung in die utilitaristische Ethik, München, 1975, 10: »Da li se patnja pojedinca može meriti većim zadovoljstvom ostalih?« Na ovome je kasnije utilitarizam — kao što to kaže O. Höffe, Strategien der Humanität, Freiburg/München 1975, 160/161 — »izgradio tzv. kriterijum kompenzacije«. Promena ima važnost kolektivnog poboljšanja, ako potencijalni uživaci promene mogu potputno da obeštete one koji potencijalno gube, a da se ne izgubi sva korist: N. Kaldor, Welfare Propositions of Economics and Interpersonal Comparisons of Utility, u: Economic Journal 49 (1939) 549—552; J. R. Hicks, The Foundation of Welfare Economics, 692—712; ovaj kriterijum kompenzacije je, ukoliko pravilno sagledavan stvari, prethodnik »principa diferencijacije«, kod Rawla, koji se takođe ubraja u posledice teorije o kompenzaciji. Verovatno je da ovaj problem kompenzacije — kao problem kazne i odštete oštećenog — može da nastane baš u slučaju ilegalne »sreće«, a na račun prekomerne sreće: česta upotreba reči »compensation« kod J. Bentham — na što mi je pažnju skrenuo O. Höffe — ima ovaj smisao; pri tome kazna u obliku »kompenzacije« — kao

»satisfaction« preko »remuneration« s novcem — za Benthamima ima tu prednost što ona ne uvećava zlo nego ga smanjuje; up. J. Bentham, cit. delo, I 94, 140 i d; isti: Principles of Penal Law, cit. d. I 405; up. i 371 i d; tendencija da se kazna reformiše: »to reduce as much as possible all the evil of offences to that which a pecuniary compensation will cure: 578.

³⁸ Up. Leibniz, Theodicee, VI 108: »Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien, auquel on ne seroit point arrive sans ce mal... ne chantent-on pas la veille de Pâque dans les Eglises du rite Romain: O certe necessarium Adae peccatum, (Qoud Christi morte deletum est!) O felix culpa, quae talen ac tantum/Meruit habere redemptorem!« Up. sarkastičnu varijantu Lajbnicove misli kod Sopenhauera, Die Welt als Wille und Vorstellung II (1844), Werke (Löhneysen) II 746: »Teodiceji ne mogu da pripisem nikakvu zaslugu, sem što je kasnije dala podsticaja besmrtnom Kandidu velikog Voltera; zboroga je i tako često Lajbnicovo ponavljanje onog excuse za zlo sveta, naime, da zlo ponekad dovodi i do dobrog, neočekivano dovelo do toga da mu se oda priznanje.«

³⁹ A. Pope, An Essay on Man (1733/34), Ep. II 6 stih 241 i d.

⁴⁰ Cit. po nemačkom prevodu C. M. Bartha: T. R. Malthus, Das Bevölkerungsgesetz (1789), München, 1977, 170; up. 18 i 19 glavu (151 i d) koje daju modifirante teodiceju. Ovu misao u 19. v. radikalizuje R. W. Emerson u figuri »sve dobro ima svoju cenu« (ovo zahvaljujem R. Sotlenderu); v. i R. W. Emerson, Der Philosoph des wachen Gewissens, Amerikas Symbolfigur (Rundfunkmanuskript, 1977). Up. R. W. Emerson, Compensation (1865), u: Complete Works II 91–127; »the law of compensation« (96) kaže da »a certain compensation balance every gift and every defect« 97, iz toga sledi: »Every advantage has its tax« (120). »Benefit is the end of nature. But for every benefit which you receive, a tax is levied« 113. »What will you have? quoth God; pay for it and take it« (109); utoliko je »Human labor... an immense illustration of the perfect compensation of the universe. The absolute balance of Give and Take... čini se »impossible to get anything without its price« (115), a istovremeno verovatnije da »severy stroke shall be repaid« (119), tako da »the good are befriended even by weakness and defect... no man had ever that was not somewhere made useful to him« (117), jer: »Every excess causes a defect; every defect an excess. Every sweet hath its sour; every evil its good« (98).

⁴¹ B. de Mandeville, The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefit's (1725).

⁴² Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772), Werke (Suphan) V, posebno 27 i d.

⁴³ Kant, Kritik der Praktischen Vernunft (1788), Akademieausgabe V 107 »da je antinomija čistog uma... milostiva zablude«, jer ona »njavise deluje da razbudi filozofiju iz njenog dogmatskog dremža«: Kant, Prolegomena (1783), IV 338.

⁴⁴ Kant, Adee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) ed. cit. VIII posebno 20 i d.

⁴⁵ Schiller, Etwas über die erste Menschengesellschaft nach Leitfaden der mosaischen Urkunde (1790).

⁴⁶ Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807), Theorie Werkausgabe III 53 i d; Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1822), ed. XII 49.

⁴⁷ Up. autora, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt, 1973, 85 i d. i 185 i d.

⁴⁸ Hölderlin, Patmos (1803), Kleiner Stuttgarter Ausgabe II 173, up. 181, 187, 192; W. Busch, Die fromme Helene (1872) gl. 16, stih 1. Bilo bi čudno da ne postoji figura »sreća kroz nesreću« kao književni materijal, tj. ne samo misao i ne samo kao pojedinačni motiv; samo, na žalost: ja još nisam ušao u trag. Može se pretpostaviti da se ona sreće u komediji (tu je premašio nesreću), a ni u tragediji (tu je kraj nesrećan), već u epici i malim formama (basni, bajci), na granici između komedije i tragedije; — na ovo su mi ukazali moja žena i U. Karthaus — Lesing, Mina od Barnhelma (Teljhajm se, na nesreću, rastaje, ali upravo time, sreća u nesreći, on i dobija Mint): možda ovo nije slučajno došlo do izražaja u 18. v. (1767). Od 19. v. up. H. Weinrich, Welcher Hans in welchem Glück? i: Die Schriftsteller und das Glück. Ein Plädoyer für die Glücksforschung, u: Süddeutsche Zeitung 1975/3, str. 70 i 8, str. 39/40. — nesreća pobedom realizma postaje predmet velike, a happy end predmet trivijalne literature; možda se stoga velika literatura odriče povezanosti »sreće kroz nesreću«. Mislim da bi trebalo da se prodiskutuju fenomen koji postaje dominantan od 18. v. fenomen »uduvostručavanja estetike«; pored estetike direktnе sreće (estetike lepoti) javlja se i estetika indirektnе sreće, najpre kroz zadovoljstva — kroz nezadovoljstvo estetika uzvišenog u Kantovoj verziji: naša čula, na nesreću, stradaju, ali, sreća u nesreći, upravo time pokazuju svoju snagu; Kritik der Urteilskraft (1790), Akademieausgabe V 44 i d.; up. autora, Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Kunst, u: H. R. Jau (izdavač), Die nicht mehr schöne Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen (Poetik Und Hermeneutik III), München 1968, 375–392, posebno 368 i d.

⁴⁹ Up. D. L. Hart, Der tiefenpsychologische Begriff der Kompensation, Zürich, 1956.

⁵⁰ A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940), 9/1968; N. Luhmann, Soziologie als Theorie sozialer Systeme, u: isti, Soziologische Aufklärung I, Opladen 4/1974, 113–136.

⁵¹ J. Ritterovo predavanje »Filosofska estetika«, od 1974. ponavljano više puta, ostalo je, na žalost, neobjavljeno. V. J. Ritter, Subjektivität, Frankfurt, 1974. i njegov članak »Ästhetik, ästhetisch« i »Genie« u: Historisches Wörterbuch der Philosophie I, 555–580, III 285–309. Na žalost, Ch. Enzenberger (Literatur und Interesse, München/Wien, 1977. — oval, podatak zahvaljujujem B. Klozeu), pokušao je da umetnost tumaci materialistički, kao »kompenzaciju« (I 155 i d; II 9 i d); on doduše jeste Ritterov učenik, ali u teoriji kompenzacije estetskog uopšte nije uzeo u obzir Ritera.

⁵² Ovo važi za teoriju (theoria): ona je — naročito u modernom svetu — sreća kroz nesreću. Svoj prvočitni smisao — posmatranje, ona zadržava i u veku ubrzanja, a u odnosu na istorijski smisao». Njegov smisao je da »kompenzaciju« »nedostatači istorije«, tj. »nestajanje poverenja modernog društva prouzrokovano promenama«. Up. J. Ritter, Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft (1963) u: isti, Subjektivität 105–140, posebno 131/132, i H. Lübbe, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie, Basel/Stuttgart, 1977, 304–355. Up. i teorije Trojda, Ritera, Plesnera.

⁵³ J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen (1868), Gesammelte Werke IV 193 i d; up. 191–194.

⁵⁴ Freud, Jenseits des Lustprinzips (1920), Gesammelte Werke XIII 53.

⁵⁵ Freud, Das Unbehagen in der Kultur (1937) ed. cit. XIV 434 i 432.

⁵⁶ Cicero, Tusculanae Disputationes 1.48.115, kao prevod fragmenta iz Euripida Kresfontes; up. Sophokles, Oedipus auf Kolonos 1224–27. Up. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie (1872), Werke (Schlechta) I 29/30; up. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II.

⁵⁷ K. Tucholsky (mesto nisam ponovo našao).

Epikurovi prijatelji i njihovi protivnici

luđvig markuze

Prvi protivnik: Učenje o negativnosti sreće

SREĆNI STVARAOCI NESREĆE

Predstava o sreći, briga za sreću prisutna je i tamo gde nam se čini da je nesreća u prvom planu, tamo gde se sreća nasilno odbacuje, gde se umanjuje, omaložava, prezire. Da, možda su najintimniji svedoci egzistencije i onog nemira u traganju za srećom filozofii, kojii su, od Aristotelova da Kantova i Hegela, pokušavali tu sreću više ili manje neprijateljski raspoloženi prema njoj; a to ju je onda nagonilo da se potvrđuje ili mobilise protiv ovih opasnih protivnika.

U ovoj knjizi (L. M.: *Philosophie des Glücks*, prim. prev.) već dosta se govori o nesreći, jer sreća uvek ima bloju specifične nesreće nad kojom trijumfuje.

»Nesreća« nije mozaik sastavljen od mnogih nesreća, od kojih svaka ima svoje ime. »Nesreću« su stvorili oni kojii su osetili potrebu da svedu račune o svojoj Zubobolji, svojoj nesrećnoj ljubavi i tuzi zbog životinskega stanja ljudskog sveta. A ko je osetio tu potrebu?

Medju nesrećnicima je bilo i onih koji su bili vrlo nesrečni, a umeli su lepo da jadikuju. Bili su obdareni neobičnom sposobnošću: da jadikuju, i da to i iskažu. U sebi su nataložili nesreću milentijuma i izjadali je preko živih melodija. U stvaru, oni su bili pravi tvorci nesreće. Stvorili su je iz svojih bošova i strahova, i katastrofa čiji su bili savremenici. Zatim su, kao i pesnik Georg Büchner, rekli: »Najslabiji trzaj bola, čak i ako se javi u atomu, prouzrokuje u stvorenom rascep odozgo naniće«. Ili su rekli — kao pesnik Bodler: »Hrist se nikada nije smejavao, »Nesreću« su stvorili: Hrist koji se nikada nije smejavao, Selkspirove tragedije, Šopenhauera požudna svetska Volja. To je mit, gromoglasna rezonatna mnogih mračnih dogadjaja.

Ciji je zadatak da stvori ovu mitološku nesreću, da olakša nesrećnicima? Oni pomažu sebi talko što, na primer, preteruju van svake mere i granice: pomaže da se stene glasnije nego što je potrebno; jači bol koji prikazuju i kojim zbog toga vladam, potiskuje u pozadinu slabiji koji osećam i kojim ne vladam. (Da li su zbog toga Homerovi junaci onako glasno zapomagali?)

Nesrećnici su pomagali sebi bežeći iz stvarnosti u svetovne fantazije, u izmišljene svetove: u stvorene svetove. U njima je bol, i jač bio dovoljno velik da prezire. Ali, pritiška se oslobađamo i time što ga artikulišemo: poetski, filozofski. Antikulišana patnja je slabija nego nema patnja. Veliki pačenici jadičowali su da bi umrili sebe:

A kada je čovek zanemeo u svojoj patnji,
Bog mi je otkrio koliko patim.

Iskazujući ono što oseća, Gете se pretvorio u stvaraoca koji uobičjava patnju. Mikelanđelo je otkrio da na taj način ne samo što sebi olakšava patnju, nego se još i usrećuje:

Zivim od smrti i, ako ne grešim,
Tako živim srećno baš kroz svoju nesreću.

Potpričivali su se i kao mislioci razmišljajući o bolu i patnji, pretvarači se tako u one kojii razmišljaju, koji posle nesreće razmišljaju o njoj. Često je olakšanje bilo više u duhovno disanciranom razmišljaju nego u posebnom tumaćenju nesreće. Ako poverujemo Tomi Akvinskemu, nije Hrist najsrećniji, nego teolog, tj. čovek oslobođen nesreće. On zaključuje:

Cilj svakog inteligentnog bića je —
dokučiti Boga.
Tako je cilj čoveka i svakog
inteligentnog bića sreća ili blaženstvo.
Zbog toga je najveće blaženstvo ili
najveća sreća svakog inteligentnog bića:
dokučiti Boga.

Saznajmo je bilo jedina od velikih mogućnosti da se bedno stvorimo izbavi iz sfere mučne stvarnosti. Saznajmo je bilo emocijna amajljila. Šopenhauer je to shvatio vrlo rano. U jednom razgovoru sa sedim pesnikom Vilandom, nesrećnik je rekao: »Život je tugaljiva stvar: postavio sam sebi cilj da ga preturim