

# Potrošnja sreće ratko božović



»pirakse« u kojoj će čovek određenom aktivnošću biti usmeren na to da poniže i obezvreduje ozbiljno osvajanje sveta i istinu individualuma. Paskal piše: »Kralj je okružen osobama koje samo misle kako da ga razonode i spreče da misli na sebe; jer on je nesrećan, uz sve to što je kralj, alio na sebe misli.«

Eto to je sve što su ljudi mogli izumrati da bi postali srećni. I oni koji se u tom pogledu prave filozofi i koji misle da otmen svet nije mnogo razuman kad provodi ceo dan u trčanju za jedinim zecom do koga ne bi želeo doći kupovinom, slabo poznavaju našu prirodu. Sam taj zec ne bi nas sačuvao od pomisli na smrt u bedi, koji naš od zeca odstranjuju, ali lov naš od toga crva...« Prepoznajući svojevrsnu metafiziku razonode, Paskal će pokazati da je ona nerazgovetna, poticrena i neizvesna, baš kao i sama čovekova priroda. Očigledno da su u našem vremenu u vidovima čovekovog osamljivanja i bještva kćije prate oslobođenja, raznovrsnost masovne kulture, zasićena informacija i intelektualno mrtvi, još jedanput, možda više nego u prošlosti, aktualizirali i Montenjenje i Paskalovu misao. I to kao kontroverze koje postoje i u stvarnosti savremenog društva i teorijskoj misli o našoj savremenosti.

Montenjevo produžljeno politanje čovekovog kreativnog osamljivanja, suočeno s »usamljenom gomilom« našeg vremena, deluje kao utopija koja nema civilizacijski predviđljive izglede. Nemoćna da magovestiti svoju autonomiju, slabašna da ostvari bilo kakvu promenu, raznoma modernog vremena postaje otuđeno i napregnuto trajanje. U neposrednoj vezi s čovekovim mnogobrojnim vazalstvima i njegovom pomirenošću sa silama koje ga određuju, raznoma i sama postaje destruktivna aktivičnost, ostaje daleko od »dosezanja smisla«, o kojem je Paskal govorio.

Dio savršenstva razrađenim mehanizmima za vođenje i usmeravanje pojedinaca, mnogobrojne institucije savremenog društva uspevaju da do fantastičnih razmera izazovu i nametnu slične i identične kolektivne obrazce ponašanja, tako da čovekovo ostajanje sa samim sobom — u tradicionalnom smislu — više i ne postoji. Oblikovana od drugih, čovekova isamoča poprima svojstva kolektivne usamljenosti. U takvim okolnostima čovek je doveo u pitanje smisao svog samostvaranja i angažovanja. Najčešće, on više nije u mogućnosti da svoje pasivno nastočjanje da se prilagodi i stalnoj potrebi da bude uliklopljen u društveni poredak — preobrazu u stvaralačku igru i nepriklasoven traganje za sopstvenim identitetom. U ostvarivanju takvih orijentacija čovek se u domenu potrošnje, u stvari, opredeliće za ono najvarljivije, ali i »najpriuštivije«, za ono što može da se »oseti«, ali i da zavara i sakruti suštinu egzistencije.

A kad čoveku u savremenim civilizacijskim uslovima ne polazi sa rukom da se izdigne nad situacijom koja ga određuje, nijemu ostaje da se »zaštiti« od paralizujućeg osećanja da je njegov individualni život »beznačajan« događaj. Tako osećanje je samo polušaj da se sledi masovni ritam i da se prati zajednička »vrtoglavica«. To je put do provala nad čijim ponorom prirodno dolazi do potpune »dezorganizacije« njegovih sposobnosti i njegovog integriteta. Osećanje o sopstvenoj bespomoćnosti, koje brze promene čine još dramatičnijim, ne izaziva samo strepnu i neprijatnost, već i jednu destruktivnu aktivičnost koja je sadističkog ili mazohističkog, a ponajčešće samomazohističkog karaktera. Ograničenja tako drastična i teško savladiiva našla su u »traumatizirajućim« situacijama našeg vremena plodno tle za čovekovu destruktivnost, za razgradnju koja, pored ostalog, nagoveštava polušaj individualnog protiviljenja. Stihilska snaga proširenih granica ogoljenog hedonizma otkriva jedan vid dominacije duhovnog siromaštva našeg vremena i upozorava na zamke koje vrebaju čovekovu slobodu. Zato je u pravu Herbert Maršuze kada tvrdi da sreća može postojati kao »ispunjavanje svih razvijenih mogućnosti jedino u opštjoj slobodi. Prvobitna želja hedonizma bila je da u misli poveže i sreću i istinu. Problem je bio nerešiv. Jer, dogod je jedino anarhično, neslobodno društvo odredivalo istinu, ona se jedino mogla ispoljavati ili u posebnom interesu izolovane individue, ili u nemilosrđnosti hipostaziranog opštег interesa — društva. U prvom slučaju bila je izgubljena njenja forma (opštost), a u drugom njenja sadržina (posebnost). Istina prema kojoj se oslobođene individue odnose u sreću je kako opšta, tako i pojedinačna. I kao što male slobode ne mogu biti zamena za slobodu, isto tako trenutna zadovoljstva ne mogu nadoknaditi ono što dosada i praznina egzistencije ostavljuju za sobom.

Podložan dlinjovanju spolja, lišen stvaralačkog nemira koji bi prethodio svakoj promeni, čovek izbegava svaki napor koji bi ga doveo do kreativnog samousavršavanja i potvrđivanja, do istine o sebi i svome svetu. On se mašao nad samim ponorom sopstvenog nastojanja da prihvati nasilje nad sobom kao potrebu bez koje se ne može »bezbedno« prilagoditi svetu. I kada je zbog krize životnih uzora granica između onoga što čovek ne želi i onoga što želi da učini tako nevidljiva, može se računati, kao što je zapaženo, na njegov pristanak da privrati i »loša sredstva« samo zato što su efikasna. A što se, pak, dobrih sredstava tiče, ona se u mašoj savremenosti pokazuju tragikomična u svojoj uzajamnosti. Kad se zna da današnji ljudi žive u vreme majbržih promena kakve je svet i kada doživeo, lakše će biti shvatiti i nešto od one karakteristične psihologije privremenosti i apsolutne nepromišljenosti pred budućnošću. Za najveći broj ljudi sadašnjost je postala neizvesna, a budućnost kao i da ne postoji. Ta savremena promena, praćena psi-

Srećan život je u ogromnoj meri isto što i dobar život, napisao je filozof Bertrand Rasl. Dolišta, možemo sreću smatrati vrhovnim dobrom, ali se stvari nesumnjivo komplikuju kad se suočimo s realnošću u kojoj dobro misliti nije isto što i dobro živeti. I kad ne bi bila nemoguća i tako neizvesna, sreća ne bi bila tako magnetična. Kad je ne bismo tražili ne bi je ni bilo, a kad bismo je kojim slučajem li našli — opet je ne bi bilo. Uljavit sreću isto je što i uljavit svoju senku. Najverovatnije, zato san o sreći ima više smisla od njegova dostizanja. U stvari, osvojena sreća njen je negaciju. Kad nas usrećuju, bez našeg pristanka, obično se pozivaju na više ciljeve i vrhunska dobra. A kad ti viši ciljevi nisu bliski ni privlačni, priziva se u pomoć i nasilje. Zato su usrećitelji često i bliži dželatima nego spasiteljima. Po pravilu, usrećitelji i nisu ništa drugo do ukrotiteljiji naših želja i naših umutrašnjih potreba za osvajanjem sreće.

Misel de Montenj, za koga je s pravom rečeno da je najstrourniji posmatrač ljudske prirode svih vremena, svojim radozanim ali skepsičnim duhom pokazuje da se u čovekovom životu moraju izbeći krajnosti mrljave i dremljive dokolice. S izuzetnom osetljivošću prema prostoru čovekovog umutrašnjeg sveta, Montenj nastoji da pomiri čovekovo rasipanje između entiteta: svet-čovek. Stvaranje jednog ljudskog sveta teško je i zamisliti bez plodnih iskustava nastalih u dokolici i samoći. »Vajla imati ženu, decu, imanje, a iznad svega zdravlje, ako se može; ali ne valja se vezivati za njih tako da naša sreća od njih zavisti. Treba zadržati jednu odajiku iza dućama isključivo za sebe, potpuno slobodnu, da bismo tu obezbedili sebi pravu nezavisnost, glavno utočište i samoču.« Zato »biti svugde znači ne biti nigde«. Sve je to, razume se, u duhu Montenjevog uverenja: »Najveća stvar na svetu jeste da umemo pripadati sebi. Valjda zato što je bio toliko zaljubljen u slobodu i istinu, suminjao je u sve »istine« i sve autoritete. I njegova osamljivanja (dokaz o njegovom shvatanju vrednosti dokolice i meditacije), i njegova mnogobrojna putovanja (on je bio »prvi moderni putnik«), pomogli su mu da, kao što se s pravom misli, prvi objasni potrebu i funkciju razonode, a naročito elemenata njene raznolikosti i smisao bežanja od sveta.

Kao što je poznato, i Paskalu je pošlo za mukom da stvari modernu misao o razonodi, ali tek pošto je bio načisto s tim da čovek »nije ni anđeo ni životinja, nego čovek«. Zato će i često neprozirna i neobjašnjiva razonoda i u svojoj nelogičnosti i u svojoj nedoslednosti postati takav oblik ljudske

hičkom napetošću i strahom, iz temelja menja nasledjene kriterijume o stvarnosti i vrednostima. U toj nerazgovetnoj stvarnosti čovek bira ono što je izvan rizika i izvan odgovornosti; zato mu je najblizu takva aktivanost koja ga ne obavezuje, ali ga odvaja od sveta koji doživljava kao beskonačnu primudu i opasnost. On hoće da se odeli od sveta, bar za trenutak, da se opusti i zaboravi, a ne da se ikreativno izoluje. Čovek je zadivljen intenzitetom obmane i, više od toga, on je fasciniran njenim lažnim sjajem, a ono što je najvažnije u toj igri »žumrke« njegova je iluzija da osvaja slobodu. Nije problem, dakle, samo u psihološkim posledicama velikih socijalnih transformacija, već u celovitom mentalnom i duhovnom stanju u kojem se čovek našao bez moći da reaguje na svet aktivan i stvaralački. Osećanje finfertnosti, suočeno sa sve izrazitijim napuštanjem ustaljenih normi i moralnosti sredstava, navelo je izolovanog pojedinaču na traženje takve kompenzacije koja će mu pružiti privremeno psihološko olakšanje. Tako i dolazi do toga da se čovek »realizuje« uz pomoć polutimaginarnih ili polusvesne aktivnosti.

Društveni čovek je mnogo više nego proizvođač i potrošač. I pored toga što je život neostvarljiv bez proizvodnje i potrošnje, on je necelovit i osimomašen bez čovekove stvaralačke samopotpovrde i raznovrsnosti stvaralačkog praksisa. A jedno od najvažnijih pitanja tog društvenog čoveka, naročito čoveka u sistemu socijalističkog samoupravljanja, moglo bi se tražiti u njegovoj razvijenoj i autentičnoj potrebi, potrebi koja je nezamisliva bez stvaralačkih težnji i vrednosti. To utoliko pre što je stihijna snaga proširenih granica dlimigovane potrošnje nametala i što nameće defektну vrednosnu orijentaciju i siromaštvo duhovnog života i stvaralaštva. Ta orijentacija, s mnoštvom multiplativnih mehanizama i dobro smišljenih stupica, ozbiljno ograničava i ugrožava čovekovu slobodu. Čovekova sloboda se isastoji i u poznavanju i zadovoljavanju njegovih potreba, u sposobnosti da ih prepozna i izabere, a nikako da ih prihvati kao nametnute i tuge, od drugoga odabrene.

Danas se razlike u ekonomskom nivou egzistencije i u obrazovanju zaista pojavljajuju kao strateške smetnje za adekvatno zadovoljenje ljudskih potreba. Društveno »defavorizovani« slojevi doista nemaju mogućnost za slobodnu inicijativu u izboru vrednosti onoliko koliko to imaju društvene grupe koje su lišene brije o osnovnim egzistencijalnim problemima. Možda bi se, zatim, moglo reći da obilje materijalnih proizvoda ostaje daleko i od čovekove duhovne slobode i od životne raznovrsnosti, daleko od razvijene ljudske potrebe. U stvari, tamo gde se potvrđuje društveni status i moć prestiža, tamo gde je preovladala potreba za skupim i retkim stvarima, tamo gde je došlo do nagomilavanja predmeta potrošnje — ne možemo ližbeći duh postvarenja i vladavinu trivijalnog življenja. Nije teško dokazati da pregnatno i nekritičko vezivanje za potrošnju onemogućuje celovitiju i adekvatniju komunikaciju sa samim sobom, drugim čovekom, svetom i vrednostima. Takoav stil života nije samo bez mašte i stvaralačke raznovrsnosti, već i bez životne mudrosti, jer žrtvuje bogatstvo čovekovo glavnog individualiteta, a sam je daleko od zadovoljenja razvijenih čovekovih potreba.

Reklama, s neumerenom prepomukom potrošnih predmeta, iza koje stoji komercijalni interes, priprema čoveka za nekritičko prihvatanje svega onoga što se preporučuje i natura. Šta više, ona ga priprema za fanatično obožavanje predmeta. Ona ga vodi i do zaglavljujućeg »manira« da iznudena opredeljenja smatra sopstvenim. Takoav potrošač ne shvata da tu negde počinje i oblikovanje jedne lažne potrebe i da je to početak sistematskog ugnjetavanja njegove slobode. U stvari, potrošač postaje sredstvo isticanja profita, neophodni šraf tržišnog mehanizma.

Istraživači reklame ubedljivo pokazuju da »niko ne troši nedužno«. I ako bismo se složili s onima koji smatraju da reklamu uslovjava civilizacija, to jest da ona ne može odrediti karakter moderne civilizacije, sigurni smo da se »uniwersum potrošnje« teško može odgometnuti bez suštinskog shvatanja prakse reklame. Pokazujući kako se na području reklame na nov način susreću »ljudska duša i velika industrija«, Edgar Moren smatra da je cilj reklame da »podstiče želje, da ih izvodi iž potrošnje proizvoda i da žlje uokorenuje u potrebe«. Reklama, kao »posrednik u potrošnji«, bitno utiče na procese stvaranja potreba, na karakter njihove antikulacije. Svakako, ne možemo govoriti ni o vršinama ni o porocima reklame, ni o mjenom duhu obaveštavanja ni ambivalentnosti njenog podsticanja — dok se ne suočimo s društvenim pretpostavkama za demokratizaciju potrošnje ili njenom potičnjavanju svetu kaštala.

Zapleten u svoje prestižne aspiracije, okružen pravidačom obilja, čovek — potrošač napreduje »malim koracima« do svog logodnog komformizma, do silovimašnog, oskudnog načina življenja, do društvene izolacije. Zato potrošači jesu »omo što imaju, a imetak je za njih hteti imati više«. Tu se zatvara krug i zatamnjuje individualni i društveni horizont, individualna i društvena svest.

Svedoci smo svojevrsnog talkničenja i neumerenosti u veštackom sjaju i u nas. Treba samo pogledati te kičerske fasade, fosforne kapite na kućama, neumereno nagomilavanje predmeta, tehničkih sredstava, retkih a pomodnih starina i prestižnih novina — pa da se shvati kako se područje potroš-

nje javlja kao deo slike svakodnevnja u kojem čovek živi dosadnu, rutinsku i trivijalnu egzistenciju. Čovek-potrošač postaje specijalist za stvari: on je vulgarni materijalist koji bi htio sve, pa i duh da stavi u konzervu. Zagrijean tračač za stvarima, on je nemoćan pred svojom konzumentskom oopsesijom. Njegova životina deviza mogla bi da glasi: »Trošim, dakle, postoju!«

U stvari, udaljen od spontane, prirodne a stvaralačke samopotpovrde, potrošač je neprekidno vezan za klackalicu stopstvene flaže, za vlastitu samoobmanu. Između konvencionalnog i revolucionarnog proboka, on se opredeljuje za konvencionalno, konfekcijsko, za »potrošačku« sreću. Više mu odgovara diktat potrošnje, čak i represiju, nego traženje bogatstva čovekove individualiteta i suštinskog preobražaja. I pored toga što je njegova stvarnost u pravidačima, kod njega preovlađuje hedonistička dimenzija života. Opsesivno vezivanje za predmete svojih želja, nekritičko prihvatanje nametnutog obrazaca potrošnje vodi, u stvari, u neulovljene mreže zavisnosti, u stvarnost koja je daleko od emocionalnog oslobođanja i mogućnosti zadovoljavanja izazvane radoznalosti. Tako se i dolazi u teskobnu situaciju da se ne može zadovoljiti ni ona radoznalost koja se stimuliše, a još manje slijeset individualiziranim i raznovrsnim umutrašnjim potreba.

Čovek — potrošač je malograđanin. On stimulira potrebu za etičnošću i vrednostima, a istina je da njega opasna, zamorna i opterećujuća. Istina bi, svakako, obavezivala na akciju, na promet. A to je majdalje od njegova mira i ravnodušja. Doduše, on se zna prikloniti sentimentalizmu i naduvenoj plaćljivosti, a, u stvari, sama ispoljašnjost je ono što hoće da vidi i primeti. Potrošačka psihologija u velikoj meri je konformistički zavisan od nametnutih obrazaca ponašanja. Senzacionalizam i površni optimizam deo su pogleda na svet obezličenog potrošača.

Ostvarujući pseudoegzistenciju li pseudolindividualizam s neizostavnim egoizmom i ravnodušjem prema drugom čoveku, »čovek potrošnje«, kao što smo videli, pripada malograđanskom svetu koji grčevito brani i svoj interes i »status quo«, jer je on daleko od iduha revolucije i potrebe za stvarnim promenama. Njegove težnje u domenu kulture vezuju se za pseudovrednosti i kliči. Drastična, kičerska neumerenost, sentimentalistička i duhovna plačljivost — to je ono što on može da primeti i prihvati.

Kič — život jednostavno traži pseudovrednosti u kulturi. S gledišta kulture, prostor vrednosti ugrozen je »neprirodnom svetlošću«, doveđen je u pitanje prerušenim i degradiranim, intenzivno prisutnim pseudovrednostima. Čoveku je preostao blestavi, pun atrakcije i privida, varljivi i zavodljivi prostor potrošnje. Zbog svega toga meophodni su odgovori na pitanja koja se tiču odnosa proizvodnje i potrošnje, ali i relacije potrošnja-kultura, tim pre što bi mogla biti prihvatljiva teza onih teoretičara koji ističu da je potrošnja u velikoj meri komplikovala društvene odnose i zamaglila smisao života. Nije slučajno došlo do toga da je sredstvima masovnog saobraćaja »junak potrošnje« toliko prevagnuo nađ »junakom proizvodnje«. Zato su u pravu istraživači kad pokazuju da sredstva masovnog komuniciranja odslikavaju već postojeću društvenu orijentaciju. Umesto junaka proizvodnje, na šarenu i parfumišalu pozornicu stigli su jeftini i šupljikavi idoli novog vremena — junaci potrošnje.

Tamo gde potrebe za prestižom dobijaju naglašeno mesto oseća se stalno nastojanje da se poseduju one »vrednosti« koje pod okriljem zakona tržišta, pa i onog stihijnog, postaju deo mode i odgovor na snobovska postvarenja. Otuda se i stan, kao deo čovekove najintimnije privatnosti, pretvara neretko u pravili kičerski izlog, koji se, kao svaki izlog, mora popunjavati novom robom. U tome ima bezličnog oopsesivnog vezivanja za stvari, prizemnog duha talkničenja i malograđansko-vlasničkog zadovoljstva. Uopšte uvez, potrošačka psihologija i tržišni mehanizam nagoveštavaju jedan novi stil života u kojem potrebe prestiža dobijaju naglašeno mesto. One su daleko od autentičnih potreba, vrednosti i svega onoga što bi slobodni ljudi mogli da vole i prihvate. Pri tome je najgore što mehanizmi potrošnje ostavljaju duboke i tirajne tragove na ponašanje i težnje pojedinaca i na interesu socijalnih grupa.

Smisleno preoblikovanje načina života ima prednost nad rastom materijalnog obilja ako ga prati »obilje slobode« i oslobođeni rad koji je »iznutra motiviran«. Neophodnost povećanja proizvodnje i potrošnje, njihova stimulisanja uzajamnost uslov su društvenog progresa. Ono što je sada, a što će i buduće biti sporno, to je način življenja koji se pretvara u način bezličnog trošenja. Taj »ritualni« preračun odsljajem objektivnog egzistencijalnog sivila, pseudoaktivnog i neostvarenom spontanom, osiromasnjuje sve dimenzije čovekove društvenosti i neulovljivo polje kreativnosti.

Tamo gde nast potrošnje ne zavisi od produktivnosti rada, tamo gde neko ne mora mnogo proizvoditi da bi mogao mnogo potrošiti, tamo gde socijalne razlike ne pristižu iz rada, tamo gde je sistem nagradljivanja još daleko od načela »prema radu«, tamo gde neu Jednačen uslovu privredovanja podstiču udaljenost između manuelnog i umnog rada, tamo gde je izražena »filozofija« promičućnosti i snalažljivosti na tržištu života — stvara se prostor za defektну moralnu svest i defektu društvenu praksu. Otuda, problematičan može da bude, s moralnog stanovišta, čitav koncept standarda i stil života odre-

čenih društvenih grupa. Taj stil po mnogo čemu, u stvari, dekadentan je i po svojoj formi i po svojoj isuštinji. Sve ono što se javlja kao blesak potrošnje snobovskih aspiracija i obestih jediniljih, javlja se — istovremeno — i kao deo nejednakih društvenih mogućnosti i siromaštva drugih. Stoga se pitanje nejednakih šanskih nameće i kao pitanje društvenog amoralizma. To je i razlog što se diktatura potrošnje javlja i kao deo urgente etičke problematike, u kojoj je ionako previše meosetljivosti i bezobzirnosti, već i stoga što manjih, u nas, nisu ostvarili ni svoja najegzistencijsija ustavna prava, kao što je pravo na rad. Koliko da je god uravnička opasna i neprihvativljiva, ništa manje nisu opasne ni krajnosti preteranih so-

cijalnih razlika. Prirodi čovekovoje je blisko da lako ne pristaje ni na velike razlike koje su rezultat sposobnosti, znanja i rada, a kamoli na one razlike koje, veoma često, nastaju iz nepravde i nesposobnosti, iz malograđanske promučurnosti.

U protivstavu prema moralizatorstvu i asketskom pogledu na življjenje trebalo bi naći pravu mjeru za čoveka kao subjekta individualnih želja i čoveka kao društvenog bića. Moral potrošnje sa svojim kriterijumima koji ne bi izneveravao ni suštinu ljudskog ni suštinu estetskog, morao bi se ukloniti u integritet društva i njegove fundamentalne vrednosti. Bez oslabljajenja individualuma i bez oslobođenja društva — daleko smo, u stvari, od realnog utemeljenja potreba li ljudske sreće.

# O sreći

miodrag lukić

Postoji veoma komplikovano filozofsko izvođenje koje, na svom vrhuncu, rađa paradoksalnu tvrdnju: da svrha i ispunjenje čoveka ne bivaju utelovljeni u sreći. Dok su imena tvoraca ove frapantne doktrine dobro poznata, mnogo je teže upoznati njihove argumente. Zašto? Meni se čini da su razlozi ovih misilaca, u prilog rečene začudjuće teze, u osnovi slabici. A, s druge strane, jedini način da se neuverljivom argumentu obezbedi da ne bude od prve odbačen, jest da mu se dà tako složen oblik da on postane teško razumljiv. Tako je statutarno hrišćanstvo svoje osnovne teze proglašilo svetim tajnama. A o onom što je misterija, dakako, nije ni uputno ni dozvoljeno diskurzivnim načinom raspravljati. Te su, pred tim velom ignorancije, pticuvkli svoju potencijalnu racionalnu kritiku svim onim neposrednim sledbenicima statutarne vere: oni što su se s religijom sretali samo u crkvi.

Sličan postupak upotrebili su oni što hrišćansko učenje prikazuju kao vid filozofije. Ovakvo poglavito sv. Toma Akvinski. Oni primenjuju sledeći postupak. Umesto da samo objave da je, formalno, hrišćansko tumačenje sreće u najmanju ruku u stanju da dokaže kako je ovo stanje *adiaphora*, a u najgorem slučaju već pravi pad u greh, i da zato jamči transracionalni božanski imperativ oličen u svetskoj knjizi — oni izvođe složenu filozofsku derivaciju čiji rezultat treba da je identičan malopredašnjoj objavi. Ali, ako za primer uzmem upravo sv. Tomu Akvinskog, njegov *Traktat o sreći* obuhvata stotine, a njegove *Sumae* (gde je, zaista, opet reč o istoj stvari) hiljadu stranica. Ti su listovi ispunjeni gustim i, stručnjacima čak, teško razumljivim dokazima. Meni je, laiku, zapletenost katoličanskih derivacija dovoljno nejasna da se, u ovom pitanju, odlučujem da radije sam dođem do svojih zaključaka, nego da ih pokušam naučiti iz knjiga hrišćanskih filozofa. Drugim rečima kazano, hrišćanska teza o sreći iskazana filozofskim jezikom isto je onako misteriozno daleko od moje moći shvatanja kao i neposredne tvrdnje statutarne crkve, koja ovu tezu i otvoreno proglašava tajnovidom: jer dolazi iz transempirijske sfere, te se mora prihvati za ono što jest, a ne zato što, njoj u prilog, stoje jaki racionalni argumenti.

Konačno, i čista filozofija sama pokušava, u nekoliko navrata, isti ovaj stav koji blagostanje srozava s pijeđestala najvišeg dobra obrazložiti svojim, dakle čisto umskim, dokazima. Tako Immanuel Kant. Ali ako ičiji tekst opravdava tvrdnju, što sam je na početku izneo, o složenosti ovog dokazivanja *anti-euthenia*, onda je to Kantov. Njegove eulogije o dobroj volji samoj i stanju doistojnosti sreće (a koje je stanje moralne savršenosti) kao o ravni što je nadmoćna razina sreće, izložene su, doista, u knjigama koje se, bar obimom, čine dostupnim. Ali, avaj! Te su manje rasprave iz oblasti praktične filozofije neshvatljive bez temeljnog poznavanja Kantovih pogleda na teorijski um. Ovi su, pak, izloženi u tekstovima što su u svemu, pa i volumenom svojim, uporedivii s enciklopedijskim delima »Andeoskog doktora« o kome je upravo bilo reči.

Zato se, razmišljajući većito o sreći, kao što svi to, izgleda mi, čine, moram prepustiti sopstvenom uvidu, koji mi se učinio

prirodan i zdravorazumski, jer iz razloga njihove složenosti (kako rekoh) ne bejahu u stanju prozreti dokaze za tezu suprotnu mojoj. A to moje mišljenje običnog čoveka, a ne filozofa, stavlja sreću na vrhunac piramide ljudskih želja. O tom predmetu čežnje učinilo mi se vredno da potanko razmislim, te da utvrđim makar neke, meni dostupne, osobine ljudskog odnosa prema njemu. Ako mi se učini da je sreća neosporan predmet žudnje; staviše, da ona to treba biti; — onda se neću, poput biskupa Batlera, snebivati da to i kažem. Filozofi su, zacelo, često samo nevoljno govorili pozitivno o sreći. Rečeni je engleski moralist, tako, s okolišenjem odista ustvrdio da čovek ne treba da teži sreći, već i zbog toga što je na taj način neće doći do sreće. Samo ako svoju žudnju usmeri u drugom pravcu, može se dogoditi da stekne baš i pravu sreću samu. Kakve li tu sramežljivosti pred onim što se onom ko nije moralni filozof, i ko nije biskup, čini neusmujivim predmetom želje!

Eto, zbog ovoga mi izgleda da nije naodmet običnim jezikom reći o sreći ono što svaki čovek zna, iako verovatno često tek *implicite*. I zbog istog razloga mislim da govoriti o sreći, koja je stvar čula koliko i stvar intelekta, sa stanovišta filozofskog sistema ne može a da ne izviteoperi sliku o njoj na način sličan maločas ilustrovanom. Tako će i predrasude tradicije, koje su već *a priori* sreću izjednačavale s idealom sumnjuive moralne vrednosti, moći da budu prevazidene. O sreći treba govoriti jekom onog koji je u stanju da je oseća.

Prva pratilja sreće jest efemernost. Ona ima tu moć da sreću izobliči. Zamišljaju situacije u kojima bih se osećao kao da sam nadmoćan snagama zla i u kojima objektivniam ono što se mora priznati za moje vrline (upravo zato što se mogu opredmetiti, talko da se u njih ne može sumnjati.) Istovremeno, talkva su stanja zacelo trenuci sreće, jer je svest o poistovajajuju njihovom s njima simultanu, a takva svesnost kao da definiše blagostanje.

No, prilikom ovakovog zamišljanja redovno se podsetim da sam takva stanja već ramje iskusio, te da su neka od njih, dakle, u tom smislu prošlosti: više ih nije. Teako je ovo ovako, onda važi i da će ista sudbina zadesiti eventualne buduće takve situacije. Uspon na vrhunac sreće, kojem se mogu nadati, biće praćen antiklimaksom.

Ova je činjenica za mene dovoljna da smanji privlačnost onog vrhunca. Konačno, od rečenog uspona na, ovog puta groteskni, homolog brdu Karmel španskog sveca, ostaje mi tek sećanje koje je, za mene bar, redovno bledo i nepratno, bez obzira na privlačne kvalitete samog njegovog nekadašnjeg predmeta. Prolaznost čitave epizode doima me se kao uvreda ili poniranje načela koje je tamo konstituisalo moju sreću. Kako, doista, verovati u vrednost nečeg što se tako neslavno završava?

Ovo, budući ovako, postoji ipak dostojna ambicija koje bi se, čini mi se, trebalo držati na ovoj ravni. Iako će moja preporuka zazvučati poput homilije maločas pominjanog engleskog duhovnika, ipak je ona samo daleki odjek ove potonje. Ja kažem: Potruditi se da izbegneš jadu, pa će te to možda učiniti zadovoljnim! Doista, ja ovim upućujem ka onom cilju čijim će se postizanjem obezbediti postizanje drugog, i glavnijeg, idealra. Međutim se ne usuđujem, poput nekih moralista, nazivati srećom ono što je samo odsustvo bola, iako ovoj potonjoj negativnosti moram priznati bar neki status zadovoljenja želje. Ja bih da se držim sredine između Batlera (što sreću vidi kao sporedni, i gotovo nevoljni, proizvod drugih stremljenja) i Šopenhauera (koji se obara na pojам sreće kao imaginaran: jer on nagoveštava da čovek nešto poseduje onda kada mu tek nešto nedostaje; jer prepostavlja, neopravданo, da pukuo odsustvo bede kreira pozitivan kvalitet blagostanja). Kako, dakle, odabratim stanja kojih se treba kloniti, budući da ona, eventualno, neizbežno povećavaju ljudsku patnju, da bih time, iako posredno, ugledao bar odsjaj sreće kako zatrepti na kraju mračnog prolaza? Ja znam za bar dva: osećanje lažne sreće i jedan vid odnosa prema smrti. Ono prvo stanje čini da ljudsko biće prolaznu prijatnost hoće da vidi kao konačno zadovoljstvo. A to je ista ona greška u koju, nekada, nije pao Solon, kada ga je persijski car gonio da posvedoči da je on, Krez, najsrcećiji čovek na šaru zemaljskom. Stvar je pojedinca da sebe učini onoliko mudrim kakav je bio veliki helenski zakonopisac, te da tako reši ovu teškoću. S druge strane, izbeći ono drugo stanje, ono u kojem se čovek nosi sa zamislj dolazeće smrti, ne može, na žalost, ostati stvar samo pojedinca, već je za to potreban združeni napor. — O ova dva stanja, jednom po jednom, biće sada reči.