

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 neprihvataljiva, 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 nepravednosti, iz malograđanske promučurnosti.

U protivstavu prema moralizatorstvu i asketskom pogledu na življenje trebalo bi naći pravu mjeru za čoveka kao subjekta individualnih želja i čoveka kao društvenog bića. Moral potrošnje sa svojim kriterijumima koji ne bi izneveravaju 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 paradoxalnu 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 priskazuju 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 transracionalmu božanskemu imperativu oličen u svetskoj knjizi — oni izvode 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 pijevedestala 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 razini 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 neusmjivim 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 sumnjičive 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. Zamišljam 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. Te ako je ovo ovako, onda važi i da će ista sudbinu 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, idealja. 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 Šopenhauer (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, odabratи 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 posvedoci da je on, Krez, najsrcečniji 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.

Što je visina s koje se pada veća, to je udar strašniji. Tako je i s kvalitetom života u suprotnosti prema smrti. Doista, ništeći život, uspeva smrt, kao predvorje večnosti što se čini beskrajnjem u poređenju s trenutkom koji je život, da govorjenje o životu kao vrednosti učini smešnim. Tako se pod kvalitetom koji je pomenut može podrazumevati samo objektivna osobina, a da ne mora nužno biti pozitivna. Ambis se između ništavila smrti i lažne vrednosti života samo povećava ukoliko čovek zamišlja da je život zadovoljstvo (ili uopšte bilo koja druga vrednost). Takve osobe što se poput pauuna šepure svojim svetovnim uspešima i gordo ispoljavaju svoje samopouzdanje, te se trude zaseniti okolinu svojim zemaljskim vrednostima, — najednom dočekaju starost i zamirišu po smrti izazivajući spontan prezir zato što su ističili ono čemu je tako brzo došao neizbežan i apsolutan kraj. Ta ono što će nesumnjivo zauvek bez traga nestati, ne može se poštovati! Kada se vrednuju onakve osobe, pada u oči da one, u vreme svog cvetanja, nisu umele proceniti da njihove moći nisu dostojevine visoke ocene, što se sad, u vreme njihovog pada, jasno očituje. Takvi hvalisavci zaslужe onda naš hladan prezir. Doista, on ih ne боли, jer su oni već izgubili moć da odista vide šta se s njima dogodilo.

S druge strane, oni koji kroz život prođu skromno skrivači i ono što ih, istina, među ostalim ističe, ali što nema apsolutne vrednosti, uštedjuju sebi to poslednje poniženje. Utelovljeni u empirijskom tipu mudraca, oni svoje izbrojane dane posvećuju kontemplaciji sopstvene sićušnosti u spacio-temporalnosti, te smrt za njih ne biva iznenadenje, niti je suprotna njihovim nadama i očekivanjima. Oni ne lete visoko. Oni su dostojni našeg poštovanja: seljak koji se brine o marvi i sebe smatra vezanim za svoju zemlju, poput njenog dela u koji će se vratiti; kartuzijanski prosjak koji je to jer zna ništavnost svih svetskih blaga; Sidarta koji pod palmom okreće čula ka svojoj unutrašnjosti. Nekolicina utopljena u ogromnom moru čovečanstva koje svoju bedu samo čini još većom i svoju tragediju još strašnijom.

U kontrastu prema skromnosti, ispravno razmišljanje zapoveda racionalnost i dostojanstvo i u nesreći: „...ni u zlu se ne ponizi“. Plać i jadanje definitivno ne mogu pomoći, te je jedino njihovo opravdanje da subjektivno olakšavaju patnikov položaj. No nije dostoјno razumnog bića da se ponaša onako kao onaj koji se oseća bezbednjim od gromljivine ako zatvori prozore. Filosof može prihvati samo verodostojno opravdanje, kojega u ovom slučaju jovovske žalopojke (kao navodnog leka za dušu koja trpi) nema. On zato tiho čeka svoj kraj: nem, a ipak svega svestan.

Ovaj nagoveštaj kraja dovodi me i do već pomenutog drugog stanja što, budući uzrokom ljudske bede, posredno zatvara put ka, makar varljivom, osećanju sreće (ma šta, inače, Šopenhauer mislio o logičkoj grešci implicitnoj u ovom rezonovanju). Koja je to situacija i kako je se rešiti? Kako sam maločas nagovestio, ovog puta snage su pojedinka nedovoljne da učine makar približno ravноправnim hvatanje u koštač s morom koja je za čoveka oličena u smrti, a koja mu krade sreću (ili, da zadovoljim onog nemackog namrgodenog mudraca, koja mu preti patnjom). Za eliminisanje groše o kojоj govorim potreban je dogovor.

Čuveni je Francuz rekao da je svrha života da se nauči kako umreti. To će reći da čovek treba postati sposobnim da o smrti odlučuje, budući da poseduje znanje koje je potrebno za donošenje relevantne odluke. Razlog zbog koga je trebalo pokrenuti čitavu disciplinu filozofije da bi se — i to, konačno, bezuspešno — čovek naučio odlučivanju o umiranju, jest u tome što se prirodnog ljudskog težnji da iznade najracionalnije rešenje problema smrti suprotstavlja stičeni, spolja u čoveka uliven refleks. Ovaj potonji doista koči umsku delatnost koja bi, pre ili posle, zacelo pronašla najrazumjnije (iako, možda, još uvek nezadovoljavajuće) rešenje. Ta protivsila jest pouka ortodoksne vere. U nekim je slučajevima ona neposredna, a ponekad je tek skrivena eficijentna snaga. (Ovo, dakako, zavisno od toga da li je reč o verniku ili ne.) Meni se ovaj zahtev čini suviše jakim da bi se mogao prevazići. Statutarne crkva dve hiljadu godina zahteva bez trunke kolebanja da umiranje ne bude dostupno ljudskoj intervenciji, te da ga treba prepustiti Bogu. Ovaj diktum bio je izvanredno upečatljiv čim je bio postavljen, te je oborio ustaljenu tradiciju grčko-rimskog sveta već prvim svojim moćnim udarcem. Kako da onda ne bude svevladajući sada, posle dva hiljaduleća dejstva? I dok će, u nekih, moderan uvđ zameniti Boga drugim, apstraktnim, terminom, izgleda mi da će i tada duh religijskog imperativa ostati netaknut. Tako su Heleni i Rimljani odlučivali o smrti zavisno od toga što su misili o životu. Hrišćani su odustali od toga zapovesti vere radi. Ja mislim da ta zapovest još i danas zvuči. Reč samoubistvo nije u modernom svetu manje strašna od reči ubistvo. Znajući ili ne znajući za ovo, moderan čovek redovno se kloni odlučivanju o sopstvenoj smrti. Očigledno, egoistički motivi nisu ovde od značaja. Hedonističko načelo često će preporučiti smrt naročito mizernoj ljudskoj egzistenciji. Ali je moć tradicionalnog imperativa veća i od čovekove sebičnosti.

Izgleda mi da nije potrebno dalje dokazivati ovu tezu. Ono što mi se, međutim, čini vrednim daljeg raspravljanja jest pokušaj da se, iz teorijskih i eurističkih razloga, apstrahuje dejstvo rečene zapovesti. Taj bi potez možda mogao dovesti do redukcije svesti na prethrišćansko i tako verovatno prirodnejše stanje: ono u kojem hedonistički princip sreće kao najvrednijeg cilja

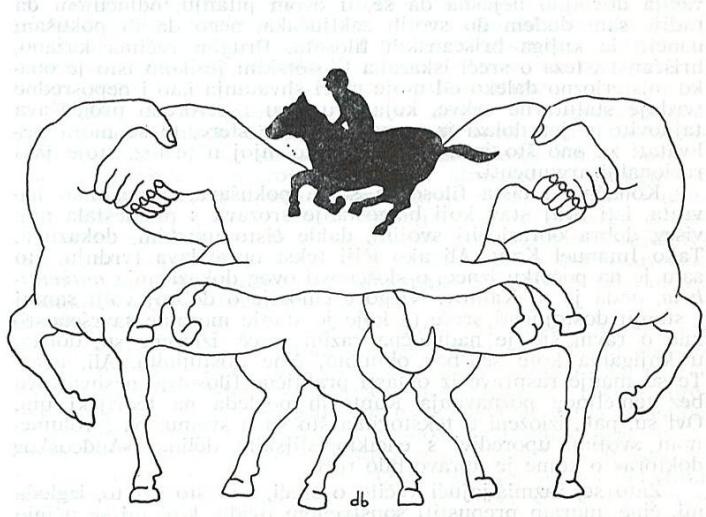
življenja nesmetano vlada ljudskim karakterom. Ako, tako, stavim u zagrude u meni onako živ imperativ zabrane, te samo za trenutak na njega zaboravim, možda ću moći reći nešto zanimljivo o biranju smrti. A ipak, neću povrediti tradicionalnu zapovest, budući da se od tradicije odvajam samo za magnovenje.

Za polaznu tačku daljeg razmišljanja postuliraću ono što mi se čini posve očeviđnim (kao što se to talkvilično čini u prethrišćanskoj zapadnoj kulturi): da je nekad smrt vrednija od života. Mislim da čak nije potrebno utvrđivati kada je to tako, jer čovek to već zna. Teškoča je, međutim, u iznalaženju načina da se ukloni vid neprijatnosti umiranja, te da se smrt svede na samu onaj svoj aspekt koji je pozitivan u rečenom smislu. Tako bi onda smrt resila ljudske tegobe, a da ni na koji način ne bude bolna. Tako bi bio postignut ideal eudajmonističkog rešenja života izloženog nedaćama. Nužno bi zlo bilo svedeno na najmanju moguću meru, u ime dostizanja najveće moguće sreće, kao konačnog zadovoljstva. Cilj o kojem je bilo govoriti na početku ovog ogleda — obezbedenje sreće — bio bi ostvarljiv kao rezultat posrednog postupka: negacije življenja koje utelovljavaju negaciju sreće. Apstrahovanjem hrišćanske zabrane ljudskog odlučivanja o stvarima života i smrti uklonjena je prva prepreka pred ovim nacrtom. Ostaje da se prevaziđe čovekova nemoć da se povinjuje svom umiskom uviđu, ako ovaj zahteva poidnošenje trenutnog trpljenja, makar da se ovim načinom (izbegavanjem patnje sada) pada u mnogo veće trpljenje u budućnosti, i time ruši racionalan i željen plan sagradjen oko stožera idea sreće (odnosno konačnog zadovoljstva, ako želim da budem precizniji).

U stvari je verovatno da bi čovek savršene snage karaktera (kao Brut kada je okončao svoj život), a uz to sloboden od dejstva hrišćanske zabrane, bio u stanju da bez posebnog sistema za neutralisanje nepoželjnih vidova umiranja uvek nepogrešivo odabere smrt kada je ona vrednija od života. Takeav bi perfektan čovek znao da je prag koji se običnom ljudskom biću čini onako ogromno visokim — a koji treba preći da bi se izabrala smrt — doista samo emanacija psihičke slabosti. Ali običan čovek ne posede dušu koja je dovoljno jaka da ovu slabost savlada, ne čak ni kad je čovekov intelekt u stanju da joj sagleda prirodu. Ljudi koji su spremni da skoče na u zemlji uklješten mač, kada umski sagledaju da je to najpametnije što mogu učiniti, isto su onako retki kao što je Cezarov ubica bio izuzetak po neobičnoj snazi volje i u drugim prilikama. Ono što običnom ljudskom biću treba jest modus eliminacije koji je neprimetan. Tako se sad određuje moj sledeći zadatak: da predložim takav idealan metod prevaziđenja života.

Jedna je od mogućnosti da se ustanovi skupina naročito izvezbanih i obrazovanih ljudi čiji se članovi ni po čemu spoljašnjem ne bi isticali. Oni bi tragali za onima što sami ne mogu sebi presuditi (iako bi racionalno to želeli). Ulogu utvrđivanja istinske životne situacije i pravog trenutka kada ovu (prema načelu sreće) treba prevazići, uzeli bi na sebe članovi ove skupine. Oni ne bi davali nikakvog znaka o svojoj delatnosti. Sledili bi i uklanjali one kojima je kucnuo čas, a da ih nikad ne upozore. Tako bi kandidati za eliminaciju imali dve privilegije: ne bi trebalo da brinu kada ni kako da reše svoje pitanje umiranja; i ne bi prolazili kroz bolno predvorje smrti gde svest o dolazećoj sudbini muči više nego ta sudbina sama.

No, ma kako ovo rešenje izgledalo najracionalnijim mogućim, ipak nema izgleda da će biti prihvaćeno, mada ono odbojno u njemu nije, ipak, više takvo nego što je alternativa spontanog umiranja. Ali ljudska spremnost za reforme, ma kako racionalno opravdane, ograničena je. Verujem, međutim, da je uputnije životne situacije i pravog trenutka kada ovu (prema načelu sreće) treba prevazići, uzeli bi na sebe članovi ove skupine. Oni ne bi davali nikakvog znaka o svojoj delatnosti. Sledili bi i uklanjali one kojima je kucnuo čas, a da ih nikad ne upozore. Tako bi kandidati za eliminaciju imali dve privilegije: ne bi trebalo da brinu kada ni kako da reše svoje pitanje umiranja; i ne bi prolazili kroz bolno predvorje smrti gde svest o dolazećoj sudbini muči više nego ta sudbina sama.



veti pod senkom iznenadnog i neosetnog uništenja nego se prepustiti prirodnom umiranju. A ovo važi pogotovo zato što se može imati poverenja u onog koji odlučuje o eliminaciji. Ta on treba da misli upravo onako kao što bih i sam ja mislio, kad bih bio savršeno racionalan! Ali svi ovi razlozi ne moraju biti dovoljni da se prihvati nova i neobična ideja.

A sad o onom što je najkonkretnije. Kad ona *squadra macabre* pronađe svoje štićenike (ne više, zatelo, žrtve, budući da tako sledi iz prethodnih određenja), koji najmanje bolan metod eliminacije treba da primeni? Ovo je pitanje u velikoj meni tehničke prirode, pa ga treba prepustiti stručnjacima te viste. Ipak, neke smernice se mogu propisati i za njihovo razmišljanje o ovom pitanju.

Za svrhu mira onih na koje red još nije došao, treba obezbediti tihu otmicu (mada je to doista tek vid ljubavi prema čovečanstvu) onih čiji je čas kucnuo. Da okolina ne bude nestanak pripisivala drugom uzroku (na primer, stvarnoj otmici), uputno je da naročiti odred ostavi svoj znak. U čuvenom je romanu taj znak »crna mrlja« koja se uručuje pre ubistva. U ovom bi se, pak, slučaju — dakako, znatno skromnijem — znak ostavlja posle preuzimanja od strane naročitog odreda. Kako znak može izazvati neprijatne asocijacije, potrebno je da bude posve jednostavan. Tako bi se videlo da je i ideja iza njega nevin, a da nije delo složene zavere. Zato obična mrlja nije, odista, bez prednosti. Dakle, komad čistog papira s mrljom običnog mastila.

Već mogu zamisliti uznemirenost odabranih kad jednom budu preuzeti. Bez obzira na to što je koren takvog nemira isključivo u ljudskoj nesavršenosti, trebalo bi ga izbaci. U tu svrhu moguće je postupiti na sledeći način. Postoje nade da bi se na naročiti način duboko smrznuti organizmi možda mogli oživeti u znatno kasnije vreme. Ono vreme, doista, kada će rast znanja doći onu razinu na kojoj je takvo reanimiranje moguće postići. Kakve su mogućnosti da se ovo ostvari nemoguće je kazati. Razlog je, dakako, u tome što, ma kako se činilo jasnim da je ponovno oživljavanje nemoguće, ipak je i činilac proticanja vremena toliko moćan, te ljudsko poznavanje budućnosti tako malo, da ne dozvoljava čvrsto uverenje o mogućnostima dolazeće ere. Ovo je dovoljno da odredi metod o kojem govorim: zamrzavanje praćeno objašnjenjem o šansi novog života u vreme kada će ljudsko saznanje biti takvo da omogući ne samo ponovan život, već i vekovnost i kvalitet življjenja.

Dakako, nije nađmet da još jednom podsetim na to da je ovaj scenario tek teorijski skok u ono što nije povezano sa stvarnošću nego je samo epizoda u mišljenju. Čovekova svest nije takva da bi se mogla, posle dva milenijuma hrišćanstva, vratiti na stil intervenisanja u stvarima smrti. A ipak, onaj ko bi u sreći vidi ideal ljudskog bića treba da bilo na izneti način, ili na koji drugi, razmišli o učinku koji rečeni vid umiranja i odlučivanja o umiranju ima na eudajmonističku dimenziju života.

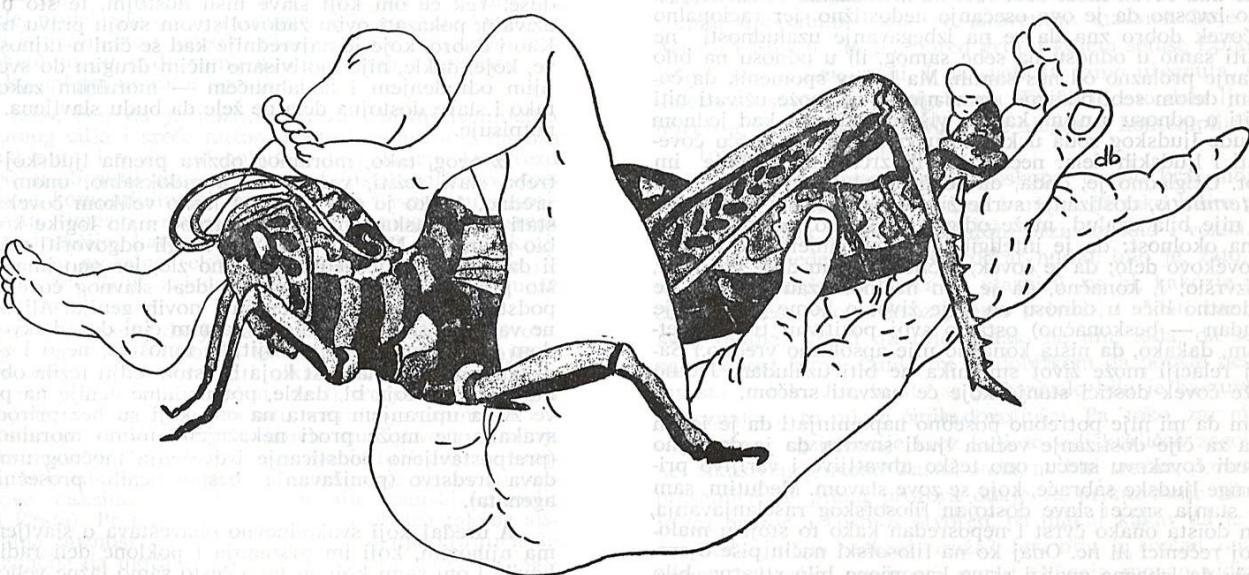
Verovatno je da je sreća nedostižna. Ovo zato što samo nekolincina, od nebrojenog mnoštva, može doći do onih dobara za koje se smatra da obezbeđuju sreću. (One koji sreću traže druge, smatramo slepim: toliko čvrsto verujemo da su jedino ona dobra dovoljana uslov sreće.) Pa čak je i za tu nekolincinu posedovanje onih dobara samo kratkotrajno, kao i život sam što je. Onaj ko je ovog svestan i ko ne želi da sebe samog o ovom zavarava, ne može a da ne bude tužan zbog ove činjenice. A tuga i sreća bez sumnje su suprotnosti. Jedino još onaj, a to je samo vrlo mlad čovek, koji ne zna sve ovo može odista biti srećan, i to čudnim, posrednim načinom. On je srećan ne stoga što poseduje rečena dobra, već što (makar pogrešno) misli da je, posredstvom njihovim, sreća dostižna (mada ne još za njega).

Njemu se pred duhovnim očima očrtava budućnost koja je lepa, zato što je on još uvek samo zamišlja, i to nerealno, ne videći je onakvom kakva će ona zaista biti. On mašta o uspesima i radostima, a da samo te reči zna; ne i njihovo značenje. Vremenom, kad takva dobra stekne, on viđi da su ona trivijalna i vulgarna, ukoliko su dostižna. I taj uvid odnosi sreću sa sobom.

Da bi se sreća postigla potrebno je da čovekov sveopšti životni nacrt bude ostvaren; da ideja života urodi plodom i utelovi se. No, ovakav je ishod nemoguć zato što življjenje samo nije utelovljenje uma. Život nije čovekom izabran, već je upravo to biranje života čoveku uskraćeno. Tako iz iracionalne pozadine nije moguće izvesti umski plan, koji je (ako se, uz to, još i realizuje) uslov sreće. Osnovno je ljudsko pitanje ono o životu samom; o biti ili ne biti. I svaki racionalan nacrt koji bi trebalo da se tiče života pretpostavlja odgovor na ovo pitanje. No, sva je apsurdnost života upravo u tome što na to pitanje ne može odgovoriti, niti je to moguće u najidealnijem smislu, dakle pre početka života (čak i sposobnosti za diskurzivno razmišljanje), niti u toku njegovom, što bi bilo preostalo, iako nedovoljno rešenje. U prvom smislu, to je nemoguće jer čoveku nije data pričika da bira da živi, već prvo mora živeti da bi birao. (Onako kao što skakač padobranom ne može birati da li da leti avionom ili ne, ukoliko je skakač padobranom; ta on je već morao leteti da bi postao ovo potonje!) U drugom smislu, uzrok je nemogućnosti nedovoljan domet čovekovog uma — nedostatak znanja za procenu. Tako je ispravan Kjerkegorov termin bačenosti. Čovek se, odista, ne znači našao u životu i počeo živeti pre i nezavisno od svog racionalnog razumevanja. On, dakle, živeći čini ono što nije deo njegovog racionalnog plana; drugo od onog što je hteo (budući da nije svesno hteo ništa pre nego što je već do grla bio u životu). Tu je razlog paraideoksallnog života. On je iracionalan i razumu tuđ, a sve što čovek doista shvata mora biti racionalno (diskurzivno izvedeno). Čovek, tako, živeći čini nešto inkompabilno svom umu. On živi, a ne zna da li je to umski smisao. Istovremeno, čovek u svom čistom vidu želi da čini samo ono što je racionalno prihvati i opravdano, ukoliko je reč o svesnoj delatnosti uslovljenoj voljom. (Samо nepotpun čovek, koji se nije razvio do svojih mogućnosti, deluje onako kako ga drugi — primerice život — tisne, to jest po inerciji.) Od dva osnovna teorijski moguća stava prema životu — onog Šopenhauerovog, pesimističkog, i Hegelovog, afirmativnog — pravi racionalan izbor nije odista moguće napraviti. Izbor se pravi samo provizorno, prema uputstvu osećanja ili pritiska tradicije, ili, jednostavno, hira. No, takav izbor, kako je rečeno, nije tipično ljudski. On čoveka ostavlja zacelo nesrećnijum, budući da je on u njemu izneverio svoju ljudskost; sopstvenu suštinu (određenje racionalnim mišljenjem). Otud melanholijski, koju će, pod imenom *nausēe*, moderna filozofija preuzeti od velikog Danca kao toliko značajan predmet filozofske analize.

Ali postoji još jedan razlog koji sprečava čovekov put ka sreći. Čovekovo nezadovoljstvo dolazi i od neadekvatnosti zadovoljstva. (Ma kako ovo tautološki zvučalo, nužno ga je izreći.) Običan čovek uživa u prijatnosti življjenja samo dok traje njegov pozitivan odnos prema zadovoljstvima (posedovao ih on ili ne). No, periodi negativnog odnosa zacelo postoje, pa se uzrok osećanju besmislenosti života stiče u njima. Stanje zadovoljstva nije trajno, već je napon koji se redovno razrešava prelazeći u trajanje bez želja za novim zadovoljstvom, u čemu je, bez sumnje, suština onog što sam maločas nazvao negativnim odnosom. — I evo novog uzroka istog starog gorčini melanolholije.

Nezasitost čovekovog karaktera takođe je činilac čovekovog odnosa prema sreći i čovekove moći da bude srećan. Šopenhauer je volju okarakterisao kao da je sposobna za samo dva stanja:



nezasitost i dosadu. Kad njena težnja nije zadovoljena, ona zabilježi žuri ka ispunjenju žudnje. No, čim ovu uspe zadovoljiti, ona oseti dosad, jer je u njenoj prirodi da žudi, a ne da bude statična. Zato je bekstvo iz dosade moguće samo u novu žudnju, te tako u novo nezadovoljenje i, shodno tome, patnju i napor. Zato je sudbina volje, pa tako i čoveka, vekovična žudnja, koja zahteva borbu, a da filozof ipak unapred može znati da ispunjenja i razrešenja nikad ne može biti. Ovo je, dakako, lažno vidljivo u svakodnevnom životu. Ma koliko se čoveku čini da će ga potpuno, i naročito trajno ispunjenje njegovih težnji učiniti otpornim na dalje prođenje žudnje, te da će ove biti oslobođeni, ipak do tog ne dolazi, već ili ispunjenje prvočitne želje dovodi do dosade, iz čeg se odmah rađa nova žudnja — za nečim drugim, ili pak, ukoliko ispunjenje želje ne dovodi do čamotinje, onda ova želja nikad ne umine, već se stalno preporuča i traje. Neron je dobijao sve što bi poželeo, da bi odmah zatim osjetio da mu je postignuto istovremeno ipak i dosadno. Zato bi odmah hrlio u druge žudnje, sve do dospēća u apsurdnu melanholijsku, nikako se ne uspevajući oslobođiti neumitne, večito gladne volje koja je utelovljenje konstantnog žuđenja, budući stalno prazna: nematerijalno intencionalna; ili imaginarno intencionalna; ili usmerena u uvek samo zamislen, a ne realan objekt. Jer samo je iluzija da volja želi *nešto* i da žudi za *nečim*. Ona samo želi i samo žudi, ali bez intencionalnog objekta. Rečenica koja kaže da volja želi, ne može imati akuzativ.

S druge strane, ako se postigne zadovoljenje (osećanje potpunosti i ispunjenja) u odnosu na težnju volje, pa se tako ukloni problem prezačišćenosti i zatomljene otupljenosti, ipak ostaje da važi činjenica da volja nikako ne odstupa od svog nepokolebljivog karaktera koji se utelovljuje u intenzivnoj agresivnoj nepomirenosti s postojećim (makar to bilo i trenutno ispunjenje njenog na izgled jedinog cilja). Ona želi beskrajno trajanje posedništva nad onim što je nominalan cilj žudnje, te tako nikad ne može prestati biti (nestati, jer se zasitila), već se uvek predstavlja neposredan budući trenutak (koji je hegelovska negacija sadašnjice, što ga želi ispuniti istim sadržajem, kao i sadašnjost). Tako nastavlja ona svoju zabrinutost i bavljenje svojom praznim (onom koja će tek u idućem trenutku doći), budući da je sposobna anticipirati budućnost. Starica iz narodne priče kaže da se nazivela, te da joj je dovoljno onog što joj život daje, pa doziva smrt. No, kad ova spremno dođe, starica je ipak moli da još malo sačeka. To malo čekanja redovno se izobličuje u beskonačnost. Volji ničeg (dobrog, želenog) nije dovoljno. Čovek zažeđi da deset godina bude kralj, pa mu više ništa ne treba, te neće zažaliti da zatim umre (što znači da predviđa da će njegova volja posle tog perioda biti zatomljena). Ali, posle deset godina, on s čuđenjem otkriva da bi sad želeo da sve potraje još deset godina i da to hoće bar isto onolikso snažno koliko je to htelo pre nego što mu se želja ispunila prvi put. (Ukoliko, dakako, kao u malopredašnjem primjeru rimskog cara, nije svoju želju zamjenio drugom; samo zamjenio, ne i ukinuo.) Siromašak želi dobar život, makar i za kratko. Zemaljska mu se sreća osmehne i on ceo vek proživi u izobilju; desetine i desetine godina. Ali ni u starosti mu ne padne na um ona mlađa iz mlađih dana: da ga, posle dovoljno uživanja u njoj, raskoš neće zamijeniti. On će se boniti da je makar za jedan dan produži isto onako ljubomorno i ogorčeno kao što se nekad natezao da se spase bede. Samo svetac, ili Sidarta, ili mudrac budu drukčiji te istihnu svoju nezasitiju volju. Ali oni prestatu biti ljudi. Dok, međutim, jesu ljudi (dok ne prevaziđu svoje prvočitno biće), ostaju i oni robovi neraskidivog i beskrajno dugačkog lanca volje. A da li ikad može biti srećan onaj koga je sputan tim lancem? I nije li, onda, s pravom *summum bonum*, region sreće stavljen u nadiskustvenu sferu? Ne samo u delima filozofa, već i u pučkom predanju?

Jedno od stanja duše koje se može nazvati srećom bez sumnje je ono kad čovek može sebi reći da nije uzalud živeo. No,isto je tako izvesno da je ovo osećanje nedostojno, jer racionalno savršen čovek dobro zna da se na izbegavanje uzaludnosti ne sme misliti samo u odnosu na sebe samog, ili u odnosu na bilo šta ne manje prolazno od nas samih. Ma kakav spomenik da čovek svojim delom sebi podigne, on u njemu ne može uživati niti uopšte biti u odnosu s njim, kad ga više ne bude. A kad jednom više ne bude ljudskog roda u kosmosu, onda će, sa sveštu čoveka, nestati i ljudskih dela: neće više biti zrcala svesti koje im daje život. Očigledno je, onda, da se u apsolutnom smislu, *sub specie aeternitatis*, dostizanje svrhe života određene u ispunjenosti, koja nije bila uzalud, može odigrati telo ako se pretpostavi fantastična okolnost: da je inteligenčno biće nameralovo da se ostvari čovekovo delo; da je čovek, o čijem stanju duše govori, to delo izvršio; i, konačno, da je tim načinom zauvek (jer je transcendentno biće u odnosu na koje život o kome je reč nije bio uzaludan — beskonačno) ostavio svoj pozitivan trag. (Pretpostavjam, dakako, da ništa konačno nije apsolutno vredno.) Samo u toj relaciji može život smrtnika ne biti uzaludan. Jedino tako može čovek dostići stanje koje će nazvati srećom.

Mislim da mi nije potrebno posebno napominjati da je jedan od ciljeva za čije dostizanje većina ljudi smatra da je dovoljno da obezbedi čovekovu sreću, ono teško uhvatljivo i varljivo priznanje druge ljudske sabrće, koje se zove slavom. Međutim, sam je odnos stanja sreće i slave dostopanjem filozofskega raščlanjavanja, pa bio on doista onako čvrst i neposredan kako to stoji u malopredašnjoj rečenici ili ne. Onaj ko na filozofski način piše o sreći ne može da izbegne analizi slave kao njene bilo stvarne, bilo samo potencijalne komponente.

Vrednost slave najčešće je predmet spisa o ovom opojnom cilju tolikih ljudskih napora koji se, doista, ponekad i glavom plaća, a da je tek u daljinu, možda, zasvetlucao; — da se i ne govorи о том да је био достигнут. Filozofi pišу о том да ли или не треба slaviti težiti, te о јалосној чинjenici da *transit gloria mundi*. Ja ју овде о нечemu drugom pisati: onom što stalno biva pred očima, te se ipak ne primećuje.

Individualna slava može postojati samo zato što postoje uslovi — van onoga što je slavan — koji kao da na ramenima svojim uzduži slavu do visina gde se može slobodno razmehati. Dručije rečeno, da bi bilo nečije slave, mora osim nosioca njenog postojati i ono mnoštvo koje će slavi služiti kao ogledalo njenog. Slavljenik pretpostavlja one koji ga slave; jednog bez drugog ne može biti. Ovo, budući ovako, zanimljivim mi se čini ustanoviti kakva je razlika između slavnog čoveka i onog mnoštva u kome i za koga je on slavan. A ta se razlika, bez sumnje, pretpostavlja kao značajna, jer se redovno uzima da je dalek put od običnog čoveka do omog dostojnjog slave. No, iako se, dakle, ova razlika pretpostavlja, ona se ipak retko pokušava odrediti, već se ostavlja da implicitno postoji. Odista, kad me izveštavaju o čoveku što je zaslužan za doprinosu nauci, ili onom koji je na političkoj ravnici zadužio svoj narod, ili onom što je dokazao svoj umetnički dar proizvevši vredno delo — onda se hvalospev obično i završava bez ublaženja u razliku između ovakvog velikog stvaraoca i običnog čoveka. No, u čemu bi ova potonja mogla biti? Ako se na ovo pitanje odgovori, postaće jasno i da li je ona suštinska i nužna, ili se može prevazići. Teorijski, ili se ta razlika koreni u rođenjem i uslovima življaja datorij inkompatibilnosti talenata (između za slavu predodređenih i običnih ljudi), ili pak izvire iz različitosti ljudskog rada i napora. U prvom slučaju bi ova razlika bila iznad dosega čovekovog izbora, a u drugom bi zavisila od čovekove volje. Očigledno je da nisam sklon smatrati da je ovo poslednje tačno. Velikim i slave dostojnjim najčešće se ne postaje samo radom, već i velikim učešćem prirođenog talenta i srećnih okolnosti koje su van moći same individue. Rad i voljna čovekova delatnost — one vrste koja je univerzalno ljudska i svima dostupna, ako je izaberu — samo je jedan od činilaca u dobitovanju slave, pa makar i da taj činilac preteže, on ipak nije isključiv. Ali ako je ovako, onda isticanje zasluga velikih ljudi implicitno govori običnim smrtnicima da su nesrečni; jer nemaju ono što je preuslov slave, a što ipak nije u dosegu njihove moći i što ne mogu izabrati, ma kako spremni bili da žrtvuju sve da bi ga stekli. Jer slava je *ex hypothesi* ono što treba želeti, a ta želja ostaje beznadežno pusta za svakog onog što se rodio bez dara koji je vrlo neštedro deljen.

S druge strane, ako pretpostavim da je onaj napor jedinke koji je unutar moći njenog izbora dovoljan uslov slave vrednih dela, onda se ovakav pojam slave izvitoperuje toliko da gubi smisao koji mu se inače daje: ono što je svima dostupno ne može se izdizati iznad prosečnog, onako kako se pretpostavlja za slave vredna dela. A najbolji je za to dokaz što, iako je ovakva slava svima dostupna, ona ipak nije univerzalna, jer očigledno, ljudi je dovoljno snažno ne žele. Kad bi to prava slava bila, ona bi bila i univerzalna.

Prema tome, slavitit onoga što je vredne stvari počinio zahvaljujući geniju s kojim se radio, znači isto — iako *implicite* — što i reči onom mnoštvu koje tog genija nema, da je to tako. A ovo, čini se, nije stvarna namera slavljenika, a možda ni onih koji o slavi njegovoj govore, eksplicitno i implicitno. Ne izgleda moralno ispravnim govoriti onima koji su bez nekog dara, slučajem rođenja a ne slobodnom voljom, da je to tako, jer je to napad na bespomoćnog. Genije se pre svih neće s tim složiti. I zato će uvek s nelagodnošću gledati na ono što laskavci, koji ga mnoštvo preporučuju i sami u njega spadajući, odista o njegovoj slavi govore, jer to lice ima i naličje bezobzirnog gaženja ljudske duše. Tek će oni koji slave nisu dostojni, te što u lažnoj slavi uživaju, pokazati ovim zadovoljstvom svoju pravu nisku prirodu. Kao i dobro, koje je najvrednije kad se čini u tajnosti i bez objave, koje, dakle, nije motivisano ničim drugim do svojim unutrašnjim određenjem i nadahnucem — moralnim zakonom samim, tako i slave dostojna dela ne žele da budu slavljeni. Genije se ne potpisuje.

Iz ovog, takodje, moralnog obzira prema ljudskoj sabraci, ne treba slavi težiti, već samo, paradoksalno, onom što je slave vredno. A ako je ovo unapred jasno velikom čoveku, ono će postati jasno laskavcima ako upotrebe malo logike koju sam ovde bio primenio. No, oni bi na ovo mogli odgovoriti tako što bi rekli da je slavljenje velikana nužno zlo, jer ono ima dobru stranu što preporučuje i čak nameće ideal slavnog čoveka, kojim se podstiče uzdizanje uvek novih i novih genija. Ali ovakav razlog ne valja ne samo zato što se jasnim čini da nikakvom propagandom ne mogu genija izdvajati iz mnoštva, nego i zbog toga što druga moguća delatnost koja bi istom cilju težila obrnuvši polaznu tačku — koja bi, dakle, potencijalne genije na pozornicu slave zvala upiranjem prsta na one koji su bez prirodног dara — svakako ne može proći nekažnjeno mimo moralnog suda. Cilj (pretpostavljeno podsticanje izdvajanja moćnog uma) ne opravdava sredstvo (ponižavanje bespomoćnih prosečnih moralnih agenata).

A uređaj koji svakodnevno obaveštava o slavljenicima i delima njihovim, koji im priznaja i poklone deli radi zasluga njihovih, i oni sami koji su tako često samo lažne veličine, — nikad izgleda nisu o ovom mislili i pokusali svoju rabiču okončati.

Heseovo feljtonističko doba kao da se još nije ni primaklo zenitu.

Bilo kako mu dragو s pojedinačnim činiocima sreće (poput toliko žuđene slave), ono najvažnije pitanje koje se, konačno, postavlja na koncu raščlanjavanja prirode sreće i uslova, odnosno elemenata njenih, jest: kakav je odnos krajnjeg cilja življenja i sreće? Dručiće rečeno: da li je sreća dostađna da se uspne na pijeđestal najdragocenije svrhe života? Mislim da je razmatranje ovako važnog pitanja dostađna tema kojom će ovu raspravu privesti kraju.

Mogu s opravdanjem tvrditi da raspravljanje o krajnjem cilju života i njegovom odnosu sa srećom biva lišeno filosofskog osnova usled toga što postoje teškoće oko definisanja krajnjeg cilja života. Da bih, dakle, izbegao ovaku zamerku, pokušaću da o krajnjem cilju života govorim na tako opšti način da nikad neću morati postaviti pitanje šta pod tim ciljem podrazumevam. Moje će rezonovanje imati, tako, formu određenu sledećim pitanjem: bilo šta da je krajnji cilj života, kakav je odnos između ispunjavanja tog cilja u životu i sreće toga života? Dakako da će ovde pokušati da razjasnim tek jednu stranu tog mnogostrukog odnosa.

Na zanimljiv implicitan način govorim o ovome odnosu sv. Toma Akvinskog u *Traktatu o sreći*. On postavlja pitanje da li se krajnji cilj života sastoji u sreći. Kaže da ovo pitanje postavlja interesantu implicitnu tvrdnju zbog toga što ono predstavlja mogućnost da se na ovo pitanje određeno odgovori, te da tako ne mora važiti da krajnji životni cilj tokom ispunjenja nužno mora biti praćen srećom svog nosioca. A ova se tvrdnja može učiniti čudnjom iz sledećeg razloga. Postoju načelomost u moralnim agentima da smatraju da svesno ispunjenje krajnjeg životnog cilja mora biti praćeno srećom, kojoj inklinaciji upravo protivreći implicitna tvrdnja u pitanju »andeoskog doktora«. Doista, zar se ne čini prirodnim da onaj ko ispunjava uspešno krajnji životni cilj mora da upravo zbog samog toga bude srećan, ako uopšte postoji sreća? Jer, pretpostavivu da takav agent čini nešto drugo — ono što bi mu donosilo sreću — a što nije ispunjenje krajnjeg životnog cilja? U tom slučaju, ako bi moralni delatnik u pitanju zaista bio srećan životom u kojem se krajnji životni cilj ne ispunjava, taj agent bi bio nedovoljno moralno inteligentan, jer bi nallazio sreću u nečem što po definiciji ne vodi ispunjenju krajnjeg životnog cilja. Ona sreća koja bi se na taj način dobila uvek bi moralna biti inferiorna, pa prema tome i lažna u odnosu na sreću koja bi se osećala ako bi se ispunjavao krajnji životni cilj. Jer je krajnji životni cilj, ma šta onače bio, per definitionem nešto čije ispunjavanje treba da je veća vrednost od ispunjavanja bilo kog drugog cilja, a logički bi trebalo da bude nužno da veća sreća ide s većom vrednošću. Tako mi se, dakle, čini da bi uspešno ispunjeni krajnji cilj života — kao najveća životna vrednost — trebalo kod intelligentnog moralnog delatnika da bude i najveći izvor sreće.

Zaista na prvi pogled izgleda da ovo i jeste tako. Ako se sreća ne izjednači samo s nekom ograničenom vrstom pozitivnog, oplijljivog uživanja, ili s odsutnošću bola, onda mi izgleda da bi se moglo tvrditi da i bol koji je nužna pretpostavka, u nekim slučajevima, ispunjenja krajnjeg životnog cilja, može da ne uništava sreću koja se oseća upravo zbog ispunjenja onog cilja. Tako, aко bi se pretpostavilo da je moralna ispravnost krajnji i jedini životni cilj i svrha čovekovog postojanja, onda izgleda da ne bi bilo nemoguće, i da bi čak bilo prirodno, da stočki moralno intelligentna moralna svest nađe sreću u svojoj moralnoj ispravnosti nezavisno od aspekata sreće koji bi bili od značaja kad krajnji životni cilj ne bi bio u rečenoj moralnoj ispravnosti, već u ispunjenju kakvog epikurejanskog idealja. Kao što je Epiktet govorio, ispunjenje stočke vrline dovoljna je i najveća moguća sreća za mudraca, bez obzira na sve ono — pa i na vanjske fizičke uslove — što je van ravni na kojoj se ta vrlina ispunjava. Tako bi, dakle, proizlazilo da je za mudraca ispunjenje krajnjeg životnog cilja istovremeno i jemstvo njegove sreće. A u ovom stičkom kontekstu mogu ovde samo o mudracima i govoriti, jer su samo oni kompletne moralne agente.

Iako se, tako, čini da je pozitivna veza između ispunjenja krajnjeg životnog cilja i sreće nužna, postoji mogućnost da ova veza bude raskinuta, i to će sad pokušati da pokažem. Ovu vezu neću pretvoriti u obrnutu vezu, niti će, pak, ustanoviti neposrednu nemogućnost kompatibilnosti između sreće i ispunjenja krajnjeg cilja života. Umesto toga, pokazuju da je moguće da sreća pripada posve drukčjoj kategoriji od one u kojoj egzistira krajnji životni cilj kao moralno relevantan pojam, te da se tako pitanje da li sreća ide ili ne zajedno s onim ispunjenjem ne može smislaono ni postaviti.

Ako odbacim gledanje da je sama sreća krajnji cilj života, onda su mogući moralno-filosofski sistemi u kojima ispunjenje krajnjeg cilja života ne može imati nikakve veze sa srećom, u smislu da se ne može smisalo piti da li sreća ide zajedno s takvim ispunjenjem ili ne. U kontekstu moralnog sistema u kojem je sv. Toma postavio pitanje o kojem sam govorio, postoji moralna maksima koja nalaže da se ispunjenje hrišćanskog krajnjeg životnog cilja ima sprovođiti radi same svoje vrednosti (dokazivanjem ove maksime proslavio se docnije španski karmelit sv. Jovan od Krsta). Prema tome bi, dakle, u okviru takvog sistema eventualna nužnost da sreća prati ispunjenje krajnjeg životnog cilja značila da moralni delatnik nikada ne može biti savim siguran da li je motiv njegovog delovanja ono ispunjenje, ili pak sreća koju ovo sobom nosi. Upravo onako kako je i Kant

tvrdio da se u svoju i tuđu moralnu vrednost može biti uveren tek kad se zna da sreća (istina, u nešto užem smislu reči ovde) za moralnog agenta o kojem je reč leži na drugoj strani, a ne u njegovom ispunjenju moralnog zakona, koje se kod Kanta može izjednačiti s ispunjenjem krajnjeg životnog cilja. No, ne samo da bi ovo bila kazuističko-euristička smetnja. Ako se krajnjim životnim ciljem proglaši aristotelijansko-hrišćanska kontemplacija (*Visione Dei, Visio beatifica*), onda savršenost ovake kontemplacije zahteva od čoveka potpunu predanost. Tako bi, prema tome, svako osećanje sreće koje bi poticalo od svesti da se ispunjava krajnji životni cilj jer se kontemplira Bog, značilo trenutno skretanje s kontemplacije i napuštanje kontemplacije da bi se osetila sreća, ili da bi se u njoj uživalo. Dakle, *a posteriori*, svako mišljenje na sreću značilo bi bar privremeno napuštanje ispunjenja životnog cilja — kontemplacije — te bi u tom smislu sreća bila bezrazložna, jer bi se osećala na račun one vrednosti koju moram da prenabegnem da bih osetio tu sreću. Takva bi sreća izviralala iz moje delatnosti u trenutku kad tu sreću ne osećam, a koji su vredni zato što se u njima ispunjava krajnji životni cilj (a ne uživa se, recimo, u sreći). Tako bi sreća bila moja slabost, osećanje koje imam u trenutku kad nisam u stanju da ispunjavam svoj životni cilj. Savršen čovek, koji je sav svetački posvećen ispunjenju krajnjeg životnog cilja, ne može biti srećan, isto onako kao što ne može da bude nesrećan. On nema vremena ni za sreću, ni za nesreću, jer su i jedna i druga toliko ispod ispunjenja krajnjeg životnog cilja da napuštanje ovog ispunjenja nikad ne može da se opravlja postizanjem sreće ili izbegavanjem nesreće. A ovakav je karakter i sposoban da ispunjenje krajnjeg cilja nikada ne zaustavi ni za trenutak. Tako je, izgleda, u aristotelijanskom i hrišćanskom tumačenju krajnjeg životnog cilja, za sreću sposoban samo nesavršeno moralni agent. No, ne samo to. Takav agent ne može biti ni dovoljno moralno intelligentan, jer se čini da bi inače njegova sreća trebalo da bude uništena njegovim uvidom da svaki trenutak sreće znači isto toliko trenutaka odvajanja od apsolutne vrednosti. Tako se, dakle, čini da ovde sreća i ispunjenje krajnjeg životnog cilja ne mogu opstojati naporedo.

No, ako hoću da budem dosledan, onda će ovaj zaključak morati da proširim i na sva ona tumačenja krajnjeg životnog cilja za čiji primer sam uzeo na početku stočko tumačenje. Jer i tamo je sreća uvek napuštanje krajnjeg cilja za trenutak, te, dakle, nedostojna mudanca. Tako, najzad, mogu reći da sreća može da ide zajedno s ispunjenjem krajnjeg životnog cilja samo u normalnim sistemima u kojima su ova dva pojma identična, dakle u filosofemima epikurejanskog tipa. U svim drugim doktrinama morala apsolutno važi ono »ne« sv. Tome Akvinskog kao odgovor na pitanje da li se krajnji cilj života sastoji u sreći.

U ovoj se dvostrukosti, najzad, moje razmišljanje o sreći i završava. Kao što pravi dragulj svetuca, prelivajući se iz boje u boju, neuhvatljiv i neodredljiv, tako se i, ne manje kolebljiva, sreća čas javlja idealom a čas iskušenjem koje je predvorje zla. Ali, moglo bi ipak postojati opravdanje za moju nemoć da do kraja definisem predmet ove rasprave. Ah, kad bi samo ono stvarno važilo, a ne bilo tek pustom željom! Opravdanje je to, i izvijenje što rezultat mojih razmatranja nije određeniji, da je i priroda ljudska takođe dvostruka, da je čovek, jednim svojim vidom, podoban nekadašnjim Helenima iz Klirene i Megare, i onim vičnim tragačima za blagostanjem što su, u tom pregnuću, stupali uporednim, iako ne istovetnim stazama koje su utrli Aristip i Epikur. Ali da, pored vrta u kojem šetaše Epikur, postoji i onaj u Getsimani. I da svetlost, tamo užegnutu, izbi iskru daleko na severu: u Kenigsbergu. Te da je i to delo ljudsko. Duhovno je dvojstvo čovekovo mera njegovog kontempliranja sreće.

Ipak, imam li pravo?

Sećam se davnog, malog bioskopa, u selu kraj morske obale, do kojeg se moglo doći samo barkom ili tako lošim putem da je putnik-pešak napredovao istom brzinom kao i vozila. Ono što bi, jednom nedeljno, kinematograf nudio, bilo je, zato, dragoceno. Deca nisu imala novac za ulaznicu, pa bi, kako je predstava davana uveče, mogla kroz prozor priviriti i videti bar deo filmskog platna. Nikad mi nije padalo na um, tada, da se požalim na vrednost filma. Činilo mi se dobitkom da uopšte nešto vidim, ma šta to bilo. Jer, to što se prikazivalo bilo je bar uvek novo i nepoznato, a to mi se činilo dovoljnjim. Pa, talko, zar nije i život sam prozor egzistencije kroz koji se vidi krajčak zagonetne tajne: iskustvenog sveta? Zašto, onda, ne biti srećan, poput dečačića presamićenog preko prozora odaje za prikazivanje filmova, što je taj prozor u kosmos otvoren, pa makar kakav da je svet koji se pred njim u beskraj pruža? Jer, nije li srećan onaj što je, prema helenskoj mudrosti, poput Odiseja mogao videti novo i nepoznato?