

# Hedonistička teorija sreće

obrad savić

## SREĆA I UMA

Ispod oficijalne istorije evropskog uma teče još jedna podzemna istorija; ona predstavlja tragičnu sudbinu čula, ljudskih inistilika i strasti koje je civilizacija potiskula i osakatila. Tako istorija čeka da bude razjašnjena. U tom pravcu se kreću neke fragmentarne inaznake u ovom spisu.

Istorijski hedonizam (u teorijskom obliku sačuvan interes za sreću kao čulno zadovoljstvo; »organ« tajke sreće je ljudsko telo), istorija je sumovog, do smrtil dovedenog sukoba između sreće iuma. Kahav je rezultat ovog sukoba? Operacija *umog sankcionisanja sreće* (shvaćene u hedonističkom duhu kao čulno zadovoljstvo), presudan je momenat kojij je pripremio likvidaciju sreće u trijumfuma. Retrospektivna analiza otkriva da je Aristip je jedini zagovarao konsekventni hedonizam: sreća je prost zbir čulnih zadovoljstava. Kanalisanje sreće u pravcu neposrednih čulnih zadovoljstava može biti, u stvari, filozofski signal pobune protiv osamostaljenja opštosti antiličkog duha! Ortodoksnih hedonizma Aristip je tendenciozno initeriorizovao sreću ne želeći da maskira već postojeći sukob između ličnih i opštih interesa. U tom smislu je realizovao jednu praktičnu funkciju: »Nije ljudima pričao bajke o tome da se u anarhičnom društvu sreća može naći u razvijenijoj harmoničnoj ličnosti koja stoji na vrhuncu kulture... Hedonizam upućuje sve individual podjednako na sreću; on ne hipostaziira neku opštost u kojoj je sreća uklonjena bez obzira na pojedilinca.<sup>1</sup> Drugim rečima, isrušena je teška obmana koja zagovara opštu sreću odvojenju od sreće pojedilinca. Zato, za konsekventni hedonizam, sreća ostaje mešto isključivo subjektivno, a partikularni interesi pojedilinca se afirmišu kao opšteli ljudski interesi. Da li je hedonizam blokirajući vezujući se za antagonističke interese pojedilinaca, za individualnu konkurenčiju pred mogućom srećom? Neistiina hedonizma ne leži u zahtevu da se svet tako oblikuje kako bi se u njemu našao prostor i vreme za sreću. Granica obmane je mnogo dublja, i odnosi se na nevino prihvatanje individualnih potreba i interesa kao nečeg jednostavno datog, i po sebi savršeno vrednog. Ortodoksnih hedonizam je prevideo da se »u samim ovim potrebama i interesima (a ne tek u nijihovom zadovoljenju), već krije obogatljivo, potiskivanje i neistiina s kojom ljudi odrastaju u klasnom društvu.<sup>2</sup> Ovaj duboki relativizam sreće, u prvojnoj Aristipovoj verziji je pokušao da prevaziđe Epikur. (Priča se da je iznad ulaznih vrat u »Epikurov vrt« stajao sledići natpis: »Putniče, ovde će ti biti dobro; ovde je najviše dobro uživanje«.) U duhu hedonizma Epikur je i dalje tvrdio da je najviša sreća čulno zadovoljstvo, ali sada (je u plitanju zadovoljstvo koje je *umno sankcionisano*). Um arbitriira u stvarima sreće tako što razdvaja površna i prolazna čulna zadovoljstva od pravog umerenog i duhom oplemenjenog uživanja. »Um ovlašćuje čoveka za ono umereno uživanje koje tako smanjuje rizik i stavlja u izgled trajno uravnoteženo zdravlje. Diferencijacija u vrednovanju zadovoljstava vrši se, dakle, s obzirom na najveću moguću sigurnost i trajnost zadovoljstava. Već u ovoj metodi dolazi do izražaja strah od nesigurnih i loših uslova života, nesavladiva ograničenost uživanja. To je *negativni hedonizam*: njegov princip je pre nezadovoljstvo koje treba izbeći, nego uživanje kojem treba iteziti.<sup>3</sup> U veštrom nijansiranju raspoloženja odlučuju ulogu, ipo Epikuru, dakle, ima saznanje koje treba da obezbedi društvenu legitimnost sreće. Tako je zauvek napušten životni ideal Aristipa: »Kirenaičar jako, razdragano grabi život i nastoji da od njega, u sretnim kao i u teškim časovima, postigne što što moguće više... Ali ne zbog daleke budućnosti, zbog nekog veštačkog životnog bilansa, nego za ljubav samog trenutka, da bi u svakom vremenjskom razdoblju uživao sve oblike života, da bi iz svakog životnog stanja još nešto za sebe izvučao.<sup>4</sup> Čini se da je tako kriterijum prave mere zadovoljstva ukalkulisati u izbegavanje konfliktu s postojećim poretkom; ovo oprezno, odmereno i uzdržano zadovoljstvo treba da vodi duševnom miru mudraca o kojem je Epikur tako vešto maštao. U stvari, ovde kao da se radi o društveno dopuštenom, čak

poželjnom vidu zadovoljstva, u kojem je još uvek, istina sada umno sankcionisana, čulnost »organ« sreće. Čak i sa svojom neistirom (isključivo čulnost, a ne um, je »organ« sreće), radikalni hedonizam je bio u pravu ukoliko je zahtev za ličnom srećom suprotstavio idealizovaniju i prikrivanju opšte nesreće.

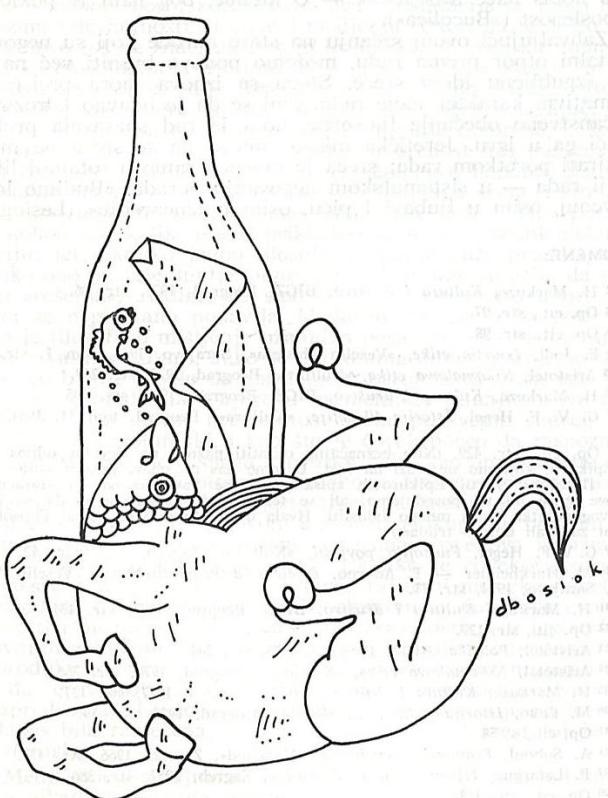
Aristipov radikalni hedonizam čiste čulnosti, nagrižen Epikurovim negativnim hedonizmom *umno sankcionisane čulnosti*, vodio je dalje ka intelektualizovanju sreće. Aristipovo oslanjanje na trenutak i Epikurovo ikalkulisiranje s vremenom su doveli do toga da se hedonizam čiste čulnosti, rastvori u eudajmonistički intelektualizovanju sreću kod Platona i Aristotela. Platono obraćun s hedonizmom kretao se u pravcu gnoseologiziranja sreće. Bez sumnje, Platon je prvi *sreću potčinio kriterijumu istine*: ako su istinito i lažno zadovoljstvo obostrano suprotstavljeni, sledi da ne može svako zadovoljstvo jednosmerno voditi sreći. Drugim rečima, zadovoljstvo može biti lažno, a da se istovremeno ne poniže egzistencija stvarnog osećanja zadovoljstva, što upućuje na pretpostavku da mora postojati *istina* sreće. Jednosmerno zadovoljstvo ne može represenitovati sreću jer immanentno sadrži svoju suprotnost. Zato Platon uvodi jedno destilisano zadovoljstvo, odvojeno od svake žudnje i bola; radi se o zadovoljstvu »u limljama i tonovima boja koje su same po sebi lepe«, (»Fileb«). Primećeno je, povodom ove ideje, da je uživanje koje je ograničeno samo na nežive predmete isuviše prazno da bi bilo sreća. Naseljavanje sreće u svet čistih objekata označuje odnose u kojima je istinsko zadovoljstvo moguće izvan društvenog konteksta. Istina, u »Gorgiju« se Platonicova argumentacija pomera i kreće u pravcu društvenih implikacija pojma sreće. Međutim, Platon nije demonstrirao, kalko to Markuze prigovara u eseju »O kritici hedonizma«, 1934, sinhronicitet između univerzalne i partikularne sreće, ukoliko se obe uzimaju kao istinitite. Izlaz iz ove teškoće Platon je našao u ideji *dobrog čoveka*; dobar čovek ima istinski, (a loš lažno) zadovoljstvo, jer je ishvatio da sreća ne pripada samo čulnosti (aisthesis), nego i duši (psihi). U ovom polovitočnom rešenju, prema kojem je isključivo dobar čovek protagonist istinitete sreće, Platon je u obraćunu s hedonizmom od sreće stvorio *moralni problem*. Opšta formula glasi: »hedonistički protest individualne, izolovan u svom posebnom interesu, je amoralan! Nije li tako sreća predata u nadležnost biroa za moralnu higijenu društva? Da li u moralnom pojamu majvišeg dobra treba da se eliminise čista subjektivnost sreće, pod izgovorom da ona predstavlja »neslobodu hedonizma?«? U svakom slučaju, povezana sa saznanjem i izvučena iz sfere osećanja, sreća je moguća samo još kao *saznata sreća*.

Aristotelova elitička ininterpretacija sreće kao filozofske kontemplacije je samo logička posledica Platonove saznanje sećanja sreće. Intelektualističko shvaćanje blaženstva dogmatski odbacuje sreću kao čulno zadovoljstvo, kojem se podaju samo ljudske mase i varvari. Um nije više samo instrument sreće, već je, kao najviša ljudska mogućnost, jedina istinita sreća. »Za čoveka je život ispunjen aktuelnošću uma, zato što je to, to jest mišljenje, više od svega sam čovek. Tačav je život stoga i najvrećniji.<sup>5</sup> Ako je potpuna sreća moguća samo kao filozofska kontemplacija, očišćena od svih zaraza čulnosti, »ispada da je filozof najsrcećniji«, kalko to doslovno stoji u »Niškomahovoj etici«. Teškoća u Aristotelovoj poziciji nije u tome što je u pojama sreće uveo umno saznanje koje je ležalo izvan sreće, već u tome što je taj pojam *ocisio* od svih čulnih sadržaja. Um je definitivno postao simeonit sreću, tako što je tendenciozno okrnjilo zadovoljstvo iz kojeg je odstranio stvarno uživanje koje se predaje čulima. Sporna nije kritika besmislenog ograničavanja i svodenja sreće na čulno zadovoljstvo. Međutim, teškoća je u tome što se uklidnjem hedonizma ne obogačuje pojam sreće, već se elegantno svodi i zamjenjuje intelektualnim operacijama u interesu uma.

Suprotstavljanje sreće i uma u antici, i navijačka pristrasnost prema umu (sreća je moguća u svom istinitom obliku samo tamo gde je um na delu, »rad pojma«, a ne igra čula), odredile su tok isudbine ovog konflikta. Od srednjovjekovne katoličke misli, preko humanizma i prosvjetiteljstva, do idealističke filozofije građanske epohe, filozofija je svoj dug prema umu izmirivala stalnom kritikom i osporavanjem sreće kao čulnog uživanja. U svom idealističkom obliku, filozofija je poštajala sve ne-poverljivija prema tajkoj sreći, koju je religija dopuštala tek u opasnosti. Ovaj motiv deluje od Platonove i Aristotelove etike i još uvek je prisutan, čak i u savremenoj filozofiji. Uzimimo, recimo, klasičnu nemacku filozofiju: »Kant je princip zadovoljstva odbacio kao samo slučajan, proširevan automocijiji individualne, a Fichte je zadovoljstvo nazvao bitno »nedobrovoljnim«, zato što, po njemu, ono prepostavlja usklađenost spoljašnjeg sveta s nagonima i potrebama subjekta, za čije ostvarenje subjekt nema slobodu. Dakle, u sreći zadovoljstva individualna je »samoj sebi otuđena«.<sup>6</sup> Hegelova kritička destrukcija eudajmonizma posebno pogoda hedonizam koji *izmiruje posebnu sreću s opštom nesrećom*. Već je u Hegelovoj kritici Epikura zacrtan pravac argumentacije: »Ako se čulno bliće smatra onim što je istinito, onda se time uopšte ulika nužnost pojma, sve se raspada bez ikakvog spekulativnog značaja i, stavljene, usvaja se obično shvatjanje stvari.« Nesreća Epikura je u tome, dodaje Hegel, što je za isviru života postavio sreću čije je jezgro u osećaju, i time je »moral zapravo uklonjut, ili tada je moralni princip u stvari nemoralan«. Hegel, istina, nije zanemario čimjenicu da je već Epikur uveo princip uma u Aristipov radikalni hedo-

nizam: »Treba više voleći nesreću sa umom, nego bezumljie sa srećom; jer više vredi pravedno suditi u delanju nego živeti samo u sreći.«<sup>8</sup> Ova korekciija nije zadovoljila Hegela, koji greh antičkog i građanskog eudajmonizma prema umu vidi u tome što su sreću shvatali kao subjektivno stanje. Zadovoljenje ljudskih strasti, želja i potreba je samo momenat subjektivne proizvoljnosti koja ne odgovara interesima umra. Zato, u haosu sukoba pojedinačnih interesa, koji predstavlja neuskidivu nesreću kojom je opterećena ljudska istorija, Hegel žrtvuje pojedinca na račun umra. »Sretan je onaj koji je svoj blatak uskladio sa svojim posebnim karakterom, htienjem i voljom, uživajući tako samog sebe u svojem bitku. Povijest nije tlo sreće. Periodi su sreće prazni listovi u njoj...«<sup>9</sup> Ako sreća nije ništa više od pukog zadovoljenja subjektivnih potreba (operacionalizovana putem čula), onda eudajmonizam sadrži bezumnji princip koji ljudi drži u svakoj put *datim* oblicima društva. Od Hegela, konačno, svaka politička subjektivnost je unapred osuđena na poraz. Sreća je odbaćena kao pulka slučajnost, a poslednja uteha je izražena u Hegelovoj zloglasnoj metafori: »Jedino što ponodica može da učini za svoje podanike je da im pripremi lep pogreb«. Izgleda da ljudska sreća treba da bude nešto više nego što je zadovoljstvo, posebno kada je propisano postojecim društvenim poretkom. U ovoj tački Hegelova destruktacija eudajmonizma čini se legitimnom; međutim, ishodište te kritike je problematično: bogatstvo konkretnog individualuma je rastvoren i svedeno na čisto mišljenje, na umno Ja. U svojoj opštosti pojedinci može da partičipira u umu još samo kao *umno* biće; potpun i svestran razvitalke individualne ne može da se unese u carstvo umra. Nije li već u ovoj ideji uma prečutno ukalkulisano žrtvovanje individualne? Jedino li isključivo duh, um i cisto mišljenje, od Hegela, mogu da konstituišu autonomiju subjekta. Um je postao privilegovani oblik sankcionisane protivrednosti, negacije i kritike — često jedino i najdragocenije utočište nade.

Filosofski posao obraćuna sa srećom je dovršen; *čulno biće* se više ne može uzeti za osnovu sreće i njeno merilo. Um je taj koji od sada ima da presuduje u stvarima sreće do koje mu nije ništa — osim da sebe samog. Razgovor je prekinut, sreća još ostaje da vegetira u svetu deteta ili ludaka. Ipak, čini se da rasprava i ovo nije okončana, jer um je određen onim što potiskuje a da toga ne mora biti isvestan. Treba, dakle, govoriti i dalje o toj izvornoj raspravi, ali bez pretpostavke pobednika, niti prava na pobjedu. Istina, Grci su prvi svetu ukazali na takio »rangiranje« koje ide od čula do umra; najviši način prakse je bila teorija, i to u svom umnom — destilisanom obliku. Skloni smo tome i danas, mada više ne tako mirne savesti. I um je doveden u pitanje, pobjeda je samo prividna; nije li um svojim rigidnim sankcionisanjem i konačnim odbaciwanjem sreće sam pripremio svoju likvidaciju? Da li je ideja umra pokazala svoju bitnu unutrašnju rascepљenost onog trenutka kada je tabuirala i inistirala sreću i zadovoljstvu? Nisu li razaranje i pomraćenje umra, o kojima nas filozofii obaveštavaju, prirodna posledica činjenice što nam ovakav um nije obećavao previše — nego pre malo? Uzmimo primjer sheme Odisejevog lukaštva: lukavac preživljava u trijumfu prosvetiteljskog umra samo po cenu od-



icanja od vlastitog sna. »Nikad ne može imati sve, mora znati čekati, imati stampljenja, mora se odricati, ne smije jesti ni lotos niti goveda svetog Hiperoma, i kad plovi kroz moreuz mora uračunati gubitak svojih drugova koje Scilla grabi sa broda. Odisej se provlači, na taj način preživi, i sva slava koju mu dodeljuju i koju prihvajača samo potvrđuje da se doстоjanstvo heroja postiže samo *ponižavanjem težnji za cijelom, općom, nepodeljenom srećom*.«<sup>10</sup> Iracionalnost Odisejevog lukaštva je u tome što nizak sreće u pustolovinama nadomešta umu u kojem isparava njegova autonominost. Sve pogodbe Odisej revnosno ispunjava, ali partner je ipak prevaren — instrumentalni um trijumfuje tamo gde drugi interesi zakazuju. Kockanje na sreću je napušteno kao umišljeno ludilo koje otežava podnošenje nepodnoshljivog sveta. Odisejeva stuhlina prioritizovanja sreće na rubove života je samo mitska obrada, ali i podloga jedne kasnije filozofije umra, koja predstavlja, u mislima obraden, *zaborav sreće*. Ostala je samo »ledena pustinja apstrakcije«, koja, čak i kada je protiv ovalkovog umra, u stvari zastupa njegov vlastiti interes.

Na izgled paradoksalno, u kalkulantском trijumfu um nad srećom, um je pripremio svoju vlastitu likvidaciju; pobjeda je samo prividna. Konačno izgleda da je realistički samo *dihotomično izgladiti konflikt*. Sreća se ne mora interpretativno potčinjavati opštijim zakonomima umra; legitimno je i svalko tendencijalno uživanje koje se predaje čulima. Naravno, besmisleno je ograničavati sreću samo na čulna zadovoljstva, ali i u takvom obliku ona čini deo opštег fonda slobode. Um nije jedina forma u kojoj sloboda može da egzistira. Interes za telom kao »organom« sreće može paralelno funkcionisati pored zalaganja za stvari umra, i oni se u mačelu ne moraju isključivati. Nije nužno da um nadmudrije posebne interese strasti iza ledja pojedinaca, štaviše, može se sugerisati da, samo zahvaljujući posebnim interesima i strastima, može biti realizovan opšti napredak u istoriji. I u čulima čovek može ostvariti uživanje svoje egzistencije — bez greha, krivice i srama prema svom biću. Telo može biti slutnja neke nove sreće. S principom hedonizma zahtev za srećom — u apstraktnom i nerazvijenom vidu — ušao je u istoriju. Čini se, tu mu je sudeno i da ostane.

## SREĆA I RAD

U pitanju je samo pokušaj mačeline dijiskusije o radu i njezinom odnosu prema problemima ljudske sreće. Da ne bude nespoznatum, u igni nije ekonomski pojam rada koji upućuje na fiksiranu i partikularnu ljudsku delatnost. Jer, nijedna posebna delatnost ne zahvata celinu čovelkove egzistencije — svaka delatnost pogodila samu delimičnu sfere čovjeka. U pitanju je rad kao *ontološki* pojam, kao mačin čovekovog blivstvovanja uopšte — zbijavanje koje stalno vlasti *celim* bicem čoveka. U ovom smislu Hegel shvata rad u kojem »čista zasebičnost svesti... stupi izvan me u element odistojanja, u kome elementu ono u isti mah dolazi do same sebe, i daje sebe predmetu rada za supistanciju« (»Fenomenologija duha«). Ovakav pojam rada u svim iklijučnim naznakama je Marks preuzeo od Hegela: »Rad je postojanje čoveka za sebe, unutar ospoljenja ili kao ospoljenje čovjeka, akt samoostvaranja ili samoopredmećenja čovjeka«. U poređenju s konkretnim analizama rada u »Kapijalitu«, ova apstraktina odredba stoji u osnovi svih drugih određenja. Dakle, rad je opšti uslov opštinku ljudi, uslov koji je nezavistan od svih društvenih oblika, većita prirodna nužnost razmene materije između čovjeka i prirode. Rad je zbijavanje čovelkovog života u jednom posebnom smislu, što sam čovek mora *delanjem* da stvara svoju egzistenciju — čovelkovo zbijavanje je stalno *stvaranje zbijavanja*. Naravno, ovde se ne misli samo, i isključivo, na »materialjalu egzistenciju«, već na stvaranje čovelkove egzistencije *kao celine*. »Zbijavanje čovelkove egzistencije je rad zato što svet, onakav kakav ga čovek svaki put zatiče, ne može da zadovolji čovelkove potrebe.«<sup>11</sup> Izgleda da ekonomski pojam rada stoji sa svoje strane i sam po sebi pred zadatkom i ciljem, koji i sam više nije ekonomski; prvi i poslednji smisao rada je da »izradi« uopšte biće same egzistencije, da mu »zajamči« trajanje i postojanje njegove egzistencije. Većito prokletstvo rada je u činjenici da čovek nije nikad u svojoj punoći, već stalno izaziva sebe preko delanja; u ovom stalnom izazovu čovek je nužno upućen na *predmetnost* koja zahteva staramje i brigu o sebi. Egzistencija je moguća tek posredovanjem predmetnosti, i s pravom je upozorenje da je ta predmetnost, u stvari, opredmećeni život. Tek »ulazak« u predmet predstavlja prvi korak u čovelkovom mukotrpnom hodu kroz istoriju.

Pa ipak, čovek se *igra* — on je srećan tek kada je kod samog sebe, a ne kod predmeta. Sreća je moguća tek kada se predmetnost uzme *sub specia ludi*. »Igrajući se, čovek se ne usmerava prema predmetima, prema inijihovoj tako reći imanentnoj (inijihovom specifičnom predmetnošću datoj) zakonitosti..., naročito, igra po mogućnosti *ukida* ovu objektivnost, stvarstvenost i zakonitost predmeta i na inijihovo mesto postavlja drugu zakonitost koju je stvorio sam čovek i za koju se čovek koji se igra slobodno vežije na sopstvenu volju... U igni se, za izvesne trenutke, tako reći stavlja van snage 'objektivnost' predmeta i njeno dejstvo...«<sup>12</sup> U ovoj destruktiji predmetnosti, *homo ludens* dolazi upravo do samog sebe u dimenziji svoje sreće koja mu je u radu uskraćena.

Na žalost, pojam sreće je odbačen pre nego što je kroz igru zadobio svoje teorijsko dostojarstvo. Već u Aristotelovoj »Politici« čitamo: »Igra je tu radi odmora, a odmor mora da bude prijatan jer je on neka vrsta leka za muku rada...«<sup>13</sup> Igra čak nemu ni vlastitu autonomost, nastavlja Aristotel u »Nikomahovoj etici«: »Jer igra i razonoda su jedna vrsta odmora, a odmor je potreban jer čovek nije u stanju da neprekidno naporno radi. No odmor nije zato krajnji cilj, jer se on uzima samo zato da bi se prikupila energija za dalji rad.«<sup>14</sup> Izgleda da je o odnosu igre i rada Aristotel rekao konačnu stvar! Čak i Markuze, koji je želeo da rad pretvori u igru, samo ponavlja Aristotelovu argumentaciju: »Igra ne pada u deo neko trajanje i stalnost u celokupnosti čovekove egzistencije: ona se zbiva u suštinu 's vremena na vreme', između vremena nekog drugog delanja koje trajno i stalno vlada čovekovom egzistencijom. I takova kalkva je u životu, igra nije nikakvo zbijanje, savršena u sebi i sama sobom; ona je u suštini nesamostalna i zavrsna, upućujući od same sebe na neko drugo delanje... ona je rastreliti se, opustiti se, odmoriti se radi nekog novog sabiranja, naprezanja itd.«<sup>15</sup> U duhu navedene tradicije, Markuze tendenciozno zaključuje: »U strukturalnom smislu, u celokupnosti čovekove egzistencije rad je nituan i zauvek 'ramlji' nego igra: on je izlaz, osnov i princip igre, ukoliko je igra ostavljanje rada i odmaranje za rad.« Ispada da se, s obzirom na zbijanje čovekovog života, može samo govoriti o životu kao radu, a ne o životu kao igri i sreći.

Faktički, u svetu rada, uživanje i sreća su potisnuti na tremutne epizode; u svetu bez sreće, sreća uvek mora biti uteha, i to »uteha lepoti trenutka u beskrajnom lancu nesreće«. Plug ostaje časniji od uživanja. Prodaja tela u fabrički je najčasnija čovekova dužnost, dok se prodaja tela za uživanje amateriše kao bezobzirna prostitucija. Zato telo ne može da bude slutnja neke nove sreće.

Na drugoj strani, istorijski se rad pojavljuje kao novi nosilac zahteva za srećom. Od protestantskih apostola askeze u krilu reformacije šesnaestog veka rada se navijačka odanost radu; rad je najviša etička dužnost čoveka, sredstvo spasenja i vrhunski ideal. Nerad se graniči s čistim ludilom koje se tendenciozno iskorenjuje. Svi rasploživi instrumenti su od koristi uko otpadnike efektivno privole na svetu obavezu prema radu. U tom pravcu je »Veliko utamničenje« (Compelle intrare), koje je haralo Evropom od sedamnaestog veka, imalo za cilj da spreči reprodukciju svakog nerada. »U času kad Anri IV započinje opsadu Pariza, grad, u kojem živi manje od 100.000 stanovnika, ima više od 30.000 prosvjaka. Početkom sedamnaestog stoljeća započinje privredna obnova; donosi se odluka da se silom pokupe nezaposleni koji nisu pohovo stekli mesto u društvu; godine 1606. jednom odlukom Parlamenta rešeno je da se pariski prosjaci izbjeguju na javnom mestu, da ih se na rame udari žig, glava obrije, te da se tako proteraju iz grada; da bi se sprečio njihov povratak, na gradskim kapljama su jednom uredbom iz 1607. god. postavljeni streljački odredi, koji su imali da zabrane ulazak svim siromasima.«<sup>16</sup> Progon i zatvaranje svih omih kojižu žive u neradu je evropska pojava koja se vremenom širi kao kuga. Intenzivno osnivanje »opštih prihvatališta« u Francuskoj (l'Hôpital général), »popravnih domova« u Nemačkoj (Zuchthäusern) i »radionice« u Engleskoj (Workhouses) predstavlja instancu potrebita rada. O ovim ustanovama u svojoj »Istoriji ludila« Fuko kaže sledeće: »Pre no što je poprimila medicinski smisao koji mu mi dajemo ili koji barem volimo da pretpostavljamo da ima, zatvaranje nije iskazivala bitiga za ozdravljenje nego nešto sasvim drugo. Ono što ga je učinilo neophodnim jeste imperativ rada. Naše bi čovekoljublje rado da vidi znake dobre volje prema bolestima gde se ukazuje samo osuda besposlice.«<sup>17</sup> Konačno, »Veliko utamničenje« nije bilo samo ekonomска pojava, rad se tu nametao u svojstvu moralne higijene društva. Da bi se iskorenila memorialna dokolika, na primer, u Londonu je 1770. cirkulisala »Rasprava o zanatstvu i trgovini« (An Essay on trade and commerce). Pisac spomenute »Essay on trade...« sugerira da se besposličari zatvore u idealne radionice (ideal workhouses) koje bi postale ikuće terora i u kojima bi se radilo četraest sati dnevno. Ovo neobično ludilo – strast prema radu, istorijski gledajući, nije uspela da susoblje ni revolucionarna vlada Francuske iz 1789. uprkos poklicima Sen Žista, »sreća je nova ideja u Evropi«. Istina, prvi član Deklaracije prava (24. jun 1793) revolucionarne vlade glasi: »Cilj društva je opšta sreća.« Međutim, karakter ove sreće je definisan sledećim paragrafima koji se odnose na formulaciju »pravo na rad«. Insistiranje na čistom uživanju je tih godina imalo samo epizodan karakter. »Nije dovoljno da se Francuska Republika zasniva na jednakoštiti, izjavio je u Konventu 20. avgusta 1793. Félix Lepeletier, u ime komesarstva oštrvinskih skupština; potrebitno je, takođe, da zakoni i načile isložno teže za tim da otklopane međednakost uživanja.«<sup>18</sup> Kasnije je Babeuf zagovarao program opšte sreće u »Plebejskom manifestu«, koji je objavljen u listu »Tribun du people« 30. novembra 1795. Na žalost, i Babeuf nam je samo ponudio raspliniranu ideologiju prihatne svojine zasnovane na privrženosti radu. Rad se kao takav više nije dovodio u pitanje – problematična je ostala samo satnica! Ironija je da su francuski radnici i posle 1844. proglašili kao revolucionarno načelo »pravo na rad«, prihvatajući dvanaestotčasovni radni dan. Istina, socijalisti u topistu su u svojim projekcijama hrabro maštali o osmočasovnom radnom danu. Najradikalniji u ovom sporu oko satnice bio je »trgovacki putnik socijalizma«, kalko su nazivali Marksuv zeta Pola La-

farga. U svom pamfletu »Pravo na lenjost« (Le droit à la paix, 1883), on piše: »Ako bi se radnička klasa, učupavši iz svog srca porok, koji nijome zapoveda i ponizuje je, digla u svojoj istrašnoj snazi, ne tražeći Prava čoveka, koja nisu ništa drugo da prava kapitalističke eksploatacije, miti Pravo na rad, koji je samo pravo na bedu, već u nameri da stvori željezni zakon, koji svakom čoveku zabranjuje da radi više od tri sata dnevno, onda bi zemlja, ova stara zemlja, zadrhtala od radošti...«<sup>19</sup> Kad Kaučki govori a »sreći koja dolazi, on misli, pre svega, na ono dejstvo rada koje čoveka ispunjava srećom. Uopšteno rečeno, u marksističkoj tradiciji sreća je uvek interpretirana kao integralni deo rada koji je pročišćen od materijalne prisile. U ovoj tradiciji, pojam rada se spasava kroz ideju »rada kao igre« i tako približava antagonističkom pojmu sreće. U svakom slučaju, radosť života reflektuju oslobođeni rad, koji postaje legitimni mosilac zahteva za srećom. Nije slučajno da su ruski socijaldemočrati, na čelu s Plehanovim, u težnji za srećnjom izmenom sveta, osnovali grupu sa simptomatičnim imenom — »Oslobodenje rada« (Ženeva, 1883). Među prvim akcijama ove grupe figuriira zbornik pesama »Pesme rada«, 1885. Kao član grupe, G. Plehanov je 1889. preveo na ruski jezik Lafargov pamphlet »Pravo na lenjost«, koji je cirkulisa u carskoj Rusiji pod parolom jednog od najboljih spisa o radu. Izgleda da, da bi uopšte mogla da egzistira, sreća postaje integralni deo područja rezervata rada. Legitimni zahtev za srećom samo vegetira na marginama sveta rada, kao njegovu idealnu dopunu.

Ali stvarno zadovoljenje i sreća se ne mogu smestiti u idealizovano skraćeni rad; sreća se može nametnuti samo nasuprot takvom radu. Fatalna obmana je u tome što se borba protiv rada kao samoproljetstva čoveka često pogrešno svodi na vremensko trajanje rada, na uslove rada, društveno-tehničku strukturu rada, na otpor materijala, na osećanje zadovoljstva itd. Naprotiv, pre svih ovih parcijskih opterećenja radom, javlja se rad *kao takav* već kao opterećenje. Razvijenu svest o ovome još smo samo sačuvali u sećanju na stare narode koji su negovali frontalni otpor prema radu. Tako nas G.F. Le Play, u svojoj studiji »Evropski radnici« (Les Ouvriers européens, 1885), obaveštava o sklonosti Bakšira (pollunomadskih pastira na azijskim obroncima Urala) ka doloklici i ljenosti; ovi nomadi su najviše mrzeli poljoprivrednu i duboko su verovali da je ratarstvo prvi oblik pojavitijavanja ropskog rada kod ljudi. Staviše, prema babiljskoj tradiciji, prvi zločinac je bio ratar Kain. Herodot nas informiše da su Grci negovali stalni prezir prema radu; primer, čak ni žene u Sparti nisu smelete da pletu da se ne bi ogrešile o svoje plemićko poreklo. U svojoj »Ekonomici«, Ksenofont kaže: »Ljudi koji se bave ručnim radom nikad neće biti primljeni u državnu službu, i s pravom. Većina njih, osudeni da sjede cijeli dan, neki čak izloženi stalnoj vatreni, moraju nužno da pokvare tijelo, a teško je da ne bi i duh od tog osjetio posledice.«<sup>20</sup> Tit Livije (Knjiga I) napomilje da su Rimljani poznavali samo dva plemenita i slobodna zanimanja, ratarstvo i ratni zanat; navodi da je stariji Brut, da bi podigao narodni ustank, posebno optuživao tiranima Tarkvinijima da je od slobodnih građana načinio obratnike i zidare. Ciceron je smatrao da su trgovci lopovi, i da ko god radi za novac prodaje sebe i stavlja se u red robova. Vergilije je opevao lenjost kao dar bogova; »O Meliboe, Deus nobis haec atia fecit« — O Melibe, bog nam je poklonio besposlenost (»Bucolica«).

Zahvaljujući ovom sjećanju na stare narode koji su negovali frontalni otpor prema radu, možemo ponovo braniti već na izgled izgubljenu ideju sreće. Stoga se iznova mora preispitati afirmativni karakter ideje rada. Čini se da je odavno koroziralo veličanstveno obećanje filozofije, koja je rad spasavala pretvaraјuci ga u igru. Jeretička misao smatra da se sreća ne može blokirati poretkom rada; sreća je moguća samo u totalnoj likvidaciji rada — u sistematskom negovanju nerada. »Budimo lenji u svemu, osim u ljubavi i piću, osim u lenčarenju« (Lesing).

#### NAPOMENE:

1 H. Markuze, *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, 1977, str. 96.

2 Op. cit., str. 97.

3 Op. cit., str. 98.

4 F. Jodl, *Istorija etike*, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1963, tom I. str. 17.

5 Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd, 1970, str. 269.

6 H. Markuze, *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, 1977, str. 105.

7 G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije*, »Kultura«, Beograd, tom II, 1964, str. 397.

8 Op. cit., str. 429. (Nije beznačajno obratiti pažnju na Hegelov odnos prema Epikurom, koji mu ne služi na čast. U tome nas on obaveštava u svojoj »Istoriji filozofije«: »Broj Epikurovih spisa popeo se navodno na tri stotine; te njegove spise mi ne posedujemo, ali se teško može pretpostaviti da se z bogu gubitka treba mnogo žalostiti. Hvala bogu što ih više nemal Filozofima bi oni zadavali mnogo truda.)

9 G. V. F. Hegel, *Filosofija povesti*, »Kultura«, Zagreb, 1951, str. 42.

10 M. Horkheimer — T. Adorno, *Dijalektika Prosvetiteljstva*, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1974, str. 71.

11 H. Markuze, *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, 1977, str. 131.

12 Op. cit., str. 127.

13 Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd, 1975, str. 208.

14 Aristotel, *Nikomahova etika*, »Kultura«, Beograd, 1970, str. 266.

15 H. Markuze, *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, 1977, str. 127.

16 M. Fuko, *Istorija ludila...*, »Nolit«, Beograd, 1980, str. 59.

17 Op. cit., s. 58.

18 A. Soboul, *Francuska revolucija*, »Naprijed«, Zagreb, 1966, str. 477.

19 P. Lafargue, *Izbor iz djela*, »Kultura«, Zagreb, 1957, str. 386.

20 Op. cit., str. 388.