

# Etika kao učenje o sreći

## dragan čopić

### I. Moralni razlozi

#### 1. UVODNIA RAZMATRANJA

Postoji nekoliko uobičajenih okolnosti u kojima za nekog možemo reći da poseduje doživljaj sreće.

Ostvarenje nekog životnog cilja, nekog neverovatnog podviga, koje iziskuje napor, nadanja i padove, može dovesti do prijatnog osećanja sreće i zadovoljstva. Nevolja ovalko postignute sreće može biti često osećanje praznline, koje se pojavljuje nakon toga.

Za čoveka koji je preživeo rat, osećanje sreće postaje istovetno osećaju egzalitacije. Cilj, često praćen beznađem i prisustvom smrти, za njega sada postaje stvarnost slobode, mogućnost jednog novog, humanog sveta. Sloboda je uopšte bitan preduslov doživljaja sreće. (Ruisell je bio mišljenja da naše vreme zahteva nova razmišljanja o odnosu sreće i slobode).

Neretičinja, alikoj medicinsku u njenom nastojanju pomogne, podarivši joj materinstvo, može imati redak i veoma dubok doživljaj sreće, nepoznat ženi koja postaje majka neželjenog deteta.

Ali, čovek koji je savladao neku od teških bolesti, kada nakon boličkih razmišljanja posmatra smireni zalazak sunca.

Neko lko je potajno zanjubljen, kada doživi da mu voljena osoba uzvratiti pažnju, ili ga obdarí ljubavlju i vernošću, može biti ispunjen neizmenljivim osećanjem sreće koja svojom vrednošću može ispunjavati njegov kašniji život.

U izvesnim prilikama, sreća je, ineradzvojna poput senke, prateći sentimenat nekih događaja i doživljaja (uspela ili susreta, s dragom osobom ili kalkvom vrednom i lepotom knjižicom); u drugom, ona postaje cilj moralnih nastojanja, ideal teško ostvariv, ideal koji iziskuje mnoga odificiranja i žrtve. Od visine ovako postavljenog cilja, savladanog straha od neuspeha, teškoča koje prate njegovo ostvarenje, zavisi intenzitet i vrednost ovog osećanja. I poštovanje koje ga kasnije prati i javlja se u vezi s njim. (Možda je neophodno uvesti sledeću distinkciju, koja nije uobičajena u svakodnevnoj jezičkoj upotrebi. U psihologiji govorimo o postavljanju cilja, motivaciji da se on postigne i emociji radosti koja usleduje. U etici govorimo o zamišljenom idealu, volji koja je neophodna u određenim moralnim nastojanjima i sreći kao moralnoj vrednosti.)

Često se, u svemu ovom, zaoblavlja delatnost moralnog subjekta i ona se pretvara u pasivno isčeckivanje sreće i njenu zavisnost od malkolnosti sudsbine ili slučaja. Ostaje neizvesno šta ona u svojoj suštini jeste. Da li je ovo osećanje nešto što svaku u sebi potiče, nekim slučajem, nekim darom sudsbine, ili je ono, ma izvestam način, posledica negovanja moralnog osećanja i etičke kulture u nama? Da li je to nešto do čega se dolazi putem nečeg proizvodenog, ili je ona samo ideal koji prevazilazi doživljaj naše konačnosti?

Najviši izraz svesti o moralnosti jeste razvijanje *moralnog karaktera*. Po izvesnoj logici, samo bi moralno karakterna osoba imala prirodno pravo na sreću. Mada je ova privilegija, do koje se dolazi nakon dugog moralnog usavršavanja, može baciti u pomoć najmanje nesreće (kao u slučaju Sokrata). Time što je u sebi izgradila razvijeno moralno osećanje za dobro i ispravno ponašanje, nije samim tim postala i srećna, mada je, možda, stekla izvesne ulove za to, izvesne predestinacije koje drugi ne poseduju. A sama mjena blizina drugima donosi osećanje prijateljnosti u njenom prisustvu, osećanje općinenosti i divljenja. Neredko, i potrebu za oponašanjem — *moralni mimesis*. Ali, da li je ona u suštini nesrećna već samom sveštu što se od drugih izdvaja sveštu koja je čini različitom od njih?

#### 2. ARHETIP SREĆE

Imaginarna težnja ka sreći ima različite oblike. U mitu i bajci, u marodnoj umetnosti i ljubavnoj poeziji, u popularnoj

umetnosti i filmu. Svoj svesni oblik i pojmovni izraz dobija i dostiže u filosofskoj etici. Ono što dovodi u zabunu jesu razlike ovih shvatanja.

Bajka je jedan od najstarijih književnih izraza moralnog nastojanja ka sreći; transportovani izraz sreće u ljudskoj maštii. Sile svestnosti i dobra pobeduju sile zla i tame. Citav splet okolnosti i sudsbine doprinosi ovalkovom ishodu. Epilog je sreća. U tom magoveštaju, u tom rasknivanju, kraj je svake priče, ili mesto u kojem ona prelazi u domen neizrecivog. Upravo je ovo jedna od odluka sreće kao nečeg postignutog, sreće kao doživljaja, sreće kao psihološkog stanja. U ovom pričeviću postupku sadržana je moralna pouča: svako u sebi krije strah od poraza — ne ponašati se kao poraženi. Podsvetna identifikacija i u posledicu negovanje želenog tipa moralnog ponašanja. Psihoanalitički tumačena, bajka je sastavni deo kolektivno ne-svesnog. Po svom nastanku, ona bi odgovarala vremenu ustavljenja *običaja*. Po svom obliku, ona i jeste deo predanja, deo usmene književnosti, sudsina pretočena u obrazac. Ona je jedan od arhetipskog kojim je mogao imati svoj istorijski osnov.

Time ona u mnogo čemu postaje prototip nekih kasnijih oblika stvaralaštva, kao što su bulevarski roman i film, koji prihvataju formulu *happy end*. »Tako se dešava da, u izvesnom smislu, *happy end* uvedi u moderni realizam završetak poslat od providenja, kao u bajkama, ali koji se sada vezuje za trenutak uspeha ili ispunjenja... Happy end briše prošlost i budućnost u apsolutnosti uzvišenog trenutka. Maisovna kultura uspostavlja *happy end*-om jedan novi estetsko-realistički modus, koji je zamena za spasenje kroz veru, u kojem čovek, posredno, ostvaruje svoju težnju ka besmislenosti!«

Ovde je prisutno pitanje univerzalnosti moralnih vrednosti koje hipostatizira istoriju duha. Pod pretpostavkom kontinuiteta, moguć je svaki osvrt u prošlost. Psihoanaliza je, upravo ovako određena, povezala *mitsku prošlost* sa sferom nesvesnog. Time ona nije nešto nepostojće, prevaziđeno i isčezlo, već kolektivni zaborav ili pamćenje (zaborav je nešto što nastupa u pismu), koji, pod određenim okolnostima, izbija na površinu svesti. Ova aktivnost nesvesnog čini sadržaj sna i poetske fantazije.

U stupnjevima samootočiščivanja, *filozofija* je sledeći i verovatno najviši oblik ovog kontinuiteta. Stoga je govor o smislu, govor o moralnosti i sreći, moguć samo na njenoj razini.

Sve drugo možemo smatrati da pripada doživljaju i neizrecivom, koje, u trenucima nadahnuća, uspeva da nasluti i iskaže *poeziju*. Ovaj i ovakav iskidanji jezik, jezik nagoveštaja, nešto je što samo po sebi zahteva osmišljavanje. Ljubavna poezija, u njenom najusupljivijem obliku uvek je jedan vid nostalgije za srećom, ili traaganje za idealom sreće, ali ne i izraz doživljene sreće.

Ne osporavamo mogućnost meta-filosofskog mišljenja, ali osporavamo njenu vrednost bez središnje filosofske kategorije: čoveka. Sve one kritičke avanture koje su previdale ovo polazište, imale su snagu bumeranga.

#### 3. TAJNA SKROVIŠTA ČOVEKOVE ŽUDNJE KA SREĆI

Čovek u kome je ubiljena ili zaitrovana emotivnost, mržnjom ili nečim drugim, ili bar uskraćena, ne može imati puni doživljaj sreće. Frustrirana osoba, osuđena u minogim pokusušnjima, osuđena na neuspelu, doživljava moralne kodekse sredine kao unutrašnji konflikt. Ambivalentno ponašanje, koje se na ovaj način razvija, baca je iz jedne krajnosti u drugu.

U psihološkom smislu postoje dve grupe predušlova od čijeg prisustva zavisi izvršenje moralnih odluka. Prva tima korene u zadovoljjenju magonskih potreba i socijalnih motiva, druga u potrebi za emotivnom toplošnjom i ljubavlju.

*Motivacija* čini unutrašnju snagu morala i moralnog ponašanja. Njen ishod daje hedonistički ton našlim postupcima. Treba je razlikovati od pohlepe za uživanjem u obilju i ralskoši, koja stoji u korenom egoizma. Ovde bi spadao i Freudov pojam erotske sreće kao odgovor na primarni seksualni motiv. Polnu ljubav on je smatrao »prototipom svake sreće«. Ovo mišljenje uobičajeno je u mnogim kojim u telesnim nasladama, ili nečem spoljašnjem, nalaze najveći stepen zadovoljstva i doživljaja sreće. Mnogi, naime, u jelu ili bogatstvu, publicitetu i popularnosti, društvenom istastu i ugledu, ljubavnim avanturnama i zadovoljenju seksualnog apetita, nalaze svoj prevašiodni životni smisao. Njih ne smatramo dostojnim predmetom ove vrste istraživanja, kao ni one koji svoje životno opredeljenje nalaze u asketizmu, usamljenosti ili seksualnoj apstinenčiji. Blaženstvo postignuto na ovaj način vodi klopmeksiu kastracije.

Od usmerenosti htenja zavisi oblikovanje moralnog karaktera, njenog dloslednosti u postizanju željenog cilja. Posebnu ulogu u ovom ima potreba za moralnim angažovanjem, moralnim samousavršavanjem, kao uslovu lične sreće, a time i sreće drugih.

Ovaj odnos, između težnje u nama i spoljašnje nagrade, nije etičko pravilo. Naime, čovek zbog doživljene nesreće, zbog dubine poraza, može drugim pomoći u postizanju nečeg što mu je samom bilo uskraćeno. On je u posedu svesti o dubini tragedije, koja drugima nije dostupna. Njegova moralna prednost počiva u njegovom nedostatku, njegova moralna dobrota u njenoj nesreći. Nesreća uopšte ligira vrlo veliku ulogu u životu pojedinca. Jednom doživljena, ona menja tok kasnijeg života.

Možda se u tome krije sva tajna moralne snage svakog od nas.

Sreća nije egzotični cvet koji uspeva u usamljenosti i sobnoj mtišnji, već svoj smisao država uzajamnosti. Ovo osećanje nije moguće u meditaciji usamljenog filosofa koji, poput indijskog mudraca, doživljava svoj umutrašnji mir u traženju večne istine, u koegzistenciji s prirodom. Ako usamljenost nije moguće izbeći, onda nešto nije u redu bilo s nama, bilo sa sredinom ili zajednicom u kojoj živimo. Ma kolikoj neprijatini, ponekad ona postaje neizbežna. Mnogi plodovi dar su samoće.

Osećanje sreće često je, i u mnogo čemu, proizvod okolnosti. Represivni ili demokratski karakter kulture, društvo i porodica, vladajući ideali vremena. Odsustvo slobode ne stvara ove mogućnosti. Ideali koji ostaju u domenu nedostužnog ne mogu doprineti doživljaju sreće. U tome leže razlozi što je religiozni moral nemoćan da ovo osećanje pruži. Stoga čovek ne može biti srećan pod okriljem crkve ili ma kakvih nadljudnih institucija, to jest ako je njegovo pomašanje podređeno principima heteronomnog morala.

*Moralni odnos* nije mužno i uvek *emotivni odnos*, a u omnim slučajevima gde to postaje, stvara uzajamnost u kojoj se otkriva njegova prava suština. Ovo, pak, ima za posledicu ideju moralnog savršenstva. Skriveni svet strasti i mašte postaje nadahnjujuća snaga koja napaja osećanje sreće. Ovaj vid moralnog odnosa ima svoj egzemplarni izraz u moralu ljubavi, u moralnom odnosu muškarac — žena. Postižući izvesnu trajnu vrednost, u uzajamnom negovanju naklonosti i karaktera (budući time poštedena mnogih duševnih bolesti koje imaju izvore u nesporazumima ove vrste), ona svojim postojanjem deluje blagovtorno, poput sunčeve svetlosti, ne samo u zatvorenom svetu svoje unutrašnjosti, već i izvan njega. Mnoga umetnička dela ostvarene su zahvaljujući ovom kolektivnom stvaraocu, često i bez svesnog učešća onog drugog.

Ovaj odnos nije uvek na visini zahteva koje običava. Razlozi ovom uglavnom su unutrašnje naravi. Nedostatak moralnog odgoja, nezrelost ili različitost karaktera, nepoznavanje sebe, moralna nedoslednost, a i drugi. Spoljašnji uspeh ili neuspeh postaje ogledalo ovog stanja. U svojoj dubini ono nosi skrivene obrilje promašaja. Gledano psihološki, uspešna profesionalna karijera često skriva pravu istinu u čijoj je suštini veoma nesrećan život. Mažda nam nije potrebno pozivanje na biografski metod i psihologiju stvaraoca da bismo pronašli moralne argumente za navedeno mišljenje. Promašeni lični život upućuje uvek na nešto spoljašnje. Bežeći od osećanja praznine i samoće, čovek trazi izlaz u uspehu; ukoliko se on ne preobražava u novu vrstu neuspela.

Ona postaje onaj vid ljubavi koji je možda najbolje izrazio Kierkegaard, na usta svoje zaručnice, obraćajući se možda samome sebi, ili njoj, u trenutku kada postaje presudan, rečima kojima optužuje sebe ili nju, nije izvesno: »Johanes! Ne kažem: moj Johanes! Viđim jasno da to misli nikad bio, i sada se gorko kažem, što je jednom ta misao za me značila radošć i sreću. Pa ipak Te nazivam mojim — zavodnikom, mojim neprijateljem, mojim ubicom, mojom nesrećom, raskom moje sreće, bezdanom moga jada. Zovem Tebe mojim, a sebe Tvojom, i kao što ti je ta misao nekada zvučala prijatno, dok si se ponovo priklanjo meni, neka Ti sada bude kletva, koja će važiti dovjek... Ti si me tako obmanuo da si mi postao sve...«<sup>2</sup> Nesreća nikad nije usamljena. I kao nekada zanos, prigušeni bol ostaje jedini nem svedok prošlosti. Nlikakve okolnosti nisu dovoljne da uspostave narušenu harmoniju, ako je ova uopšte i postojala, sem negovana u mašt i isvesti zaljubljenog.

Ovo upućuje na vrednost i značaj kojih ljubavno osećanje ima u životu pojedinca, na njegovu potrebu da voli i bude voljen. Ljubav, naime, u svim emotivnim nijansama i pozitivnim manifestacijama: erotsku ili heteroseksualnu, materinsku i roditeljsku, patriocijatizam, filantropiju i altruizam, možemo smatrati neophodnim elementom svakog trajnjeg doživljaja sreće. Bez ovog emotivnog sadržaja moral bi se svodio na osiromašenu etiku dužnosti, kada su svi zadovoljni mojim ponašanjem, izuzev mene samog.

Njen najviši oblik, ili onaj koji se svestri najdublje doima, jeste romantična ljubav. (U ovom oflaku slazu se troubaduri Provance i pesnici evropskog romantizma, a ono oživljava ponovo u humanističkoj psihanalizi i nekim savremenim filosofskim shvatanjima.) Ponekad je ona spontano i prolazno obeležje mlađačkog zanosa, koje završava u monotoniji braka, a ponekad postaje trajna sklonost koja se preobražava u vrednost dostojnog najveće žrtve. Ali, upravo se ova ljubav, koja počiva na apsolutnom poverenju i kultu lepiote, pretvara često u izvor najdublje nesreće. U slučajevima ovakvog njenog ishoda, ona ima nekoliko mogućih posledica. Jedna je u nemogućnosti zaborava i teretu moralne odgovornosti, druga malazi svoj preobražaj u umetničkoj stilizaciji, a poslednja — u samoubištvu. Romantičan književnost i ljubavnu poeziju držujemo ovoj vrsti nesporazuma, ovoj vrsti promašaja. Prva literatura uistini je istorija nesreće.

#### 4. SREĆA KAO MORALNI PROBLEM

O napred pomenutom *osećanju sreće* možemo nešto određenije reći, uz uslov da su reči nešto što uvek i u izvesnom stepenu izniverava unutrašnji doživljaj, naime, onaj nagao priliv sreće, kojeg se kasnije rado sećamo. Pre toga ono je postojalo kao neodređena i nejasna itežnja ka nečem čijii ishod nismo mog-

li u potpunosti predvideti. Saobraznosc ostvarenog i naše želje da do ovog dođe, stvara ono emotivno stamje koje nazivamo srećom.

Dok, naprotiv, o *sreći kao moralnom principu* nije moguće suvislo govoriti, sem kao o nečem saobraznom moralnom zakonu ili nečem što naš unutrašnji uvod postavlja kao cilj ili svrhu vrednu ostvarenja. U prvom slučaju, ovog poslednjeg, drugi su ti koji domose objektivno moralni sud (ako on može biti, naime, ako na osnovu opšte saglasnosti i saobraznosti postojećim moralnim vrednostima može ovaj ugled sebi pridavati) i govor za nas da smo moralna osoba, ili da možemo biti zadovoljni sobom, ili nam zavilje na postignutoj sreći, mada mi sami ne moramo deliti nijihovo mišljenje. U drugom slučaju, ako je taj cilj nešto što je na putu našeg ostvarenja, ili ostvarenje vredno naštojanija da se očuva, usavrši i oplemeni, mi sami možemo imati doživljaj postignutog, doživljaj sreće, koji drugima ostaje nepoznat i van nijihovog uvida. Saglasnost ovih momenata stvara od doživljaja sreće moralnu vrednost.

Ono što navedena mišljenja o sreći lišava potpune objektivnosti, a time i mogućnosti da ih usvojimo kao svoja sopstvena, jeste razlika između onog što svaki čovek doživljava kao sreću i onog što ona stvarno jeste kao psihološki doživljaj, etički princip i humanistički ideal. (Ne isključujemo mogućnost njenih drukčijih modusa ili nijihove harmonije, ili možda one nema suštine koju naša moralna svest nije u stanju spoznati, ili koju ova kultura danas nije u stanju da pruži.)

Mišljenje koje želimo da branimo, kao jedino opravданo, s moralnog stanovišta, jeste sledeće. Ako je znanje nešto što pretodi vrlinu, ili je istovetno njoj (ovo shvatjanje dugujemo postavkama klasične etike), onda je vrlina ona moralna vrednost koja prethodi sreći. Neko će možda reći: obrazovan čovek nije samim tim srećan čovek. U tome ima lizvesne istine. Ali, obrazovanje je nešto što ovog spasa da bude manje nesrećan od drugih, uvidajući tamu onih koji žive u njoj, a sami nemaju sposobnosti da je sagledaju. (Prigovore ove vrste osporavali su već grčki mudraci.) Nas sada zanima vrednost sledećeg stava: samo čovek uzorne naravi i valjana ponašanja može sebe smatrati srećnim.

Moral je, i onda kada se njime ovlada kao veština ponašanja, sam po sebi fleksiibilan, nešto što lebdi između izvorišta i cilja, između nečeg što je duboko u nama, i time izvore u nesvesnom, i nečeg što biva vrednovano od strane drugih. S ovim poteškoćama sukobljava se svakog nastojanje da se u potpunosti objasni fenomenologija moralne svesti.

Da li je moguće zasmicanje etike kao filosofske discipline o moralu na određenom broju moralno dominantnih principa, ili se valja pozivati i na mnoge vanetičke faktore? I, shodno tome: da li je etika kao učenje o sreći moguća?

Neretko, oni koji se bave pitanjima moralne, u izgradnji etičkog sistema, odbacuju ovaj pojam, ili mu nalaze mesta subordinirajući ga drugim etičkim principima. Na slična mišljenja nailazimo i u minenjima poslovniog sveta, koji i samu potrebu razmišljanja o moralnom ponašanju smatra nedostojnom njezine, svakodnevni britagima i poslovni uspehom opterećene pažnje. S druge strane, neki etičari skloni su poistovetovanju pojmova krajnjeg cilja, najvišeg dobra i sreće.

Ako druge moralne komponente pretpostavimo samo jednom principu, kao međucišljivoj individualnoj samousavršavanju i društvenog kretanja, onda bi odgovor mogao biti potvrđan. Ali, pitanje krajnjeg cilja i njegove jedinstvenosti ostaje ovde otvoreno.

Ako problem postavimo pozitivistički, gde bi zadatak nauke o moralu bio istraživačkog karaktera, onda dospevamo u čortolkak. Ne samo zbog toga što je moguće da je pojam sreće nešto što pripada carstvu idealnog, a ne i području stvarnog, već i zbog iracionalnog sadržaja koji ovaj pojam sobom nosi, a koji izniči takvoj vrstai uvida. U ovom slučaju jedino bi nam preostalo pozivanje na metode psihologije, introspekciju pre svega, na psihanalizu ili pozivanje na intuiciju u osvetljavanju onog što Bergson naziva »proživljeno trajanje«.

U stvari, potrebno je ispitati osnovanost ili neosnovanost zasmicanja etike na principima kao što su hedonizam, utilitarizam ili eudaimonizam, koji se pomekad prepliću, a u nekim slučajevima dolaze u nesaglasnost i isključuju se. Predmet našeg razmatranja biće samo ovaj poslednji, njegova uzajamna zavisnost od drugih moralnih principa i uticaj vanetičkih faktora na ideal sreće.

Po Kantovom shvatjanju, sreća ne može biti moralni princip, polazište pouzdaniog moralnog ponašanja, i, prema tome, etika ne može biti učenje o sreći, već učenje o tome kako da postanemo dosljedni srećni. To ćemo uspeti samo onda ako postupamo po izvesnosti vlastitog uma, ako u njemu pronađemo apsolutno važeći princip. Njega nalaže etika kategoričkog imperativ-a. Um je nešto što ovaj princip nalaže, stvarnost je nešto što ga ne opravdava uvek, pod svim uslovima i u svim prilikama. Ovo nije jedini prilogov koji možemo uputiti Kantovoj apriomističkoj etici, ali ćemo se njima pozabaviti kasnije. Istina, sam Kant bio je otelotvorene moralne filosofije koju je propovedao. Kantova premissa u izgradnji morala više se tiče izgradnje etičke teorije negoli doslednog moralnog ponašanja, koje često mora biti natrunjeno svakodnevni životom.

Druga formulacija kloja postavlja sreću u središte moralnih nastrojjanja, jeste ona koja potiče od Hutchesona (Häceson) i Bentham (Bentem); naiime, da je »najbolja ona radnja koja pribavlja sreću za najveći broj«, u Hutchesona, i nešto proširenija, ona koju, sledeći ovog, daje Bentham, »kod koje je tendencija da uveća sreću zajednice veća od bilo koje tendencije da je umanjje.<sup>4</sup> Princip korišnosti postaje tako »princip najviše sreće ili minimalizacija ljudskih patnji«.

Problem je moguće postaviti i na drugi način: možemo li moralni princip tražiti u psihološkoj ravnici ili u određenim socijalnim sadržajima, kulturi, na primer? Naiime, da li je sreća nešto što se nalazi u jednoj od ove dve oblasti, ili nešto treće, što postaje misao vodilja naših postupaka? Dakle, u pitanju je ideal sreće i mogućnost njegovog ostvarenja. Ako bi odgovor bio potvrđan, onda bi sreća mogla biti moralni princip, etika učenja o sreći, a smisao življenja bi se sastojao u težnjili ka ovom idealu.

U svakom slučaju, ovakvo polazište, koje bi za moralno valjano ponašanje uzimalo princip sreće, prevazilazilo bi postulat racionallističke etike.

Covek se nekada oseća srećnim a da ne zna zašto je to tako, otkuda poreklo ovog osećanja. Ako je to stvar naravi, onda je vredno nastrojjanja očuvanje ovog stanja.

U drugim prilikama, čiji su razlozi nepoznati, covek dospeva u dugotrajna stanja melanholijske, kojih se ne može osloboediti.

Razlozi sreće često mogu biti iracionalne i imaginarne prirode, i tada je racionallistička etika nemoćna da kaže ma šta o njima.

## 5. METODOLOGIJA MORALA

Aristotel pravi razliku »između ispitivanja koje polazi od principa i ispitivanja koje vodi principu« (Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 1095a). Imajući na umu prethodne misli, naiime, ko je to ko određuje šta je najviše cilj, da li je to najviše dobro ili sreća, ili oboje, tj. da li ljudi u ovom polaze od svog ličnog iskustva, ili od nečeg »što postoji po sebi«, od supistancije, na primer, kako to čine platoničari; on se postavlja za zadatak, koji valjaju ispitivati, tri stvari: da li se sreća sastoji u zadovoljstvu, u okrenutosti državii ili zajednici, ili, treće, da li sušuma sreće počiva u filosofskom poštovanju. On se opredeljuje za epagoški metod (επαγωγή) i analizu pojedinih vrstina da bi izveo svoju etiku.

Spirinoza polazi od stava da se životina upravljenost postiže jedino putem intuittivnog saznanja. Dok je, s druge strane, valjano vlađanje nešto što se postiže putem intelektualne ljubavi ili upravljenosti ka nečem najvišem. Kad tvrdi: »Blaženstvo nije magrada vrlinu, nego je sama vrlina« (*Ethica*, knj. V, prop XLII), onovo tvrdjenje ne uzima kao gotovu postavku, nego ga podvrgava dokazu.

Međutim, itek je Kant uočio pravi značaj metoda moralnog istraživanja. Ali, on time ne započinje već završava svoja izlaganja. Drugi deo *Kritike praktičkog uma* odnosi se na mjenu metodologiju. Da je u razvijanju ovog poslednjeg ostao dosledan, to bi ga, verovatno, odvelo do preispitivanja i korigovanja prethodno postavljenih postulata (egzistencija boga, besmrtnosti duše i slobode volje; prvi deo, druga knjiga, gl. VI). I ovde se njegova opreznost ispoljava ne u uštupanju mesta empiriji, već umu: »nauci je potreban metod, to jest postupak prema principima uma, pomoću kojeg raznovrsnosti saznanja jedino može da postane sistem.«<sup>5</sup> Njegov metod se ne iscrpljuje u tome. Možda bi smislo najsažetije izložili njegovu metodologiju morala ako je prikažemo na sledeći način:

- a) »metod moralnog obrazovanja i vežbanja«,
- b) »unutrašnje ispitivanje moralnog zakona u meni« i
- c) analitički i dijalektički metod uma.

Razmotrimo svaki od njih.

a) Kaint je dobro uočio vrednost moralnog obrazovanja, značaj vežbanja i kultivisanja našeg uma, ali je samo ukazao na metode koje su u ovom neophodne, ne baveći se dalje njima. Ovo je, po njegovom mišljenju, od posebnog značaja za moralno vaspitanje omladine.

b) Drugi značajan rezultat Kantove metodologije je ukazivanje na intropspekciiju. U moralnom rasudovanju, u sagledavanju moralnog zakona u meni, »može se videti kako se pojavljuje karakter samih osoba«. Kant ovu metodu određuje na sledeći način: »pod tom metodologijom se razume način na koji se zakonomični čistog praktičkog uma može pribaviti pristup u ljudsku dušu, uticaj na mjerne maksieme, to jest kako se objektivno praktički um može načiniti subjektivno praktičkim.«<sup>6</sup>

c) Dok je analitika pokazala svoju nemoć u određenju pojma najvišeg dobra i dovela do suprostavljanja pojmove sreće i moralnosti, Kant smatra da će mu *dijalektika*, to jest transcedentalna dedukcija, omogućiti odgovor na pitanje šta je najviše dobro i »kako je najviše dobro praktički moguće?«. On isto tako uviđa da je »u obradljivanju moralnih obdarenosti naše prirode« i »uma koji moralno sudi« potrebljano uzimati u obzir i metod raščlanjivanja i metod odvajanja, kalkvium se pouzdano služe prirodne nauke, hemija, na primer.<sup>7</sup>

U slučaju Henryja Sidgwicka (Sidžwick) metod se ne iscrpljuje samo u načinima istraživanja moralnosti, već i u samim načinima

ma ispravnog ponašanja. On je razlikovao tri vrste metoda (koje su, samim tim, i moralni principi, ili iz ovih izviru): egoizam, utilitarizam i intuittivizam. Protiv božje volje, kao moralne sankcije, Sidgwick navodi moralnu intuiciju, kao nesumnjivo opažanje ili saznanje onoga što »dovodi do univerzalnog dobra ili sreće«.<sup>8</sup> On joj, poput Spinoze, pridaje gotovo matematičku izvesnost.

Pozivajući se na Sidgwicka, Marcus G. Singer (Sine) smatra da »princip generalizacije daleko više odgovara stanju koje se odnosi na moralno rasudivanje.<sup>9</sup> On smatra da je princip generalizacije takav da se na njega možemo pouzdano osloniti u izvođenju moralnih zaključaka relevantnih za etiku. Na primer, ako razmatramo utilitaristički problem: najveća moguća sreća za najveći broj ljudi. Ono društvo koje bi tako nešto bilo u prilici, bilo bi, s moralnog stanovišta, najbolje moguće društvo kome se približava idealu humane zajednice. Kasnije ćemo videti probleme koji iz ovakvog uopštavanja iskrasavaju. Britanski etičar A. Edel (u knjizi »Method in ethical theory«, 1963) izdvojio je pet vrsta metoda (komparativni, analitički, deskriptivni, kauzalni i evaluativni), od kojih, malon preispitivanju njihove primene na moral, na snazi ostaju samo dva: opisni i uzročno-objašnjavački.

Jugoslavenski sociolog R. Lukić, koji se studiozni je bavio pitanjima sociologije morala, uočavajući trostrukost moralnog fenomena (moral kao društvena pojava, društveni proces, moral kao duhovna pojava i, treće, moral kao psihički proces), smatra da je potrebno uzimati u obzir tri vrste metoda:

- a) metod posmatranja i opisivanja društvenih procesa, u sklopu kojih se nalazi i moral, kao oblik društvene prakse,
- b) metode duhovnih natuka, i
- c) metode psihologije;<sup>10</sup> pri čemu smatra da je metod sa mopsomatrana najpouzdaniji i da u oblasti istraživanja morala ima prednost nad drugima.

Smatramo da bi pregled metoda bio nedovoljan bez navođenja metoda psihanalize, autoanalize (Self — analysis) i psihanalitičkog istraživanja morala, kao i određenih fenomenoloških istraživanja. Evo šta o ovom pitanju, razmatrajući ga u okviru svojih istraživanja iz psihologije morala, misli Erich Fromm: »Malo je pokušaja učinjeno s filosofskim i psihološkim stranama da se promasaci psihanalize primjene na razvilitak etičke teorije.<sup>11</sup>

Iz preispitivanja sopstvenih moralnih postupaka, iz autoanalize, pojavljuje se nešto što se u svom svesnom obliku ispoljava kao savest. Svest o nedoslednosti, osećanje greha, grijha sa vesti, često postaju uzroci depresije, a ponekad i najdublje nesreće. Kršenje moralnog kodeksa, konvencionalnog morala grupe, može biti sličan uzrok, ali neće imati onu težinu kao suikob sa sopstvenom moralnom svešću, kao lična unutrašnja drama, sukob u sebi samom.

Čime se može obrazložiti potreba psihanalitičkog metoda u etici?

Mogli biismo otići u starački dom, dom za napuštenu decu, odeljenje za lečenje alkoholičara, čekaonicu za abortuse, s jednoštavnim pitanjem: zbog čega iste uopšte ovde? Da li vaš život ima neki smisao? Sigurno je da bi pravi odgovor, u ovom osećanju napuštenosti, izostao, ili bi bio dat u nekoj prikrivenoj formi, između čijih blisko ređova bili prepušteni nagađanju i proizvodnji. Saставljanje nekog jedinstvenog testa, upitnika ili metode intervjuja, i kasnija generalizacija, ne bi nas dovelo do pouzdano moralnih zaključaka, izuzev nekih, sociološke naravi. Nikakvi saveti o sreći ne bi ih oslobodili trenutne beude. Verujem da u masovnom potrošačkom društvu, u razvijenom industrijskom zaboravu, ima daleko više institucija pod nevinijim naslovima, koje knjigu dubokog problema čovekove očuđenosti i izgubljenoštiti, človekove nesreće.

Sigurno je, da se stavimo u ulogu ispitanika, ili onoga ko razotkriva sebe u očima drugih (a provokacije i izazovi te vrste stvar su i svakodnevni dijalog, ne ulazimo u njihove poštene ili altruističke namere), da je ono poslednje što hoćemo da priznamo, da smo mi sami iz nekih razloga, samo nama poznati, nesrećni. Ne želimo saočećanje, sem u slučajevima malodušnosti. Mnogi svoje dostojanstvo nailaze u odbijanju, ne u prihvatanju (mada je ovo možda najutužnije osećanje idostojanstva).

Čovek potvrđuje svoju vrednost time što daje sebe.

## NAPOMENE:

<sup>1</sup> Edgar Moren: *Duh vremena*, 1. Neuroza, BIGZ, 1979, str. 110.

<sup>2</sup> S. Kierkegaard: *Ili-ili*, Dnevnik zavodnika, BIGZ, 1975, prevod D. Grlić, str. 13.

<sup>3</sup> F. Jodl: *Istorija etike kao filosofske nauke, od Kanta do danas*, druga knjiga, Sarajevo, 1963, str. 30.

<sup>4</sup> J. Bentham: *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, u knjizi: *Britanska filosofija morala*, Sarajevo, 1978. str. 401.

<sup>5</sup> I. Kant: *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, 1979, str. 165.

<sup>6</sup> I. Kant, Ibid, str. 165.

<sup>7</sup> I. Kant, str. 130.

<sup>8</sup> I. Kant, str. 175.

<sup>9</sup> H. Sidgwick: *The Methods of Ethics*; u knjizi: *Britanska filosofija morala*, str. 535.

<sup>10</sup> M. G. Singer: *Generalization in Ethics*, New York, 1961. U knjizi: *Approaches to Ethics*, Edited by W. T. Jones, F. Sontag, M. O. Beckner, R. J. Fogelin, 1977, str. 464.

<sup>11</sup> R. Lukić: *Sociologija morala*, Beograd, 1976, str. 32.

<sup>12</sup> E. Fromm: *Covek za sebe — Istraživanje o psihologiji etike*, Zagreb, 1977, str. 33.