

Eudaimonia: kvalitet moralnog života u doba zrelosti

dejvid l. norton

»Ništa ne bi izabralo da poseduje ceo svet, ako bi prvo morao da postane meleni drugi.«¹

Aristotelove reči daju srž temeljne razlike između moralnih osećanja njegovog vremena i našeg sopstvenog. Jer, moto našeg vremena sigurno je: »Počkaži mi kako da posedujem ceo svet i postauši kog god hoćeš.«

Ova razlika objašnjava se savremenim gubitkom jednog stanja ličnog života i osećanja koje to stanje prati, koje su Heleni biliško poznavali. Njihov naziv i za to stanje i za prateće osećanje bio je eudaimonia. Doslovno, eudaimonia je stanje življenja u skladu sa svojim elementom ili urođenom mogućnošću, »življene u istini sa samim sobom«. Nju označava osobito osećanje ikoji čini njenu umutrašnju magradu, i zato nosi isto име kao i samo stanje. Privremeno ćemo to osećanje eudaimonije opisati kao »bivanje tamo gde se želi biti, rađeći ono što se želi raditi.«

Kao što smo otkrili u prethodnim poglavljima, preduslov eudaimonije je jedinstvena, nezamenljiva potencijalna vrednost ličnosti. U svom smelom tvrđenju da nikao ne bi želeo da zameni sebe, čak ni da bi »posedovao ceo svet«, Aristotel se uzda u osećaj lične vrednosti svojih čitalaca. Danas, mi smo bez ovog osećaja, i žutimo da menjamo sebe čak i kad su u izgledu najineznačitije nagrade. Ličnosti koje nemaju saznanje o tome ko su, a još manje o nezamenljivoj ličnoj vrednosti, nemaju ništa da izgube ovim menjanjem.

Delovi svakog od prethodnih poglavljija opisuju su stanje eudaimonije, i ovde tom opisu biti dodata samo izvesne pojedinosti. Naš sačinjeni zadatok je da se usredosredimo na osećanje eudaimonije, i da u njemu otkrijemo generički kvalitet moralnog života u doba zrelosti.²

Međutim, kako se neko osećanje može smisleno opisati kada ga osećaju osobe kojima je opis ponuđen? Sadašnji zadatok izgledaće manje donkohotski kad izoštimo ono en passant prethodno zapažanje da je eudaimonija izgubljena za savremeno doba. Kao kulturni posed, ona je doista izgubljena za savremenost, i tako prolazi nekultivisana, neispitana i uglavnom neprepoznata. Ipak, potpuno ju je upoznala i kultivisala šačica pojedincu kojii žive u međuprostorima kulturne strukture — među njima i one osobe koje je Ebrehem H. Maslou u svojim studijama nazvao »onima koji ostvaruju sebe«³ — i koji ne bi zamenili mestu s bilo kime drugim, čak ni da bi »posedovali ceo svet«. Alli, nezavisno od ove nekolicine, i uprkos neprihvatljivosti eudaimonije u kulturi, naše izlaganje će pretpostaviti da je svaka barem trenutno iskušio eudaimoniju u svojevršnoj krizi svog života. Svojevrsna kriза u kojoj govorim je smrt detinjstva i rađanje adolescencije. Kao što je izloženo u glavi VI, to je čin saino-otkrivavanja kroz samo-ostvarivanje i kao takav neizbežno praćenje osećanjem eudaimonije. Često prvom samostalnom činu sledi kraci ili duži povratak unazad, u stanje dečje zavisnosti, i u tom će slučaju početno iskušto eudaimonije biti trenutno. Uz to će doživljeno osećanje biti osećanje generičke eudaimonije, a ne kognitivno individualizovane eudaimonije zrelosti, jer tako faza života adolescencija prethodi izboru kojim se ispoljava individualizovana ličnost. Međutim, ovo osećanje generičke eudaimonije doživljjava se u svojoj savršenoj čistoti, jer (kao što će analize koje slede pokazati) u prirodi eudaimonije leži da bude potpuno prisutna kad god se javi.

U skladu s tim, opis eudaimonije koji sledi pretpostavlja da svaka osoba poznaće osećanje eudaimonije, itako meleni pojedincu može i ne znati da ga poznaće. To su stanja platoniskog »sećanja«.

Na početku, eudaimonija se mora strogo razlikovati od »zadovoljstva i »sreće« — naročito zbog toga što ne odustaju od prakse da je tako prevode. Kalko smo nasledili od asocijativističke psihologije prosvjetiteljstva, »sreća« znači »zbliži« ili »ravnotežu« zadovoljstava, ili »dugotrajno zadovoljstvo«, dok je »zadovoljstvo« osećanje koje prati zadovoljenje želje. Ovde se ortodoksnog istraživanje završava i zaplanjujuće je što ogromna angloamerička obuzetost zadovoljstvom ne uvida da su neka zadovoljstva saglasna s osobljina osobe čija su to zadovoljstva dok su druga nesaglasna. Srž do danas uticajne rezultujuće smutnje dada je u čuvenom zaključku Džeremi Bentema da »ukoliko je kolicičina zadovoljstva jednaka, dečja igra je podjednako dobra i poezija.«⁴ Odlučujuće pitanje — o kojem Bentem nije ni isainjao — glasi: »Za koga? Za pesnika? Ne znamo da li je bilo kog pesnika upropastiilo traženje podjednako zabavnih zadovoljstava. Doista, svaki pesnik koji pridaje jednak značaj zadovoljstvu

voljstvima koja proističu iz zadovoljenja želja svake vrste — te stoga ne daju prednost želji da stvori pesmu — uopšte i nije pesnik.

Smutnji je samio doprinosio Džon Stjuart Millovo uvođenje kvalitativnih razlika među zadovoljstvima, budući da se Milova razlikovanja bave apstraktom shvaćenim zadovoljstvima ne uzimajući u obzir ličnost čija bi to zadovoljstva mogla biti. Pošto su (po Milu) intelektualna zadovoljstva bila viša od čulnih zadovoljstava, njih treba da izabere, i izabrat će pre nego ona druga, svakog ko »poznaće obe strane«.⁵ Da je Mil čitao, na primer, Erazmovu »Pohvalu ljudosti« ili »Pohvalu marginalca Đordana Bruna, mogao se obavestiti o tome da je opisni deo njegove rasprave očigledno pogrešan. Štaviše, istorija intelektualna čitave epohe koje nemaju poverenja u racionalnost, tražeći spaseanje drugog — naša sopstvena doba iz jednih razloga, Grčka posle Hellenu i drugih — a ne može se pretpostaviti da je bilo kakav genetički magao obratiti više od takvih epoha sposobnosti za intelektualna zadovoljstva. Kad Mil kaže: »Nijedno inteligentno ljudsko biće ne bi pristalo da bude budala,«⁶ on zaboravlja značajan Diogenov primer: Diogen je izabralo da podražava život psa — jedan korak ispod budale u Milovoj hijerarhiji. Ni normativni deo Milove rasprave nije izložen na bolji način, od opisnog dela (potpuno nezavisno od nelogičnosti kojom Mil polaze drugi na osnove prvog, dokazujući da čimbenika što osobe koje »poznaće obe strane zaista izabrima viša zadovoljstva pokazuje da one treba tako da izaberu). Kad Mil kaže: »Bolje je biti nezadovoljni Sokrat nego zadovoljna budala,«⁷ moramo još jednom upitati: »Za koga?« Odbacujemo odgovor koji daje Mil — »za svakog« (Mil bi ovo ograničio na svakoga ko ima intelektualnu sposobnost; međutim, po Milovim rečima, očigledno bi bilo bolje da svakog ima intelektualnu sposobnost). Sigurno je bolje za Sokrata da bude Sokrat. Ali, za Mila je biti Sokrat (ili da polkuša da bude, pošto iskaz tvrdi jednu nemogućnost) izrazito gore nego da bude Mil, a odgovarajuće važi i za vas i mene.

Zadovoljstva nisu objektivna dobra, dobra po sebi, raspodeljiva kao kionji za koje ćemo pratičiti škola. Kad su apstraktne zamišljenja, ona su bezvredna, a vrednost ili ne vrednost stiču u odnosu na to da li su želje koje odražavaju odgovarajuće ili neodgovarajuće ličnostiima kojima pripadaju. Pošto zadovoljstvo prati zadovoljenje i odgovarajućih i neodgovarajućih želja, zadovoljstvo nije pokazatelj vrednosti. Ta dužnost pripada eudaimoniji.

Baveći se onim dobrima »s kojima imaju posla blagostanje i nesreću«, Aristotel podseća svoje čitaocе da »uzeta apsolutno (ona) su uvelik dobra.«⁸ Na primer, želje za materijalnim bogatstvom ili političkom moći, koje potpuno odgovaraju izvesnim prirodama, ne odgovaraju prirodi filosofa. One za njega čine ono što je Niče nazvao »svetilucave i glasne stvari«, skretanje s pravog puta. Ovo ne znači da one ne mogu biti zadovoljene. Ovo znači da će njihovo zadovoljenje u čoveku kojii je u suštini filosof biti na štetu onoga što on jeste. Osećajni rezultat jeste zadovoljstvo (shvaćeno kao osećanje zadovoljene želje), ali zadovoljstvo koje je, kao i želja, u neskladu s prirodnom pojedinca. Ovde se javlja razlika između onoga što pojedinac jeste i onoga što bi trebao da bude. Ta razlika stvara stvarnu protivrečnost, pošto on i tiste ono što treba da bude — i potentična. Ona se subjektivno javlja kao napetost koja leži u osnovi zadovoljstva i nezadovoljstva, bliže određujući oboje; kvalitativno svojevrsna napetost koju su Grči zvali d'ysdaimonija. Ovde se opisuje i opisuje tog osećanja d'sdaimonije je »Nikomahova etika« (9.4). Po Aristotelu, d'sdaimonični pojedinci se osećaju (i jesu) »u sukobu sa samim sobom, i imaju žudnje za jednlim stvarima, a racionalne želje za drugim.« U ovom stanju »duša je rascepljena razdorom, i jedan njen element... pati kada se uzdržava od izvesnih činova, dok je drugi zadovoljan; jedan ih vuče na ovu stranu, a drugi na onu, kao da ih cepaju.«⁹ Mogućnost stvaranja d'sdaimonije ima osnov u dvojnoj prirodi ličnosti — kao stvarnosti i kao mogućnosti. D'sdaimonija (kao stanje) je stvarna protivrečnost koja nastaje zbog neodgovarajuće razlike između želja i urođene sklonosti. Kod eudaimoničnog pojedinka postoji takođe razlika između stvarnosti i mogućnosti, ali to je odgovarajuća razlika (u ovde upotrebljenom značenju, neka razlika je odgovarajuća kada se njeni članovi mogu suštinski izraziti kao članovi jednog jedinog niza ili varijante, sa zajedničkom mernom, takvom da između njih leži neprekiniti niz posrednih položaja. — Prim. prev.), zbog činjenice da mogućnost daje cilj i mernu stvarnost. Kao cilj, neka krajnja mogućnost može odgovarati svemu na svetu (dajući svakoj ličnosti, kako Lajbmic kaže, jedan »mali svet!«), osim nekoj alternativnoj krajnjoj mogućnosti i njenim izvedenim drugostepenim i trećestepenim ciljevima. Želje su neodgovarajuće kada su izrazi različitih krajnjih ciljeva. D'sdaimonični pojedinic je u svakom trenutku podstican na dva različita čina odjednom, i u takvom stanju on se ne može kretati, ili se (kada su podsticaji različite jačine) može kretati samo hramajući.

D'sdaimonija je samo-protivrečnost. Ako nam to stanje danas nije potpuno poznato, to je zato što je d'sdaimonija samo prvi korak na putu koji vodi do onog samoučenja koje potpuno poznajemo.

Izvezbanog okno ne greši što se tiče spoljašnjih znakova d'sdaimonije. D'sdaimonični pojedinic je neprestano rastrojen, samo jednim svojim delom tamo gde ga malazite, dok je delom negde drugde; njegovo »ovde« i »tamo« nisu neprekidni već protiv-

rečni. Na ovo svojstvo je mislio Lukrecije ikada je govorio o »vama (kojii) uvek želite ono što nije tu i prezirete ono što vam je u nuci.¹² Istu osobinu označavaju Montenjeve reči »Mi tražimo druge stanja jer ne shvatamo komist od onih naših, i izlazimo iz sebe pošto ne znamo šta u nama boravi.¹³ Čovek koji se izvinjava zbog svog dela ili položaja u životu, žureći se da nas obaveštiti da je na putu ka nečem boljem; osoba koja karakteristično mnogo govori o sebi; pojedinačni koji se ogradije od svog mesta stanovanja, stavljaajući do znanja da se srobaštvu kulture tog mesta na njemu ne odražava, pošto je njegov duhovni dom na drugom mestu — u Njujorku, možda, ili Londonu, ili Beču; žena koja na koktel-pariteti ne priznaje svom mužu, a nama kaže »Sreća sam Džordža na povratku«, ili »Bila sam tako mlada i neiskusna ikada mi je Rejmond to predložilo« — takvi pojedinci su putokazne table disdaimonije. Ili, opet, diletant koji svojim brzim pokretima sprečava da ga shvatimo u bilo čemu što čini. On je prozračni Don Huan koji nas upozorava da se njegova celina ne može naći ni u jednom od delfova — kao što doista i ne može, jer kod njega nema celovitosti — delovi su samo nepostojani i različiti momenti.

Profilivrečnost disdaimonije je protejska — sada se javlja u različitosti delova, a sad u protivrečiju između cilja i sredstava, ili, opet, kad iznitočito ponašanje pogrešno predstavlja subjektivne sadržaje. Međutim, u ovim i brojnim drugim svojim tipičnim slučajevima, temeljna struktura disdaimonije preovlađuje onaku kao što je gore opisana.

Kao suprotnost disdaimoniji, eudaimonija se najbolje izražava kao ona »svesrdnost« s kojom smo je izjednačili ranije u našem objašnjenju,¹⁴ i koja će ovde biti pažljivo ispitana. Eudaimonični pojedinci doživljava celinu svog života u svakom činu, a delove i celinu zajedno doživljava kao nužne, tako da može željeti da se našta ne promeni. Ali, ovde uvedena nužnost je moralna nužnost, izvedena iz njegovog izbora. Zato za njega možemo reći oboje, i da je »on tamo gde želi biti, radeći ono što želi raditi«, i da je »on tamo gde mora biti, radeći ono što mora raditi«. U oba slučaja ovu osobinu će spolja prepoznati izvezbano oklo. S druge strane, netrežbanje oko mora se stalno čuvat će od navilke zaključivanja po analogiji, to jest, od zaključivanja o subjektivnim sadržajima drugih ličnosti na osnovu svog sopstvenog slučaja, povezivanjem znakova ponašanja. Odredenije, aliko treba da prepoznamo eudaimoniju kod drugih, moramo izbegći zamjenjivanje naših sopstvenih osećanja u sklop itoga gde su oni i šta rade. Od eudaimoničnih pojedinaca koje pozajem, u prvom redu pomilšjam na Veličju, slikara koji je živeo u potkrovilju njujorškog Ist Viliđa. Potkrovilje je bilo ogromno, približavalo je prazno; u njemu su se isticali samo otvoreni lavabo u satnoj sredini i rasklimaina peć i frižider u jednom uglu, dok je rub okolo bio olivenčim slikama na lagium licem prema zidu. Dana o kojem je reč, jedan od Veličevih bogatih zaštitnika iznenada je posetio potkrovilje i bio trenutno i potpuno zaprepašten. Odmah je velikodusno htio da podari umetniku neogramičenu punomoć da provede dve nedelje na Bahamskim ostrvima, i nije mogao shvatiti zašto je ovaj moguću dobrobit odbio. Zaštitnik to nije mogao da shvati jer nije bio sposoban da uviđi da je Veli bio tamno gde je želeo da bude i radio ono što je želeo da radi. Sve drugo za Veliču nije imalo privlačnosti.

»Svesrdnost eudaimonije znači da je celia ličnost prisutna u svakom od svojih činova. To je tako zato što pojedinac izbor njegove krajnje mogućnosti ulstavlja princip prenosnosti, kojim su njegova budućnost i njegova prošlost sadržane u njegovoj sadašnjosti, te su zato unutar njegovog sadašnjeg čina. Pošto je njegovo »tamo« sadržano u njegovom »ovde«, on je lišen onog stanja polurastrojenosti, koje je uobičajeni pratišta ličnog života. Strukturalno, takva rastrojenost se razdvaja na dve vrste, za koje će neformalno upotrebiti izraze »prostorna« i »vremenjska«. Pod »prostornim« rastrojenostima podrazumevam one rastrojenosti koje su sa-vremene s pojedincom. One se sastoje, prvo, od predmeta, povlastica i nagrada koje su neodgovarajuće njegovom krajnjem izboru, te zato i ličnosti koju je on izabralo da bude. Svojom malom osetičivošću na njih on pokazuje da njegov izbor nije stvarno bio talkav, i on živi u stanju neodređenosti. U svojoj stvarnosti on »nije nikako pojedinačno«. Drugu vrstu »prostornih« rastrojenosti čine životi osoba oko njega. Ako pojedinač živi po primljrenom uverenju, pribavljajući sudove, ciljeve i osećanja drugih kao svoje, on živi surrogat egzistencije po izboru drugih.

Pod »vremenjskim« rastrojenostima podrazumevam one ščepavajuće kuke koje lična prošlost i lična budućnost bacaju na ličnu sadašnjost, odvlačeći je ustrahu. Najzbiljnija vremenjska rastrojenost koju stvara prošlost javlja se kao ona »predodređenost početkom«, po kojoj sadašnjost naprosto beskrajno ponavlja prošlost. Eudaimonični pojedinci ispoljavaju slobodu od predodređenosti prošlošću, uključujući u svoju sadašnjost izbranu budućnost koja odlučuje značenje njegove prošlosti.

Što se tiče krađe sadašnjosti od strane budućnosti — mi je dobro poznajemo po nespokojnom nezadovoljstvu koje karakteriše izvesnu vrstu stremljenja, koje je F. H. Bredli nazvao »mirzovoljnim neprijateljem«.¹⁵ Ovde uviđanje savršenstva koje leži na kraju stremljenja pretvara sva relativna dostignuća u pepeo. Postepeno se podstrek u takvim stremljenjima od ljubavi prema dobru koje treba postići preobraća u mržnju prema nesavršenostima onog što se postiglo — ljubav prema idealu stvara mržnju prema stvarnosti kao svoj ikorelat. Ništa što je učinjeno nije dovoljno; ništa što se uopšte može učini-

ti neće biti dovoljno. Ovo stanje pobudilo je prethodno navedene Lukrecijeve reči — »vi (kojii) uvek želite ono što nije tu i prezirete ono što vam je u ruci.« Ovome moramo dodati: »A kada vam je to čega nije bilo došlo do ruku, tada ga prezrete.«

Eudaimonija se razlikuje od »mirzovoljnih« stremljenja, jer u sebi ima svoj cilj i zadovoljenje dobrim završetkom. Poznatim izražajima rečeno, cilj je u sredstvima i sredstva su u cilju. Jer, kao što smo prethodno videli da život celovitog pojedinca sačinjava samo jedan čin proširen kroz vreme,¹⁶ tako su cilj i sredstva logički jedna te ista stvar različitim izrazima. Razlika između cilja i sredstava je vremenska i potiče iz ograničenja koja nameće sama vremenitost — poimice iz onoga da mala stvar ne može predstaviti sebe odjednom. U skladu s tim, eudaimonija ne počinji razlikovanje između dobara po sebi i čisto instrumentalnih dobara. Jedino »instrumentalno« dobro je dobro samo u sebi sadrži svoj cilj — a u tom slučaju je ono dobro po sebi. »Mirzovoljno stremljenje« je jasan pokazatelj da cilj stremljenja nije istinsko dobro za pojedinca koji njemu istremi. Ono, da tako kažemo, unapred upozorava na to da će se ovaj cilj pokazati kao pepeo posle polistizacije. »Mirzovoljno stremljenje« ukazuje na temeljnu grešku u pojedincu izboru ciljeva i čini poziv na ponovni izbor.

U onome što smo upravo rekli sadržane su dve osnovne osobine eudaimonije kao osećanja. Prva je ta da je eudaimonija osećanje cele ličnosti, a druga da se eudaimonija uvek predstavlja kao jedno celovito osećanje.

Dve majviše osobine lične celovitosti su, prvo, da su prošlost i budućnost pojedinca sadržane u njegovoj sadašnjosti i, drugo, da su njegovi analitički razdvojeni činovi bez izuzetka povezani međusobnom implicacijom. Malo pre smo videli da se, preko izabranog principa njegove ličnosti, prošlost i budućnost eudaimoničnog pojedinca implicitno sadrže u njegovoj sadašnjosti. Što se tiče druge osobine, svaki čin eudaimoničnog pojedinca izvoditi svoje značenje iz njegove krajnje mogućnosti. (Na primer, njegove zabave i odmori izabranili su zbog njihove dopuniske ili nagrađujuće veze s njegovom krajnjom mogućnošću i stvarnim poduhvatima kojim je trenutno izražavaju). U skladu s tim, ta razdvojena (strogo rečeno: »analitički razdvojiva«) značenja su izrazi njegove krajnje mogućnosti u različitim situacijama i na različitim stupnjevima ličnog razvoja. Zato je celovitost deo značenja eudaimonije kao stanja, a osećanje eudaimonije je, nužno, osećanje koje bliže određuje celinu. Imajući ovo na umu, nazvaćemo osećanje eudaimonije ličnim osećanjem. Ono se razlikuje od čulnog osećanja (svrab, golicanje, čulni bol) utolikoj što je ovo poslednje spolja uslovljeno i prostorno lokalizovano (boli nas palac, i to od vruće pegle). Ono se razlikuje od životnog osećanja, na primer za dovoljstva, patnje, sreće, tuge — po tome što su ova svojstva samo jednog dela ličnosti. Očigledno je, na primer, da razočaranje ne može biti potpluno, ne samo zato što bliže ne određuje budućnost, nego i zato što ono zahteva nadu — makar samo nadu u pamćenju — da bi bilo ono što jeste, a na kraju i zato što ono ne određuje i ne može promeniti čulna osećanja kao što je telestni bol. S druge strane, zadovoljstvo bi se moglo smatrati potpunim, te zato i ličnim osećanjem — sve dok se ne uvidi da zadovoljstvo, kao osećanje zadovoljene želje, označava završnu tačku aktivnosti i da ne može bliže odrediti onu neprekidnu aktivnost što je život u celini. Nasuprot tome, eudaimonija određuje ne cilj aktivnosti, nego aktivnost samu. Konačno, kao lično osećanje, eudaimonija se razlikuje od emocije za koju su ljubav i mržnja najvažniji prijmeti. Jer, kao što reč nagovestava, emocije su suštinski usmerene prema nečem, one su po sebi kretanje. Ljubav je kretanje prema višoj vrednosti, mržnja kretanje ka nižoj vrednosti: po Avgustinovim rečima, »Moja ljubav je moja težina; gde ona ide, idem i ja.«¹⁷ Međutim, eudaimonija, mada je osećanje koje se javlja zajedno s kretanjem, sama nije kretanje. Tako, dok ljubav u sebi uključuje nedostatak onoga što bi je ostvarilo (Platom, »Gozba«),¹⁸ eudaimonija ne sadrži nedostatak, nego je potpuna dovoljnost. Doista, kao što ćemo videti, eudaimonija je obilje pomoći kojeg ličnost prevazišla svoja urođena ograničenja da postanu oni spoljašnji uslovi koje ćemo zvatiti ličnom kulturnom.

Kao čista dovoljnost, eudaimonija se ne može odrediti po stepenu, budići da je potpuno prisutna u svakom svom javljaju. U potpunoj čistoti ona prati aktivnost življaja u istini sa samim sobom, i to ne manje u pojedinca koji je upravo kročio na svoj put nego u usavršenog genija samo-ostvarivanja. Ona se može pojmovno analizirati, ali je pojavno prosta — ili se javlja potpuno, ili se uopšte ne javlja. Ovom osobinom eudaimonija se kategorički odvaja od čulnih i životnih osećanja. Ova kategorijalna razlika čini eudaimoniju nepoddložnom optužbi da je život kakav ona zaistupa život većito nezadovoljenog stremljenja. Pošto su ovu optužbu često polagali pred vrata eudaimonizma, bilo bi dobro da okončamo s njom ukazujući na zabludu koja joj leži u temelju.

Razmotrimo mišljenje T. H. Grina, pmijatelja eudaimonizma, koji ide naoruž svojim protivnicima zastupajući zabludu o kojio je reč. Po Grinu, zadovoljstvo prati »svest (ličnosti) da je završila svoje delo.«¹⁹ A pravi posao ličnosti nije ništa manje nego »potpuno ostvarenje (svojih) sposobnosti«²⁰ — rezultat koji se ne može postići do kraja života. Imajući ovo u vidu, Grin venuje da zadovoljstvo uopšte nije dato živim ljudima.

On priznaje da je cilj ostvarivanja dostižan i da odlučni pojedinci mogu da se kreću — i kreću se — dobrim putem prema njemu. Ali, on primećuje da stepen zadovoljenja nije paralelan stepenu ostvarenja, i smatra da je on, vrlo verovatno, obrnut u srazmeran. Osnova za ovo uverenje je zapažanje da »verovatno baš u srazmerni s njegovim uzdizanjem karaktera«²¹ pojedincu je održen u to zadovoljenje, i zaključuje rekvisti da »Doista, ne možemo opisati bilo koje stanje u kojem bi čovek... našao spoljok svojoj duši.«²² Na osnovu cve misli, Grim ocenjuje eudaimonizam kao nepotpun bez učenja o ličnoj besmrtnosti, učenja čija je uloga da obeća zadovoljenje koje život sprečava.

Tako Grim ide naruku protivnicima eudaimonizma, posebno Henriju Sidžviuku. Što se tiče zadovoljenja, Sidžviuk nam preporučuje izreku: »Neuspeli je podjednako dobar kao i hiljadu koralka.«²³ Rekavši to, Sidžviuk je ovekovečio grešku koju je napravio Grim. To je pogreška zamišljanja svih osećanja po modelu onih čulnih. Grim je ova greška bila poznata, a imali su i time za one koji su je činili. Zvali su ih obožavaocima »biogova trbuha.«²⁴ Pretpostavljajući da sam ja baš sada veoma gladan i da idem gradom prema omiljenom restoranu, moja glas je se ne smanjuje sa smanjenjem razdaljine između mene i obroka; mi otvaranje vrata restorana, ili čak sedanje za sto, ni najmanje ne zadovoljava mojo glas. Ovaj primer je paradigmatičan i za čulna i za životna osećanja, pošto su zadovoljenja za obe vrste ograničena na kraj aktivnosti koje vode do zadovoljenja. Po našem prethodnjem argumentu, lična osećanja nisu tako ograničena i, kao zadovoljenje, koje je jedino lično osećanje, eudaimonia određuje ne kraj aktivnosti, već aktivnost samu. Kao osećanje življenja u istini sa samim sobom, eudaimonia bliže određuje ne krajnju tačku savršenog samo-ostvarenja, već odnos podudaraanja između nečije mogućnosti i njegove stvarnosti — odnos koji mora biti neprestano aktivan. U poslednjem od gornjih Grimovih citata »zadovoljenje« je izjednačeno sa »spokojem (nečije) duše.« A zadovoljenje nazvano eudaimonia ne nalazi se u spokuju, već u ispravnoj aktivnosti.

Otrgnuto od upravo iznesene zablude, Grimovo zapažanje o »uzdizanju karaktera« sadrži nešto istinu. Pojedinc koji napreduje na putu samo-ostvarenja ne doživljjava povećanje eudaimoničnog osećanja. »Uzdizanje karaktera« u ovom značenju nužno uključuje povišenju pronicljivosti, koja bolje vidi koliko još ostaje da se učini. U ovom smislu (opštem) horizontu uzmiješi kako se čovek kreće, pa uobraženost novajliku postaje skromnijost čoveka koji se usavršava. Ovo svojstvo »uhvaćeno« je poznatim rečima Azjalka Njutina, kratko pred njegovu smrt: »Ne znam kako bih ja mogao izgledati svetu, ali sebi samom izgledam samio kao dečak koji se igra na morskoj obali i zabavlja se time što tu i tamu nalazi gлатkiji šljunak ili lepu školjku nego obično, dok veliki okean istine leži potpuno neotkriven pred njim.«²⁵

Njutinove reči su uzbudljive i pune dubokog otkriovenja, ali ako se pretpostavi da one potvrđuju Grimov zaključak da nikakvo zadovoljenje nije dato smrtnim ljudima i ženama, odaže se potpuno nepoznavanje eudaimonije. Eudaimonia niti se povećava, niti se smanjuje sa stepenom postizanja, jer je ona, kao lično osećanje, potpuno prisutna kad god se pojavi.

Ranije smo uzgred primetili da je eudaimonia, kao lično osećanje, različita od životnih osećanja po svojoj sposobnosti da odredi i promeni čulna osećanja. (Da eudaimonia određuje i menja životna osećanja, već je ranije pokazano na primjerima disdaimoničnih i eudaimoničnih zadovoljstava). Da izrazimo ovu sposobnost, izabratemo čulno osećanje bola, u situaciji u kojoj svaka ličnost doživljava eudaimoniu — na početku adolescencije. To se zbiva u prvom slobodnom činu kojim pojedinc prekoračuje ograničenja zavisnog detinjstva. Njegov motiv za ovaj čin je samo-izražavanje koje daje materijal za samo-otkrice (jer samo-otkrice je nužno a posteriori).²⁶ Pod uticajem ovoga, telesni bol se javlja kao povlašćena vrsta dokaza, budući da su pojedincevo detinjstvo drugi nadzirali, pre svega u vidu zaštite od bola. Gimnazijalac koji trči u krosu uživa u bolovima u nogama i grudima, kao u dokazu da je njegova aktivnost samostalna. A ako roditelji osude njegov poduhvat, u svom bolu (kao životnom osećanju) on takođe uživa iz istog razloga. Pretpostavljam da se neke vrste razveseljavanja borbotom, ratom i fizičkim rizikom uvek mogu napisati ovom izvoru. Ovakvo iskustvo odbacuje stav Kurta Bajera da »ako postoje oseti koje najčešće ne volimo, ali u nekim prilikama volimo da imamo, tada ih u tim prilikama kad volimo da ih imamo ne zovemo bolovima.«²⁷ U ovoj prilici, u bolu se uživa kao u bolu.

Ako proširimo naše područje, nalazimo da ono što je već rečeno daje razumljivo objašnjenje pojave koja se ponekad naziva »plemenitom patnjom«. Po rečima Monika Šlika, plemenita patnja se javlja »u onim slučajevima kada je 'viši' ali tužan život suprotstavljen 'nižem' ali srećnom, i hvaljen kao vredniji.«²⁸ Šlik prihvata dokaz da »sâm veliki čovek... može osećati vrednost jednog herojskog bivstvovanja tako jako da se, uprkos svojoj 'nesreći', ne bi proumno ni s kim kome životne radosti dolaze u manje razvodenjem obliku.«²⁹

Tako shvaćena, »plemenita patnja« je trajan otrov za psihološki hedonizam,³⁰ ali je potpuno saglasna sa eudaimonističkim principima psihologije osećanja. Kao što je ovde rečeno, lično osećanje eudaimonije i disdaimonije određuje sva životna osećanja i leži im u osnovi, uključujući i životna osećanja za-

dovoljstva i bola. Pošto lična osećanja — a ne životna i čulna osećanja — čine normativne putokaze, osoba koja poznaje sebe i živi u istini sa sobom izbegava disdaimonična zadovoljstva, a eudaimonične bolove ili dočekuje kao dobrodošle (kao u primjeru iz adolescencije), ili barem prihvata s eudaimoničnim uvidanjem da su baš ti pojedini bolovi njegovi sopstveni i da se mogu izbjeći samo po cenu dejstvovanja u neistini sa samim sobom. Tamo gde su zadovoljstvo i bol upotrebljeni kao normativni putokazi, nedostaje poznavanje eudaimonije i znanje o sebi samom. Pretpostavimo da čovek šeta stazom na kojoj se napred nalazi jama. Padom u nju on bi verovatno slomio nogu, te pažljivo prolazi pored nje. Sada ga pitašmo zašto je tako postupio. Ako je to čovek koji nije isao ni na kakvo posebno mesto, on će nam reći da je izbegao jamu jer slomljena nogu bolii. Ali ako je rešio da nekud ode, rečiće nam da je izbegao jamu jer bi ga slomljena nogu omela da dođe tamo kuda je pošao.

Ovoj parabolli mora se dodati samo još to da su na svakoj stazi izvesne same neizbežne. One postavljaju zahtev za pribranouču i snalažljivošću da bi se iz njih izašlo, nogu zaledila i othramalo dalje — eudaimonično.

Na ovoj tački objašnjenja biće dobro da povučemo razliku između eudaimonije odraslog doba i one adolescentne. U oba sklopa izraz se odnosi na osećanje koje prati stanje celovitog življenja. Međutim, adolescencija prethodi izboru kojim se individualno istraži ostaruje, pa je ja kojem adolescent treba da bude istiniti neindividualizirano ja generičke adolescencije, a prateće osećanje — osećanje generičke eudaimonije, neizdiferencirane među ličnostima. S druge strane, svojim izborom i pristajanjem uz princip svoje ličnosti, svaki odraстаč čovek je potpuno jedinstven pojedinac, a eudaimonia koju oseća jednoznačno određena. Ova kvalitativna jedinstvenost ne odražava smesu ne-eudaimoničnih osećanja. Eudaimonia je, kao i subjektivnost, prvo bitno rod koji je podložan individualizaciji. U sličnom se smislu svaka ljudska aktivnost može obavljati bilo generički, bilo individualizirano. Religija za koju se neko bori, filozofija koju objavljuje, često nisu ništa više od uobičajenog verovanja; njegovo igranje i udvarjanje mogu prosti biti à la mode. Ali u slučaju osobe koja je jedinstvena individual, filozofija koju objavljuje biće i generička filozofija i jedinstveno imena, a slično i njeno igranje i udvarjanje. To što je eudaimonia odraslog doba i generička i individualizirana samo je odraz opšte istine da je svaka osoba i generičko ljudsko biće i jedinstvena individual koja ona jeste.

Što se tiče spajanja u celini, koje se eudaimonijom postiže, Ebrehem Maslou iznosi iz svojih kliničkih proučavanja samo-ostvarujućih ličnosti da je, za njih, uobičajena dihotomija mada i lige »potpuno prevaziđena...« Ako osoba voli svoj posao i uživa u njemu više nego u bilo kojoj drugoj aktivnosti na svetu, ako želi da prione na njega, da mu se vrati posle svakog prekida — kako tada možemo govoriti o »radu« u smislu nečeg što je neko pritisnil da čini protiv svojih želja?«³¹ Odmah možemo povući razliku između eudaimoničnog pojedinca i njegove karikature — primučenog kanjeriste, kada se setimo da je osnovni posao onog prvog ništa manje nego njegov život, dok primučena osoba ulaže sebe u ono što je očigledno samo deo njenog života, zapostavljajući ostale njegove vidove. Takođe, ne smemo sebi dozvoliti da iz Maslouljevog citata zaključimo da eudaimonia odbacuje igru. Umesto toga, igra je ne-odvojena i sjedinjena s čitavim produktivnim životom, što je onaj ludički duh, Platon, nazvao »najboljim delom«³² čoveka. Ona je uzvišeni smeh i uživanje u svakoj originalnosti. Kao talkva, ona tera gravis koja obavlja »rad«, opterećuje duh i time sprečava njegovu igru.

Takođe, ni celovitost ne sprečava igru, već je, naprotiv, uključuje, dajući joj njeno značenje. Pretpostavimo da upravo mailazimo na dostojanstvenog profesora Z., i šta on radi? — mahništo vozi bicikl, kosa mu lepriša, a lažtovi i kolena se klate. Ili, pretpostavimo da on veselo igra fudbal, trčkarajući na vrlo neprofesorski način. Nesklad — jeste; ali, samo za naše oči. Jer, profesor Z. je izabrao »neprofesorsk« aktivnost da dopuni život praveden sedeći i u promišljenim obuzdavanjima zbog svog poziva, i njemu (rekli bismo mi) to odlično služi. Na isti način i druge prividno zabavne aktivnosti mogu biti usaglašene s pojedincem krajnjom mogućnošću, izvodeći iz tog izvora svoje značenje za pojedinca.

Ono što je Kjerkegor zvao »željom za jednom stvari« nije ikruti išketežam. To je princip neograničenog dometa, sposoban da u sebe uključi i učini skladnim sve što svet daje i iškustvo stiće — sve, osim nekog alternativnog principa. Zašto onda Ničić opominje na oprez od »svetlucavih i glasnih stvari?« Zato što, praktično gledano, nijedna osoba nije toliko jaka u svojoj celovitosti da bi bila otporna na izvesne razonode koje su, njenim izborom svog ličnog prinципa, za njiju posebno neodolične razonode. S ovim na umu, Ničić daje svoje svojevrsno upozorenje filozofima da se čuvaju »slave, prinčeva i žena«³³ — popularnosti, zaštitništva i strasti. On ispravno zapaža da su

ove tri stvari i naročito rušilačke za stvaranje filosofije i posebno neodoljive za filosofa. Istovremeno, svaka od njih može biti usaglašena sa sudbinom jednog filosofa, ali, da bi se to postiglo, potrebna je izuzetna celovitost.

Međutim, Ničev primer je filosofija jednostavno zato što je ona za njega domaće tlo. I svaki drugi princip ličnosti ima sebi svojstvena zavođenja. Pod zavođenjem podrazumevam uvođenje nekog alternativnog principa ličnosti. Neka stvar na ovom svetu je zavođenje ne onda kada (per impossible) pokazuje neki alternativni princip ličnosti, već onda kada pokazuje delić značenja koje otkriva neki alternativni princip ličnosti. Ova sposobnost skretanja s pravca pretpostavlja u svakoj osobi prisustvo krajnjih mogućnosti i principa alternativnih njenih izabranoj krajnjoj mogućnosti i principu. U ovom smislu svaka osoba je u svojim okvirima genetičko čovečanstvo, baš kao što je i posebne individualne. Izborom svoje krajnje mogućnosti i principa, svaka ličnost utvrđuje koje će stvari za nju biti one »svetljucave i glasne stvari«. Ličnost koja je uznapredovala na putu samo-ostvarivanja, svojom istražinom će nadvladati ova naročita zavođenja, ali je početnik veoma ranjiv i mora uvek biti na oprezu.

Pričnjem gore rečenog odgovaramo na praktično pitanje eudaimonije. Pitanje se odnosi na to u kojoj je meri eudaimonia zavisna od situacije. Da li ju je moguće stići pod nepovoljnim uslovima — na primer, u bednim gradskim četvrtima ili u zatvoru — ili samo u uslovima koji su toliko suptilni u onome što traže da eudaimonizam čine nepraktičnim? Na prvi pogled javljaju se dva protivrečna odgovora. S jedne strane, jasno je da je eudaimonični pojedinac izuzetno osetljiv na elemente svoje situacije. Ova osobina izražava nužnost da njegova situacija bude njegov a, nužnost da oruđa njegove situacije čine jednu ličnu kulturu. Ovim unutrašnjim zahtevom on je, po rečima Roberta Frost-a, »instinktivno savršen u (svom) rascepnu i jazbini«. (»Planski mnmot« — »A Drumlin Woodchuck«, — Prim. prev.) Ova osetljivost je širokog vidika — proteže se, na primer, na topografiju i klimu, a u Ničevom savetu da »Nikad nije slobodan da živi svugde; i ko god treba da reši velike probleme koji su izazov za svu njegovu snagu, stvarno ima veoma ograničen izbor u ovoj stvari. Uticaj klima na naš mjetabolizam, njegovo usporavanje i ubrzavanje, ide tako da se pogrešan izbor mesta i klime može ne samo udaljiti čoveka od njegovog zadatka, već ga može i stvarno onemogućiti: on ga nikad neće uspeti ni videti. Njegov životinski vigor nikad nije postao dovoljno velik da bi mu pribavio onu slobodu koja se preliva u najduhovljivije oblasti i dozvoljava da čovek uvidi: ovo samo ja mogu učiniti.«⁴

Niče takođe naglašava nagomilano slabljenje koje izazivaju manja nepodudaranja. Celovitost nam »zapoveda ne samo da kažemo Ne onda kada bi Da bilo 'nesebično', nego takođe i da kažemo Ne što je rade moguće. Treba se otgnuti, treba se odvojiti od svega što bi učinilo nužnim da se govori Ne. Razlog je taj što kad god odbrambeni troškovi, čak i kada su vrlo mali, postanu pravilo i navika, oni povlače veliko i potpuno suvišnino osinomašenje.«⁵

Na osnovu ovoga je jasno da je situaciona osetljivost eudaimonije prava suprotnost onome s čim se ponekad meša — sa slepoćom u odnosu na situaciju prisilnog neurotika. Svojim prevazilaženjem ličnosti, eudaimonija čini potvrdu svakog od sastavnih delova situacije u onom vidu koji odgovara ličnom principu. A po Ničevom savetu, situacije i vidovi situacije koji ne dopuštaju ovu potvrdu (pošto vidovi koji odgovaraju ličnom principu ne određuju tačno značenje) moraju biti promenjeni ili ulikušuti.

Međutim, uprkos svemu ovome, zar nismo videli da je eudaimonični pojedinac jedinstveno sloboden od okolnosti? Zar nije njegova samo-predodređenost prisilila okolnosti da odustanu od svoje stege? Zar ovo nije potkrepljeno našom postojanjom institucijom da u kakvom god uslovu sledeći put namemo takvog jednog pojedincu — recimo, u zatvoru, ili kako prodaje lubenice s prikolice kamiona na bostonском Heimarktet trgu — njegov će izuzetni elan biti vidljiv i on će biti »tamo gde želi da bude, rađedi ono što želi da radi?«

Zamislite osećanje poraza Gandijevih protivnika kada su otkrili da je on uživao u zatvoru i da je pametno i zadovoljavajuće upotrebo vreme provedeno tamo — on je citao i pisao. Kada su mu oduzeli knjige i papir, on je plodno razgovarao s drugim zatvorenicima i zahvaljujući onima koji su ga uhapsili što su mu pružili tu priliku. Kad su mu zaobramili društvene dodire — on je meditirao, opet zahvaljujući za pruženu priliku. Primetili kako se ovde strategija služi situacijom. Oni koji su uhapsili Gandiju hteli su da postignu svoje stalnim pogoršavanjem njegove situacije, a Gandhi je svakog novog ograničenje preobratio u prednost, blirajući aktivanost koju je situacija omogućavala — te tako birao situaciju.

In extremitate, eudaimoniju su u nacističkim koncentracionim logorima doživeli Bruno Betelhajm i Viktor Frankl, kioji su na izuzetan način upotrebili iuskustvo koje su doživeli zatvaranjem — da stvore svoje psihologije čoveka.⁶

Čemu ovo prepusta osetljivost na situaciju koju Niče prisupuje onome »ko treba da izvrši velike zadatke? Neurasteniji? Dolista, na prvi pogled protivrečnost leži u samom Ničeu, jer na prostoru od samo nekoliko strana u »Ecce homo« on najpre kaže, razmatrajući svoje ponašanje u izvesnim mladim godinama, »Nikad neću oprostiti sebi«, dok dalje čitamo: »Ni naj-

manje ne želim da bilo šta postane drukčije nego što jeste; ne želim ni da ja sam postanem drukčiji. Tako sam uvek živeo.⁷

Ali, ova protivrečnost je samo prividna. U dubini malazimo da polovi kontinuum uzajamno povlače jedan drugog. Polarni odnosi su ovi: uzor samo-ostvarivanja ima talkvu moć nad ličnošću da je ona neranjiva i u najprotivrečnijim situacijama. Obratno, neke situacije se toliko nameću da osiguravaju svoj triumf nad svim — osim nad upravo određenim uzorom. A življenje pretežno počiva na kontinuumu između ovih krajnosti, i ovde je podložan ispitivanju samo razmer između izazova i lične moći pojedinca. Oval razmer potpuno opravdava situacijskojnost nileceanskog bavljenja sa stvarima.

Primer ili dva mogu ovo konkretno pokazati. Strogi model »muffintin« (doslovno, »muftintin«) znači »kutija za pogačice« — prim. prev.) podele na odseke na američkim koledžima ili univerzitetima nesumnjivo plaši one studente čije je shvatnje o samima sebi niskavlo ili sami u pretpostavkama. Onaj retki samousmereni student, tipak, neće podleći tome, već će kao gusar uspešno navaliti na odjeljenja i odneti svoj plen u svoje privatno sklonište da ga razvrsta i izvaga.

Dalje, ni jedna ustanova nije pojedinca nego što je to upotreba svakodnevniog jezika. Nadi učenjicom ona ima potpunu vlast, a i većina odraslih služi njenim diktatima tokom čitavog života. Ono što se može izraziti svakodnevnom jezičkom upotrebom ograničeno je na uobičajene misli i osećanja. Samo onaj ko nadmaši ove uobičajenosti i od jezika napravi sredstvo za izražavanje neuobičajenog, jeste pišac u dubljem (eudaimonističkom) značenju te reči. A zbog moći ustanove svakodnevne jezičke upotrebe, on mora posedovati jedino izuzetno uništavajuće ubedjenje.

Zaključujemo naše razmatranje eudaimonije kao svojstva celovitog življenja stavljanjem nekih primedbi na ono za što se piromed pretpostavlja da je mjen bête noire, na »smrt koja prerano dolazi«. U glavi VI smo hteli da polažemo da dobro življeni život ima kao posledicu pomirenje sa smrću, koja je čovekova sopstvena; međutim, ovo pomirenje je odredba doba starosti. Već smo ranije utvrdili da dobro doba starosti pretpostavlja dobro doba zrelosti — a da bi bila dobra, zrelost mora dostići završenost razvilitva svog cilja, cilja samo-ostvarivanja. Ali, šta sa smrću koja ne čeka stupljivo na starost, već ističući napred da ščepa pojedinca pre nego što je delo sazrevanja završeno, pre onog dobrovoljno napuštanja borbe, koje je označa menjanja zrelosti u starost?

Protivnici eudaimonizma su ponekad tvrdili da njegov perfekcionizam obezbeđuje pobedu smrti nad životom. Jer, po eudaimonizmu, cilj pojedinačnog života i izvor njegovog značenja i vrednosti je kvalitativno jedinstveno savršenstvo (koje smo mi nazvali »krajnjom mogućnošću«). Ali, savršenstvo nije dato stvarnosti; za to se, po eudaimonizmu, smrt ishvata kao udarac predodređen da dokraji život kojem nedostaje cilj.

Tako (tvrdi oni) eudaimonizam pobjija samog sebe.

Protiv ove optužbe — već smo ranije videli da zadovoljenje nije spremeno »smrću koja prerano dolazi«. Jer, eudaimonia, kao umutrašnja nagrada celovitog življenja, nije ograničena na završetak procesa samo-ostvarivanja, već u punoj meri prati svaki korak tog procesa. Slično, značenje i objektivna vrednost mislu ograničeni na završnu tačku, već se ispoljavaju u procesu samo-ostvarivanja i — za razliku od eudaimonije — povećavaju se kako se povećava stepen samo-ostvarivanja. Po rečima Bernara Bozanke, »Veliiki neprijatelj svakog zdravog idealizma je započinje da ideal pripada budućnosti.«⁸ Eudaimonizam se ne saistoji u življaju za budućnost, već u podvođenju nečije budućnosti pod njegovu sadašnjost. Nečija krajnja mogućnost je izvor njegove vrednosti, značenja i umutrašnje nagrade, ali se svako od ovih ostvaruje u procesu samo-ostvarivanja i nije ograničeno na sa-vršenstvo.

Za borbu bez počinka, koju uzrokuje »mrzovoljni neprijatelj«, smrt uvek dolazi prerano, pošto su sve vrednosti, odvajanjem sredistava od cijeljeva, sačuvane za cilj. Tako ličnosti nervozno se cekaju za vreme. »Ne priznajem smrt« — bio je regulativni princip života staroga Getea, koji je okrećao leđa svakom podsećaju na smrt, obilazio istu temu u razgovoru i izbegavao sahrane svojih najdražih prijatelja. Kada je u njegovoj osamdeset trećoj godini smrt došla po njega, dokazi svedoče da je još uvek bio nespreman za nju. Njegov lekar, dr Fogel, izveštava da je »Njegov pogled izražavao majužasniji strah od smrti«.⁹ Njegova svojevrsna sklonost ka odgađanju izdržala je do kraja, paradoksalno služeći kao poziv smrti da prekine delo kojem je nedostajao završetak. A ako bi se Geteovom neprestalnom zahtevu za još vremena postavilo pitanje »U koju svrhu?«, odgovor bi morao biti »Da se učini ono za što će uvek trebatи još vremena!«

Gete je rekao Elcermanu da ne bi znao što da čini s nekim zagrobnim životom kad ovaj ne bi donosio zadatke i nove mogućnosti. Ovu ekstirapolativnu sklonost podržavaju izvesne osobene teorije o besmrtnosti, izražene u mišljenju Immanuela Kant-a i Džošaje Rojsa. Po Kantovom »moralnom« argumentu, besmrtnost je mužan postulat praktičnog uma, jer se istinsko dobro sastoji od jedinstvena vrlina i sreće; pa iako se sreća može stići na ovom svetu, vrlina se sastoji u beskonačnom napredovanju volje ka identičnosti s moralnim zakonom — ukratko, ona je beskrivljivi napredak prema jednom nedostiznom savršenstvu. Da bi vrlina bila moguća, nužno je postulirati produženje života do u beskonačnost, što obezbeđuje beskonačnost istremljenja ka savršenstvu.¹⁰ Slično, po Rojsu, uvek

žudeća, nikad zadovoljna moralna priroda čovekova zahteva besmrtnost. Ne može se zamisliti da smrt isvršava ovo večito stremljenje ka savršenstvu, jer i sama smrt mora biti svrholjvita u jednom svrholjvitom univerzumu. Po Rojsu, sledi da smrt koja okončava stremljenje u životu mora izrodit jedan drugi život, kojem bi sledio sledeći, pa ovom sledeći — i ti bi prividno odvojeni životi stvarno činili faze razvoja istinskog pojedinca.⁴¹

Gde leži uteha u besmrtnosti stremljenja? Nje nema za miladost, jer ova još ne zna ništa o »onomo što samo ja mogu učiniti«, i kao avanturista prezire sve što brzo ne donosi nagrade. Beskonačnost stremljenja ne može očarati nju, čije je strpljenje iscorpeno za nedelju dana. Ta besmrtnost takođe nije privlačna ni za starost, koja s grimasom šalje naporu zbogom i neće se ponovo namamiti na njega. Mudroj starosti takva besmrtnost predstavlja povratak unatrag.

Besmrtnost stremljenja je način načina izraza za mučenje kratkočom vremena, koja nastaje iz uviđanja odraslog čoveka da vredno dosegnuće nužno zahteva »poslušnost tokom dugog perioda vremena, i to u jednom jedinom pravcu«.⁴² Međutim, ovo mučenje kratkočom vremena nije čulno ili životno osećanje koje se može podvesti pod eudaimoniju i izmeniti njoime — to je lično osećanje disdaimonije, koje označava razdvajanje težnji od njihovih odgovarajućih ciljeva. Po Kjenkegorovim rečima, »Jer ono što upiša vreme ljudi kad oni prigovaraju o nedostatku vremena tjesu neodlučnost, rastrojenost, polovične misli, polovične odluke, neizvesnost, veliki tremuci — veliki tremuci. Baš zbog ovoga smo rekli: biti i ostati odan, tako da se ta obaveza ne pomeša s ekstravagancijom nekog slobodoumognog trenutka. Osoba koja odlučno želi da bude i ostane odana Dobru, može naći vremena za sve moguće stvari. Ne, ona to ne može učiniti. Ali to joj nije ni potrebno, jer ona želi samoj jednoj stvar i samo na osnovu toga neće morati da čini sve moguće stvari, te će tako naći ogromno mnogo vremena za Dobrok.⁴³

Kao što smo prethodno zapazili,⁴⁴ zrelo doba života celovitog pojedinca je jedan jedini čin koji je proširen u vremenu uslovom postojanja da stvar ne može sebe predstaviti odjednom. Ali, u jednom dubljem smislu, celovitost ovde ukiđa vreme, time što sadrži svoju prošlost i svoju budućnost u svojoj sadašnjosti. Imalo bi smisla reći da je kročiti na svoju stazu podjednakno dobro kao i stići na kraj, ukoliko uviđamo da je uslovio da budemo na svojoj stazi taj da — koračamo.

Prošlost i budućnost eudaimoničnog pojedinca sadržane su u njegovoj sadašnjosti u obliku one moralne nužnosti koju njegovom životu nameće prilicični liknosti koji je izabrao. U skladu s tim, on neće promeniti ništa što je već uradio i neće ostaviti neurađenim ništa što je trebalo da uradi. Istovremeno, ulključivanje budućnosti u njegovu sadašnjost znači da je svaki čin bio inspiriran onim kada je učinjen, te je kao takav on mini-savršenstvo, »mala usavršenost«. Sledi da je pojedinac koji živi u istini sa samim sobom spremjan da umre u svakoj dobi. Ovaj smisao izražava izveštaj Ebrehema Masloua o njegovom osećanju kada je završilo ono što sam određuje samo kao jedan »važan« deo posla. »Stvarno sam se istrošio. Ovo je bilo najbolje što sam mogao učiniti, i sad ne samo što je bilo dobro vreme da se umre, već sam čak poželeo da umrem... To je bilo ono što je Devid M. Levi nazvao 'dovršenjem čina'. To je bilo nešto kao dobar kraj, dobar završetak.« Ono što sledi dobrom završetku Maslou je nazvao »životom posle smrti«. On kaže: »Lako sam mogao umreti, tako da moj život predstavlja neku vrstu viška, nagrade. Kao da je sav dodat odozgo. Zato sam i mogao živeti tako kao da sam već umro. Ono što dalje dolazi u Maslouljevom objašnjenju zvuči kao nova nota. »Jedan veoma važan vid života posle smrti«, kaže on, »jeste to da sve postaje divostruko dragoceno, postaje bollno važno. Žacnu vas stvari, cveće, bebe i lepote, i sam čin življjenja, setanja, disanja, uzimanja hrane, prijateljevanja i brbljanja. Svako vam izgleda pre lep nego ružan, i pojačava vam se osećaj za čudesak.⁴⁵

Što se mene tiče, ne mogu da zamislim bolju evokaciju čuda kojim je Adam morao biti ispunjen u trenutku kada je prvi put otvorio oči na ovaj svet.

Međutim, mora se naglasiti da u celovitom životu ovaj vid »male usavršenosti« praktički svaki čin, bez obzira na to koliko on bilo trenutan i nevažan. On nikako nije ograničen na glavna dela kalkva Maslou opisuje.

Eudaimonični pojedinac se ne boji smrti kao »perioda« kojim tragična sudbina preseca nedovršenu rečenicu. U biografiji dobrog života svaka rečenica je pogodan epitaft, i to baš epitaft u pravom smislu, sve dok iza nje ne dođe sledeća rečenica. »Male usavršenosti« se u nekim delovima sveta zovu »malim smrtilima«, i to ne treba shvatiti samo u figurativnim smislima. Da bi objasnio ovo ispoljavanje smrti u životu, Frejd je izrazio mišljenje da pošto se Eros zadovoljenjem smrtni, Tanatos ima odrešene rukle.⁴⁶ U svim slučajevima, osim jednog, »male usavršenosti« praktiče novi zahtevi za ispravnošću u novim prilikama, sačinjavajući tako »malo ponovno rođenje«. Gledajući u ovom svetu, moramo proširiti Sokratovo zapažanje da je čitava filosofija priprema za smrt. Svaki zreli čin, kada je dobro izvršen, jeste jedna pojava smrti u životu.

Zato za dobar život smrt nije tuđimac, nije strani događaj suprotstavljen životu, te nas ona ne »uzima na prepad«, kao što Sartr kaže, niti nas »potpuno otiduje u našem sopstvenom životu«.⁴⁷ Smrt je život u svom sa-vršenstvu, a pošto je savršenstvo stalno unutar dobro življennog života, tako je, slično, i smrt unutar tog života. Poimanje smrti kao životu tuđe protizvod je mržnje prema njoj, koja, pokušavajući da progna smrt iz sfere života, uskraćuje životu njegovo savršenstvo i njegovu vrednost.

(DAVID L. NORTON: PERSONAL DESTINIES — A PHILOSOPHY OF ETHICAL INDIVIDUALISM, chapter 7: EUDAIMONIA: THE QUALITY OF MORAL LIFE IN THE STAGE OF MATURATION. Princeton University Press, 1976)

Prevela: Nevena ĐURIĆIC

NAPOMENE:

¹ Aristotel, »Nikomahova etika«, 9. 4. 1166a.

² Cinjenica da je eudaimonia jedan rod osećanja dopušta nam da uopšte opišemo ovo svojstvo celovitog življena. Sto se tiče kvalitativne individuacije tog osećanja, vidi str. 230–231.

³ Vidi, na primer, Abraham H. Maslow, »Motivation and Personality« (New York: Harper & Row, 1954); »Toward a Psychology of Being« (Princeton and New York: D. Van Nostrand Co, 1962). Takode su značajni njegovi članci u »The Journal of Humanistic Psychology«.

⁴ Posebno britanski asocijativisti, na primer Džon Gej, Devid Harti i Erehem Taker. Koristili pregleđi ovih izvora daje Ernest Albee, »A History of English Utilitarianism« (London: Swan Sonnenschein & Co, 1902). I Kant se slaže s njima kada sreću određuje kao »zbir zadovoljenja svih sklonosti«; Immanuel Kant, »Osnovi metafizike čudoreda«, engl. prevod Lewis White Beck (Indianapolis, New York, Kansas City: Bobbs-Merrill Library of Liberal Arts, 1959) str. 15.

⁵ Jeremy Bentham, »The Rationale of Reward« (London: Hunt, 1825) str. 206.

⁶ John Stuart Mill, »Utilitarianism«, ed. Oskar Piest (Indianapolis, New York: Bobbs-Merrill Library of Liberal Arts, 1957), str. 14.

⁷ Ibid, str. 12.

⁸ Ibid, str. 14.

⁹ Aristotel, »Nikomahova etika«, 5. 1. 1129b.

¹⁰ Strogo uzeuto, disdaimonia je samo jedan od nekoliko izraza koje su Grči koristili da označe suprotnost eudaimonij. *Kakodaimonia* je prilično uobičajen izraz, ali redak u Aristotelu. Aristotel najčešće koristi izraz *athlos*. Mi ćemo sve vreme koristiti izraz disdaimonia, zbog njegove simetrije.

¹¹ G. W. Leibniz, »Rasprava o metafizici«, engl. prevod Peter G. Lucas i Leslie Grint (Manchester University Press, 1961), deo XVI, str. 27.

¹² Lukrecije, »O prirodi«, engl. prevod Russel m. Geer (Indianapolis, New York, Kansas City: Bobbs-Merrill Library of Liberal Arts, 1965), str. 109.

¹³ Navedeno kod: Hiram Haydn, »The Counter-Renaissance« (New York: Grove Press, 1950), str. 206.

¹⁴ Vidi str. 194–195.

¹⁵ F.H. Bradley, »Ethical Studies« (New York: Liberal arts Press, 1951), str. 117.

¹⁶ Vidi str. 152–153.

¹⁷ Amor meus, pondus meum: illo feror, quocumque feror, »Ispovesti«, XIII, 9, 10.

¹⁸ »Gozba«, 199–200.

¹⁹ T. H. Green, »Prolegomena to Ethics«, ed. A. C. Bradley (New York: Thomas Y. Crowell, 1969), str. 166.

²⁰ Ibid, str. 256.

²¹ Ibid, str. 166.

²² Ibid, str. 180.

²³ Henry Sidgwick, »The Ethics of T. H. Green, Herbert Spencer, and J. Martineau« (London and New York: Macmillan & Co, 1902), str. 49.

²⁴ Vidi »Nikomahovu etiku«, 1118b.

²⁵ Iz: Joseph Spence (1699–1768), »Anecdotes«. Navedeno u: Charles Singer, »A Short History of Scientific Ideas to 1900« (New York and London: Oxford University Press, 1959), str. 288.

²⁶ Pošta ne neostvarene mogućnosti nevidljive samoposmatranju. Sledi da je samoposmatranje jedan način naknadnog posmatranja, koji koristi materijal koji mu daju prethodna zbiljana.

²⁷ Kurt Baier, »The Moral Point of View« (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1958), str. 293.

²⁸ Moritz Schlick, »Problemi etike«, engl. prevod David Rynin (New York: Prentice Hall Inc., 1939), str. 128.

²⁹ Ibid, str. 129.

³⁰ Vidi Slikova skretanja, ibid. Pokušao sam da pobijem njegov pokušaj da plemeniti patnju podvede pod psihološki hedonizam u mom članku pod naslovom »Eudaaimonia i argument iz mogućnosti nezadovoljstva zbog bola«, u »Ethics«, 82, br. 4 (juli 1972), str. 314–320.

³¹ Abraham H. Maslow, »A Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of the Value-life«, u »Journal of Humanistic Psychology«, 7, br. 2 (jesen 1967), str. 97–98.

³² Platon, »Zakoni«, 7. 803.

³³ Fridrik Niče, »Genealogija moral«, engl. prevod u »Basic Writings of Nietzsche«, prev. i izd. Walter Kaufmann (New York: The Modern Library, 1968), str. 546.

³⁴ Fridrik Niče, »Ecce homo«, u »Basic Writings«, str. 696.

³⁵ Ibid, str. 708.

³⁶ Vidi, na primer, Bruno Bettelheim, »The Informed Heart« (New York: The Free Press of Glencoe, 1960), u Viktor E. Frankl, »From Death-Camp to Existentialism« (Boston: Beacon Press, 1959).

³⁷ Fridrik Niče, »Ecce homo«, u »Basic Writings«, str. 698, 711.

³⁸ Bernard Bosanquet, »The Principle of Individuality and Value« (London: Macmillan & Co, 1927), str. 136.

³⁹ Upotrebo sam citate iz: Jacques Choron, »Death and Modern Man« (New York: The Macmillan Co, Collier Books, 1972), str. 124.

⁴⁰ Vidi: Immanuel Kant, »Kritika praktičnog umca«, engl. prevod Lewis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949), str. 225–226.

⁴¹ Vidi: Josiah Royce, »The World and the Individual« (New York: The Macmillan Co, 1927–1929), tom 2, str. 441–442.

⁴² Fridrik Niče, »S one strane dobra i zla«, u »Basic Writings«, str. 291.

⁴³ Selen Kjerkegor, »Cistota srca je željeti jednu stvar«, engl. prevod Douglas V. Steere (New York: Harper Torchbooks, 1956) str. 124.

⁴⁴ Vidi glavu, V, str. 152–153.

⁴⁵ »Abe Maslow, 1908–1970«, u »Psychology Today«, 4, br. 3 (avg. 1973), str. 16.

⁴⁶ Sigmund Freud, »Ego i Id«, u: James Strachey ed. »The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud« (London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1961), XIX, str. 47.

⁴⁷ Žan-Pol Sartr, »Biće i ništavilo«, engl. prevod Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), str. 536, 543.