

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA FILOZOFIJO

**MATIJAS KOZIĆ**

## **Humori štirje eseji o sreči**

Filozofske variacije

Magistrsko delo

Ljubljana, 2020

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA FILOZOFIJO

**MATIJAS KOZIĆ**

## **Humori štirje eseji o sreči**

Filozofske variacije

Magistrsko delo

Mentor: dr. Miran Božovič

Univerzitetni študijski program druge  
stopnje: Sodobna filozofija

Ljubljana, 2020

## ZAHVALA

---

Zahvaljujem se Dobrili Mihovilović, ki me je podpirala v vseh pogledih in mi omogočila študij, ter Vandi Velagić za oporo. Zahvaljujem se tudi mentorju Miranu Božoviću za kreativno svobodo, dostopnost in navdih za daljše pisanje. Hvala Evi Sušnik, Zoji Lešnik in Doroteji Nadrah. Hvala Leahy Jane Howarth za pomoč pri jeziku, ne nazadnje pa še vsem, ki so mi omogočili študij.

## IZVLEČEK

### HUMONI ŠTIRJE ESEJI O SREČI: FILOZOFSKE VARIACIJE

---

Najpomembnejši cilj te naloge je čim jasneje predstaviti teorijo in podobo o (po našem mnenju) primarnih pristopih k iskanju sreče in tako bralcu omogočiti, da o njih reflektira ter jasneje vidi sebe in pot iskanja (ter posebne odtenke, če ti obstajajo) ter se zave, da se na tej poti odpira veliko različnih vprašanj, ki kasneje postanejo del nekaterih drugih raziskav, a so se začela v iskanju sreče.

**Ključne besede:** filozofija, sreča, zavest, ljubezen, vrednote

## ABSTRACT

### HUME'S FOUR ESSAYS ON HAPPINESS: PHILOSOPHICAL VARIATIONS

---

It is the most important now to present as clearly as possible the theory and image of the four primary approaches to happiness research, thus enabling the reader to reflect on those approaches and to obtain as clear a result as possible. Or that the reader recognises himself and the path of searching more clearly (and the specific nuances, if any), and that he will realize that this path raises many different questions that later become part of other research, but it began in the search of happiness.

**Key words:** philosophy, happiness, consciousness, love, values

## Kazalo:

---

<b>1 UVOD</b> .....	1
<b>2 METODOLOŠKI PREMISLEKI</b> .....	3
<b>3 HUMOVI FILOZOFI</b> .....	9
3.1 Epikurejec.....	11
3.2 Stoik.....	14
3.3 Platonik.....	17
3.4 Skeptik.....	18
3.5 Dialogi med karakterji.....	22
3.6 Nekateri pogledi na eseje.....	24
3.7 Sklepi.....	24
<b>4 SODOBNA INTERPRETACIJA</b> .....	26
4.1 Upornik.....	27
4.2 Nekonvencionalist.....	41
4.3 Filozof.....	53
4.4 Psihoterapevtka .....	66
4.5 Sklepi.....	79
<b>5 ZAKLJUČEK</b> .....	81
<b>6 LITERATURA</b> .....	82
<b>7 PRILOGE</b> .....	87
7.1 Priloga 1.....	87
7.2 Priloga 2.....	88

## 1. UVOD

---

*Humovi štirje eseji o sreči: filozofske variacije* je uvod v filozofijo za tiste, ki so do filozofije prišli tako, da so začeli iskati srečo ali same sebe.

To delo bi lahko opisali kot duhovno in filozofsko, saj vsebuje elemente duhovnosti in filozofije. Lahko bi ga imeli tudi za psihološko oziroma psihoanalitično delo, se pravi, da bi lahko nanj gledali s perspektive sestave štirih splošnih likov, ki iščejo srečo vsak na svoj način. Štirje liki, o katerih bom pisal, so upornik, nekonvencionalist, filozof in psihoanalitičarka. *Humovi štirje eseji o sreči* bodo osnova zanje. Tako je Humov platonik osnova za upornika, epikurejec je osnova za nekonvencionalista, skeptik za filozofa ter stoik za psihoterapevko.

Na začetku bomo preučili vse štiri Humove like, pretehtali njihov doseg v raziskovanju sreče in določili njihov pomen v novoveški filozofiji. To nam bo pomagalo ustvariti prvo sliko. Humov namen namreč ni natančno razložiti čustev starodavnih filozofskih sekt, temveč posredovati njihove občutke, ki se naravno oblikujejo v svetu in posredujejo različne ideje o človeškem življenju in sreči. Ker vsak od filozofov nosi ime filozofske sekte, ki ji je najbolj naklonjen, bomo za drugo sliko uporabili štiri splošne like, ki se naravno oblikujejo v svetu kot *pot iskanja sreče*.

Naj na tem mestu pojasnimo te interpretirane like. Ti svobodno interpretirani filozofi niso preveč obremenjeni s Humovi filozofi, temveč so njihova svobodna interpretacija in način predstavitve človeške potrebe po iskanju sreče ter določitve pomena sreče v sodobnem kontekstu. Ti interpretirani liki so lahko ena oseba, ki na koncu uporablja katerega koli od likov kot orodje za življenje. Seveda se lahko ti sodobno interpretirani liki mešajo med sabo, kot se misli zapletajo in razpletajo med seboj. Vsak od likov ima v sebi tudi nekaj značilnosti drugih likov. V vsakem izmed nas je malo več enega ali drugega od osnovnih štirih likov, prav tako so nekateri bralci morda začeli iskanje sreče z drugim likom, kot ga začne ta naloga, in tako naprej. To pomeni, da je sodobna interpretacija realna in imaginarna. Če bi bila stoo odstotno imaginarna, se sploh ne bi mogli z ničimer identificirati. Če pa kdo išče stoo odstotno realnost, išče neskončen opis vseh mogočih svetov, problemov in situacij, zato smo tukaj določili splošno situacijo štirih likov, lastne odtenke pa prepuščamo bralcu.

Naš glavni cilj je čim jasneje predstaviti teorijo in podobo o štirih primarnih pristopih k iskanju sreče in tako bralcu omogočiti, da se v njih prepozna ter dobi čim jasnejši rezultat,

oziroma bralcu omogočiti, da tako jasneje vidi sebe in svojo pot iskanja (in njegove morebitne posebne odtenke, če ti obstajajo) ter se zave, da se na tej poti odpira veliko različnih vprašanj, ki kasneje postanejo del nekaterih drugih raziskav, a so se začela v iskanju sreče. Tako upam, da bi bilo raziskovanje iskanje sreče vsem – ali vsaj nekaterim – olajšano, da bo pot iskalcem sreče jasnejša, ker se ne bodo po nepotrebem izgubljali v nepomembnih vprašanjih in bodo tako natančneje vedeli, česa se izogibati. Ta sodobna interpretacija Humovih filozofov je torej morda terapevtska, če nič drugega, pa predstavlja eksistencialna vprašanja oziroma štiri pristope k iskanju sreče, ki se pokažejo skozi štiri like, ki odkrijejo nekatere morebitne resnice. Če Hume pokaže, da se njegovi liki naravno oblikujejo v svetu, bomo mi interpretiranim dali drugi pomen – naša teza je, da se naravno oblikujejo, ko iščemo srečo.

Na koncu se nam torej oblikujeta dve sliki. Ena so Humovi liki, druga pa naša sodobna interpretacija. Ko ju sopostavimo, se nam razvidneje pokaže, kaj človek išče. Primerjava sklepov iz Humovega časa s tistimi iz našega nam bo morda prinesla jasnejšo in popolnejšo sliko o tem, kaj je *to*, kar človek išče, ko išče srečo.

Delo je namenjeno mladim ali bodočim znanstvenikom in jim bo pomagalo spoznati, kaj vse lahko raziskujejo, saj se na poti iskanja odpre veliko vprašanj. Tako jim bo pomagalo ugotoviti, ali jih takšna raziskovanja dolgoročno sploh zanimajo.

S tem uvodom smo pojasnili vse pomembno in potrebno za lažje razumevanje dela. Njegova morebitna mistika nekaterim ne bo dosegljiva, razumljiva ali všečna, a prav to je tisto, kar mistiko definira, in to delo bi lahko bilo tudi povabilo v to izkušnjo.

V naslednjem poglavju bomo predstavili metodološke premisleke.

## 2. METODOLOŠKI PREMISLEKI

---

Preden se lotimo preučevanja sreče, je potrebno razjasniti metodologijo ter možnost, potek in izsledke raziskovanja.

Že sama besedna zveza »raziskovanje sreče« sugerira celovitejšo perspektivo. Poskušali bomo torej opisati strukturo iskanja sreče. To že kot takšno vsebuje nekakšno pot na eksistencialistično-antropološki ravni. Struktura iskanja pa je pot mišljenja, saj smo namreč filozofi. Ker je naše orodje misel, je pomembno, da se čim bolj zavedamo svojih misli, kar zajema tako oblikovanje in tehtanje prepričanj kot sklepanje iz prepričanj ter uporabo konceptov in predstav. Zato se tudi moramo zavedati svojih občutkov, hotenj in odločitev. Pomembno je torej, da se kar najbolj zavedamo svojih zavestnih stanj in procesov, načinov, kako se jih osvoboditi z zavedanjem ter jih umesiti na svoje mesto. Naša metoda je torej introspekcija. Kot vsaka druga metoda ima tudi introspekcija svoje prednosti in pomanjkljivosti: »Kritiki ji očitajo nezanesljivost, subjektivizem, neponovljivost in neprimerljivost introspekcijskih poročil. Zagovornikom introspekcije so kritiki očitali mešanje *registriranja* duševnih stanj in njihovega *opisa* oz. *tolmačenja*.« (Ule 2001: 302)

Vendar nam je introspekcija neposredno dana, zato jo bomo čim bolj izkoristili za svojo raziskavo. Njeno abstraktnost in druge pomanjkljivosti bomo poskušali odpraviti z dokazi iz različnih znanstvenih in sodobnih raziskav na področju pozitivne psihologije, psihoanalize, filozofije in kognitivne znanosti. Poleg tega pomanjkljivosti introspekcije ne bodo imele večjega vpliva na naše raziskovanje, saj je ne bomo uporabili na neprimernih mestih. Uporabili jo bomo tam, kjer bomo uredili strukturo iskanja. V tem delu se bo torej pokazalo, da vse naše znanje – tako naša zmotna kot točna prepričanja, na primer »Mojca je lepa, voda vre pri sto stopinjah, ljudje imamo duše ali pa morda ljudje nimamo duš« – ne bo dovolj za srečo, da pa ga vseeno lahko strukturiramo kot pot iskanja.

Dejstvo je, da ljudje trpimo. Tudi znanstvenik, ko konča z delom, želi ljubezen in varnost – tudi če obravnava možgane kot objekt, jih reducira na možganske procese in pove, da nihče ne živi v našem telesu. Zato raziskujemo srečo. Naše delo išče deloma distanco od znanstvenega pristopa na polju duha, da bi spet odkrili pomen, ljubezen, srečo itn.



Prav tako ni problematična prisotnost paradoksov, čeprav logika od nas zahteva, da izberemo le eno od dveh možnosti, saj se je treba zavedati, da logičnemu standardu ni potrebno slediti, kjer je nepomemben. Nietzsche je zdavnaj zapisal:

Spodbujena z lastno iluzijo znanost teče do lastnih meja, tam pa pride do propada njenih optimizmov, ki so skriti v biti logike. Ker ima krog znanosti veliko točk in ker si ne moremo zamisliti, kako bi se ta krog do konca premeril, odličen in nadarjen človek, preden pride v srednja leta svojega življenja, vidi takšne mejne točke na krogu in od tam napeto gleda njihovo nejasnost. Potem na svojo lastno osuplost vidi, kako se na teh mejah logika vrti okoli sebe in grize lastni rep. (Nietzsche 1997: 105)

Zato je pomembno znanosti določiti njeno mesto. Znanost in druge človeške industrije se bodo izkazale za potrebo, ampak ne za srečo. Izkazale se bodo za del strukture iskanja.

Morebitne kontradiktornosti nas tukaj ne zadevajo. V tem delu bomo poskušali presepati konceptualnost z uporabo konceptualnosti. Poskušali bomo priti v stanje »onkraj uma« v smislu prekinitve neskončnega zaporedja misli. Lahko bi rekli, da gradimo vedo o nevednosti ali podobo o strukturi iskanja, ki se morda pokaže kot refleksija iskanega v več zgodovinskih obdobjih. To je nevednost, mrak, ki se izkaže za nekaj negativnega in ki se poskuša zapolniti s čimer koli. Izpolnitev je za to subjektivnost nemogoča. Ko bomo tako v raziskavi prišli do subjektivnosti, je ne bomo tolmačili, ampak se bomo očistili vprašanj in misli postavili na svoje mesto. Negativnost pa je mogoče tudi spremeniti v pozitivnost z gojenjem notranje ljubezni. Ostaja torej možnost, da to negativnost s samozavedanjem spremenimo v spokoj.

Morda umu, željnemu razsvetlitev, ki jih bomo predstavili in pojasnijo ter kategorizirajo iskanje, pomagajo pri dosegu lastne sreče. Zakaj? Ker nam pomagajo pot, po kateri smo prej hodili v somraku, videti s ptičje perspektive. Ti zamegljenost, preizpraševanje in iskanje na koncu pripeljejo do razčiščene percepcije. Uničen je tisti, ki povpraša, in tisti, ki odgovarja. Ni več nasprotij in dialektike. Zgodi se transcendenca. Potem pa se nasprotja spet pojavljajo in se nam nastavljajo kot igra, v kateri smo lahko kateri koli od likov. Sedaj pa si nekoliko podrobneje oglejmo našo metodo.

Obstajajo trije pristopi k branju našega filozofskega dela. Prvi je filološki, drugi filozofsko-sintetični in tretji filozofsko-analitični. Če je prvi apodiktičen, analitičen, deskriptiven, je drugi apropiativen in sintetičen. Za tretji pristop je najpomembnejša »analiza

konceptualne strukture misli, osvobojene zgodovinskega, biografskega in sociokulturnega konteksta« (Naumoska 2016: 11). Kljub temu pa se zdi, da nobeden od teh pristopov sam po sebi ni zadosten za iskanje širše slike. Njihova uporaba je torej odvisna od želenega rezultata:

Po eni strani filološka analiza s svojim mikroskopskim pristopom rekonstruira besedilo, skuša ohraniti prvotno senzibilnost pri izražanju idej in ostane zelo blizu besedila. Po drugi strani pa si filozofska sinteza, ki rekonstruira ideje, prizadeva za njihovo pretirano svobodno interpretacijo. V primerih, ko so jih pripeljali do skrajnosti, filološka analiza povzroči notranjo in kontekstualno neskladnost ne glede na celoto; medtem ko lahko filozofska sinteza, medtem ko zagotavlja celoto in kontekst, popolnoma spremeni interpretirano gradivo in »ugiba«, da »zakrpa« nedostopna mesta. (Naumoska 2016: 9)

Da bi se izognili radikalizaciji, bomo za svojo interpretacijo uporabili sintezo teh treh pristopov. Tako primerno predstavljena zgodovinskost Humovega besedila nas bo spodbudila, da samorefleksivno premislimo o današnjih stališčih in razumevanjih. Natančneje, Humovo besedilo, umeščeno v zgodovinski kontekst z natančnim opisom samega dela in razlago njegovih argumentov, bo pokazalo potrebo po apropiativni sintetičnosti, ki bo delu dala sodobni pomen. Šele napetost med Humovimi esei in našimi sodobnimi interpretacijami nam bo omogočila morda bolj razčiščen vpogled v srečo, v njeno iskalno strukturo in tisto v nas, kar si želi, da bi postali srečni. Zgodovinskost in analiza bosta deskripcija oziroma objektivni pristop. Sintetičnost bo samorefleksija oziroma subjektivni pristop, pri čemer bomo tudi v sintetičnem delu uporabili analizo, kako do sklepov, ki zahtevajo to metodo.

Na začetku bomo torej predstavili Humovo delo in ga umestili v zgodovinski kontekst. Potem bomo določili sklepe. Nato bomo z enako metodo, kot jo je uporabil Hume, naredili sodobno svobodno interpretacijo njegovega dela. Tako bomo izpolnili merilo dejstev (saj bomo uporabili izvorno besedilo), pa tudi merilo imanentne kritike, ki se razširi v sodobno apropiacijo. Na koncu bomo s primerjavo teh dveh delov naloge dobili jasnejši uvid v srečo in posameznika, ki jo išče.

Zakaj nam bo omenjen pristop k delu pomagal širše razumeti pomen sreče? Ker je »sodobno branje zgodovine filozofije odraz te zgodovine v sedanjosti« (Ibid.: 13).

Nazadnje je potrebno omeniti še dejstvo, da mora delo s terapevtskimi ambicijami uporabiti še nekatere dodatne metode. A ker akademsko delo ne dopušča poljudnega pisanja, ki bi filozofijo približalo ljudem, je potrebno vsaj omeniti, zakaj se sploh lotiti takega dela:

Težko si je predstavljati knjigo kot *Ali – ali*, ki bi danes našla svoje mesto na straneh filozofskih revij, ali v univerzitetnih učnih načrtih (in če smo pošteni, enako velja tudi za knjige, kot je *Tractatus Logico-Philosophicus*). To morda zveni zgolj kot stališče o filozofskem slogu ali o sodobnih okusih, toda filozofi še danes komunicirajo v netradicionalnih oblikah – v spletnem dnevniku, podcastu, »miselnem delu«. Takšna dela večinoma ohranijo ekspozicijski značaj članka, a obstaja še akademska monografija, ki je obarvana z drugačnim tonom in stopnjo prefinjenosti. (Stokes 2017: 335–336)

Stokes nas opozarja tudi, da so eksistencialisti pisali za specifično občinstvo, ki ga niso sestavljali samo profesionalni filozofi, ampak tudi filozofsko prefinjena in izobražena javnost. Vpraša se, ali bi bilo tudi danes to ljudem všeč. Vendar je prav zato naloga filozofije biti tudi človeška, človeku razumljiva:

[V]endar postaja tudi zaradi resnih in povsem novih problemov, s katerimi se spopada današnja družba, čedalje bolj očitno, da ima filozofija smisel in da se ne sme potegovati zgolj za položaj šolske in visokošolske discipline s plačami in sredstvi iz državnega proračuna, če ne živi kot specializirana vednost, ki bi se razvijala in reproducirala znotraj institucionalnih okvirjev kakor druge znanstvene discipline, katerih stranski proizvodi so nedvomno družbeno koristni. Edini »stranski družbeno koristni proizvod« filozofije je prav njena sposobnost, da govori vsakomur, tako da ni koristna samo pri razsojevanju in urejanju, temveč tudi pri bogatitvi in poglobitvi pomenov, vrednosti in pogledov na svet, ki delajo človeško življenje človeško. (Vattimo 2004: 5)

Akademsko pisanje ima torej svoj sodobni standard in svojo domeno, alternativno pisanje pa drugo. Alternativno pisanje zahteva od nas določeno intelektualno skrb.

V filozofiji pogosto porabimo »veliko več energije za določitev tega, kaj govori besedilo, namesto da bi določili, kaj počnejo besedila, torej katerim funkcijam služijo« (Heydt 2007: 4). Tukaj predvsem želim »poudariti, da sta pojem filozofske resnice in oblika filozofskega izražanja dovolj notranje povezana, da si bomo morda želeli prepoznati, da obrnitev na druge oblike morda obenem pomeni tudi obračanje na drugačne pojme filozofske resnice« (Danto 1984: 7). Drugače povedano: »[K]aj naj bi filozofija storila, prinaša soglasje o tem, kako naj bi filozofija pisala« (Heydt 2007: 4). Torej morda bi »[o]blika, v kateri je treba razumeti resnico [...] zahtevala obliko branja, torej nekakšen odnos do teh besedil, povsem drugačen od tistega, ki ustreza članku, ali do tega, kar včasih imenujemo "prispevek". Razlog za to je dejstvo, da bralec ne bo samo seznanjen z informacijami, ampak da se mu bo nekaj zgodilo (Danto 1984: 8).

Raziskovanje o sreči kot literarna pot iskanja z znanstvenimi praksami prinaša določeno avanturo. Takšno delo bi lahko opisali tudi kot delo, ki pripoveduje zgodbo, se pravi, da bi ga lahko zapisali tudi kot dramsko besedilo ali ga uporabili kot predlogo za gledališko predstavo ali film. Lahko bi ga torej uprizorili kot filozofsko-literarno delo:

Tako je Sokrat ustvaril filozofska dela v celoti s pogovorom; Platon je to storil s pisanjem dialogov; Aristotel je to storil tako, da je predstavljal (zdi se) nič drugega kot predavanja; Descartes je pisal meditacije; Locke in Hume sta napisala traktate; Kant je napisal *Kritike*; Kierkegaard je napisal čudne psevdonimne knjige; Nietzsche je pisal poezijo in aforizme; Wittgenstein je napisal *Traktat in Filozofske raziskave*, obe popolnoma izvorni, popolnoma različni in enako nekategorizirani, in tako naprej. (Hanna 2017: 194)

Na približno podoben način so tudi pisali Diderot v *La Promenade du Sceptique ou les Allées*, Jean-Paul Sartre v *La Nausée*, Camus v *L'etranger*, Fénelon v *Dialogues des morts*, Bentham v *Auto-Icon; or, Farther Uses of the Dead to the Living*, Boetij v *Tolažba filozofije* itn.

Pisanje takšnega dela bi bilo poskus združitve znanstvenega in literarnega besedila in bi imelo drugačen namen od akademskega. Tak pristop se nam zdi bolj »človeški« in manj akademski, ustvarjeno delo je manj pusto in izključno znanstveno besedilo, ker ima namen v bralcu vzbuditi nekaj novega in ga ne zgolj informirati. Pripovedovanje se nam zdi človeku bližje, naravnejše. Pripovedovanje je za človeka bistveno, saj zanj življenje ni logična formula, temveč zgodba, povezana »v logično doslednost«, ki nosi v sebi tudi duh življenja in ne samo akademske suhosti: »[K]er so vsa dela pisane in govorjene filozofije v bistvu povezana s svojim literarnim slogom in izraznimi nosilci, je napačno nalagati nepotrebno restriktivno slogovno in ekspresivno naravnost na filozofska dela. Primeri tega so standardni strokovni "časopisni esej", knjiga z več kot 200 stranmi in "filozofski pogovor"« (Ibid.: 195.).

Takšno delo bi torej bilo združitev znanstvenosti, srca in pripovedovanja, za katere menimo, da jih človek ljubi, in verjamemo, da je tako človeško delo bogatejše, pri čemer poudarjamo, da takšno delo ne spada v akademsko, temveč v morebitno alternativno domeno. Pisanje tega bi nam pomagalo ustvariti človeško delo za človeka, ki bi omogočalo izpolnjevanje duha. Nadalje lahko sklepamo, da bo takšno delo združitev filozofije, duhovnosti in umetnosti. Zdi se nam, da znanost, filozofija, duhovnost in umetnost skupaj sestavljajo človeka in so pomembne za iskanje sreče. Pripovedovanje je človeku v srcu že od antičnih časov. Naloga znanosti je, da podpre pripovedovanje z dokazi, umetnost pa je kot most, ki ju združuje. Menimo, da so to deli človeka, ki ga delajo popolnega v smislu duha. Če pri človeku

vzamemo samo enega izmed teh delov in ga obravnavamo kot absolut, bosta druga dela ostala v polju možnosti, a človek potrebuje tudi njiju. Tako je življenje brez umetnosti življenja, brez igre samo mehanično opravljanje. Življenje brez srečnega duha je prazno.

Naj na tem mestu omenimo še metodološko zanimivost: filozofija ima raje več spektrov kot samo pisnega. Hanna nas opozarja, da je standardna filozofska vsebina analitične tradicije samo konceptualna in teoretična, pa naj gre za logično, lingvistično in konceptualno analizo ali za analitično metafiziko in znanstveni naturalizem. A ker filozofija ni samo teorija, je potrebno prepoznati »nekonceptualnost in neteoretičnost filozofskih vsebin« (Hanna 2017: 195), ki nam odpira tri poglede na filozofijo:

1. Vsa pisna in govorna filozofija je dejansko prepletena s podobami, poezijo, retoričnimi figurami in govornimi dejanji različnih vrst.
2. Filozofija ne more nujno (izključno) biti predstavljena v pisni ali govorni obliki. (Lahko bi obstajala kinematografska, diagramirana ali narisana, slikana, fotografirana, glasbena (instrumentalna ali glasovna), kiparska, plesna ali gledališka filozofska dela in morda predvsem hibridna dela, ki kombinirajo pisno ali govorno obliko predstavitve ter eno ali več nejezikovnih oblik ali nosilcev).
3. Če je filozofija v bistvu hkrati ne-konceptualna in ne-teoretična ter konceptualna in teoretična, se ta veliki filozofski spekter izkaže za prostor, ki ga je zelo malo – tudi najbolj briljantnih filozofov – poskusilo raziskati. (Ibid.: 195)

Za konec pa še glavni nalogi, ki ju bo delo *Humovi štirje eseji o sreči: filozofske variacije* poskušalo izpolniti:

1. Predstaviti najprej pomen Humovih likov in nato pomen njihovih sodobnih interpretacij.
2. Jasneje pokazati, kaj ljudje iščejo, ko iščejo srečo v različnih zgodovinskih obdobjih, in določiti strukturo iskanja sreče.

### 3. HUMOVI FILOZOFI

---

Da bi delo lažje razumeli, ga je potrebno umestiti v zgodovinski kontekst. Tako bomo razkrili njegov pomen v obdobju, v katerem je nastalo, ter prišli do sklepov, ki nam bodo pomagali pri nadaljnjem raziskovanju. Torej:

Zgodovinar filozofije, ki raziskuje miselne tradicije, preteklost obravnava kot zaporedja dogodkov, ki kažejo prepoznavne identitete. Te identitete so redko nepomešane; združene so v delu kateregakoli pomembnega filozofa. Za način, kako se te tradicije in vplivi združujejo v delu misleca, lahko rečemo, da predstavlja dogodek. Eden od izzivov zgodovinarja filozofije, ki deluje v tem idiomu, je prepoznati način, kako filozofi črpajo iz tradicije, predstavljene v spisih preteklih filozofov [...] Načini, na katere je mogoče prisvojiti tradicijo mišljenja, so različni. Toda nekaj v identiteti tradicij, iz katerih črpa, lahko prepoznamo po duhu ali mentalni tendenci filozofa [...] Mogoče je [...] glede na delo preteklih filozofov prepoznati izvirnost filozofa ali pesnika ali umetnika kakršnekoli vrste. (Moore 2007: 133)

Humova prva publikacija, knjiga *Razprava o človeški naravi*, je doživela velik neuspeh. Prodanih je bilo majhno število izvodov in bila je deležna negativnih kritik in očitkov, da je raje obskurna, kot pa da bi jasno pojasnila svoje argumente. Tudi najbližji prijatelji Huma je niso povsem razumeli. Kritiziran je bil, da piše preveč osebno in da njegovo zagovarjanje živahnosti kot metode za prepričanje bralca zastavlja vprašanje, ali je njegovo delo v stiku s kakršno koli resnico. To je Huma demoraliziralo, saj je šlo za njegovo prvo delo, v katero je vložil tretjino svojega življenja. Knjiga je bila zanj zelo psihološko pomembna, saj se je spopadal z eksistenčno tesnobo glede svoje prihodnosti (tako v finančnem kot družbenem smislu) in je delo zanj predstavljalo ključ za prihodnost. Toda kljub kritikam se je ohrabil in začel znova. Lotil se je »preoblikovanja in prenavljanja svojih idej v oblikah, ki so na koncu dosegle velik sodobni uspeh tako med intelektualnimi elitami kot med bralsko javnostjo kot celoto« (Jost 2009: 8). Natančneje, Hume je začel pisati *Eseje*, ki so nadaljevanje *Razprave o človeški naravi*, o čemer podrobneje piše Jost.

Hume v svojih esejih poskuša pretehtati srečo. V prvi izdaji izrazi mnenje, da naj bodo *Štirje eseji o sreči* brani zasebno, v drugi izdaji istega dela (se pravi dela *Essays, Moral, Political, Literary*), kot opozarja Jost, pa »bralcu kazalo sporoča, da jih treba brati skupaj« (Ibid.: 12). Komentatorji se večinoma strinjajo, da jih treba brati skupaj.

Jost meni tudi, da je *Humove štirji eseje* sonavdahnili Cicero, natančneje njegovi eseji v delu *De finibus*, poleg tega pa naj bi ga navdahnili še Addisonovo delo *Spektator*. Povedano

slikovito: »*Spektator* je ciceronsko vsebino vključil v esejistično kratko prozo« (Jost 2009: 12). Immerwahr poudarja, da Cicero razlikuje med retoričnimi in dialektičnimi dialogi. Dialektični so pogovori med liki, pri čemer so retorični dialogi tisti, v katerih lik govori neprekinjeno. Potkay nas pri tem opozarja, da so Humovi eseji radikalno retorični. Poleg uporabe besed se retoričnost Humove naracije skriva v tem, da »raje kot da en lik govori, drugi pa odgovarja, štirje filozofi predstavljajo štiri monologe, pri čemer vsak deluje kot kontrast drugemu [...] ter pozove bralca, da sodi med njimi tako, da uporabi katerega koli izmed esejev kot objektiva za pomanjkljivosti drugih esejev« (Potkay 2012: 597).

Hume nam pove, da je v njegovih esejih o sreči, se pravi pri epikurejcu, stoiku, platoniku in skeptiku, »ustrezno obvestiti bralca, da je v teh esejih [...] določeni lik posebljen in zato bi jih bilo treba sprejeti brez zamere« (Harris 2007: 223). Pove nam tudi: »Namen tega in treh naslednjih esejev ni toliko natančno razložiti čustva starodavnih filozofskih sekt, temveč posredovati občutke sekt, ki se naravno oblikujejo v svetu in posredujejo različne ideje o človeškem življenju in sreči. Vsakemu sem dal ime filozofske sekte, ki ji je najbolj naklonjen.« (Hume 1987: 365)

Če »Humovi štirje filozofi uprizarjajo dobro življenje« (Potkay 2012: 597) in pričakujejo od bralca aktivno sodelovanje v obliki premisleka o esejih in njihovega vzporejanja, so moderna verzija »sodobne različice starodavnih šol etične misli« (Harris 2007: 225) oziroma »starodavna filozofija v sodobni obleki« (Harris 2007: 224) iz seveda (in približno) Humovega časa. Drugače povedano, ti eseji so »apropriacija in preobrazba preteklosti« (Potkay 2012: 593) ter »nakazujejo sodobne trende razmišljanja, če ne šole v strogem smislu« (Garrett 2004: 61). Garrett nas opozori, da so epikurejci iz Humovega obdobja in približno Humovega časa »Gassendi, Hobbes, Toland, Walter Charleton, Saint Evremond, Collins, Mandeville in na kratko Helvétius, Diderot in D'Holbach« (Ibid.). Navaja tudi »neostoik[e] v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, vključno z Justusom Lipsiusom, Spinozo, Shaftesburyjem in Hutchesonom« (Ibid.) ter »neposredno pred in do Humovega časa je bilo tudi veliko platonikov, med njimi Descartes, Arnauld, Henry More, Cudworth in Berkeley« (Ibid.). Omeniti velja še Anthonyja Collinsa kot skeptika. Več spekulacij o tem, komu natančno je bila namenjena kritika, sta navedla Potkay (2007) in Garret (2004).

Hume je torej govoril skozi imena starih filozofskih šol. Kot bomo videli pozneje, je eseje pisal v slogu *propria persona*. Toda zakaj vzeti za temo obnovo starih filozofskih sekt in pisati v slogu *propria persona*? Potkay poudarja, da so Humova nagnjenja formalna in

tematska. Hume je izbral za temo stare filozofske sekte, »zato ker je za njegovo publiko ta tema živa in se razvija, je preteklost, ki sega v sedanost« (Potkay 2012: 594). Formalno je tema obdelana v esejih oziroma v posrednih dialogih, ker se Humu zdi, da je to najustreznejši format za prikaz občutkov vsake od šol. Heydt je tukaj preciznejši in poudarja, da »bolj analitičen zadnji esej sodeluje s prejšnjimi, tako da pri nekaterih bralcih spodbudi zmernost, kar ne bi bilo mogoče, če bi Hume preprosto sestavil esej, ki izraža njegova stališča do sreče« (Heydt 2007: 15). Na tej točki bi se lahko vprašali, kaj so posredni dialogi. To so dialogi, ki neposredno nastajajo v bralčevih mislih. O tem bomo več spregovorili kasneje, takoj po tem, ko naredimo skico vsakega od filozofov.

»Epikurejec govori o božanskem, prijaznem užitku, najvišji ljubezni bogov in ljudi, stoik o vrlem življenju, platonik pa o popolni sreči, ki izhaja iz kontemplacije vrhovnega bitja« (Harris 2007: 223). Hume nas pri vsakem novem liku pred skeptikom v opombah opozarja o filozofski sekti na splošni ravni. Tako nam pove, da je epikurejec »človek elegance in užitka«, platonik »človek kontemplacije in filozofske vdanosti«, stoik pa »človek akcije in vrline« (Hume 1987: E 138, 155, 146). »Skeptik je edini od štirih esejev, ki raziskuje in komentira celoten teren filozofskih sekt« (Merrill 2018: 153). V naslednjih poglavjih se bomo podrobneje posvetili vsakemu liku posebej in analizirali, o čem govori in kako je zasnovan z namenom dobiti uvid v Humovo delo in njegovo problematiko.

### *3.1 Epikurejec*

Epikurejec je človek elegance in užitka. Govori o pomembnosti narave pri doseganju sreče. Narava je zanj ključna pri doseganju sreče. Zato pove, da »največji genij [...] odvrže liro in upa, da ne bo na podlagi umetniških pravil dosegel tiste božanske harmonije« (Hume 1987: 93). Človek lahko s svojimi rokami in mislimi ustvari nekatere lepe stvari in tako polepša življenje, a te stvaritve v nasprotju z naravo nikoli ne morejo biti popolne. »Toda narava mora ustvariti človeka« (Hume 1987: 93), človek pa se mora znebiti pretenzij, da je lahko srečen, če ustvarja »umetno srečo in je vesel s pravili razuma in refleksije« (Ibid.). Zato se epikurejec vpraša: »Čemu naj se pretvarjam, da reguliram, izboljšujem ali poživljam katerega koli od izvirov ali načel, ki jih je narava vsadila vame? Je to pot, po kateri moram doseči srečo? Toda sreča pomeni lahkotnost, zadovoljstvo, počitek in užitek; ne budnosti, skrbi in utrujenosti« (Ibid.). Ter še: »Pretvarjate se, da bom srečen zaradi razuma in umetniških pravil. Potem me



morate na novo ustvariti po umetniških pravilih. Kajti od prvotnega okvira in strukture je odvisna moja sreča« (Ibid.).

Epikurejec je torej proti: »Stran potem pa že z vsemi tistimi pretvarjanji, da se bomo osrečili v sebi, da se bomo gostili z lastnimi misli, da bomo zadovoljni z zavestjo lastne dobrohotnosti in da naj preziramo vso pomoč in vse zaloge zunanjih predmetov« (Ibid.: 94.).

Ugotavlja, »da se ne glede na raziskave človeška narava hitro znova uveljavi« (Immerwahr 1989: 310). Hume torej v svoji epistemologiji kot epikurejec »nenehno poudarja idejo, da narava na koncu nadzira tisto, v kar bomo verjeli« (Ibid.). Zato nam pove: »Zakaj pa prosim vas, ponosne in nevedne modrece, da mi pokažete pot do sreče? Naj se posvetujem s svojimi strastmi in nagnjenji. V njih moram prebrati nareke narave; ne v vaših neusmiljenih diskurzih« (Hume 1987: 94).

Epikurejec se zazira vase, gleda v lastno naravo in je z njo zedinjen. Ni srečen v sebi v smislu nasprotovanja zunanjim predmetom, naravi ali telesu: »Dovolite mi, da uživam v tem mehkem počitku, po vseh svojih utrujenostih v iskanju sreče. Dovolite, da se ob tako dolgotrajnih bolečinah in tako neumni abstinenci zasitim s temi dobrotami« (Ibid.).

Je proti radikalnemu idealizmu, ker v naravi vidi tudi zadovoljitev in je ne ločuje od sebe. Ampak enako kot nasprotuje radikalnemu idealizmu, je tudi proti radikalnemu hedonizmu. Epikurejec tako ne zagovarja samo hedonizma in ugodja, ki iz njega izhaja. Govori nam tudi o zmernosti, ljubezni, mišljenju, prijateljstvu in pogovoru kot užitku. Opozarja nas na pomembnost vrline, ko užitek ni več osrečujoč, kot je bil nekoč: »Užitek se nasmehne moji slabosti. On pokliče sestro Vrlino, da ji priskoči na pomoč« (Ibid.: 95.).

Potem pa omenja pomembnosti prijateljstva, ki je naravno in ne arbitrarno: »V naših veselih diskurzih, ki so boljši kot v formalnih sklepih šol, je treba najti pravo modrost. »V naših prijateljskih nežnostih se bolj kot v votlih razpravah državnikov in lažnih domoljubov kaže resnična vrlina« (Ibid.).

Govori nam o refleksiji v mislih, kar se morda na prvi pogled zdi kontradiktorno z njegovim mnenjem, da ne more biti srečen, če se gosti z lastnimi mislimi, vendar pa se te besede nanašajo predvsem na egoistični ponos: »Distancirani od preteklosti, varni od prihodnosti uživajmo v sedanjosti; in medtem ko še vedno imamo bitje, naredimo nekaj dobrega, kar presega moč usode ali sreče. Jutri bo s seboj prinesel tudi svoje užitke: a če nas bo razočaral zaradi naših ljubečih želj, bomo vsaj uživali v razmisleku o današnjih užitkih« (Ibid.).

Vidimo, da epikurejec ne govori kontradiktorno, temveč nasprotuje skrajnostim. Nekatere lastnosti, ki bi jih lahko imeli za umetne (ker so na primer odvisne od družbe in navad), so kljub temu del človeške narave.

Nadalje pripoveduje, da spokoj in srečo najde v ljubezni v sebi in ne v objektih ter da bi jo težko opisal drugim, če je ti niso izkusili: »Besede so preveč blede, da bi opisale mojo ljubezen; in če, žal! v sebi ne čutite istega plamena, zaman si bom prizadeval, da vam prenesem njeno točno predstavo ... Kako prijazna je ta samota, ta tišina, ta tema!« (Ibid.).

Epikurejec je torej proti skrajnostim. Če smo zmožni uživati, bi »morali dobro izkoristiti sedanji trenutek in ne izgubiti nobenega dela tako minljivega obstoja« (Ibid.), ker »naše brezplodne tesnobe, naši zaman projekti, naše negotove špekulacije bodo vse požrte in izgubljene« (Ibid.). Epikurejec opozarja, da prvotni vzrok ne sme biti nikoli rešen in da smo lahko prepričani, da mora biti potencialen višji um, ki nam vlada, zadovoljen, »da izpolnjujemo cilje svojega bitja« (Ibid.). V tej naravnosti se lahko sprostimo in uživamo. Vendar pa potrebujemo vrlino in zmernost ter zato svoje radosti ne smemo vzeti preveč resno in se z njo neskončno identificirati v spremenljivem svetu. Zdaj, ko smo pregledali po naši oceni najpomembnejše dele besedila, si oglejmo še način njegovega pisanja.

### *Slog*

Epikurejec je napisan v pastoralnem slogu. V duhu tega žanra Hume vključi dobro izbrane opise, ki bralcu pomagajo ustvariti si kar najboljšo predstavo o epikurejcu. Na začetku je pomembno povedati še to: »Epikurejec dvoumno uporablja pojem "umetnost", ki včasih označuje praktično delo *techne*, ki kroji obleko ali celo poskuša ustvariti "umetno srečo" s preoblikovanjem človeške narave. Včasih pa ta pojem uporablja za estetska prizadevanja, kot je recimo poezija« (Watkins 2019: 97).

Heydt (2007: 8) nas opozarja, da se esejistični pastoralni del, ki »vključuje alegorične in mitološke elemente«, začne s stavkom: »Ampak zakaj se obrnem na vas, ponosne in nevedne modrece« (Hume 1987: 94). Hume skozi besedilo »priklicuje v obstoj Užitek, Krepost, Nedolžnost, Damon (to je verjetno sklicevanje na Vergilijeve Ekloge) in Caelio (morda priklicuje Spencerjevo *Faerie Queene IX*) kot like, s katerimi sodeluje v lahki strukturirani pripovedi« (Ibid.). Esej na splošno ni analitičen v smislu navadne akademske filozofske naracije. Argumentacija je torej drugotna, toda literarna pripoved in figure »delujejo na

domišljijo« (Ibid.) na način, da v bralcu zbudijo občutke »naravnosti in preprostosti« (Ibid.) in spodbujajo predstave, kot so »lahkotnost, zadovoljstvo, počitek in užitek« (Ibid.). Avtor to dosega z uporabo besed, kot so vonj, milovanje, ljubezen in pogostitev, ter s čudovitimi prizori, v katerih se pojavljajo čolni, postelja iz vrtnic, cvetoča pot itn. Takšni opisi lahko v bralcu zbudijo mir in opoj. Še več, avtor uporablja alegorije za opisovanje odnosov med pojmi, kar mu omogoča, da za sabo pusti miselno naprežanje in prenese bralca v stanje sproščenosti. Poleg tega Hume poskuša v bralcu zbuditi predstave tako, da like postavi v središče nekega dogodka. Ko se liki znajdejo sredi dogajanja, se bralec z njimi lažje poistoveti, saj so mu bližje od suhoparnih argumentov. Celotno besedilo na koncu pusti vtis počasnosti in lahkotnosti, k čemur pripomore tudi struktura odstavkov, saj je esej usmerjen tako, da »zadnji štirje pododstavki postajajo postopno daljši do najdaljšega zadnjega« (Ibid.). Tako avtor bralce še dodatno upočasni oziroma nam omogoči miselno raztezanje, ki se zgodi zaradi postopnega daljšanja odstavkov. Z naštetimi metodami je Hume poskušal bralcu prikazati, kakšen odnos do sveta ima njegov epikurejec.

### *3.2 Stoik*

Stoik zavrača hedonizem. Poudarja umetnost in industrijo, ki človeku omogočata srečo. Stoik pravi: »[Č]loveška iznajdljivost ima ogromen vpliv na človeško srečo« (Immerwahr 1989: 312). Ni proti naravi, ampak meni, da ni dovolj. Nasprotuje letargiji: »Zato priznajte, človek, blagodejnost narave; ker ti je dala tisto inteligenco, ki oskrbuje vse tvoje potrebe. Toda ne pozabite, da vas pod lažnim videzom hvaležnosti prepriča, da bi bili zadovoljni s svojimi darili« (Hume 1987: 98).

Človek torej ima inteligenco, ki mu omogoča, da se z umetnostjo in industrijo prilagaja naravnemu okolju.

Stoik opozarja, da je tudi um potrebno kultivirati, ter se vpraša: »[A]li bi resnično zanemaril svoj in ga [...] pustil še vedno grobega in nekultiviranega, kot je prišel iz rok narave?« (Ibid.).

Stoik pravi, da ni potrebno prilagoditi samo narave, ampak tudi lastni um z inteligenco, ki nam jo je podarila narava: »Smisel celotne človeške industrije je doseganje sreče. Za to je izumljena umetnost, kultivirana znanost, temu so posvečeni zakoni ...« (Ibid.: 99).

Ampak v stoikovem življenju obstaja še nekaj več. Nekaj, kar je onkraj divjaka, ki ne uživa dobrobiti družbe, ter onkraj državljana, ki uživa urejeno družbo, in sicer dejstvo, da je stoik »človek vrline in pravi filozof, ki vlada svojim apetitom, si podreja svoje strasti in se je iz razuma naučil postaviti pravično vrednost pri vsakem prizadevanju in uživanju« (Ibid.). Stoik nas še opozarja, da moramo zaznati lastne napake, razmisliti o njihovih vzrokih ter najti rešitve zanje. »Ko smo iz tega določili vsa pravila ravnanja, smo filozofi: ko smo ta pravila reducirali na prakso, smo modreci« (Ibid.). Delo je pravzaprav kot pot, ki nas osreči v naših prizadevanjih, in tudi zaslužen počitek je del te poti. Stoik nas opozarja, »da je to delo samo po sebi glavna sestavina sreče« (Ibid.). Pravi, da ko je enkrat popolnoma delal, je stoik tako utrujen, da »potem najde čare počivanja in z veseljem primerja te užitke s tistimi, ki jih je imel v času, ko je delal« (Ibid.). Stoik torej nasprotuje letargiji ter nas vabi: »[P]rimerjajte – vendar le zaenkrat – um s telesom, vrlino s srečo in slavo z užitkom« (Ibid.: 100). Na tem mestu nam ponuja namig. Kakšen namig? Raziskovanje nas bo pripeljalo do sklepa, da so kateri objekti so tisti pravi, vredni. Sicer bomo samo iskali vse več ugodja, ki brez vrline postane zgolj utrujenost. Še več, bolj kot smo obsedeni z ugodjem, bolj smo frustrirani, saj nas vsako ugodje zadovolji začasno. Zunanja ugodja imajo še eno slabost: »Sreča ne more obstajati tam, kje ni varnosti« (Ibid.). Zunanji objekti se lahko spremenijo in niso pod našim nadzorom, so nestabilni. Iz tega sledi, da vsaka situacija, ki ne bo izpolnila naših pričakovanj, vodi zgolj v frustracijo, a ne nujno. Če imamo namreč vrlino, vemo, kaj je zares vredno, in lahko uživamo v tistih nestabilnih ugodjih brez obsesije, da nam bodo odvezeta. Vrlina nam torej ta ugodja omogoča razumeti kot zaželena, a ne nujna. Stoik, modrec, filozof potem gleda izgubljene duše, kako si »prizadevajo za bogastvo, plemenitost, čast ali moč v zameno za resnično srečo« (Ibid.). Tukaj se lahko povprašamo, ali stoik ostaja ravnodušen do preostalih ljudi, ki v nasprotju z njim niso dosegli filozofske perfekcije. Stoik poudarja, da ne, ker ve, »da v tej mrki apatiji ne najdemo ne prave modrosti in ne prave sreče« (Ibid.: 101). On je nagnjen h kreposti. On dela. In tudi če s svojim delovanjem ne more storiti ničesar pomembnega in obžaluje človeško bedo, zato ni depresiven, temveč je poln sočutja in njem najde zadovoljstvo. Ta občutek ga naredi humanega, brez njega bi bil trdega in mrzlega srca. Družbene vrline v stoiku so torej takšne, da ko jih s »katero koli sestavino mešate, še vedno prevladujejo« (Ibid.: 101). Enako kot žaljenje ne more uničiti socialne vrline, nas opozarja stoik, je prav tako ne more ljubezenska strast, saj smo z vrlino iz iste energije dobili naklonjenost in simpatijo. Stoik torej ne zanika življenja, temveč lastne nagone preobrazi v krepostne. Na koncu sklepa, da je slava druga stran vrline. Ker vrlina presega njega samega,

je transcendiral sebe in zdaj živi za vse in ne zgolj zase. Hvaležen je ustvarjalcu, da ga je poklical v obstoj in mu tako omogočil možnost vrline.

### *Slog*

Raje kot da bi bralcu omogočil zgolj razumevanje stoikove sreče, Hume uporablja podobne metode kot pri epikurejcu, da bi mu omogočil stoično srečo čutiti. Ampak kako stoik uporablja besedo *umetnost*? Za stoika je »"umetnost" vedno spretnost, uporaba ali obrt; tudi njegovi "umetniki" so delavci, "zaposleni pri oblikovanju koles in vzmeti stroja"« (Watkins 2019: 97).

Videli smo, da je stoik človek dela in vrline. Ker nas na tem mestu zanima oblika eseja, nas seveda zanima, kako Hume poskuša spodbuditi bralce, naj ne bomo letargični in naj poskusimo raziskovati vrline, da bi na koncu lahko uživali njene sadove? Eden od odgovorov se skriva v uporabi retoričnih vprašanj, ki nadomeščajo navadne izjave. Natančneje: »Stoik uporabi [...] devetnajst vprašanj« (Potkay 2012: 599) in ta so koristna. »Quintilian vprašanja na primer razvrsti med "miselne figure", ker jih uporablja prej za poudarjanje stališč, kot pa za pridobivanje informacij (Institutio Oratoria, 9.2.7). Trdi, da na ta način uporabljena vprašanja pogosto veliko bolj »netijo ogenj« oratorjevih besed, kot bi jih izjave« (Heydt 2007: 9).

Bralec se tako aktivno odziva na esej. Na primer: »In more ista industrija kultivirati naš um, moderirati naše strasti, razsvetliti naš razum [...], medtem ko smo vsak dan občutljivi za svoj napredek in se naše notranje lastnosti in podoba nenehno svetijo z novimi čari?« (Hume 1987: 100).

Tako se tudi razbije monotonija besedila, ker bralec, ki posredno odgovarja na vprašanja, aktivno sodeluje. Opazimo lahko torej poziv na delovanje z vprašanjem, ki vsebuje sugestijo in je kot tako poziv na eksperimentiranje, ki bi nas rešilo dvomov o sami snovi eseja. Tako stoik vabi k lastni izkušnji.

Metoda, s katero Hume ustvari ton pridige, je uporaba zastarelih besed, kot sta *Thy* in *Thou*. Ter za konec: »V nasprotju z alegorijskim, pripovednim in pesniškim pastoralizmom epikurejcev stoik uporablja visoko, odmevno retoriko. Medtem ko prve zapeljujejo, slednje spodbujajo (Ibid.: 10).

V naslednjem poglavju se bomo posvetili naslednjemu liku, platoniku.

### 3.3 Platonik

Platonik nam na samem začetku pove, da so ljudje različni v svojih nagnjenjih in prizadevanjih, čeprav so obdarjeni z enakimi sposobnostmi. Ljudje se razlikujejo ne samo eden od drugega, temveč tudi sami od sebe, saj so lahko različni v različnih življenjskih obdobjih. Platonik meni, da je to neizogibno ter da so ljudje, ki tega ne razumejo, obsedeni z nepomembnimi stvarmi, kot so te razlike, namesto da bi kontemplirali vrhovni um: »Zdi se mi, da je ta vročična negotovost in neodločenost v človekovem ravnanju povsem neizogibna; niti racionalna duša, ki je narejena za kontemplacijo vrhovnega bitja in njegovih del, ne more nikoli uživati v miru ali zadovoljstvu, medtem ko je zadržana v neumnih prizadevanjih za čutni užitek ali aplavz množice« (Hume 1987: 103).

Zdaj že lahko sklepamo, da je kontemplacija vrhovnega bitja »brezmejni ocean blaženosti in slave: človeški umi so manjši tokovi, ki izhajajoč iz tega oceana še vedno iščejo sredi vseh svojih potepanj, da se vrnejo k njemu in se izgubijo v tej brezmejnosti popolnosti« (Ibid.). Nagnjenja in prizadevanja, ki so drugačna pri vsakem posamezniku in tudi pri posameznikih v različnih obdobjih, so za platonika torej nekaj sekundarnega, potencialen izvor slabih dejanj. Primarna pa je enotnost z vrhovnim bitjem s pomočjo kontemplacije. Samo ko kontempliramo vrhovno bitje, lahko delujemo etično. V nadaljevanju nas platonik opozarja, da tako obstajajo filozofi, ki nimajo pravega znanja, ter učijo druge ljudi, naj sledijo njihovem filozofskemu zgledu: »O filozof! tvoja modrost je zaman, in tvoja krepost je neuporabna. Iščete nevedne aplavze ljudi, ne trdnih odsevov svoje lastne vesti ali trdnejšega odobravanja tega bitja, ki z enim vidom svojega vsevidnega očesa prodre v vesolje« (Ibid.: 103–104).

Še več, platonik obtoži filozofa nehvaležnosti do tega vrhovnega božanstva – dobrotnika, ki ga je priklical v obstoj. Filozof je nato obtožen tudi, da ne časti tega bitja, ki povsod daruje popolnost, čeprav da je to dolžen samemu sebi. Namesto tega je filozof samemu sebi idol. Tako narcisoidno slavi lastno namišljeno popolnost. Še več, ker sebe ne more prevarati in ker pozna lastne imperfekcije, želi prevarati druge in pridobiti čim več občudovalcev ter jih nato uporabiti kot argument, ki se strinja z njegovo narcisoidnostjo. Globoko se zaveda, da ne pozna vrhovnega bitja, ampak uživa v sanjah, da ima prav.

Platonik kritizira tudi umetnost: »Umetnost kopira samo zunanost narave, tako da pusti na stran notranjost in vredne vire občudovanja, ker presegajo tako njeno posnemanje kot tudi razumevanje. Umetnost kopira le minutne produkcije narave, ki obupajo, da bi dosegle to veličastnost in veličastnost, ki so tako osupljive v mojstrskih delih njenega izvornika.« (Ibid.)

Platonik, ki je kritiziral umetnost in filozofe, sklepa, da »najbolj popolna sreča mora zagotovo izhajati iz kontemplacije najbolj popolnega objekta« (Ibid.: 104). Najpopolnejši sta vrlina in lepota. Tudi če je življenje včasih prekratko, da bi nas poučilo o njih, ali če nimamo za nauk potrebnih kompetenc, upamo, da bomo to dobro kar največkrat pomnožili.

### *Slog*

Platonik enako kot stoik v svoji pripovedi uporablja slog pridige in retorična vprašanja. »Če epikurejec zapeljuje in stoik spodbuja, potem platonik cenzurira« (Heydt 2007: 10). Da bi razumeli, kaj je mišljeno s cenzuro, je potrebno pojasniti, da je v Humovem eseju cenzuriran človek morale, ki se v eseju razkriva kot filozof in kot sladostrasten lik. Sladostrasten lik ne najde sreče, a vseeno ostane podrejen ugodju. Kot smo videli, filozof časti samega sebe v očeh občudovalcev, a ve, da je prevaral sebe. Niti eden od njiju ni resnično srečen. Zato Hume piše na način, da nam približa ta lika in njune slabosti, da bi jih mi potem sami cenzurirali. Po opravljeni cenzuri pa v zadnjih paragrafih platonik sklepa, da moramo kontemplirati vrhovno bitje, da bi našli srečo.

Ker ta esej torej niti ne spodbuja in niti ne zapeljuje, cenzurira oziroma nam pokaže določena dejanja kot slaba. Ker so ta dejanja prikazana kot slaba in jih posledično doživljamo kot neumna, jih potem zavračamo in cenzuriramo. S cenzuro slabih dejanj pa smo našli pot do kontemplacije vrhovnega bitja. Poglejmo zdaj še skeptikovo strukturo.

### *3.4 Skeptik*

Skeptik je najdaljši izmed vseh štirih esejev. Na začetku smo omenili, kaj vsak od esejev predstavlja. Hume (1987: E 138, 155, 146) pove, da je epikurejec »človek elegance in užitka«, platonik »človek kontemplacije in filozofske vdanosti«, stoik pa »človek akcije in vrline«. Nikjer ni povzeto, kaj predstavlja skeptik. Njegov esej je sestavljen iz dveh delov. Posvetimo se najprej prvemu.

Hume začne esej s kritiko filozofa, ki je kritiziran že v prejšnjih treh esejih: »Ko je filozof enkrat zgrabil najljubše načelo, ki je morda posledica številnih naravnih učinkov, razširi isto načelo na celotno stvaritev in nanj zbere vsak fenomen z nasilnim in absurdnim sklepanjem« (Ibid.: 106).

Ljudje so si med sabo preveč različni. Kot je že rekel stoik, je vsak posameznik tudi različen v različnih časovnih obdobjih. Vse te razlike izhajajo iz različnih pristopov do lastnih nagnjenj. Različni pristopi, ki osrečijo, so seveda argument za različnost samo, zato mora človek poslušati samega sebe v svoji nagnjenjih. A tudi to ni popolnoma res – ljudje so lahko različni, ampak niso vedno vsi enako uspešni. Nekdo, ki ima slabo racionalno shemo in posluša svoja nagnjenja, ne bo enako uspešen kot nekdo drug, ki ima boljšo racionalno shemo. Nekateri ljudje torej uporabljajo zanesljivejše načine za doseganje uspeha kot drugi ter so zato posledično učinkovitejši. Zato nas skeptik opozarja, da obstajajo splošne filozofske maksime »previdnosti in preudarnosti« (Hume 1987: 107). Ampak mi ne prihajamo zato k filozofu: »Želimo vedeti, kakšno željo naj si uresničimo, kakšno strast si bomo izpolnili, kakšen apetit si bomo privoščili. Glede ostalega verjamemo, da so zdrav razum in splošne maksime tista prava pot« (Ibid.).

Skeptik potem zapiše, da bo razlagal o vsem, kar je bilo rečeno do zdaj, ampak da tega ne smemo vzeti preveč trdno. Tukaj se začne drugi del eseja, ki kritizira filozofijo kot praktično pretenzijo.

»Če obstaja kakšen nedvomen in gotov filozofski princip, gre gotovo za princip, da ni samo po sebi nič dragocenega ali zaničevalnega, zaželenega ali sovražnega, lepega ali deformiranega; ampak da ti atributi izhajajo iz posebne strukture človeških čustev in naklonjenosti.« (Ibid.) Atributi, ki jih pripišemo objektom, torej niso njim lastni, temveč »v celoti pripadajo občutku tistega uma, ki krivi ali hvali« (Ibid.: 108). Če so si ljudje v nečem podobni, so si predvsem v tem. Iz tega prav tako izhajajo razlike v pogledih na lepoto in vrednost. Naši predsodki, izobrazba, običaji, konstitucija itn. pogosto spreminjajo naš okus. Zato so pogledi na lepoto in vrednost relativni. Po drugi strani pa so znanstveni dokazi drugačni od estetskih in vrednostnih, saj uporabljajo določeno adekvatno metodo za določen eksperiment ter tako dokazujejo, ali je nekaj resnično ali neresnično. Znanstveni dokazi so objektivni, kar ne velja za estetske in vrednostne izjave, ki so subjektivne in izražajo čustva glede določenega predmeta. Na podlagi tega občutka podamo izjavo o tem, ali nam je predmet všeč ali ne, ali nam ugaja ali nam povzroča nelagodje, ali ga na koncu dojemamo kot vrednega ali ne. Torej »občutek se razlikuje od predmeta« (Ibid.: 109). Zato lahko sklepamo, da: »Predmeti sami po sebi nimajo nobene vrednosti. Njihova vrednost izhaja preprosto iz strasti« (Ibid.: 110).



Če je strast intenzivna, je intenziven tudi občutek, ki ga vzbudi izpolnitev želje. Prav zato je sreča pri filozofiranju enaka sreči otroka, ki dobi želeno igračo. Glede življenja se ljudje torej razlikujejo »bodisi v strasti, bodisi v uživanju« (Ibid.). Sceptik potem sklepa, da če želimo biti srečni:

1. Strast ne sme biti ne preveč močna niti preveč zapuščena.
2. Strast mora biti družbena, vljudna, vesela.

Če je strast premočna, se umu mudi, če je zapuščena, pa zapademo v letargijo. Ko je strast družbena, ni neprijazna, temveč dobrohotna, hvaležna, polna milosti. Ko je strast vesela, ni turobna in je kot taka nagnjena k upanju ter radosti in ne k strahu. Toda vse strasti niso enako stalne. Najdalgotrajnejše so tiste strasti, ki »imajo v sebi mešanico apliciranja in pozornosti« (Ibid.). Na kratko – dela. Vendar pa nas skeptik opozarja, da »strasti, ki stremijo do zunanjih predmetov, ne prispevajo toliko k sreči kot tiste, ki počivajo v sebi; ker za takšne predmete (zunanje predmete) nismo prepričani, da jih bomo imeli v lasti« (Ibid.: 111).

Zato je pomembnejša strast do učenja kot strast do bogastva. Če se tega naučimo, ne bomo doživeli razočaranja, ki je tako močno, kot je intenzivna naša strast do predmeta. Sceptik poudarja, da iz tega kratkega in nepopolnega opisa že lahko sklepamo, da je najsrečnejše življenje tisto, ki ima v svoji osnovi vrlino, ali z drugimi besedami: »to, kar vodi v ukrepanje in delo, tisto, kar nas naredi razumne do družbenih strasti, nas psihično usmerja, ko nas napade usoda, zmanjšuje čustva na to pravo zmernost, naše misli naredi zabavne ter nas bolj nagiba k družbenim užitek in pogovorom kot pa čutnosti« (Ibid.).

Torej »dobro in slabo, tako naravno kot moralno, sta povsem relativna glede na človeške občutke in naklonjenost« (Ibid.). Če imamo vrlino, smo svobodni od vzrokov in posledic. Ampak tukaj skeptik začne biti resneje skeptičen in tukaj se prav tako začne drugi del eseja, v katerem kritizira filozofijo kot učiteljico.

Narava je ustvarila ljudi tako, da so nekateri nevedni in nepremišljeni zaradi lastnih naravnih nagnjenosti. »Takšni so dejansko izključeni iz pretenzije filozofije kot medicine uma.« (Ibid.) Ampak tudi tisti modri ljudje niso vedno svobodni od narave, ki ima nanje velik vpliv. Prav tako ni vedno v človekovi moči popraviti svoj temperament ter biti vrl. Imeti željo in prepoznati vrednost vrline tudi ne pomeni samo po sebi, da jo bo dosegel. Filozofija se razprostira samo na nekatere ljudi. Če človeka vodita njegova konstitucija in temperament, splošne maksime nanj torej nimajo veliko vpliva. In tudi če človek ima vrlino, se lahko od nje

oddalji. Kaj pa če je nekdo psihično bolan? Glavna korist, ki izhaja iz filozofije, je torej prej posredna kot pa neposredna, in če filozofija na nekaj morebitno vpliva, vpliva na to, da »izboljšuje temperament in nas opozarja na tiste dispozicije, za katere bi si morali prizadevati s stalnim nagnjenjem duha in z navado« (Ibid.: 113).

Če vrednost torej izhaja iz uma in ni lastna predmetu, nimamo neposrednega argumenta, s katerim bi drugim lahko določali, kaj naj jim je všeč. Filozofova edina vloga tukaj je lahko, da nas opozori na določene »pogledе, premisleke in okoliščine, ki bi nam sicer ušli; in s tem v nas lahko bodisi umiri, bodisi vzbudi katero koli strast« (Ibid.). Obstaja tudi domneva, da če bi bili filozofski pogledi naravni, bi prišli sami od sebe. Še več, če bi bili filozofski pogledi naravni, ne bi delovali na naša nagnjenja, ker bi bili zelo delikatni. »Odsevi filozofije so preveč subtilni in oddaljeni, da bi se zgodili v navadnem življenju ali izkoreninili kakršno koli naklonjenost« (Ibid.). Kot še eno pomanjkljivost teh prefinjenih filozofskih pogledov skeptik navaja, da »običajno ne morejo zmanjšati ali ugasniti našega začaranega kroga strasti, ne da bi pri tem zmanjšali ali ugasnili tudi krepostne strasti ter da na koncu um ne bi postal popolnoma ravnodušen in neaktiven« (Ibid.: 113–114). Zelo nevarna pomanjkljivost filozofskih pogledov je, da ob napačni rabi postanejo strup in ne zdravilo.

Tukaj še ni konec. Skeptik želi omeniti še dva razmisleka o filozofiji. V prvem poudarja, da je naše življenje zelo kratko in negotovo ter da se zato naše iskanje sreče zdi nesmiselno. Tudi če imamo vrlino in skupaj z njo slavo, ki nas bo preživela, se projekti, kot so recimo revolucije, izgubijo v večnem spreminjanju. Ko pogledamo stvari na tak način, lahko naše strasti zmrznejo. Ob takšnem pogledu se zdi, da je človeško življenje nepomembno. In če je nepomembno, zakaj torej ne bi samo uživali in zakaj bi si sploh želeli vrline, se vpraša skeptik.

Njegov drugi razmislek pa pravi, da se preveč primerjamo z drugimi. Vendar pa Hume v opombi opozarja, da skeptik malo pretirava, ker omejuje filozofske refleksije samo na ti dve. V nadaljevanju navaja še 12 refleksij (opomba na str. 367, št. 17) in omenja, da naj ne zanemarjamo te pomoči, a naj ji tudi preveč ne zaupamo oziroma naj ji zaupamo, če nas je z njo obdarila narava.

Skeptik zaključí s sklepom, da je vrlina najboljša izbira, ko je dosegljiva. Vendar nima popolne razporeditve sreče v tem življenju. Problem ni samo usoda, pogojenost telesa, ki ni pravilno razporejena med zlobnim in krepostnim, saj tudi človek z idealnim značajem ne uživa vedno v popolni sreči. Skeptik še omenja, da človek, ki ne dela stvari popolno, trpi, ker

se sramuje. Sram je seveda vrlina, toda občutek sramu prinaša veliko nelagodja, od katerega je popolnoma zloben človek osvobojen. Skeptik konča s sklepom, da s človeškim življenjem v glavnem upravlja usoda kot razum in da nam življenja ni treba jemati preveč resno, ampak tudi ne preveč neresno. Medtem ko razmišljamo o življenju, zelo hitro pride smrt, ki nespametnega človeka in filozofa na koncu obravnava enako.

### *Slog*

Skeptik »govori bolj pogovorno, govori kot človek sveta in začne drugače kot vsi preostali Humovi filozofi s samoreferenco – "dolgo sem dvomil" – ki takoj načanja teme subjektivnosti in časovnosti, v klavzuli, ki sledi – "v sebi sem našel večji nagib" – pa tudi naravnega determinizma« (Potkay 2012: 601). Heydt (2007: 12) poudarja, da je slog tega eseja »veliko manj idiosinkratičen« od Humovih preostalih besedil. Avtor uporablja neposredne filozofske argumente, objektivnejšo filozofsko prozo, da bi vzpostavil »analitično distanco« (Ibid.). Analitična distanca je tukaj uporabljena, da bi bralec lahko videl prednosti in slabosti esejev, ki jih je prebral prej. Tukaj je zanimivo, da je morda Hume distanciran tudi od skeptika ter da skeptik ne predstavlja Huma, kot to večinoma mislijo komentatorji. Če upoštevamo, da je na začetku Hume zapisal, da bo predstavil filozofske sekte, ki se naravno oblikujejo v svetu, in je kasneje v opombi dodal, da skeptik pretirava, ko govori samo o dveh filozofskih refleksijah, lahko sklepamo, da Hume ni niti eden izmed štirih filozofov, ter če nekaj potencialno je, je morda združitev vseh štirih. Modrost obstaja in ni fiksirana na katerega koli izmed likov. Odvija se debata o tem, kateri lik predstavlja Huma, vendar nas to tukaj ne zanima preveč – več o njej pa lahko najdete v Fogelinu (1985) in Immerwahr (1989) Na tem mestu se že približamo dialogu med liki, čeprav ne gre za neposreden dialog, temveč dialog, ki se dogaja v bralčevih mislih. V nadaljevanju bomo analizirali, v katerih točkah se eseji strinjajo in v katerih se razhajajo.

### *3.5 Dialogi med liki*

Kot že rečeno, lahko bralec med eseji prepozna posredne dialoge. Naš pregled filozofov je pokazal, »da se vsak govornik zaveda, kaj se je dogajalo prej, in svoje pripombe usmerja k prejšnjim govornikom« (Immerwahr 1989: 308). Pa pogledjmo zdaj nekatere izmed njihovih medsebojnih kritik.

Če epikurejec kritizira stoika, ko pove: »[S]tran potem že z vsemi tistimi pretvarjanji, da se bomo osrečili v sebi, da se bomo gostili z lastnimi mislimi« (Hume 1987: 94), potem stoik kritizira epikurejca, ko reče: »Zaman iščete počitek v postelji iz vrtnic: zaman upate na užitek ob najbolj okusnih vinih in sadju« (Ibid.: 100). Po drugi strani platonik napada epikurejca, ko meni: »Ugotavljam, da vsa njegova sreča izhaja samo iz te naglice misli« (Ibid.: 103), ter napada stoika, ko izjavlja: »[V]endar si sam svoj idol: častiš svoje namišljene popolnosti« (Ibid.: 104). Tudi: »[P]etkrat več prostora nameni kritiki stoika, kot to počne pri epikurejcu. Stoik je malikovalec, ki časti umetnost, za katero se zdi, da je izdelek človeške industrije. Če bi bil moder, bi ga njegova industrija usmerila na nekaj višjega« (Watkins 2019: 100). Tukaj se nanaša na boga.

Skeptik po drugi strani kritizira vse eseje, recimo: »[V] treh esejih se preveč osredotočajo na objekt strasti in premalo na kakovost strasti« (Immerwahr 1989: 317). Tudi skeptik ne verjame v naravnega človeka, ki je superioren vzgojenemu. Še več, »za razliko od stoika ne verjame v eliminacijo strasti« (Garret 2004: 61) ter »za razliko od platonika ne verjame v kraljestvo univerzalij in njegove sočasne realistične predpostavke« (Ibid.). Na tem mestu se lahko vprašamo, ali sploh obstaja kaj, glede česar se strinja s preostalimi filozofi: »Toda zmerni skeptik se strinja tako z epikurejcem kot s stoikom, da so mogoče naravne razlage človeških strasti in norm. Je redukcionist tako kot epikurejec, vendar se strinja s stoikom, da je človeška umetnost ključna za razumevanje človeka. V bistvu pa se zmerni skeptik trudi izogniti namigom dogmatizma« (Ibid.).

Watkinsonova nas opozarja, da: »Epikurejec, stoik, platonik in skeptik imajo vsi nekaj povedati o razmerju med industrijo in srečo, čeprav se beseda »industrija« ne pojavlja v platoniku. Kumulativno navajajo, da kakršna koli oblika življenja, ki zanemarja industrijo, izključuje možnost sreče« (Watkins 2019: 96).

Kot kaže, se skeptik strinja s stoikom, da je »najsrečnejša dispozicija uma tista z vrlino« (Hume 1987: 111).

Hume pa kritizira skeptika, ko pove, da pretirava, ker omejuje število filozofskih refleksij, ki človeku lahko pomagajo.

### *3.6 Nekateri pogledi na eseje*

Komentatorji so Humove štiri eseje interpretirali na več načinov. Nekateri so raziskovali, kaj v bralcu vzbuja slog ali način Humovega pisanja. Drugi so debatirali, kateri izmed štirih likov je Hume. Tretji so razpravljali, komu je besedilo namenjeno in komu je namenjeno kot filozofska kritika. Sami bomo povzeli dva po našem mnenju najpomembnejša komentarja, ki razpravljata o namenu esejev. Immerwahr poudarja, da je eseje najbolje brati kot zdravilo za um: »Njihovo branje naj bi bilo hvalevredna intelektualna vaja. Bralec mora razdelati štiri teorije, od katerih je vsaka privlačna in zmerna, vendar izraža nasprotna stališča. Rezultat tega bi morala biti večja zmernost pri bralcu. Bralec se bo tako umaknil od dogmatizma in prešel na bolj skeptičen pogled s spremljajočimi umirjenimi strastmi« (Immerwahr 1989: 320).

Po drugi strani pa Harris zagovarja, da se Humovi eseji lahko berejo kot »študija, ki nas uvede v ravnanje in katere praksa lahko služi kot konstruktivno odvrčanje od antisocialnih strasti in nam lahko pomaga ustvariti večjo občutljivost« (Harris 2007: 227).

Čeprav si ta komentatorja nasprotujeta, se izkažeta za najpomembnejša, saj največ razpravljata o sreči. Preostali komentatorji, kot smo že omenili, razpravljajo o načinu Humovega pisanja, o tem, kateri izmed štirih naštetih filozofov je Hume, itn. Na tej točki smo se dotaknili zgodovine, govorili o namenu eseja in o njegovem formatu, nismo pa se še dotaknili sodobnosti.

### *3.8 Sklepi*

Humovi eseji so za svoj čas moderna različica starodavnih šol etične misli. S tem želimo reči, da so posredna kritika sodobnih mislecev iz Humovega časa, pa tudi to, da njegovi liki ne pripadajo natančno filozofskim šolam, ki jih predstavljajo, temveč so izpeljava temperamentov, ki se naravno oblikujejo v svetu, pri čemer je vsak od obravnavanih filozofov dobil ime filozofske šole, ki ji je najbolj naklonjen. Hume torej ne razloži natančno čustev starodavnih filozofskih šol oziroma naloga njegovih esejev ni zgolj navajanje natančnih trditev teh šol ali morda tudi lastnih trditev. Hume uskladi govorico svojih filozofov prej z njihovim temperamentom kot s filozofsko šolo, po kateri so dobili ime. Like upodobi na način, da bi bralec, ko dobi predstavo o njih, sodil med njimi. Avtor uporablja literarne elemente kot metodo, ki bi bralca pripravila do premišljevanja. Na tem mestu lahko na eseje

že gledamo na dva različna načina: kot na terapijo za um ali pa kot na možnost povečanja občutljivosti in s tem odvratanje od antisocialnih strasti.

Komentatorji so večinoma govorili o tem, kaj je Hume mislil s temi eseji. Nekateri so argumentirali, da so Humovi štirje eseji sodobna kritika modernih filozofov iz Humovega časa, na primer meni Potkay. Nekateri so govorili, da je namen esejev terapevtski, spet drugi, da so štirje eseji intelektualna vaja, v kateri bralec med liki vidi nasprotna in tudi skladna stališča tako, da jih med seboj primerja. Rezultat tega naj bi bila zmernost in odmaknjenost od dogmatizma in večja skepsa o sreči, kot poudarja na primer Immerwahr. Nekateri so menili, da filozofija kot terapija nima dejanske moči popraviti človeka – človek je takšnega temperamenta, kakršnega pač je – in da je smisel esejev v tem, da bralec vidi to, kar si večinoma vsi ljudje želijo ne glede na razlike v temperamentu; živeti v varni družbi, v katero verjamejo. Komentatorji se tudi vprašajo, kateri izmed štirih likov predstavlja Huma. Glede na našete komentarje pa nismo našli interpretacijo, ki bi združila vse te momente.

Komentatorji so namreč iskali stara Humova besedila in jih postavili v kontekst »raziskava Humovih esejev o sreči«. Takšne zgodovinske spekulacije so dobrodošle za naše raziskovanje, ker nam bodo omogočile končni sklep, vendar pa se bomo distancirali od razprav, ki se posvečajo temu, kaj je avtor mislil, ker je tudi z uporabo starejših in poznejših Humovih spisov težko odkriti natančen odgovor na zastavljena vprašanja o katerih komentatorji debatirajo. Po drugi strani pa lahko te eseje oživimo ter nam lahko sklepi iz Humovega obdobja in našega sodobnega časa pomagajo dobiti širši pogled na srečo, torej na pogled in strukturo njenega iskanja, ki morda sega onkraj časa, a v središču svojih morebitnih resnic ohranja človeka. Naredili smo pregled zgodovine, namena, oblike in opisov Humovih esejev in na tej točki nam logika nalaga, da eseje oživimo s sodobnega vidika. Torej, v nadaljevanju bomo predstavili omenjeno sodobno interpretacijo.

#### 4. SODOBNA INTERPRETACIJA

---

Med raziskovanjem nam ni uspelo najti niti ene interpretacije, ki bi se ukvarjala s sodobno refleksijo Humovih esejev. Komentatorji so namreč poskušali določiti pomen Humovih esejev v njegovemu času, razumeti, kateri od esejev najbolje predstavlja Huma kot filozofa, ali so se strinjali, da Humovi eseji želijo v bralcu spodbuditi premišljevanje o dialogih, ki se posredno zgodijo, ko preberemo vse našete filozofe. Niso pa se strinjali glede tega, kakšen je namen tega premišljevanja. Niti ena interpretacija pa ni oživila dela za namene sodobnega časa niti določila strukturo iskanja, saj se vse ukvarjajo s pomembnimi vprašanji samo v, če lahko tako rečemo, »detektivsko-zgodovinski« obliki. Mi bomo tukaj uporabili Humov recept za uprizoritev štirih likov, ki se naravno oblikujejo v svetu. Ti bodo vezani na Humove like, ki so jim po našem mnenju najbolj naklonjeni. Platonik bo upornik, epikurejec nekonvencionalist, stoik psihoterapevtka in skeptik bo filozof. Vsak lik se razvije v naslednjega. V tej svobodni interpretaciji bodo vsi na lasten način predstavili svoje raziskave o sreči. Na ta način bo predstavljen potek iskanja sreče. Na poti se odpira veliko posrednih in neposrednih vprašanj. Nekatera izmed njih so iz Humovega in obenem iz našega časa. Kaj velja danes in je veljalo tudi v preteklosti? Kaj je sreča? Je mogoče najti srečo? Ali lahko filozofija ljudi vsaj navdahne za lepo socialno obnašanje? Imamo vprašanja o svobodi, pravilnem ravnanju in o notranjosti kot viru sreče, pa tudi vprašanja o tem, ali se je mogoče rešiti razklanosti človekove zavesti. Ali obstaja kakšen predlog za prihodnje raziskovanje? Vsak lik bo uporabljen za to, da postavi določene dvome na svoje mesto. Skratka posodobili bomo debato in strukturirali iskanje sreče. Z refleksijo naše posodobljene verzije in Humove verzije štirih filozofov se bo na koncu pokazalo, kaj velja danes in je veljalo tudi v Humovem času. Tako bomo dobili potencialno boljši vpogled v to, kar ljudje iščejo, ko iščejo srečo, neodvisno od časa. Tudi bomo morda dosegli subjektivizem, ki transcendirata neskončno premišljevanje in ima notranjo ljubezen kot predlogo za odpravo groze, ki se jo čuti ob tej subjektivnosti. Za začetek pogledjmo, kaj poudarja upornik.

## 4.1. Upornik

V uvodu bomo najprej spregovoril o tem, kako se na splošno rojeva upornik, kar bo vpogled v začetek raziskave, potem bomo govoril o raziskavi sami.

Začetno situacijo bomo zastavili kot nekakšno povprečje: Zamislite si, da prihajate iz srednjega razreda. Nikoli niste bil revni, ampak ste vzgajani tako, da si z lastnimi napori ustvarite dobro in lepo življenje. Imeli ste vse, kar otrok potrebuje, ne pa tudi notranje izpolnjenosti. Zaradi notranje neizpolnjenosti je bilo za vas »imeti nekaj« zmeraj prazno, ne popolnoma pomembno, ampak vseeno pomembno. Odkar pomnite, ste iskali pot, ki bi predstavljala odrešitev, konec trpljenja. Želeli ste najti sebe, najti resnico. Hoteli ste rešiti problem izpolnjenosti in sreče. Kot otrok ste vedno postavljali vprašanja, ki jih ne bi smeli postavljati. Seveda ste se spraševali, zakaj so nekatere stvari prepovedane. Zakaj je sploh prepovedano, da nekaj vprašate? Zakaj morate poslušati in biti pridni in vam ni dovoljeno odgovarjati? Zakaj vam včasih govorijo, da ste slabi, in včasih, da ste dobri? Kaj je merilo? Zakaj v svetu obstaja toliko nepravilnosti in dvojnih meril? Videli ste torej, da svet ni takšen, kot vam ga predstavljajo. Od vas se je tudi pričakovalo, da boste dobri, čeprav so drugi z vami lahko ravnali slabo. Včasih človek želi dominirati na kakršen koli način in takšna situacija vas je spremenila v razdeljeno osebo. Postali ste nekdo, ki ne verjame več vase, a nasprotuje dogmam in ima željo po uporabi. Povedano drugače: ostal vam je mučni dvom. V sebi ste razdeljeni na tistega, ki misli, da je »to in to«, ter na tistega, ki si želi biti priznan kot »to in to«. Po drugi strani bi se lahko odločili biti zvita oseba in igrali igre moči oziroma igrali igro, v kateri bi vseeno občutili praznino. Lahko bi torej želeli postati bogataš, politik, slavna oseba, morda bi želeli igrati nekaj, kar niste, ter tako postati kot »tisti, ki zavračajo agonijo življenja in umiranja, [pa] želijo dominirati« (Camus 1991: 234). Po drugi strani bi lahko iskreno poskušali najti srečo kot oseba, ki si želi ohraniti dobroto in iskrenost. Izbrali ste drugo pot, si rekli, da je konec. Vse ste vzeli v svoje roke. Zdaj želite zgolj premišljevat o teh temah. Vendar pa na začetku niste želeli brati knjig, saj niste hoteli, da kdor koli vpliva na vas in vaše mnenje. Mislili ste sami. Želeli ste tudi spremeniti svet, ga urediti tako, da nam bo vsem lepo. Na koncu ste tudi brali knjige in dvomili. Sami ste naredili in ohranili sebe tako, da ste se spoprijeli z misleci v knjigah. V sebi ste nosili določene vrednote in ideale, ki ste jih želeli videti v svetu, nekatere vrednote ste znova premislili. Ampak kako se znebiti trpljenja?

Po tej kratki predstavitvi opisov rojstva uporništva želimo govoriti o raziskavi sami. Dovolite mi, prosim, da govorim. Poslušajte me kot bitje, ki govori bitju. Srce, ki komunicira s srcem.



Nočem tekmovati. Tukaj nisem proti nikomur, saj ne potrebujemo agresivnosti, da bi prišli do modrosti. Želim, da skupaj z ljubeznijo do modrosti morda pridemo do kakšnega pozitivnega sklepa.

Kot ljudem nam je večinoma skupno, da želimo živeti dobro življenje. Nekatera ravnanja se nam zdijo nepravilna, druga pravilna. Vsakdo lahko ima torej lastno prepričanje o tem, kaj je pravilno. Ampak kako lahko kdor koli sploh govori o pravilnem, o srečnem, o lepem, »če ne more nikoli uživati v miru ali zadovoljstvu, medtem ko je zadržan v neumnih prizadevanjih za čutni užitek ali aplavz, da bi se tako počutil popularen« (Hume 1987: 103)? Kot družba se neizogibno odločamo o vrednotah, ki so nam pomembne. Tudi če se ne odločamo o ničemer, je to vrednota, ki jo živimo. Zaradi stvari, ki se nam zdijo nepravilne, smo ali v *resentimentu* ali pa se jim *upiramo*. Bilo bi torej dobro zastaviti vprašanje, kaj si kot družba sploh želimo.

Povejmo sedaj nekaj o *resentimentu*, o zavračanju in zagrenjenosti. Človek *resentimenta* se ne odziva, je pasiven. Njegova reakcija je postala *resentiment* prav zato, ker je prenehala biti delujoča. Občuti, a ker je nezmožen dejavnosti, verjame, da je vseeno upravičen do dobička. Nenehno obtožuje, ker meni, da upravičeno zahteva dobiček od akcij, ki jih sam ne izvaja. Skratka »človek *resentimenta* ne reagira: z njegovo reakcijo ni opravljeno; občutena je, namesto da bi bila izvedena ... [in potem] bo človek *resentimenta* v objektu, ki ustreza temu dražljaju, še kar čutil osebno žalitev ali ponižanje, saj bo v njem videl odgovornega za svojo lastno nemoč« (Deleuze 2011: 149).

Čim njegovim pričakovanjem ni zadoščeno, človek s takšnim občutkom veliko očita drugim. Ne moremo mu zadostiti, ker je *a priori* negativen. Želi si, da bi drugi bili zlobni, da bi sebe lahko videl kot dobrega. Poslednji triumf maščevanja užaljenih, zagrenjenih ljudi je svojo nesrečo prevaliti na srečne, da bi se tako srečni počutili krivi zaradi svoje sreče, ker so obdani z bedo. Tak človek je kot »inšpekcija, ki nadzoruje, ali obstaja nekje nekdo srečen, da bi tako uničil vsak poskus nastanka pozitivnega vzdušja«. Človek *resentimenta* podeljuje krivdo in je prepričan, da trpi zaradi drugih. Trpeči tako uživajo v svojih slabostih, v nezaupanju, v »tuhtanju o slabostih in navideznih ovirah, rijejo za mračnimi in vprašljivimi zgodami po črevesju svoje preteklosti in sedanosti [...] in se opijanajo z lastnim strupom zlobe – odpirajo najstarejše rane, krvavijo iz zdavnaj zaceljenih brazgotin, zločinca delajo iz prijatelja, žene, otroka in vsega, kar jim je sicer najbližje: "Jaz trpim: nekdo mora biti za to kriv" – tako misli vsaka bolna ovca« (Deleuze 2014: 81–82). Človek *resentimenta* je tudi

ljubosumen, toda »nekdo je ljubosumen na tisto, česar nima, medtem ko je *uporniški* cilj braniti to, kar ima« (Camus 1991: 24).

To pojasni, kako nas lahko nekdo obtožuje, da nismo dobri, hkrati pa nam lahko nekdo govori, da nismo slabi: »[S]e zdi stvar presenečenja, [...] da se vse človeštvo, ki ima enako naravo in je obdarjeno z istimi zmožnostmi, v svojih prizadevanjih in nagnjenjih tako široko razlikuje [...]. Nekaterim se zdi, da gre za še večje presenečenje, da se more človek v različnih obdobjih tako zelo razlikovati; in po posesti tistega, kar si je želel, zavrniti s prezirom to, kar je bilo prej predmet vseh njegovih zaobljub in želja« (Hume 1987: 103)

Ko se časi spreminjajo oziroma ko živimo v drugačnem svetu, kjer pravila in pristopi iz prejšnjega sveta postanejo odveč ali so premajhni, človek potrebuje nov pristop in druga pravila. Človek je v določenem zgodovinskem trenutku nekaj, v naslednjem pa že nekaj drugega. Enako velja tudi za občutke v enem dnevu. Zjutraj smo bili boljše volje, kot smo isti dan zvečer. Jutri bomo morda slabše volje, kot smo bili dan prej, ampak zvečer bomo odlično. Človek je spreminjajoč in ni stalen, to je njegova stalnica.

Racionalno, logično in metafizično misel lahko razumejo samo stvari, ki niso kontradiktorne, ki imajo dosledno naravo in resnico [...]. Toda to, kar najdemo tukaj, se upira vsakemu poskusu vključitve v eno samo in preprosto formulo. Protislovje je samo element človekovega obstoja. Človek nima »narave« – ni preprostega ali homogenega bitja. On je čudna mešanica bitja in nebitja. Njegovo mesto je med tema dvema nasprotnima poloma. (Cassirer 1954: 27–28)

Lahko bi rekli, da je človekova narava kot ritmika nasprotij: »Človek je ploden samo na račun tega, da je bogat v nasprotjih: človek ostaja mlad samo ob predpostavki, da se duša ne sprosti, ne želi miru« (Nietzsche 2005: 175).

Človeštvo je eno, kot je en svet, prav zato, ker je del sveta. Razumeti in ozavestiti moramo procese eksistence:

Popek izgine v odpiranju cveta in lahko bi rekli, da ga je cvet ovrgel; prav tako plod razglasi cvet za napačno bivanje rastline in kot njena resnica stopi (plod) na mesto (cveta). Te oblike se ne razločujejo, temveč se tudi kot medsebojno nezdržljive spodrivajo. Ampak njihova tekoča narava jih hkrati dela za momente organske enotnosti, v kateri se ne le ne spopadajo, temveč je eno prav tako nujno kot drugo, in ta enaka nujnost šele tvori življenje celote. (Hegel 2017: 10)

Smo torej v nekem relativnem svetu. Svet se spreminja in z njim tudi človek. Človek je spreminjajoče se, sebe določujoče bitje. Zdi se, da ima človek naravo nedokončanosti. Zakaj potem biti fiksiran? Če to ozavestimo, ni potrebe po nikakršnemu prepiru, a ker se človek tega ne zaveda, ni čudno, da se »razlogi za upor dejansko spreminjajo z obdobji in civilizacijami« (Camus 1991: 26). Zakaj se razlogi za upor spreminjajo z obdobji? Ker je človeška narava spremenljiva in posamezniki, ki v tem kontekstu predstavljajo zgodovino, upornika skušajo obdržati na isti točki.

Nadaljujmo z analizo prepira. Ko nam je rečeno, da smo dobri, se počutimo dobro. Ko nam je rečeno, da smo slabi, se počutimo slabo. Seveda obstaja tudi možnost, da se ob pohvali počutimo slabo, če je nočemo, tako kot obstaja možnost, da se ob graji počutimo dobro, ker morda tako iščemo pozornost. Ampak kaj smo? V glavnem smo razdeljeni med lastno naravo in družbo, med lastnim in družbenim idealom, med osebnimi interesi in interesi skupnosti. *Ergo*, nekateri nam govorijo, da moramo ravnati na določen način, sami pa mislimo, da moramo ravnati drugače. Sami še ne vemo natančno, kako opravičiti lastno dejanje, in pri tem nas lahko drugi obtožujejo. Na koncu občutimo krivdo. »Stanje osebe, ki čuti krivdo, pomeni delitev v osebi, ločitev od drugih in potrebo, da se stvari popravijo in spremenijo s samim seboj in z drugimi« (Morris 1988: 226).

Analizirajmo, kaj natančno je krivda in katere kategorije obstajajo, da bi jo tako razumeli, jo kontemplirali ter se je znebili: »Krivda pa je čustvo, ki je posledica neuspešnega življenja ali težnje po določeni normi ali idealu. Za obstoj krivde je treba domnevati obstoj višje oblasti« (Pilja 2009: 365).

Zavedamo se torej, da ne spoštujemo določene moralne prakse glede tega, kako naj bi se obnašali. Zato je »krivda občutek, ki ga oseba doživlja kot odziv na to, da je zanemarjala te zahteve, kršila ta pravila, ni spoštovala teh diktatov itd., pod pogojem, da priznava njihovo avtoriteto in avtoriteto tistega, ki stoji za njimi ali jih sklepa« (Deigh 1999: 314). Obstajata dva različna občutka krivde. Občutimo lahko *moralno krivdo* in *krivdo, ki ni moralna*. Če občutimo moralno krivdo, smo »odgovorni za nepravilne postopke« (Morris 1988: 222) oziroma »natančneje, oseba, ki čuti krivdo, se bo počutila slabo zaradi edinstvenega nabora prepričanj, ki nam omogočajo, da opredelimo občutek« (Ibid.: 226). Če po drugi strani občutimo krivdo, ki ni moralna, nismo odgovorni za nikakršne neposredne in nepravilne postopke proti drugemu. To je lahko »*krivda za stanja uma*« (Ibid.) oziroma krivda, ker na primer želimo tujega partnerja, ampak te želje ne izpolnimo. Lahko na primer fantaziramo,

kako se znajdemo s to osebo pri sebi doma in ji dajemo inštrukcije iz logike, pri čemer je naš partner tudi doma, ampak je v drugi sobi in srečen, ker veliko delamo. Gledamo svojega učenca in on nas gleda z močno željo. Najprej se »slučajno« dotikamo, potem kar naenkrat sledi strastno poljubljanje. A takšna situacija se ne dotika moralnosti, ker nismo nikomur neposredno povzročili škode in ker se moralnost ne dotika posebnih ljudi, temveč generalno zmožnih. Generalno ljudje lahko mislijo napačne stvari, vendar jih ne počnejo. Po drugi strani pa se religiozna moralnost dotika tudi človeškega duha. Tako bi lahko sklepali, da se »zakon nanaša na zunanje ravnanje, religijska moralnost na notranje ravnanje« (Ibid.: 228). Ampak kdaj pride do občutkov krivde? Ko ponotranjimo neki družbeno-religiozen ideal, ta postane naš superego in nadzoruje naša dejanja. Tudi če samo fantaziramo in ne ravnamo zares, nas kaznuje, da bi si tako popravili sliko o sebi. Analizirajmo sedaj nemoralno krivdo, ki se imenuje tudi »*krivda zaradi neupravičene obogatitve*« (Morris 1988: 232). To je lahko na primer »krivda preživelega« (Greenspan 1992: 288). Krivdo preživelega najenostavneje ponazorimo s primerom: Imamo družino. Zgodil se je potres. Umrejo vsi razen enega družinskega člana. Ta se sedaj počuti krivega.

Takšna »krivda in drugi občutki krivde zaradi sreče, ki je prišla na našo pot in ki se je izmaknila ali je bila zavrnjena drugim, ki si niso nič manj zaslužili, ter (tudi) občutek krivde zaradi zgodovinskih napak« (Ibid.) so na kratko povzeti v naslednjih stavkih:

Prvič, tisti, ki poročajo o takšnih čustvih, gledajo nase kot na podobne drugim v nekem moralno relevantnem pogledu. Drugič, verjamejo, da niso bolj upravičeni od nekoga drugega, posedujejo pa nekaj pozitivnega. Nekdo ali poseduje nekaj vrednega, česar si ne zasluži nič manj kot nekdo drug, ali poseduje nekaj iste vrednosti kot nekdo drug ter si tega ne zasluži ali pa je dobil določeno korist, ki si je ne zasluži, v situaciji, v kateri je takšna korist običajno urejena z načelom pravice [...] V teh primerih posamezniki nimajo pravice posedovati določene vrednosti ali si tega ne zaslužijo bolj od drugih, ki te vrednosti ne posedujejo. (Morris 1988: 233)

Tukaj se torej ni mogoče sklicevati na idejo pravičnosti; nekdo lahko ima več, pri čemer pa je nekdo drug imel manj sreče. Občutek krivde se tukaj pojavlja, če obstaja identifikacijska zveza z objektom. »Čim močnejša je zveza, intenzivnejši je občutek krivde« (Ibid.). Tukaj obstaja več možnosti. V nekaterih situacijah je mogoče, da krivda »izhaja iz neuspeha ob izpolnitvi naših stališč kot svojih obveznosti« (Ibid.: 236). Močnejša kot je identifikacijska zveza s stališči, večja je tudi naša krivda. Po drugi strani pa je mogoče tudi, da nekdo občuti krivdo, ker je »v nepravilnem položaju v primerjavi s tistimi, s katerimi se identificira«

(Ibid.), se pravi s tistimi, s katerimi ima zvezo. Močnejši kot sta ta zveza in identifikacija, intenzivnejša je krivda. Nekateri se tako identificirajo s celotnim človeštvom in živalmi ter celo s planetom. Lahko si predstavljamo njihov občutek krivde ... Pri drugih pa so takšne zveze in identifikacije bolj omejene.

Če pa sploh ne bi doživljali občutka krivde, s katerim lahko popravimo nekatera neravnovesja, bi veljali kot neobčutljivi. Hkrati je občutek krivde v situacijah, ki jih ne moremo spremeniti, zaman. Če v takšnih primerih občutek vseeno ne mine, je lahko za zapletenost v mentalnem procesu.

Človek lahko tudi »mislil o sebi kot o nekom, ki je vreden več, ali pa o nekom, ki je vreden manj zaradi dejanj drugih, s katerimi se identificira« (Ibid.: 238). Zakaj? Ker se v tej identifikaciji reflektira njegov jaz. Ta razmislek lahko prenesemo tudi v osebni svet, kjer se lahko »identificiramo s samim seboj iz preteklosti« (Ibid.: 329) in se poskušamo popraviti, ali pa se po drugi strani imaginarno »identificiramo s svojim jazom v prihodnosti« (Ibid.). Tako spet pridemo do krivde, ker primerjamo *zdaj* z nečim imaginarnim. *Jaz* iz preteklosti, ki je naredil nekaj narobe, je na primer enako imaginaren kot »*jaz* iz sedanjega trenutka«, ki se počuti napačen prav zaradi imaginacije neke idealne podobe iz potencialne prihodnosti, ki je nikoli ne bomo dosegli. Ta idealna podoba ni mogoča zaradi naše preteklosti, ki se vedno reflektira v idealni prihodnosti.

Po drugi strani pa identifikacija posameznika z drugimi lahko na primer pomeni, da trpimo, ko drugi trpijo, in da smo zadovoljni, ko so tudi drugi zadovoljni (Ibid.). Kaj pa če tisti, s katerimi se identificiramo, ravna narobe? Takrat občutimo »kako bi se mi počutili in ne kako se počuti ta, s katerim se identificiramo« (Ibid.). Tako lahko čutimo krivdo, ker je nekdo drug ne občuti, mi pa bi jo na njegovem mestu, oziroma smo prepričani, da smo mi odgovorni za druge in za tuja čustvena stanja.

Krivda je lahko tudi patološka, vendar zgolj če ni pretirana, recimo, ko je nekdo drug doživel prešuštvo, mi pa mislimo in čutimo, kot da bi ga doživeli sami. Če pa po drugi strani recimo razumemo, da so naši predniki naredili nekaj narobe, lahko to popravimo, če je v naši moči. Prisebno, racionalno in normalno je torej popraviti rešljive napake.

Toda oblast in ideal, avtoriteto in pravila smo si ali postavili sami ali nam jih je postavila družba, v kateri že dolgo velja določen ideal, sklenjeno pravilo. Napake poskušamo popraviti, da ne bi izgubili ljubezni in sprejemanja drugih ali drugače povedano, da ne bi izgubili

idealne podobe, ki jo imajo o nas drugi ali mi sami. Videli smo, da je kriv človek prekršil pravilo, ki je utelešeno v drugem, ter se zato počuti začasno ločenega od družbe. Prav tako smo videli, da takšni postopki prinesejo neravnovesje in da se krivde poskuša rešiti z morebitnim popravkom osebe, ki se ji govori ali ki govori sama sebi kot superego, da je kriva. Takšne osebe so lahko ogorčene ter tudi same sebi zamerijo. »Nasprotno *upor* uniči ta pečat in omogoča, da se v igro vključi celotno bitje« (Camus 1991: 24). Toda lastno duhovno krivdo lahko razumemo in se je znebimo z razumevanjem mentalnih procesov. Tukaj pa se nam odpirajo novi problemi. Vidimo, da so v krivdi nekatera »načela bila podrejena osebni presoji ali osebnemu interesu« (Morris 1988: 226) in da bi bila neka druga oseba v isti situaciji po teh merilih kriva. In kaj potem? Kdo ima prav? Kot smo videli, je vse stvar dogovora. Ponovno nam ostaja vprašanje, kako opravičiti lastni ideal, kako opravičiti lastno dejanje. Lahko si mirno priznamo: znašli smo se v krizi.

»Grška beseda *krisis* (gr. *κρίσις*) označuje izbiro, odločitev, obrat, nevarnost, razločevanje« (Ivanović 2014: 10). Kaže, da smo na razpotju, kjer ni nobenega trdnega odgovora. Ker ni odgovora, nas kriza vabi k odgovornosti. Vabi nas, da odgovorimo na vprašanje pred sabo, na krizno situacijo, pri čemer nimamo možnosti otroške poslušnosti – biti tiho, upogniti glavo. Želimo odgovore, opravičilo, vedenje. Nočemo biti v resentimentu, nočemo biti v stanju, kjer smo nezmožni delovanja. Hkrati pa dvomimo in se upiramo: »[D]vom povzroča kritično mišljenje, ki se vzdrži vsake presoje, dokler ne preuči vseh razlogov za in proti določeni presoji. Dvom preneha obstajati, ko najdemo zadosten razlog za njegovo neupravičenost« (<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=58759>, 20. 3. 2019).

Preveriti želimo, kaj se učimo in kaj nas učijo. »Zato je nujno, da upor najde svoje razloge v sebi, saj jih ne more najti drugje. Mora soglašati s tem, da dela preiskavo sebe, da se tako nauči, kako ravnati« (Camus 1991: 20).

Gotove resnice niso naša osebna izkušnja. Odgovoriti želimo na svoj način, saj ne gre za gotova znanstvena dejstva (na primer za enostavno dejstvo, da voda zavre pri stotih stopinjah), temveč za duhovna in racionalna vprašanja. Tukaj se torej govori o filozofiji, ki je:

[N]ekaj vmesnega med teologijo in znanostjo. Tako kot teologija je sestavljena iz špekulacij o zadevah, ki jih definitivno znanje še ne more pojasniti; a se podobno kot znanost sklicuje na človeški razum in ne na avtoriteto [...]. Vse definitivno znanje pripada znanosti [...], vsaka dogma [...] pripada teologiji. Skoraj vsa vprašanja, ki so najbolj zanimiva za spekulativne

ume, so vprašanja, na katera znanost ne more odgovoriti in na katera se odločni odgovori teologov ne zdijo preveč prepričljivi. (Russel 2004: 16)

Zato potrebujemo filozofijo. Vendar pa je dobro, da se nam poraja dvom, brez dvoma namreč zaidemo v dogmo. Beseda *dogma* pomeni »(gr. *δόγμα*: mnenje, odločitev) [...] misel, ki je sprejeta brez kritičnega pregleda kot zanesljiva, trdna izjava brez dokazila; nedvoumni odnos, presoja, zaključek« (<http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=15720>, 20. 3. 2019) in tudi »trditev, načelo, ki temelji na avtoriteti, ne na znanstvenih dokazih« (<https://fran.si/iskanje?View=1&Query=dogma>, 20. 3. 2019). To pomeni, da je naš dvom v spekulativne odgovore na spekulativna vprašanja odličen, saj iščemo racionalne odgovore na vprašanja, na katera znanost ne more odgovoriti, da bi se osvobodili spon že obstoječih pristopov. Govorimo o vprašanjih, kot so: Kaj je moralno, kaj je lepo? Ali bog obstaja? Kaj je dobro in kaj slabo? Ali ima življenje smisel? Sem spadajo tudi bioetična, politična in druga vprašanja ter seveda naše vprašanje: Kaj je sreča? Ko dvomimo, ne vemo, kako naj bi delovali, ampak iščemo rešitev. Upiramo se, saj ne pustimo, da bi nam kdo drug določal, kaj je prav. Želimo prepričanje, ki bi postalo vedenje. Želimo opravičiti sebe in osvoboditi lastno delovanje, zato izzivamo obstoječa *prepričanja*, ki jih definiramo kot sklicevanje »na odnos, ki ga imamo v grobem kadar [...] obravnavamo nekaj kot resnično« (Schwitzgebel 2006: 1). Mislimo, da je to naša pravica. Iskreno hočemo vednost in gotovost. Vendar pa se tukaj pojavlja epistemološki problem, kdaj je nekaj gotovo.

Prvič »prepričanje je *psihološko prepričljivo*, ko je subjekt, ki ga ima, nadvse prepričan o njegovi resnici« (Reed 2008: 2). Gotovost je tako podobna nepopravljivosti (ang. *incorrigibility*), kar pomeni »biti inkorigibilen glede določene teme je enako kot biti nezmotljiv: nobeno prepričanje, ki ga formiramo, ne more biti napačno« (Langland-Hassan 2017: 360). Ta definicija morda zveni kot dogma, a ni, saj imamo v tej situaciji svobodo premišljati. Povedano drugače, zato ker imamo dostop do lastnih mentalnih stanj, smo inkorigibilni, ker je nedvomno da dvomimo. Če pa po drugi strani slepo verjamemo, v nas vedno tli dvom, ki je povezan tudi s strahom. Ker je naš dvom tako močen, potrebujemo nekaj primerljivo intenzivnega, kar bi začasno nevtraliziralo poskus dvoma doseči zavest. Zaradi tega poskusa potlačitve postanemo agresivni do sebe in posledično neobčutljivi; nočemo slišati drugačnega mnenja ali videti dvoma v sebi. Tako lahko tudi iščemo opravičila za fanatično delovanje:

Človek, ki se mu po žilah pretaka kri teologov, je vnaprej zlagan in nepošten do vseh stvari.

Patos, ki se razvija na podlagi tega, se imenuje vera: enkrat za vselej zatisniti oči pred samim

seboj, da ne bi trpel ob pogledu na neozdravljive neresnice. Ta napačen pogled je nato spremenjen v moralo, vrlino in svetost – zahtevaš, da naj bo vsakršna druga vrsta optike brez vrednosti, potem ko si svojo lastno sakraliziral z imeni »Bog«, »odrešitev« in »večnost«.  
(Nietzsche 1989: 278)

Človeka narediti neobčutljivega je torej nespametno. Čutnost moramo spiritualizirati. Kaj pa poduhovljenje čutnosti sploh pomeni? »Poduhovljenje čutnosti se imenuje ljubezen« (Nietzsche 2005: 173). Ne iščemo neobčutljivosti in potlačitve, temveč nekaj drugega, nekaj senzibilnejšega, bolj zavestnega, nedolžnejšega.

Drugič, *epistemološka gotovost* pravi, da je »prepričanje gotovo, če ima najvišji možen epistemološki status« (Reed 2008: 2), in tretjič, obstaja tudi *moralna gotovost* in ta nas zanima, saj želimo delovati. Skeptičnih argumentov proti moralni gotovosti, teoriji epistemologije in moralni teoriji v tej raziskavi ne bomo obravnavali, saj so zanjo preobsežne. Bralcu prepuščam, da se v dodatna vprašanja, ki jih odpirajo, poglobi sam. Na tej točki bomo le zdravorazumsko pojasnili, da zastopamo določene vrednote, ker »vsako dejanje upora se tiho sklicuje na vrednote« (Camus 1991: 21), pa tudi na to, ali imam v očeh drugih prav ali se motim, saj ne vem, kakšna merila imajo in od kod izhajajo njihove vrednote. »Obsojanje življenja, ki ga živi subjekt, je konec koncev še vedno samo simptom določenega načina življenja: vprašanje pravičnosti ali nepravičnosti se s tem sploh ne določa« (Nietzsche 2005: 174). Na koncu »avtonomni posameznik ni več odgovoren za svoje reaktivne sile pred pravico, temveč je njen gospodar, suveren zakonodajalec, avtor in akter« (Deleuze 2011: 173). Torej to, kar iščemo, je enotnost s samim seboj. Da ne bi bili razdeljeni, potrebujemo vero vase. »Najbolj splošno ima "vera" podoben pomen kot zaupanje« (Bishop 2016: 1). Potrebujemo torej zaupanje vase. Če ne zaupam vase, me lahko v razpravi neka oseba vleče na eno stran, druga na drugo, sam pa vlečem na tretjo in ne vem, kdo ima prav, saj nimam merila ter sem tako oddaljen od sebe in osredinjen na drugega. V meni se poraja dvom. Kako najti vero oziroma kako zaupati vase, ko nas tega nikoli ne učijo? Kako biti enoten v nedolžnosti s samim seboj? Odgovor je preprost: tako, da pogledamo vase. »Tradicionalni naziv za opazovanje navznoter je *introspekcija* ("pogled vase")« (Ule 2001: 289).

Na introspekcijo lahko gledamo z dveh različnih vidikov, ki sta zanjo minimum. Če tega ne doseže, sploh ne gre za introspekcijo. Prvi vidik je introspekcija iz *mentalnega pogoja*, katero opredelimo kot »proces, ki ustvarja ali je namenjen ustvarjanju znanja, sodbe ali prepričanja o mentalnih dogodkih, stanjih ali procesih in ne o zadevah zunaj lastnega uma, vsaj ne neposredno« (Schwitzgebel 2016: 2). Drugi vidik je introspekcija iz *pogoja prve osebe*, katero



opredelimo kot »proces, ki generira ali je namenjen ustvarjanju, znanju, presojam ali prepričanjem samo o lastnemu umu in ne o umu drugega, vsaj ne neposredno« (Ibid.). To pomeni, da »dva najpogosteje navedena razreda introspektivnih duševnih stanj sta stališča, kot so prepričanja, želje, vrednotenja in namere, ter zavestne izkušnje, kot so čustva, podobe in čutne izkušnje« (Ibid.: 2). Tukaj se ne bomo ukvarjali z argumenti za in proti introspekciji, temveč bomo iskreno, nedolžno, enostavno gledajoč vase preverili, katere vrednote so pomembne za nas in zakaj. Na podlagi tega bomo ugotovili, iz kakšnih želja je narejen našo notranjost. Da pa se ne bi zapletali v vprašanje, kaj je moralno, in posledično v moralno naslado, zaradi katere bi se počutili boljši od drugih in si tako o sebi na zviti način ustvarili lepo predstavo ali spremenili dolžnosti v breme, se bomo vprašanjem o moralnosti izognili. Z introspekcijo moramo pogledati v jedro svojega bitja. Na tej poti bomo spoznali, da so nekatere vrednote negativne, nekatere pozitivne, nekatere egoistične, nekatere solidarne, nekatere izhajajo iz nizkih strasti in nekatere iz višjih. Pri višjih doživljamo svet na višji način, pri nizkih pa na nižji. Kaj če bi vsak posameznik lahko imel lastne vrednote in argumente ter bil merilo, ki bi si želelo postati absolut? Na temu mestu, moramo si zastaviti vprašanja kot so na primer ta: kaj sploh želimo kot rezlutat, zakaj to želimo, ter kako te želje moralno upravičimo? Vendar pa je tukaj tudi potrebno zastaviti vprašanje, iz česa te želje izhajajo. Ali gre za nedolžne želje ali morda izhajajo iz frustracij in pohlepa? Z introspekcijo želimo pogledati vase, preseči morebitne slabe želje in se videti v svoji nedolžnosti. Ta nedolžnost, ta notranjost se zdi univerzalna in jedro človeškega bitja oziroma temelj človekovega dostojanstva. Lahko jo imenujemo tudi *temeljna želja*. Vsi jo (običajno) želijo izpolniti. Kako krepostni, tako tudi tisti, ki to niso. Ko pa govorimo o notranjosti, mislimo predvsem človeško bitje, ki potrebuje priznanje drugih, da je bitje, ki potrebuje dostojanstvo, spoštovanje, vsaj osnovne potrebe za življenje, na koncu pa tudi kar največjo pravično izpolnitev lastnega potenciala itn. Če je oseba krepostna, takrat lastni potencial vrne družbi kot dobiček. Zdi se, da osnovne vrednote izhajajo iz želje biti priznani kot oseba z notranjostjo ter, če smo krepostni, iz potrebe po določenem ravnovesju med individualnimi svoboščinami in socialno kohezijo v določenem času, ki ima za idejo dobrobit ljudi in narave prav zato, ker je človek večinoma nedolžno bitje, ki potrebuje naravo in kulturo. Torej od nas je odvisno, kako bomo to družbo uredili. Ker je upornik enoten s samim seboj: »Del sebe, za katerega želi spoštovanje, postavi nad vse drugo in ga razglasi za bolj zaželeno od vsega, celo od samega življenja. Za njega to postane vrhovno dobro« (Camus 1991: 21).

Zdi se, da smo nekateri ljudje obsojeni na skupno življenje in da je naša odgovornost najti način, kako bomo to uresničili. Zdi se tudi, da »naravno« nismo združeni zato, da bi si povzročali slabo, temveč, da si »delamo dobro«, čeprav nosimo v sebi tudi potencial za slabo ravnanje. Bolj kot družba škoduje sebi in naravi, manj je civilizirana in bolj je barbarska ter neumna. Kdor meni, da ljudje nismo ustvarjeni za sobivanje, temveč da vse služi našim brezmejnim željam, lahko to miselnost preizkuša na osamljenem otoku brez drugih ljudi. Kdor verjame, da spada med ljudi, ampak da narava služi izpolnjevanju človekovih brezmejnih želja, bo spoznal, da nas bodo naravni zakoni uničili, veselje pa bo vseeno ostalo. Toda »kadar se obnašamo v skladu z mejami, utelešenimi v drugem, se združimo z drugimi; eden je tako del moralne skupnosti; eden je tako del večje celote« (Morris 1988: 225). Če pa bi pogledali v nedolžnost lastnega bitja, bi spoznali, da to, kar smo rekli o osnovnih človekovih potrebah in vrednotah, drži ter da je od nas odvisno, kakšen svet bomo ustvarili za izpolnjevanje teh potreb. »Upor, čeprav očitno negativen, ker ne ustvarja ničesar, je globoko pozitiven, ker razkriva del človeka, ki ga je treba vedno braniti« (Camus 1991: 26).

Potrebno se je vprašati, kakšen svet si želimo. Odgovornost in zavestnost potrebujemo, ker »okolščine človekovega življenja močno vplivajo na njegovo filozofijo, nasprotno pa njegova filozofija v veliki meri določa njegove okoliščine« (Russel 2004: 17). Ali na primer želimo svet, ki obstaja samo za začasne človekove egoistične in razvajene ideje, ki izkoriščajo druge ljudi in naravo in kjer si ljudje ne zaupajo? Si morda želimo življenje, ki je slabotno, polno strahu, brez humorja, zaradi močne discipline in perfekcionizma utrujeno življenje, življenje, v katerem se ne čudimo, ne občudujemo, življenje, ki ga ne transformiramo, življenje brez ljubezni, ki je hinavsko in brez odprtosti, kjer smo sami proti vsem, obsesivni in brez prijateljev? V tem primeru želimo življenje resentimenta, ki »se vedno spremeni v brezobzirno ambicijo ali grenkobo, odvisno od tega, ali je vsajena v močno osebo ali šibko« (Camus 1991: 24). V tem primeru so naše vrednote slabe. Ali morda potrebujemo svet, ki ne uničuje, temveč sodeluje, svet, ki razume, ki ustvarja veselje do življenja, svet, kjer si nismo tujci, in ki rase? »Transmutacija vrednot je sestavljena le iz zamenjave kritičnih vrednot z ustvarjalnimi vrednotami; s spoštovanjem in občudovanjem tega, kar obstaja.« (Ibid.: 76.) Razviti moramo občutljivost do drugega in do narave, skrbeti za svet in zase:

Bogastvo in kompleksnost evalvacijske strukture nista odvisna samo od tega, ali je človek antropocentrist, sentientist, biocentrist, ekocentrist ali kar koli drugega. V veliki meri sta odvisna tudi od človekove izkušnje sveta in vrednot, ki jih prepozna. Ko je nekdanji predsednik Ronald Reagan dejal, da je »drevo«, drevo. »Koliko jih moraš še pogledati? Je

predvsem prikazoval svojo neobčutljivost za naravo in ne svojega filozofskega neznanja.  
(Jamieson 2008: 155)

»Uporniki«, ki želijo zanemariti naravo in lepoto, torej hkrati zanemarijo tudi človekovo dostojanstvo, ker je občutljivost do drugega in narave pravzaprav edina resnična občutljivost do sebe, saj človeku prepreči, da bi drugim – in na koncu sebi – uničil življenje zaradi napačnega pristopa k svetu. Takšne vrednote bi lahko imenovali *pozitivne* ali *lepe vrednote*. »Človekova solidarnost temelji na upor, upor pa lahko v tej solidarnosti le najde svojo utemeljitev. Imamo torej pravico reči, da vsak upor, ki zahteva pravico do zanikanja ali uničenja te solidarnosti, hkrati izgubi pravico, da se imenuje upor, in v resnici postane privolitev v umor« (Camus 1991: 28).

Za pozitivne vrednote moramo biti pripravljene na spremembe, moramo se racionalno senzibilizirati. Takšna oseba ni šibka, prav nasprotno, »človek se zaradi pomanjkanja karakterja skriva v doktrini« (Ibid.: 12). To pomeni, da »imoralisti smo odprli svoje srce za vsako razumevanje, za odobritev« (Nietzsche 2005: 174). Takšno »odrekanje moralno pravilnega odgovora postane merjenje sprememb v dobrobit ljudi, ne pa posvetovanje z duhovnimi voditelji ali sklicevanje na obskurne tradicije« (Kymlicka 2005: 35). Kot družba se torej moramo vprašati, česa si želimo.

Videli smo, da v »aktu odpora [...] abstraktni ideal ni izbran s pomočjo pomanjkanja občutljivosti in prizadevanja sterilnih zahtev« (Camus 1991: 26). Videli smo tudi, da se lahko popolnoma identificiramo z vrednoto, ki se zdi univerzalna. Ko smo enotni z njo, bo naše obnašanje morda označeno za uporniško, a se takšno samo zdi prav zato, ker obstajajo nekatere vrednote, drugačne od pozitivnih, ki smo jih že opisali in ki so nam vsiljene. Da bi sploh lahko bili uporniki, moramo imeti koncept o enakovrednosti, v katerem se nepravilnost sama reflektira. Upornik noče biti zatiran in želi, da se ga obravnava kot enakega, in temu primerno se tudi obnaša do morebitnega antagonista, kar pomeni, da isto bitje, ki ga vidi v sebi, vidi tudi v antagonistu in v prijatelju ter želi to univerzalno vrednoto kot skupno dobro. »Upornikova logika je služiti pravičnosti, ne da bi doprinesel še več nepravilnosti v človekovo eksistenco, se pravi, da vztraja pri preprostem jeziku, da ne poveča univerzalne laži, in kljub človeški bedi verjame v srečo« (Ibid.: 267). Upornik je zvest lastnim vrednotam, ki se jih drži tudi, če tako tvega zaradi antagonista, ki želi ohraniti *status quo*. Kot vidimo, se upornik nahaja v nasprotjih. Včasih mora postaviti na kocko tuje in lastno življenje. Mora se boriti med željo po *statusu quo* morebitnega antagonista in lastno željo po pravičnosti, pri tem

pa se trudi, da »zmanjša možnosti umora okoli sebe« (Ibid.: 268). Obstaja v protislovju, saj nasprotuje nasilju, ampak je lahko sam nasilen. Upornik je v paradoksu med pravičnostjo in svobodo: »Absolutna svoboda je pravica najmočnejšega do prevlade. Zato podaljšuje spore, ki jih prinaša nepravičnost. Absolutno pravičnost se doseže s potlačitvijo vseh protislovij: zato uničuje svobodo« (Ibid.: 270).

Ampak tukaj se nanašamo predvsem na svobodo protislovja v pogledih, ki pa smejo iti čez mejo tujega dostojanstva. Po drugi strani pa upornik ne more biti ločen od lastnih dejanj, ki se zapisujejo v zgodovino – če je bil na primer nasilen, je to zapisano v zgodovino, kar pomeni, da ne more potlačiti kontradikcije in onemogočiti novega upora. Posledično se celotna situacija obrne. Tisti, ki so ustvarili revolucijo (s slabimi vrednotami), zdaj želijo umakniti tiste, ki so bili prej na čelu revolucije (z dobrimi vrednotami). Prvi iščejo krivice, ki so se jim zgodile, ko niso zmagali. Drugi, ki so zmagali, pa niso več nedolžni in se jih obtožuje krivic. Tako se v krogu vse ponavlja. Vendar pa »verodostojna umetnost upora bo pristala na orožje samo za institucije, ki omejujejo nasilje, ne pa za tiste, ki ga kodificirajo« (Ibid: 274). Upornik želi reči: »Prosim, konec nasilja, vsi smo ljudje in vsi z vsemi razlikami smo eno človeštvo.« Pri tem neumen upornik želi z definicijami, ideologijo in maščevanjem reči: »Jaz v imenu definicij diskriminiram in razdeljujem človeštvo«. To misel včasih drugače zapakira in vse, kar takšen upornik doseže, je širjenje sovraštva.

Kar uporniku na splošno ostaja, pa je, da »zavestno sprejema svojo dilemo; biti kreposten in nelogičen ali logičen in kriminalen« (Ibid.: 62). Uporniku, ki se je boril za dostojanstvo vseh ljudi, preostane le, da uniči koncept absolutne nedolžnosti in ozavesti proces cirkularnega maščevanja kot nadaljevanja zgodovine ter da odpre novo poglavje in omeni, da nasilje vodi v nasilje: »Vsi nosimo v sebi svoje kraje izgnanstva, svoje zločine in destrukcijo. Toda naša naloga ni, da jih sprostimo po svetu; temveč se moramo boriti proti njim pri samih sebi in pri drugih« (Ibid.: 282).

Zato krepostni upornik vabi k miru in razumevanju, a je razpet med nasiljem in nenasiljem, med absolutno nedolžnostjo in pravičnostjo, med mogočim in nemogočim. Po drugi strani pa je edino, kar preostane vsem vpletenim stranem, razumeti proces, ki razdeljuje človeštvo. Tako kot razumemo lastne mentalne procese z introspekcijo, lahko tudi družbene pojave razumemo z ekstraspekcijo.

Upornik živi nevarno življenje, ker je to edino življenje, ki ga lahko živi. Njegova smrt je potrdilo oziroma krona njegovega upora. Upornik namreč želi svobodo najprej zase in potem

za vse preostale. »Ko se upira, se človek identificira z drugimi ljudmi in tako presega sebe in s tega vidika je človeška solidarnost metafizična.« (Ibid.: 26). Upornik ima vrednote, ki jih zastopa, za pomembnejše od samega sebe ali od morebitnih sovražnikov. »Vidimo, da je afirmacija, ki je implicitna v vsakem aktu, upor, a razširjena na nekaj, kar presega posameznika, umakne ga iz domnevne samote in mu zagotovi razlog za ukrepanj« (Ibid.: 22). Upornik je torej presegel lastno individualnost: »Božanstvo je brezmejni ocean blaženosti in slave: človeški umi so manjši tokovi, ki izhajajoč iz tega oceana še vedno iščejo sredi vseh svojih potepanj, da se vrnejo k njemu in se izgubijo v tej brezmejni popolnosti. Ko jih v tem naravnem poteku zmotijo pregrehe ali neumnost, postanejo besni, jezni« (Hume 1987: 103).

Človeštvo je eno v svoji raznolikosti in znotraj te raznolikosti definicije in kontradikcije lahko obstajajo, vendar pa ne smejo diskriminirati. Zato ni potrebe po absolutu določene definicije, saj absolut sestavljajo vse definicije skupaj, vse te afirmirane definicije skupaj kot eno pa prav tako temeljijo na človeškemu dostojanstvu. Sklepamo lahko, da je upornik svoboden na način, da ustvarja samega sebe in da tudi drugim dopušča njihovo svobodo. Tako vsi živijo v temeljni svobodi, temeljni želji in v dostojanstvu. »Če se ne odločimo za ignoriranje realnosti, moramo v njej najti svoje vrednote« (Camus 1991: 27).

Večkrat smo slišali besedo »potrebovati«, v smislu »človek potrebuje«. Vendar pa tukaj ne gre za nikakršno moralno zahtevo, ampak samo za povabilo k vpogledu vase in odgovornosti za svet, ki si ga kot človeštvo želimo. Upor pa se začne v dvomu, nadaljuje v gotovosti in nazadnje konča, če se želja uresniči, če se vzpostavijo nedolžnost, iskrenost in pravičnost ali če upornik umre. Upornik živi za morda mogoče ali za morda nemogoče. »Tisti, ki niso vsaj enkrat vztrajali pri absolutni nedolžnosti ljudi in sveta, ki se niso tresli od hrepenjenja in nemoči ob dejstvu, da je to nemogoče, in potem niso bili uničeni s poskusom ljubezni s pol srca ter so nenehno prisiljeni nazaj k svojemu hrepenjenju po absolutu, ne morejo razumeti resničnosti upora in njegove požrešne želje po uničenju« (Ibid.: 244).

Ali bomo torej racionalno kot človek do človeka ustvarili svet, ki je kar najlepši za vse?

## Sklep

Spoznali smo, da je sreča odvisna tudi od zunanjih vplivov in procesov ter da jo včasih poskušamo najti z unifikacijo sveta. Zdi se tudi, da smo našli omenjeno univerzalijo o človeški temeljni nedolžnosti in želji, o človekovem dostojanstvu, iskrenosti in prijateljstvu, ki metafizično presega osebo, vendar to ni dovolj. Tudi če bi svet dosegel »lepo kulturo«, bi

trpljenje in nepravičnost še vedno obstajala. Zaradi lepih vrednot bi se lahko potencialno znebili nepravičnosti in trpljenja v kulturi ali državi, ampak »lepo« ni dovolj. Iščemo nekaj drugega, večjo sliko. Nekaj bolj univerzalnega. V nadaljevanju se bomo posvetili nekonvencionalistu.

#### *4.2 Nekonvencionalist*

Predstavljajmo si situacijo: Odkar se zavedate, se v sebi počutite neizpolnjeni. Tudi ko ste imeli vso ljubezen, ki ste si jo kot otrok lahko zaželi, in ste zato postali »razvajeni«, torej tudi, ko so bile vaše potrebe po pozornosti in hrani zadovoljene, še vseeno niste občutili izpolnitve. Zavedali ste se lastne neizpolnjenosti in ta je v vas zbudila pozitivno tesnobo, ki bi jo lahko opisali kot »Imam vse in kaj naj zdaj s tem«. To ne pomeni, da niste bili hvaležni, temveč da ste potrebovali še nekaj več. To zavedanje je v vas sprožilo željo po osvoboditvi od tega občutka. Še več, zavedali ste se smrti. Videli ste, da se je ljudje okrog vas bojijo. Ob prehodu iz toplega doma v vrtec ter kasneje v šolo ter ob rojstvu brata in sestre ste kot otrok doživeli šok. Takrat postane vse, kar si otrok želi in kar tudi ima, boj. Vsak se je tako boril, da bi tako v psihičnem kot v fizičnem smislu dobil čim več. Bil je proti vsakemu in je igral samo zase. Igra je bila nepravilna in niste razumeli, zakaj imajo nekateri negativne vrednote. Kasneje ste spoznali, kakšen je lahko človeški svet in da je ravnanje, ki so vas ga naučili, v njem kontradiktorno tudi, ko ste odrasli. Pomembna mesta so včasih zasedli hinavci, zahrbtniži, populist, povzpelniki, lažnivci, klečeplazci itn. Ob tem spoznanju ste poskušali srečo najti v alternativni družbi oziroma v subkulturi, kjer so bile nekatere vrednote drugače zastavljene, a je igra večinoma ostala enaka – primitivna v negativnem smislu besede. Del pankerske subkulture vas je obtoževal, da ste hipi, nekateri hipiji so vam očitali, da ste preveč panker. Za nekatere metalce ste bil preveč raperski, za nekatere hipsterje premalo šminkerski. Na področju religije ste bili za nekatere budiste preglasni, za nekatere kristjane preveč sproščeni, z vidika naroda ste za nekatere narode imeli prehladen značaj, za nekatere prelenega, za nekatere pa pregrobega in neotesanega. Za nekatere regije določene države ste imel preveč tuj naglas, navade in značaj od njihovega, ker prihajate iz drugega predela iste države. Glede spola ste bil za nekatere preveč moški, za druge preveč ženska, z vidika politike, ste v eni državi veljali za preveč leve, v drugi pa za preveč desne. Celotno znotraj ene države ste bili morda preveč desni, levi ali preveč sredinski. Glede utilitarnosti ste bili za nekatere ekonomiste preveč v oblakih, ker ne prispevate družbi enako kot oni, temveč kot ustvarjalec.

Za nekatere znanstvenike ste bili preveč filozofa, za nekatere filozofe preveč kontinentalni, za druge morda preveč analitični, za koga ste preveč uporabljali literarni pristop ali ste bili za vse skupaj preveč mistični. Tudi vam so se skoraj vsi naštetih profili zdeli preveč to, kar so bili – skoraj niti eden se vam ni zdel posameznik, individualist. Bolj so se vam zdeli kot ljudje, ki se skrivajo v določeni doktrini, ker iščejo pripadnost, varnost ter nikoli niso pogledali vase in analizirali svojih vrednot ali dejstva, da so v različnih situacijah potrebna različna ravnanja. Lahko bi rekli, da ste *outsider*, *izobčenec*. V nadaljevanju bomo na splošno pokazali, kaj pomeni outsider, kakšne so njegove značilnosti ter njegova razmišljanja o sreči.

Outsider je nekdo, ki ne pripada nobeni »čredi« in posledično niti kakšni doktrini ali ideologiji. Lahko pa pripada tistim, ki so mu podobni, a so skupaj v tem smislu svobodni od črede, ker si upajo stati sami na tem svetu. Outsider ni vezan na pravila, ki se vzpostavijo v času njegovega življenja in niti na že obstoječa. Z lastnim pristopom k življenju presega družbo in lahko reče: »Pri večini ljudi je nagon po zavezništvu z drugimi ljudmi močnejši – čredni nagon. Pri meni pa je občutek zavezništva z drugim kot z ljudmi najmočnejši in zahteva prednost« (Wilson 2014: 114).

Družba je zanj pomembna, a je šele na drugem mestu. Po drugi strani pa so njegovi dosežki lahko dobri za družbo. To morda lahko pripišemo dejstvu, da v njem obstaja žeja po višinah, smislu, spiritualni izkušnji, svobodi, pa tudi po drugačnem pristopu do vsakdanjih stvari v svetu. »Navadnim« stvarem želi dati drugačen pomen, želi jih povzdigniti do najvišje mogoče stopnje. Lahko je deležen očitkov, da ni praktičen in da v njegovem pristopu ni ničesar utilitarnega. Outsider se ne ukvarja s praktičnimi stvarmi. Ukvarja se s spiritualnimi, eksistencialnimi vprašanji in je pravzaprav poet:

Grki so tu poznali eno samo, toda zato veliko izjemo: pesništvo. Grški izraz *poiesis* je izviral od *poiein* (delati). Pesnik ali *poietes* je tisti, ki dela, zato ga niso povezovali z umetniki, enako kot tudi pesništva niso povezovali z umetniki. Razlika je bila dvojna: prvič: pesnik dela nove stvari, oživlja nov svet, umetnik pa samo posnema, in drugič: pesnik ni odvisen od pravil, tako kot so umetniki. V svojem početju je svoboden. (Tatarkiewicz 2000: 197–198)

Izobčenec ali outsider je samosvoj. Lahko bi rekli, da je lepo divji, da je plemenito naraven ter neobvladljiv. Ker se večinoma ne strinja s tem, kar se splošno verjame ali počne, pogosto ni sprejet v čredo. Živi izven navadnega, lahko bi rekli, da je nenavaden. S tem ne želimo reči, da je poseben, temveč da je tudi preprost v smislu, da si upa iskati drugačne vrednote. Zato morda ostane sam, a pri tem spoštuje človekovo dostojanstvo in ne posega v tujo svobodo,

»reče lahko samo: občutek namena, ki me dela poeta, je močnejši od njihovega« (Wilson 2014: 114).

Izobčenec lahko določeno opravilo, s katerim se je že srečal v preteklosti, naslednjič izvede drugače. Spreminja se s situacijami in časom. Noče, da ga diskriminirajo ali da ga spremenijo v logično shemo, ga postavijo v kategorijo in zaprejo. Je večdimenzionalen. In zakaj ne bi bil takšen, kot ga je ustvarila narava, zakaj bi mu vzeli to pravico, zakaj bi mu vzeli tisto, kar mu naravno pripada, in pri tem od njega zahtevali, da ne bi več bil on? Zakaj bi iz njega hoteli narediti slabotno bitje, ki zato ker ne more stati na lastnih nogah, išče zaklon v doktrini in praznih družbenih pravilih, o katerih si ne upa dvomiti, ter tako ohranja *status quo*? Človek mora preizpraševati, kakšen svet si želi, in ga tudi uskladiti z naravo. To pomeni, da tudi »narava mora ustvariti človeka« (Hume 1987: 93) in ne samo kultura. »Če kakor običajno profano razumemo kot realnost, torej kot to, kar je realno in aktivno druge kulture, to pomeni, da življenje ali realnost nenehno vdirata v kulturo in jo modificirata.« (Groys 2002: 32) Takšen pristop k življenju »vodi k spoznanju, da človek ni konstantno, nespremenljivo bitje: en dan je ena oseba, drugi dan druga« (Wilson 2014: 42). Izobčenec je naraven. Narava je spreminjajoča. Outsider si želi dovoliti biti kot narava ter meni, da »ko se poistovetimo z brezmejnostjo sublimnega, prenehamo biti kar koli določenega, zato pa postanemo potencialno vse« (Eagleton 2008: 54–55). Torej, outsider noče biti skulptura, ne želi biti klasificiran ali zreduciran na zgolj skup možganskih procesov, noče nenaravne statičnosti duha in navadne dolgočasne trivialnosti, mehničnosti. Meni, da človek potrebuje »ne le voljo do resnice – to ni dovolj – ampak voljo do življenja, zavesti, do infuzije duha v mrtvo snov« (Wilson 2014: 115). Outsider želi življenje, ki ne zanemari *élan vital*, *energije* in *duha*. Z besedami vzhodne tradicije: noče spregledati indijskega *prāṇo* ali kitajskega *qi*. Želi zaščititi tudi človekovo notranjost, ki jo dojema kot neomejeno in kot tisto, ki v materiji poraja duha: »[K]lasificirati vse njegove gibe z anatomske ali fizionomske sredstvi, ga vtakniti v predal skupaj z drugimi ljudmi in napisati učeno razpravo, ki ga bo klasificirala kot pripadnika določene vrste ali tipa, zgreši vse znanje in zgolj aplicira koncepte in kategorije, te prazne košare, na utripajoče, edinstveno, asimetrično, neklasifikabilno tkivo živega človeškega izkustva« (Isiah 2012: 56). Poleg tega si želi tudi, da bi drugi razumeli njegov pogled. Želi srečo, a jo najde samo včasih: »Njegova glavna skrb je še vedno dejstvo, da se njegova okolica zdi nezmožna v celoti izpolniti njegove želje. Boji se, da svet ni bil ustvarjen, da bi zadostil potrebam človeškega duha. Danes je mučen in razočaran in boji se, da bo umrl



mučen in razočaran, z ničimer drugim kot serijo delno zadovoljujočih izkušenj, ki mu bodo dale spodbudo, da zjutraj vstane iz postelje« (Wilson 2014: 44).

Tem negativnim občutkom se želi izogniti in biti svoboden. Želi najti tisto popolnost duha, ki mu je ne more vzeti niti smrt, kaj šele kar koli v življenju. Išče trdnost, gotovost, a je ne najde. Je zelo senzibilen ter v neprestanem boju s samim seboj in tudi s svetom. Lahko bi rekli, da »[o]utsider ni čudak, ampak je bolj občutljiv kot "sangviničen in zdravo misleči tip človeka"« (Ibid.: 88). Druge ljudi ima za neuspešne v smislu spiritualnega problema, saj vidi, da skoraj nihče ni našel sreče. Bori se s tesnobo, hladnostjo eksistence, praznino, nesmiselnostjo, minljivostjo itn. V njem se bojujejo nasprotja in ga vlečejo vsako na svojo stran. Velikokrat se počuti, kot da ga nihče ne razume, oziroma vidi, da nekateri ne razumejo njegove raziskovalske poti in želje po višinah in neomejenosti. Zato je hkrati osamljen, ker še vedno išče pozornost drugih. Ker je zaradi te kalvarije občutljiv, veliko trpi, to gorje ga včasih močno moti, ker še ni našel ravnovesja med sabo in svetom. Včasih trpi tudi, ker doživlja empatijo do drugih, ki trpijo zaradi človeške nepravilnosti in indiferentnosti tega kaosa, ki ga imenujemo eksistenca. Ampak outsider marljivo in vztrajno išče srečo in popolnost in zanj je tudi pripravljen biti sam in trpeti. Poskuša najti smisel v človeštvu, ki se mu zdi plitvo in dekadentno, poleg tega pa meni, da ne pozna lastne zmožnosti. Ker poskuša dvigniti vse v življenju na višjo raven, se ne boji poskusiti nečesa novega. Sam po sebi je inovator, ker se spreminja z naravo in časom, in zato včasih z lastim življenjem v ravnotežje postavi kulturo, ki je zašla v ekstrem. »Inovacija je torej prevrednotenje vrednot, premeščanje posameznih reči prek vrednostnih meja« (Groys 2002: 33).

Outsider misli, da se lahko nauči dobiti stvari, ki si jih želi. Lahko jih dobi čim več, ampak v tem ne vidi zadovoljitve. To je videl že kot otrok. Ko išče svoj lastni originalni in popolni izraz, ga drugi lahko prehitijo in je sam tako bližje puščavniku kot pa trgovcu iz mesta, politiku, ekonomistu ali uradniku. Včasih je zelo daleč od preprostega človeka, ki želi samo jesti, piti in se poročiti. Ker ima veliko željo po duhovnosti, včasih zapostavi preostala področja bivanja. Če se vzporeja z drugimi ljudmi, se lahko počuti manjvrednega, a sreče še ni našel. Velikokrat ne spada nikamor niti družbeno niti duhovno predvsem zato, ker ga na eno stran vlečejo vsakdanje človeške stvari, na drugo pa želja se jim izogniti, ker v njih ne vidi niti sreče niti smisla. Da bi se temu negativnemu občutku izognil, potrebuje veliko moč duha ter močno voljo. Vendar pa je za tem trpljenjem tudi pozitiven občutek – ljubezen do avanture in ljubezen do modrosti. Išče globino in celovitost v svetu, v katerem bi lahko izrazil lasten duh v popolnosti. Išče srečo v svetu, kjer se vse poraja in vse propade, kjer je obstoj

videti kot hladni kaos, kjer veliko ljudi sledi lastni omejeni egoistični trivialnosti in posledično poškoduje druga bitja: »Za outsiderja je svet, v katerem je bil rojen, svet brez vrednosti. V primerjavi z njegovim apetitom po namenu in po smeri večina ljudi sploh ne živi, ampak samo drsi skozi življenje« (Ibid.: 114).

Po njegovem mnenju ljudje večinoma živijo nezavestna življenja. Živijo neodgovorno. Lahko sklepamo, da outsider poskuša najti srečo v svetu, ki se mu zdi absurden, ker ne najde spokoj v boju nasprotij. Lahko se vpraša, zakaj ne bi takoj storil samomora, če je tako ali tako obsojen na smrt? Zakaj je narava svet naredila hkrati nasilen in senzibilen? Zakaj bi ljubil drugo osebo, če je vse obsojeno na propad, deluje brez smisla in neumno – ali bo kratek čas užival z osebo, ki jo ljubi, potem pa z njo trpel? Povedano drugače: Zakaj bi malo užival v življenju, če temu kmalu sledi trpljenje in se ta cikel ponavlja do neizogibne smrti? Zakaj bi živel in se boril, če vse, kar se poraja, tudi izgine? Vse, kar v življenju ljubi, bo pustil za sabo. Zdi se, da bo vse, kar ljubi, enkrat izginilo. Vse, kar je v življenju naredil in za kar se je boril, je kot črke na peščeni plaži. Veter, valovi in drugi ljudje jih zlahka uničijo. Zakaj bi torej imel potrebo po preživetju, ko jasno kaže, da se na koncu ne bo ohranil? Zakaj bi skrbel zase, za svoj duh, za svoje telo, za druge ljudi? Zakaj bi sploh imel voljo do življenja? Zakaj bi živel naprej, če ne najde smisla v življenju? On išče gotovost, trdnost, a pri tem dvomi, ali popolna gotovosti in trdnost sploh obstajata. Smisla ni, zdi se mu. Zdi se mu, da »na svetu ni ničesar, na kar bi se bilo mogoče opreti« (Isiah 2012: 149). Izobčenec ne najde absolutnega udobja v tem svetu, ker absolutno udobje očitno ne obstaja. Srečo najde samo začasno v trenutku začasnega uvida, ko se emocionalno, telesno in intelektualno sprosti. Mojstri zena takšnemu uvidu pravijo *kenshō*. »Sreča torej pomeni lahkotnost, zadovoljstvo, sproščenost in ugodje; ne pozornosti, skrbi in utrujenosti« (Hume 1987: 93). Izobčenec jo išče, a jo najde samo včasih. Še naprej raziskuje in dvomi. Za nekonvencionalista ali outsiderja, bi lahko rekli, da je *metafizični upornik*:

Metafizični upor je vzgib, s katerim se človek dvigne zoper svoj položaj in zoper vse stvarstvo. Ta upor je metafizičen, ker spodbija smotre človeka in stvarstva. Suženj se upira zoper usodo, ki mu je določa njegov položaj; metafizični upornik zoper usodo, ki mu je določena, ker je človek. Uporni suženj dokazuje, da je nekaj v njem, kar se ne strinja s tem, kako z njim ravna gospodar; metafizični upornik izjavlja, da ga vara stvarstvo. Tako pri prvem kakor pri drugem ne gre za golo in preprosto zanikanje. V obeh primerih imamo v resnici opraviti z vrednostno sodbo, v imenu katere upornik odklanja, da bi privolil v svoj položaj. (Camus 1991: 31)

V navadnih človeških zadevah torej obstaja občutek majhnosti in zaradi te majhnosti človek želi postati tisti, ki je urejen, ki naj bi premagal težave praktičnega življenja, ki bi se proglasil za svobodnega individualca, še več, rad bi postal tisti, ki drugim pokaže, da je nekdo. Želi pokazati lastno moč. Do te moči ga seveda žene omenjeni občutek malenkosti. Zaradi njega je človek dosegel veliko pomembnih stvari v znanosti, vendar pa gre, ko je preveč egoističen in ko ne deluje dovolj zavestno, v napačno smer in uničuje tako sebe kot tudi svet kot celoto, na primer z onesnaženjem in vojnami. Po drugi strani pa se outsider počuti majhnega pred svetom predvsem, ker se od njega počuti ločenega oziroma outsider ima duhovni problem. Kot smo že videli, je upornik poskušal združiti sebe in družbo z enotnostjo temeljne vrednosti, z voljo, ki prihaja iz samozavesti oziroma iz svobode in človekovega dostojanstva. Vendar pa mu metafizični upor ni uspel. Tako outsider kot izobčenec v metafizičnem uporuh poskuša nadaljevati tam, kjer našemu prejšnjemu liku ni uspelo – z unifikacijo obstoja skozi sebe. Rekli smo, da so zadeve trgovcev, politikov ter navadnih ljudi za outsiderja preveč trivialne, omejene ter brez smisla. Na tej točki že lahko sklepamo, da izobčenec ni navaden, temveč je ultimativni egoist: »Metafizični upor je trditev, motivirana s konceptom popolne enotnosti proti trpljenju življenja in smrti in protest proti človeškemu stanju tako zaradi njegove nepopolnosti, zahvaljujoč smrti, kot zaradi potratnosti, zahvaljujoč zlu« (Ibid.: 31).

Tukaj pa naleti na težavo, kako nadaljevati s svojo nalogo, saj predaja ne pride v poštev. Noče se podrežati naravi, bogu, čustvom, telesu in družbi. Ne predaja se, temveč gre do konca po lastnem načrtu. Zaveda se, da je outsider, in »glavna želja outsiderja je, da preneha biti outsider« (Wilson 2014: 86). Ampak kar je gotovo, »je, da so se outsiderjeve težave začele reševati v smislu *ultimativnega da* in *ultimativnega ne*« (Ibid.: 87).

Izobčenec na začetku svojega raziskovanja sreče namreč vse – razen sebe – popolnoma zanika. Razpet je med *jaz sem* in med ničnostjo spreminjajoče se eksistence, ki v njem vzbujata strah, a si je njegovo srce želi. Ni se še odprl. Eksistenca ga izziva, narava ga vabi, naj izkusi življenje. Ko se za nekaj odloči, se noče podrežati nikakršnim vodjem, temveč želi lastno izkušnjo in raziskavo: »Zakaj pa vas prosim, ponosne in nevedne modrece, da mi pokažete pot do sreče? Naj se posvetujem s svojimi strastmi in nagnjenji. V njih moram prebrati nareke narave; ne v vaših neusmiljenih diskurzih« (Hume 1987: 94).

Še več »zahteva, da uporabi druge načine poleg razuma« (Wilson 2014: 72) za lastno raziskavo.

Izobčenec je na začetku zaprt. Ko se bo enkrat odprl zaradi tesnobe, bo postal *romantični outsider* prav zato, ker se je odločil za ljubezen do druge osebe. To je izbral, ker se je počutil preveč ločen od vsega in ker se mu je življenje izmikalo iz rok. Tesnoba je postala prehuda. Vendar pa so outsiderjeve odločitve popolne odločitve. Ko je eksistenci nasprotoval in se ji sploh ni odprl, je bil razdeljen na *eksistenco* in *jaz* in je to živel popolnoma. Sedaj je ponovno razdeljen, a nekoliko drugače: zdaj je rekel *ultimativni da* drugi osebi. Povedano drugače, prvič je investiral del sebe. Zdaj je v ekonomski napetosti med *jaz te bom imel rad* in *upam, da boš ti imel rad mene* oziroma v napetosti med *možnostjo indiferentnosti objekta*, se pravi med tem, česar ne želi, ter tem, kar želi, a to je *želja po objektu*. Postal je psihično odvisen od stanja druge osebe in ker je odvisen od druge osebe, je slab. Slab je zato, ker drugo osebo prosi za srečo in izpolnitev. Če se zgodi, da mu druga oseba ne vrača ljubezni, je v šoku. Sam je popolnoma investiral libido v drugo osebo in ker je investiral v prazno, se počuti zlomljenega. Posledično išče izhod iz tega stanja. Drugače povedano, v njem se skriva neko pozitivno čustvo (kot je v takšnem stanju na primer upanje) in zato gre proti lastni obnovitvi. Če pa mu druga oseba vrača ljubezen, začasno dobi občutek izpolnitve. Šok doživi šele kasneje, ko drugi osebi ne predstavlja več vsega, ljubezen neha biti tako evforična, kot je bila na začetku, ko mine ali pa ko oseba, ki jo ljubi, umre. Čustvo ob tem, ko outsider nečemu reče (partikularno) *ultimativni da*, bi lahko opisali tako: »Pro in kontra sta izginila; s prebujenimi čutili postane nesmiselno govoriti o človeški bedi. Beda zagotovo obstaja, vendar to ni pomembno. Nič, na kar bi človek kdaj pomislil, ni pomembno; zgolj to« (Wilson 2014: 76).

Takšnega stanja seveda ne moremo prepoznati *a priori*, temveč le *a posteriori*, z izkušnjo. Enako izpolnitev outsider doživi tudi v stanju umetniškega navdiha. Takšnega izobčenca bi lahko poimenovali *umetniški outsider*. Če igra na glasbilo, ustvarja sliko, oblikuje kip, poje ali igra vlogo, se popolnoma predaja delovanju ter tako postane čisto delovanje volje »brez težav intelekta« (Ibid.: 149) – je v ekstazi. Enak začasni občutek sreče romantični outsider doživlja v telesnosti, v ljubezni in orgazmu. Izobčenec lahko ta občutek doživi tudi v dionizičnem plesu (takšnemu izobčencu bi lahko rekli *transoutsider*) in v estetičnem doživljanju, na primer med opazovanjem lepote narave ali vživljanjem v umetniško delo in doživetjem katarze (*estetični outsider*). Po drugi strani pa želi ta občutek izpolnitve deliti z drugimi ljudmi in lahko včasih najde smisel tudi v tem. Takšnega outsiderja bi lahko poimenovali *mesijanski outsider*. Če mu dovolimo, »naj se vidi v vlogi vnaprej določenega pesnika, vnaprej določenega preroka ali izboljševalca sveta in polovica outsiderjevih težav bo rešena« (Ibid.: 114). Sklepamo lahko, da ima lahko outsider tudi lastnosti, kot so »boj proti smrti, [...]

mesianizem, [...], filantropija [...]]« (Camus 1991: 33). A včasih ne vidi smisla niti v tem, saj se mu zdi, da ni niti občutek, ki ga zastopa zaradi ideala, ni nič več kot zaslepitev z laskanjem samemu sebi: »Zaman se pretvarjamo, da se bomo osrečevali v sebi, da se bomo hranili s svojimi mislimi, da bomo zadovoljni z zavedanjem svojih dobrih dejanj in da bomo zaničevali vso pomoč in vso oskrbo zunanjih predmetov. To je glas Ponosa, ne Narave« (Hume 1987: 94).

Enako je delati slabo brez smisla. Na tej točki se outsider zaveda, da je njegova sreča odvisna od čustev, ki jih doživi, ko v lastnih očeh postane dober ali slab na podlagi tujega (ne)odobravanja. Ker življenje nima smisla, sklepa, da se prav tako nima smisla boriti za dobro. Utrujen je od *partikularnega da*. On se vpraša: ali bi bilo s svetom kaj narobe, če ne bi bilo človeka? Narava bi ostala, tudi če človeka ne bi bilo, ker bi recimo samega sebe uničil z lastnimi napakami. Obstaja še en vrsta outsiderja, *jogi outsider*. Ta izobčenec včasih doseže stanje sreče z meditacijo oziroma s pozornostjo. To je »meditacijska metoda, ki ima več kot 2500 let stare budistične korenine« (Pečenko 2014: 8). Ta metoda je osnova za pozitivna duševna stanja in posledično tudi za pravilno ravnanje. »Pozornost torej povezuje soteriološke, etične in pragmatične aspekte budistične prakse, ki se osredotočajo na problem nezadovoljivosti človeškega življenja, ter načine, kako trpljenje preseči« (Pečenko 2014: 8). To pomeni, da »nezadovoljivost in trpljenje (*dukkha*) budizem vidi v napačnem odzivu na izkušnje, osnovanem na zmotni kogniciji (*ditṭhi*) in nevednosti (*avijjā*), ki pogojujeta navezanost in istovetenje z brezosebnimi procesi in fenomeni ter tako gradita iluzorno razlikovanje med "jazom" in "drugim"« (Ditrich 2015: 16). Cilj budizma je torej duševno zdravje. Gre za »duševno zdravje, ki ga tradicija enači z duhovno svobodo in predstavi kot preseganje vseh strahov, jeze, pohlepa in drugih negativnih stanj; le-te naj bi nadomestili modrost, sočutje in dobrohotnost« (Pečenko 2014: 8). V budističnih koreninah pozornost podaja odgovor na vprašanje, kako umreti, in s tem tudi na vprašanje, kako živeti. To nas privede do modrosti, »s katero človek razume minljivo, neprijetno in brezosebno naravo sveta, [ki] vodi onkraj sveta dualnosti, kjer ni sebičnih želja, jeze in nevednosti« (Pečenko 2014: 21–22). To brezosebno stanje, ki transcendirata nasprotja, je *nibbāna*. Vendar, outsider se vpraša: ali je sploh racionalno biti asket? Utrujen je od *partikularnega da*.

Lahko bi rekli, da so vsi omenjeni outsiderji *psihedelični*. Etimologija besede psihedelično prihaja »iz grškega *psykhē* "um" (glej psiha) + *dēloun* "narediti vidno, razkriti," iz *dēlos* "vidno, jasno"« (<https://www.etymonline.com/word/psychedelic>, 19. 5. 2019). Izobčenec torej

poskuša zase narediti vidno osvoboditev, ki jo išče. Psihedelična izkušnja pa pomeni naslednje:

Psihedelična izkušnja je potovanje v nova področja zavesti. Obseg in vsebina izkušnje sta neomejena, vendar so zanjo značilne transcendenca verbalnih konceptov, prostorsko-časovnih dimenzij tega ali identitete. Takšne izkušnje razširjene zavesti se lahko pojavijo na različne načine: čutno prikrajšanje, vaje joge, disciplinirana meditacija, verske ali estetske ekstaze ali spontana izkušnja. Nedavno so postale dostopne vsakomur z uživanjem psihedeličnih drog, kot so LSD, psilocibin, meskalin, DMT itd. (Leary, Metzner, Alpert 1964: 3)

Mogoče je torej uporabljati tudi »rastlinske halucinogene kot sredstvo za odkrivanje skrivnostne razsežnosti, za katero je najstarejša religija človeštva vedno trdila, da lahko do nje dostopa« (McKenna 1991: 2). Obstaja torej še en outsider, ki bi ga lahko poimenovali *halucinogeni outsider*. Halucinogen nam lahko pomaga razkriti nekatere skrivnosti, predvsem v varni psihični, fizični in okoljski postavitvi. Če se »uporablja v ustreznih odmerkih, spremeni kakovost zavesti« (Huxley 1998: 2). Ko se nam kakovost zavesti spremeni, se lahko zavedamo dimenzije sveta, v kateri je človek bolj poenoten z naravo in bolj povezan s sabo, saj halucinogen deluje »kot kemijski ključ – odpre um, osvobodi živčni sistem njegovih običajnih vzorcev in struktur« (Leary, Metzner, Alpert 1964: 3). Eksperiment se torej lahko izkaže za pozitivno izkušnjo, ki nas senzibilizira oziroma nas »povezuje z resnično mrežo vrednot in informacij, ki so neločljivo povezane s planetom, vrednotami biologije, vrednotami organizma, ne pa z vrednotami potrošnika« (McKenna 1991: 13).

Za konec pa ostaja še en izobčenec, ki ga je pomembno omeniti. Seveda je tudi ekscentrik, imenuje pa se *egoistični filozof*. Egoistični filozof doživlja občutke, »s katerimi ga navdaja misel na lastno samozadostnost, se pravi občutek samozadovoljstva, ki ga obide vsakokrat, ko v samoti premišlja o samem sebi in si ugaja, občutek ugodja, ki ga izkuša takrat, ko pozabi nase in na vse okrog sebe in uživa v samem sebi« (Božovič 2005: 158). Egoistični filozof si ničesar ne želi in nima potrebe niti po ustvarjanju, plesu, občutkih. Ne želi ničesar ter »če obstaja kak egoistični filozof, potem se prav gotovo počuti kot Bog« (Božovič 2005: 158), ker on je itak Bog lastnega univerzuma v katerem ne obstaja nihče razen njega. Preostalo so modusi njegovega mišljenja in v tej sproščenosti egoistični filozof miruje. Bog nima kamor za priti, kaj za iskati. Tesnoba je Bogu tuja. Se pravi, On je vedno »doma«. On si eventualno nekaj misli in kategorizira iz zabave. Jamajčani bi rekli, da se počuti *irie* oziroma da nima skrbi in miruje. Koncept *irie* lahko morda primerjamo z dalmatinsko besedo *fjaka*, ki izvira iz italijanske besede *fiacca* in pomeni počasnost. *Fjaka* se lahko primerja s hrvaško besedo

*pomalo*, a ni negativna. Počasno vzvišena je kot italijanska fraza *dolce far niente* (*sladko brezdelje*). *Fjaka* je sublimno stanje, v katerem človek ničesar ne želi, ki se ga ni mogoče naučiti, lahko se ga zgolj doživi. Torej »nadzor nad čutili je osnovni del vsake trajne verske metode. Nadzor ne pomeni zatiranja ali zapiranja, ampak sposobnost izklopa uma. Pomeni ignoriranje vabljivega simboličnega zapeljevanja in odpiranje čutov, kot se odpirajo rože« (Leary 1998: 39).

Vendar izobčenec noče ne uporabljati razuma. Upira se, išče ravnovesje dionizičnega in apoliničnega ter ne želi impotentnosti. Apolinično načelo je načelo individuacije. To načelo želi strukturirati svet na jasen, precizen način. Dionizijsko načelo je načelo deindividuacije. To je opoj, strast, misticizem in akatalepsija, v kateri se subjektivno združi s celoto. Outsider se tako želi znebiti definicij in odpreti neskončnemu iracionalnemu občutku, a pri tem še vedno svobodno definirati in uporabljati razum. Njegovo potapljanje v dionizičnem ni omejeno na dom, vrsto, narod itn. Je *vesoljeljub*. Zdi se mu, da je človek, ki se je abstrahiriral iz korena dionizijskega, postal ekstrem individuacije. Če se je človek odrekel apoliničnemu, pa zanemari praktične stvari in znanost. Vendar pa outsider vseeno pade nazaj v prejšnje stanje. Iz tega lahko sklepamo, da outsider živi prej v mračnih in negativnih stanjih kot pa v svetlih in pozitivnih. V tem mraku vidi človeško neumnost, nesmiselnost in grozo obstoja. Včasih pa je izven mraka. Ko doživi pozitivna stanja, jih nepresenetljivo želi čim več, a lahko zapade v prejšnje temno stanje. Vendar zaradi pozitivnih doživljanj prvič spozna, kaj sta sreča in smisel, in če pade nazaj, ju dramatično išče. Med iskanjem ima spet občutek, da smisel in sreča ne obstajata ter trpljenje ni nič manjše kot neskončno. Outsider v pozitivnih občutkih prvič doživlja delček tistega *ultimativnega da*, ampak ne popolnoma jasno. V pozitivnem občutku se ne bojuje z naravo, temveč z njo sodeluje. Vsakič, ko je bližje *ultimativnemu da*, je bližje naravi kot taki. Stanje v temu delcu *ultimativnega da* se mu zdi neskončno, medtem ko se mu v mračnih stanjih neskončno zdi trpljenje. Razlika je v tem, da v mračnih stanjih doživlja suženjstvo in trpljenje, v svetlih pa svobodo: »Problem izobčenca je problem svobode. Njegova preokupacija z Ultimativnim Da in Ultimativnim Ne je v resnici preokupacija z absolutno svobodo ali absolutno sužnostjo« (Wilson 2014: 93). Človek torej postane outsider, ker se zaveda lastnega suženjstva. Zaveda se, da ni svoboden in je zato njegova glavna skrb osvoboditi se. Najprej želi najti osvoboditev: »Outsider ni prepričan, kdo

je. Našel je "jaz", vendar to ni njegov resnični "jaz". Njegova glavna naloga je najti pot nazaj k sebi« (Ibid.: 119).

Toda njegov *ultimativni ne* in *polovični ne* (oziroma *polovični da* ali *partikularni ultimativni da*) ga niso ponesli do sreče. *Ultimativni ne* je bil on sam, ki poskuša eksistenco podrediti sebi. *Polovični da* (oziroma *polovični ne* ali *partikularni ultimativni da*) sta prav tako *jaza*, ki ju je našel. Del sebe je torej v nekaj vložil in se tako deindividuiral. Vendar pa se zdi, da nobeden od teh *jazov* ni pravi *jaz*, ker se skozi njih ni osvobodil popolnoma, temveč samo včasih v ljubezenskem odnosu, estetiki, mesijanstvu, umetnosti, dionizičnem plesu in morda v še kakšnem drugemu pristopu. Kar je tukaj pomembno, je pozitiven občutek, ob katerem outsider doživlja mistično izkušnjo kot vzorec sreče. »Človek ni enotnost, ampak je množstvo. In vendar mora za vsako dejanje, ki ga je vredno storiti, postati enotnost. Razdeljeno kraljestvo mora postati enotno« (Ibid.: 71.)

Ko spozna, da mu *ultimativni ne* (oziroma *trdi jaz*) ter *pol da, pol ne* (oziroma *partikularni ultimativni da*) ne pomagajo, se poskuša znebiti preostalega *jaza*, želi ga pozabiti, a ga vedno spet najde, saj se od sebe ne more oddaljiti: »[P]osel outsiderja je razlikovati med resničnim in neresničnim, potrebnim in nepotrebnim« (Ibid.: 176). Poraja se mu vprašanje: »"Kdo sem jaz?" To je outsiderjev končni problem« (Ibid.: 124). Ko išče, kdo je, pravzaprav išče svobodo oziroma srečo oziroma ekspresijo čiste svobodne energije in čiste volje, kjer nima ovir. Njegova največja dilema pa je »v občutenju, kako celotno bitje hrepeni po čustvenem zadovoljstvu, po neki trdni resničnosti, ki se je želi dotakniti in v tem začutiti sposobnost razuma, ki izstopa in se posmehuje možnosti zadovoljitve ter ga odvrča od takšnega pristopa« (Ibid.: 157). Izobčenec torej eksperimentira z različnimi metodami, ki bi mu pomagale osvoboditi se mentalnih ovir. V tej tesnobi pravzaprav zavestno čisti zavest vsega »nerealnega«. To nerealno je navezanost na tisto partikularno in to partikularno si želi postati absolut. Vendar se poskus pokaže zaman. K vprašanju, kako bi se znebil trpljenja, pristopa tudi racionalno. Želi razumeti človeški um in človeški duh, da bi tako prišel v ravnovesje, in za to eksperimentira s skrajnostmi. Tako sklepa:

»(1) Da njegova odrešitev leži v skrajnostih.

(2) Da ideja o izhodu pogosto pride v "vizijah", trenutkih intenzivnosti itn.« (Ibid.: 159).



V ravnotežju, za katerega predpostavlja, da ne obstaja samo začasno, bi se po njegovem izognil psihičnemu trpljenju. To bi mu omogočilo tudi lastno originalno ekspresijo, zaradi katere bi bil v stiku sam s sabo in ne bi bil razdeljen v sebi. Biti outsider je:

[N]evzdržni boj, da bi občutljiva področja bivanja izpostavil tistemu, kar bi jim morda škodilo; to je poskus celovitega gledanja, čeprav se samoohranitveni nagon bori proti bolečini notranjega širjenja in se vsi impulzi duhovne lenobe z vsakim novim naporom vgradijo v valove spanja. Posameznik tako začne dolgo prizadevanje kot izobčenec, lahko pa konča kot svetnik. (Ibid.: 220)

Outsider torej ne najde *absolutnega da*.

## Sklepi

Našli smo torej nekatere metode, s katerimi lahko dosežemo ne popolnoma *ultimativni da*. Omenili smo nekatere načine, kot so pozornost, umetnost, mesijanstvo in tako naprej, a kljub temu vedno pademo nazaj v stanje, ki ni spokoj.. Morda bi lahko rekli, da smo našli vzorec za srečo, ki se izkaže za omejenega na metodo in njeno izvrševanje. Metoda tukaj skoraj deluje kot instantna sreča, ki na koncu izgine. Zdi se, da problem ni rešen kot tak, ampak da so rešeni samo njegovi simptomi. Tudi če se na primer med izvajanjem joge sprostite in dosežete občutek sreče, s tem še niste rešili problema in še naprej ostajate v nerazrešenem starem vzorcu ter ponovno nesrečni. Znašli ste se v šabloni. Enako velja za pozornost. Ko umirite um, preidete v višjo zavest in doživite zaznave, naprej preidete v vzorec sreče, ampak tudi sreča je zelo kratkotrajna in odvisna od prakse. Enako se zgodi tudi v dionizičnem plesu, v stanju transa ali ob uporabi psihedeličnih drog. Slednje se seveda lahko uporabijo kot prehod v višjo zavest in senzibilnejše življenje, vendar pa se na koncu iz njega zmeraj vrnete. Imeli ste zgolj intenzivne sanje o sreči in veliko zaznav, a bi jih morali doživeti na čim naravneje. Problem egoističnega filozofa je solipsizem. Bolje bi bilo, da egoistični filozof prizna, da nečesa ne ve, kot pa da trdi, da gotovo ve in da je on edini, ki obstaja. V nadaljevanju raziskovanja se bomo lotili nečesa, česar se do sedaj še nismo dotaknili.

### 4.3 Filozof

Vsi liki do sedaj so govorili o iskanju sreče ter so imeli svoje predstave o tem, kaj naj bi jih izpolnilo, nobeden pa ni pojasnil, kaj natančno sploh iščemo. V tem poglavju bomo najprej predstavili splošno zgodbo o filozofovem začetku iskanja sreče, nato pa bomo nadaljevali s koncepti, ki nam bodo pokazali, kateri temeljni pristopi k sreči so danes aktualni – to pomeni teorije s psihološkega vidika, ki so aktualne približno v prvih dvajsetih letih 21. stoletja. Lahko bi opisali in predstavili še celotno zgodovino in vzorce sreče v preteklosti, vendar bi to zahtevalo že drugo, ločeno in dolgo raziskavo. Mi bomo predstavili samo nekatere teorije, ki so nam tukaj potrebne za raziskavo. Na koncu bomo predstavili še raziskovanje sreče, ki ji pravimo resnična sreča. Poglejmo.

Zamislimo si naslednjo situacijo: Ljubezen do filozofije se je v vas rodila, ko ste začel iskati resnico oziroma ko ste poskušal najti sebe, torej ko ste se poskušali znebiti ovir. Tako ste želeli odgovoriti na veliko vprašanj. Zanimalo vas je, kako bi lahko upravičili svoja dejanja. Potrebovali ste znanje o etiki ter teorijo vrednot. Govorilo se je tudi, da je nekaj lepo, zato vas je zanimalo, kaj je sploh lepo? Tako ste našli estetiko. Nato vas je zanimalo, kako sploh nekaj veste, in tako ste našli spoznavno teorijo itn. Svojo voljo ste generalno usmerili proti neznanemu. Verjeli ste, da nekje obstaja odgovor, zato ste lovili koncepte, saj ste hoteli zaobjeti vse znanje, da bi dobil celotno sliko. Nikoli niste uspeli priti do končnega odgovora na vsa ta vprašanja, saj je vsako vprašanje rodilo tisoč novih in iz teh tisoč vprašanj se je rodilo tisoč argumentov za in proti. Na koncu sploh ne veste, kaj je lepo, kaj je vrlina, kaj je moralno itn. Toda vsaj teorija vam je ostala. Kaj sploh je teorija? To bomo videli v nadaljevanju. Poskušajmo transcendirati neskončnost mišljenja. Začnimo z osnovnimi definicijami sreče v pozitivni psihologiji, saj trdijo, da vprašanja o sreči obravnavajo znanstveno.

Srečo lahko definiramo v njeni najsplošnejši obliki, ki vsebuje koncepte, kot so dobro počutje (ang. *well-being*), subjektivno dobro počutje, psihološko dobro počutje, hedonizem, evdajmonija, razcvet (ang. *flourishing*), objektivno dobro počutje itn. Psihološka definicija sreče je enostavno »laična predstava o dobrem počutju« (David, Boniwell, Ayers 2013: 3). Sreča se v tem smislu obravnava kot sinonim za »dobro počutje«, toda enako kot »razcvet« (ang. *flourishing*), »dobrobit« (ang. *welfare*) in »evdajmonija« (Haybron 2013: 29) ter kot »tako imenovani hedonski (ang. *hedonic*) ali na užitek usmerjen vidik dobrega počutja« (David, Boniwell, Ayers 2013: 3).

Toda kaj razcvet pomeni? Razcvet je »vidik dobrega počutja, ki se ukvarja z rastjo in samotranscendenco (ang. *self transcendence*) in preseganjem sebe v smeri smiselnih ukrepov (ang. *meaningful action*)« (Ibid.).

Dobro počutje se torej izkaže za glavni koncept za veliko drugih konceptov, ki so »povezani s človeško dobrobitjo« (Ibid.). To pomeni, da »koncept dobrega počutja je normativni ali evalvacijski koncept, ki zadeva tisto, kar človeku koristi, je v njegovem interesu, je za njega dobro ali omogoča, da mu življenje gre dobro« (Haybron 2013: 29). Eden od konceptov, ki spadajo pod dobro počutje, je »subjektivno dobro počutje«. »[Subjektivno dobro počutje] zajema, kako ljudje ocenjujejo svoje življenje v smislu afektivnih (kako se počutimo) in kognitivnih (kako mislimo) komponent« (David, Boniwell, Ayers 2013: 3, po Diener, Suh, Lucas, & Smith, 1999). Afektivna komponenta pomeni »razpoloženja in čustva, povezana z doživljanjem trenutnih dogodkov« (David, Boniwell, Ayers 2013: 3). Po drugi strani pa kognitivna komponenta »predstavlja zadovoljstvo z življenjem, ki se nanaša na način, kako posamezniki dojemajo svoje življenje, in se sklicuje na neskladje med sedanjo situacijo in tistim, kar imamo za idealen ali zaslužen standard« (Ibid.). Povedano drugače: »[S]ubjektivno dobro počutje zadeva tako kognitivno komponento – oceno zadovoljstva – kot tudi afektivno komponento, ki temelji na ravnovesju pozitivnih in negativnih čustev« (Gibson 2019: 169).

Najnovejša raziskovanja delijo srečo na dve tradiciji: na *hedonsko* in na *evdajmonsko*. »Hedonski pristop definiramo kot iskanje pozitivnih čustev, iskanje maksimalnega užitka in prijetnega življenja na splošno, s takojšnjo zadovoljitvijo« (Ibid.: 4). Po drugi strani pa »[e]vdajmonski pristop je izven tega in se ukvarja s spremembami, rastjo ter z lomljenjem homeostaze« (Ibid.). Najboljši model v evdajmonski tradiciji do sedaj je Ryffov evdajmonski model psihološkega dobrega počutja, ki vsebuje »samosprejemanje (ang. *self-acceptance*), pozitivne odnose z drugimi, samostojnost, obvladanje okolja, namen, smisel v življenju in osebno rast« (David, Boniwell, Ayers 2013: 4, po Ryff & Keyes, 1995).

Poglejmo še opredelitev *kakovosti življenja*. Kakovost življenja je »stopnja, do katere človek uživa pomembne možnosti svojega življenja, vključno z aspekti "biti", "pripadati" in "postajati"« (Ibid.). *Zdravje*, ki spada pod kakovost življenja, pa je »po mnenju Svetovne zdravstvene organizacije (1946, str. 100) [...] stanje popolnega fizičnega, duševnega in socialnega (subjektivnega) dobrega počutja in ne zgolj odsotnost bolezni ali slabosti« (David, Boniwell, Ayers 2013: 4).

Vse te definicije so samo določen potencial človeka, mi pa iščemo absolutno srečo oziroma resnično srečo v boetijskemu smislu in ne ponarejene, relativne sreče, kot so recimo tudi nekatere relativne dobrine, ki »vključujejo svetovno moč (*summa potentia*), slavo (*gloria*), fizični užitek (*voluptas*) in denar« (Silver 2013: 118). Torej, iščemo nekaj nemerljivega, iščemo spokoj. Na začetku iskanja bi se nam sreča zdela kot »imeti«, na koncu pa se bo izkazala za »samozadostnost, ki ji nič ne manjka« oziroma kot »biti«. V nadaljevanju bomo z miselnim eksperimentom poskusili najti resnično srečo. Najti spokoj. Za začetek bodimo moderni »metafizični *badboyji*« in zaigrajmo miselno igro.

Zamislimo si, da so na svet prišla bitja, ki imajo boljšo tehnologijo, kot jo premore človeška civilizacija. Ta bitja srkajo človeško energijo, človeška energija je njihova hrana. Vendar pa je ne morejo srkati, saj jim ljudje tega seveda ne dovolijo, zato potrebujejo metodo, s katero bi nas obvladovali, da bi jim darovali energijo. To dosežejo tako: Preden pridejo na Zemljo, uporabijo nevidno vesoljsko letalo, ki ga ljudje sploh ne moremo zaznati z radarji. Z njim se vozijo povsod po našem planetu in posipajo prah, ki pusti trajne posledice na možganih, če ga vdihnemo. Možgani se spremenijo, ker se tuja molekula v prahu, ki jo lahko poimenujemo kot »nevrohomonoparazit«, skozi kri razširi v možgane in vzpostavi neopazno »mikrobioanteno«. Ta antena oddaja impulze v glavni sprejemnik, ki je v nevidnem ogromnem letalu v orbiti, sprejemnik pa proizvaja svetlobne minitablete, ki so tujim bitjem hrana. Ko se »minibioantena« prvič sama prižge, v naših možganih s svojim delovanjem najprej proizvede srečo, nato pa jo v obliki »energetskega signala« pošilja v glavni prejemnik v omenjenem letalu. Tako bitja postanejo zajedavci ljudem. Posledica tega parazitiranja je, da ustvarimo neverjetno razvito civilizacijo, živimo v utopiji, ki njim posredno omogoči še več energije oziroma hrane. Na tem mestu se lahko vprašamo, če je nekdo interveniral v naše možgane in nas naredil srečne in razvite, pa se mi tega ne zavedamo oziroma je to naredil brez našega privoljenja, ali smo sploh zares srečni? Ali bi sploh zavestno dovolili takšen vpliv na svoje možgane? Na prvo vprašanje bi odgovorili negativno, saj tako živimo v iluziji, da smo svobodno srečni. Človek večinoma želi imeti avtonomijo nad življenjem. Človek prav tako večinoma želi nekaj več od občutka sreče, na primer zadovoljstvo z življenjem. Želi izkusiti večdimenzionalnost. Želi biti žalosten in napisati pesem. Po drugi strani pa se lahko strinjamo, da nas ta bitja izkoriščajo, ker bi mi tudi njih zavestno izkoriščali za svoje dobro počutje, razcvet, subjektivno dobro počutje itn. V takšnem svetu bi bilo vse popolno, vendar pa se ne bi zavedali, da se bo nekoč končalo, ker bomo umrli. Tudi če imamo odlično življenje, ki je vredno, nam tuja bitja niso podarila večnega življenja. Če pa predpostavimo,

da so nam ga, pa se lahko naveličamo življenja – potem je blažen tisti, ki bi lahko umrl in spet, oziroma spet tisti, ki je našel spokoj. V obeh primerih potrebujemo filozofa: »Da; pridemo do filozofa, da nas pouči, kako bomo zastavili svoje cilje [...]. Želimo vedeti, katero željo naj uresničimo, katero strast naj upoštevamo, katerim apetitom naj se prepustimo. Glede ostalega pa zaupamo zdravemu razumu in splošnim maksimam sveta« (Hume 1987: 107). Filozof nas torej lahko usmeri na pravo pot.

Tudi če želimo nekaj več od občutka sreče oziroma če želimo generalno srečno življenje ali če imamo večno življenje, v nas vseeno ostaja nekaj večno neizpolnjenega, in to je *jaz*. Lahko predpostavimo, da pod vplivom teh tujih bitij ljudje tudi umirajo srečni. Ampak če sreče nismo dosegli sami, je sploh ne moremo z ničemer vzporejati. V takšnem svetu sreča torej sploh ne obstaja in je kot takšna brez vrednosti. Začnimo torej z *jazom*, ki se zdi razlog za naše trpljenje. Tudi če smo psihološko, družbeno in organizacijsko usmerjeni tako, da živimo življenje v čim boljšem počutju, vseeno ostaja v nas nekaj, kar želimo popolnoma zaščititi. Za osvetlitev te teme bomo uporabili znanost, nato se je bomo znebili, na koncu pa jo bomo spet lahko uporabljali – tokrat svobodno.

*Jaz* je torej začel s samozaščito, ko si je uredil družbo, kultiviral znanost in pozitivno psihologijo, ki raziskuje optimalno človeško delovanje, da bi izpolnili človeški potencial in posledično ustvarili vredno življenje itn. – to je inteligentno delovanje, saj potrebujemo udobje in ne trpljenja zaradi neumnosti. Vendar pa kljub razviti družbi in obilici znanja ostajamo tesnobni, negotovi in zdolgočaseni. S pozitivno psihologijo lahko rešujemo simptome, nikoli pa ne moremo rešiti izvirnega problema in zato ostajamo tesnobni, zdolgočaseni in brez smisla. Niti ena od omenjenih definicij sreče torej ni resnična sreča, ki jo iščemo, zato se moramo spoprijeti s to tesnobo, praznino in dolgčasom. Na koncu se lahko rešimo teh simptomov, vendar pa bosta trpljenje in užitek kot občutka še naprej obstajala, le bolj doma se bomo počutili v tem spreminjajočem se svetu. Kako in zakaj?

Zavest v zahodnem mišljenju je zmeraj zavest o nečem. Torej zavest v zahodnem je razdeljena, kar bomo bolje razložili kasneje. Želimo doseči ustrezno zavest, naš glavni cilj je »misliti samostojnost in nesamostojnost, čisti in empirični jaz v eni enotnosti samozavedanja« (Kobe 2016: 213). Ko zavest pade nase in ne na objekte, ne bo več dihotomije med opazovalcem in opazovanim, temveč bo zavest postala absolutni objekt, ki spet potrebuje nekaj, kar bi potrdilo njen lastni obstoj, ki se pokaže kot problem poželenja. Problem nezadostnosti zavesti kot same na sebi in posledično tudi poželenja bo problem, ki ga bomo

poskušali rešiti. Ko se začnemo zavedati, se zavedamo skozi drugega oziroma skozi empirični jaz. Iščemo izpolnitev, varnost in srečo, ker se v nas pojavlja *jaz*, ki se zaveda sebe kot ločenega od vsega. Ko zavest pade nase, občutek ločenosti ne obstaja več, ostaja pa nam problem samopodreditve.

V zavesti prihaja do nastajanja in izginjanja. Kar koli poskušamo fiksirati z voljo, se izkaže za nelagodni občutek. Komu pa se ta proces dogaja? Ne vemo natančno – prav zato, ker bi se morali na nekaj osredotočiti. Morda se lahko osredotočimo na zavest, a je tudi to nemogoče, saj se zavest se ne osredotoča, temveč se zaveda. Nima torej substance, ki bi lahko bila stabilna. Lahko bi rekli, da nimamo substance, ker ne moremo privatizirati niti enega aspekta. Privatizirati ne moremo niti sedanjega trenutka, ker se tako spet ločujemo na objekt in subjekt, kar nam povzroči psihično trpljenje. Edino, kar nam preostane, da bi se znebili te praznine, je transformacija zavesti. Nikakor torej ne moremo reči, da je tukaj in zdaj, v katerem se ne identificiramo z ničemer in ne mislimo o ničemer, absolutno zaseben, saj to vodi v solipsizem oziroma v »absolutno moje«. Da se izognemo jezikovnim igrar, je najbolje to uganko označiti z nevednostjo. Prej ko analiziramo zavest, omenimo samo nekaj o svobodi.

Iščemo namreč svobodo, v kateri se ne obremenjujemo samo z enim vidikom življenja in posledično živimo kontradiktorno in se spoprijemamo z izzivi, ker je takšna narava življenja. Pomemben je torej naš odnos do življenja kot takšnega. Človeško življenje je osamljeno, kontradiktorno, spreminjajoče se, omejeno. Preostane nam naš odnos do tega in naše odraščanje do svobode. Najprej imamo namreč *svobodo od* tega, kar nas moti. Ko razumemo izvorni problem in se ga znebimo, pa imamo tudi *svobodo do*:

Kakšna je razlika, če razmišljamo o filozofiji kot o treningu duše namesto kot o zdravlilu za dušo? Po medicinski analogiji je duša bolna. Obstajajo pomanjkanje, okvara in bolezen, ki se jih želimo znebiti. Osredotočeni smo na to, kaj je narobe z nami in kako se lahko težav rešimo. Znašli smo se v slabem položaju, pogosto smo v bolečinah ali imamo celo krize, čemur želimo pobegniti z iskanjem zdravlil. Pri analogiji s treningom pa je situacija precej drugačna. Tukaj nam gre prav. Ne iščemo *svobode od*, temveč *svobodo do*. (Boniwell, I., David, S., Ayers, A., & Pawelski, J. 2013: 333)

Vendar pa si moramo *svobodo do* zaslužiti. In to bomo tukaj uveljavili. V nadaljevanju bomo natančneje analizirali, kako zavest pade sama nase in kako rešimo problem njene samopodreditve.

Teorija se v grškemu jeziku imenuje *theōria*, kar pomeni kontemplacija, špekulacija, gledati, pogled, spektakel. Povezana je z grško besedo *theōrein*, ki pomeni razmisliti, špekulirati, gledati, ter z besedo *theōros*, ki pomeni gledalec (glej na spletu: <https://www.etymonline.com/word/theory>). Teorija je tudi skupek logično urejenih trditev, domnev, ki kaj znanstveno določa, nauk o splošnih, bistvenih pojmi, oblikah določene dejavnosti, pa tudi splošna, abstraktna, od uresničevanja ločena spoznanja (glej na spletu: <https://fran.si/iskanje?View=1&Query=teorija>). Teorija je torej vizualiziranje, ki ga ustvarita gledalec in gledano. Teorija je »gibanje uma k preiskovanju podatkov obstoja z namenom vizualizacije resnice« (Haas 1956: 137). Na temu mestu lahko že opazimo dihotomijo, kjer gledalec gleda proces mišljenja, ki se pred njim sistematizira – gledalec gleda, kako delavec logično spaja trditve v skupek. Da bi to bilo mogoče, potrebujemo zavedanje. Torej proces se zgodi v nečemu, oziroma zgodi se v zavesti. Zavedanje je na začetku razdeljeno na partikularno in kot tako ni ustrezno, ker kot bomo videli, proizvaja proces krožne zadovoljitve in trpljenja zaradi nezmožnosti samopotrditve. Samozavedanje potrebuje ustrezen obstoj, pri čemer je treba opustiti, kot smo rekli, navezanost zavesti na partikularno. Poskušali bomo torej pokazati, »kako se samozavedni subjekt lahko vzpne do občosti mišljenja zgolj s tem, da se odreče fiksaciji na lastno posebnost, da žrtvuje ne samo svoje mišljenje, temveč zares vse – in kljub temu živi« (Kobe 2016: 213). Osredotočimo se za začetek na vrste mišljenja, kar nam bo pomagalo ustvariti jasnejšo podobo o problemu, v nadaljevanju pa bomo pokazali, kako zavest postane sama sebi objekt in kako rešimo problem samopotrditve zavesti.

Človek je na začetku živel v magičnem svetu. »Ta magični svet je v prvi vrsti svet transmutacij« (Haas 1956: 99). Obstaja na primer ideja napitka *elixir vitae*, ki bi nam lahko podaril večno zdravje in življenje. Enako kot obstajajo magični fenomeni v fizičnem svetu, obstajajo tudi v psihičnem (umnem) svetu. V dinamiki magičnega mišljenja na primer obstaja ideja o potencialu bitij, da transmutirajo v nižje in višje sfere resničnosti, kjer večja resničnost implicitno pomeni večjo vrednost. Po tem principu si lahko izmišljujemo magične filozofske sisteme.

Vsi ti fenomeni nimajo niti jasne niti povsem določene oblike, saj v magičnem mišljenju ni jasne razlike med fizičnim in psihičnim svetom. Še več – fenomeni niso pod vplivom nezlomljivih zakonov, v toku dogodkov pa lahko posredujejo nekaj nadnaravnega v človeku ali pa neko drugo magično bitje. Omeniti je potrebno tudi, da psihični svet ni zelo jasen in da se kot tak projicira na zunanji objektivni svet: »[Č]e določeni svetovni sliki manjkajo struktura in jasni obrisi, vsaj potencialno vsebuje vse elemente pozneje dobro razvitega

koncepta magičnega sveta« (Ibid.: 100), ki je projiciran iz uma na svet. To je proces razlage sveta v magičnem mišljenju.

Fenomeni so v magičnem mišljenju simboli. Tudi če bi bili solidnejši v razvitejšem magičnemu mišljenju, še vedno ne bi bili trdni in bi lahko predstavljali kar koli, saj niso enotni sami s seboj. Vse stvari tako ne predstavljajo tega, kar se zdi na prvi pogled, oziroma lahko predstavljajo kar koli drugega. Ti simboli imajo dinamično moč označevanja, na primer »beseda "vpliv" izvorno označuje eterično tekočino, ki izhaja iz zvezdnih teles in določa dogodke na zemlji in usode ljudi, ter tako nakazuje naravo sil, ki se odvijajo v magičnem svetu« (Ibid.: 102). Z naravo astralnih teles, iz katerih izhaja kvaliteta, se spreminja tudi sila, ki povzroča vpliv. To pomeni, da planete v magičnem mišljenju vidimo kot dinamična središča, ki vplivajo na dogodke na zemlji – astrologija je torej eden od primerov magičnega mišljenja.

Poleg tega je potrebno omeniti tudi, da v magičnem mišljenju ne obstaja jasna in določena razlika med koncepti, kot so poznavalec in znano (ang. *knower* in *known*): »Intelekt se nikoli ni izoliral, niti se ni soočal s predmetom ali ga seciral, ker magično vedenje ni zahtevalo takšne cepitve med subjektom in objektom« (Ibid.: 104). Subjekt se v magičnem vedenju združi z objektom, kakor da bi postal z njim seznanjen. Takšno inherentno vedenje je povezano z dejstvom, da v »čarobnem vesolju vse stvari ohranjajo medsebojno korespondenco« (Ibid.: 104–105) ter da sta posledično v korespondenci tudi poznavalec in znano. V magičnem vedenju torej ni splošne ideje o objektu, ki nasprotuje gledalcu objekta. Objekt in subjekt se združita v magično vesolje, lahko pa bi rekli tudi, da ne obstaja del vesolja, ki je popolnoma ločen od opazovalca tega dela vesolja oziroma da je v magičnem vedenju odnos do objekta »participacija v stvari, ki jo je treba zaznati« (Ibid.: 105).

Vedeti v magičnem življenju pomeni empatično vplivati. V čem je torej razlika med objektivnim in empatičnim vedenjem? »V magičnem procesu spoznavanja se subjekt ne glede na objekt spoznanja na koncu transformira« (Ibid.) in je z njim seznanjen. V nemagičnem (se pravi v objektivnem vedenju) je »objekt ločen od svoje naravne okolice za namene preiskave« (Ibid.). Objekt je seciran iz celote objektov.

Kako je prišlo do konca magičnega mišljenja? Človek je nosil v sebi tendenco k ustanovitvi samozadostnih entitet, ki bi jih opredelil v jeziku. Tako je iskal substanco za reči in se tako želel izogniti magični korespondenci in vplivu med stvarmi. Substance pa imajo svoje attribute, kar bomo ponazorili na primeru astrologije. V magičnem mišljenju je bilo astralno



telo korespondenca, tj. vplivanje med nebeškim in zemeljskim. Z evolucijo mišljenja pa se je ta »dinamična enota razcepila v entiteto, iz katere izhaja vpliv, in na sam vpliv« (Ibid.: 108). Drugi razlog, zakaj je prišlo do konca magičnega mišljenja, pa je človekova tendenca pozicionirati se v vesolju. V svetu, v katerem na primer ni obstajala razlika med osebnim in brezosebnim ali med fizičnim in psihičnim, »človek ni mogel potrditi sebe kot drugačnega, še manj pa kot center sveta« (Ibid.: 109). V magičnem svetu je bil človek v ravnovesju s preostalimi stvarmi v vesolju, kar pomeni, da je bil v korespondenci z vesoljem. Bil je del magičnega sistema, v katerem je imel vpliv (in je bil tako aktiven princip) ter prejemal (in je bil tako pasiven princip). Ker ni razlikoval med preostalimi fenomeni v vesolju, je vse bilo subjekt in objekt. Zaradi že omenjenih razlogov pa se je človekov svet v nadaljevanju razcepil na izključno objekt in izključno subjekt in posledično človek ni več v harmoniji in ravnovesju, ker se je izgubila korespondenca. Toda ta afineteta se je izgubila, ko je začel pristopati k vesolju na način *claire et distincte*. Ta pristop izvira na zahodu pri Aristotelu, ki »prepozna objekt kot neodvisno bitje zunaj subjekta« (Ibid. 129) ter je »ta pogled obravnaval nešteto pojavov objektivnega vesolja kot različne stvari, ki jih je treba razložiti *arche*« (Ibid.). Njegova naloga je torej spoprijeti se »z naravo kot celoto predmetov ali natančneje izpostaviti vse podatke v največji možni meri objektivnosti« (Ibid.). To vodi v vse več demarkacij, človek pa je zaradi razcepa na subjekt in objekt ločen od sveta kot subjekt, saj se ta reflektira v objektu kot ločena substanca. Vzhod in zahod rešujeta ta problem različno.

Vzhodni um penetrira v nesubjektivnost, da bi ji čim bolj odvzel drugost. V tem eksperimentiranju pride do realnega subjekta, ko se »subjekt vrne k sebi in postane sam po sebi« (Ibid.: 119). Glavni *modus operandi* vzhodnega mišljenja je torej subjektov odnos do sebe. V vzhodnem mišljenju je subjekt postavljen na prvo mesto. Implicitno s tem je drugost reflektirana kot raznoterost in kot neorganizirana jukstapozicija. Drugače povedano: drugost še ni blizu subjektu. A objekt ni neodvisen od subjekta. Objekt je enostavno samo uvrščen v koncept drugosti zaradi jezika. Vse morebitne objekte se v vzhodnem pristopu reducira. »In ustrezen način ravnanja z odstranjevanjem te množice je, da se čim bolj zmanjša število njegovih sestavnih delov in ostalo približa subjektu, da bi se tako končno poistovetilo s subjektom« (Ibid.: 119). Tako dosežemo realni subjekt. Vzhodni um percipira subjekt »ne kot samostojno entiteto, temveč hkrati z drugostjo« (Ibid.: 130). Torej »prirojena težnja je premostiti in zmanjšati razdaljo med resničnostjo in subjektom« (Ibid.). V tem smislu je vsepomembnost objektivne realnosti zavržena, potrjena pa je nujnost odnosa med subjektom in »realnim«. »Realno« je tako človekova resnična identiteta. »Realno je tudi človekovo

uničenje in zato mora biti eno z njim« (Ibid.: 140). Enako je tudi njegovo ustvarjanje in je zato eno z njim.

Po drugi strani pa zahodni um na prvo mesto postavlja objekt in pozabi nase. Pozabi nase kot na subjekt, ki je hkrati z drugostjo. Objektivni svet je v vzhodni percepciji narejen iz združene raznoterosti in človek kot ločeni subjekt si »prizadeva za organizacijo teh fenomenov« (Ibid.: 119).

Ker ne moremo obkrožiti in osvojiti totalitete oziroma ker zavest, ki postane sama sebi objekt, seveda potrebuje objekt za svojo potrditev, je edino, kar nam preostane, da najdemo vzhodni realni subjekt, poenoten z objektivnostjo, in dosežemo združitev oziroma nujnost odnosa subjekta z »realnim«. Vzhodni um je ljubezen do realnosti in esence, zahodni um pa je ljubezen do modrosti. Potrebno je združiti ta dva pristopa, saj se vrednost obeh pokaže v raziskovalcu objektivnih resnic, ki se ne počuti ločenega od esence, a lahko raziskuje njene partikularnosti. Da bi nam bili metoda, problem in njegova rešitev bolj jasni, pogledjmo na kratko še razliko med vzhodnimi polaritetami in zahodnimi nasprotji.

Polaritete v vzhodnem mišljenju so radikalno različne, kot so radikalno različna tudi nasprotja v zahodnem svetu. Polaritete delujejo na dva nasprotna načina, ki pa nista antagonistična, ker ne delujeta eden proti drugemu, temveč sta nevtralizirana in absorbirana v »realnem«. Po drugi strani pa imajo nasprotja v zahodnem mišljenju svojo suverenost ter so antagonistična, a so transcendirana v višjem principu, ki je kot združevalec. Tako v zahodnem svetu dobimo novi um, ki je transcendiral nasprotja, ki jih tako miri in spravlja skupaj. Povedano drugače: »Na eni strani je jukstapozicija polariteta, ki se resda pojavlja, a se polaritete ne bojujejo med seboj in so absorbirane v realno. Na drugi strani pa so dinamični antagonizmi zahoda in njihova transcendenca po višjem principu, ki deluje do konca njihovega poenotenja« (Ibid.: 150).

Toda absolutni idealizem jemlje ugled in popolnost eksistence, ker poskuša zanikati empirični jaz ter se posledično znajde v težavi. Koncept absoluta v zahodnem svetu mora ohraniti svojo objektivnost, ker je njegova naloga »zagotavljanje in razlaga enotnosti vsega, kar obstaja kljub raznolikosti« (Ibid.: 152). Da bi zagotovila lastni obstoj, mora zavest spet najti objekt, na katerega bi se nanašala. V nadaljevanju bomo na kratko poskušali z zahodnim umom umiriti nasprotja in tako najti čisto zavest, ki nam bo pomagala razumeti proces vrnitve v daljšo objektivizacijo in poželenje ter se posledično rešiti krožnosti trpljenja. Ko bomo razumeli proces, se bo v vzhodnem smislu zavest potrdila v empirični zavesti, ki bo

transformirana. Tako bomo dosegli samozavedanje in empirično zavesti v uniji, katere posledica je samozadostnost. Samozadostnost pa postane interpersonalna, toda subjektivna.

V teoriji je gledalčeva zavest razdeljena na gledalca in gledano. Gledalec želi, da gledano pred njegovimi očmi postane absolut. Na tej točki je potrebno razložiti samozavedanje. *Samozavedanje* je samoidentiteta, ki je enaka sama sebi. Vendar pa je na začetku razdeljena in se doživlja skozi drugost. *Jaz mislim* torej obstaja skozi mišljenje raznoterosti. »Ko je človek absorbiran v objekt, ki ga kontemplira, si lahko opomore le s pomočjo poželenja.« (Kojève 1990: 9) Poželenje samo po sebi je občutek sebe. »Bitja, ki jejo, na primer ustvarjajo lastno resnico s tem, da prekinejo resnico, drugačno od svoje, kar pomeni, da tisto drugo resnico naredijo za svojo lastno z "asimilacijo", s "ponotranjenjem" ene tuje "zunanje resnice".« (Kojève 1990: 10) *Jaz* poželenja je potemtakem praznina, ki asimilira drugost. Poželenje je nerealna praznina, negativnost, ki želi postati pozitivnost. Ta negativnost od človeka terja delovanje.

Samozavedanje kot odvisnost od drugosti vključuje zavest in z njo tudi čutni svet. »Tako dobimo nasprotje med zavestjo in samozavedanjem ali med empiričnim in čistim samozavedanjem« (Kobe 2016: 216). Na začetku se reševanje partikularnih objektnih vprašanj zdi edini način za osvojitve totalnosti oziroma absoluta. Prva naloga je torej postaviti totalnost pred sebe in jo vsrkati, da se ne bi občutila razdeljenost – prva naloga je postati totalnost sama. A s tem se partikularna vprašanja še niso zaključila, saj problem mnoštva in različnosti ni rešen tako in torej objekt ostaja neodvisen. Ostaja *nekje tam*. Ko pa zavest ugotovi, »da ta različnost, za katero ne obstaja razlaga, strukturno sovpadne s svojim lastnim gibanjem razlaganja, ki ni navsezadnje nič drugega kot izrekanje tautologij« (Ibid.: 215), se problem mnoštva in različnosti odpravi. Ko zavest spozna, da je v razlaganju, vidi, da uživa v samogovoru s samo seboj, in vzpostavi se »gotovost, ki je enaka svoji resnici« (Hegel, v Kobe 2016: 216). Povedano drugače: nezmožnost totalne obkrožitve partikularnih vprašanj v totaliteto empirično samozavedanje privede do čistega samozavedanja. To je inkorigibilno. Ko zavedanje postane enako samo s seboj oziroma ko se zaveda zavedanja, se izgubi razdeljenost na objekt in subjekt in ostane nam čisti objekt. Ko pride do tega, se izgubi tudi občutek ločenosti, saj ni več dihotomije »gledalca in gledanega«. Toda, ker samozavedanje izenači svoj predmet tako, da ga vsrka vase in ker posledično predmet preneha obstajati, zavest nima več gotovosti lastnega obstoja, zadovoljitev spodleti in rodi se poželenje. Tukaj je zavest skozi empirično zavedanje ujeta.

Če zahod želi priti do absolutnega objekta, potem vzhod želi priti do subjekta. Razlika je v zahodnem mišljenju, ki poskuša *imeti*, vzhodno mišljenje pa temelji zgolj na *biti*. Ko razumemo neskončnost poželenja in zadovoljitve, ki jo prinaša, se poželenje transformira v ljubezen – v čisti zavesti pridemo do čiste ljubezni, ker smo razumeli rojevanje neskončnega poželenja. Pridemo do zaznave in razumemo, kaj pomeni *biti* in kaj *imeti*. Absolutni objekt kot zavest, ki je sama sebi objekt, se tako upraviči z ljubeznijo, ki je sekularno interpersonalno, toda subjektivno. Cepitev na subjekt in objekt ne obstaja več, ostaja nam *takšnost*. Na primer, zaradi tega rezultata, lahko sklepamo, »da ima čast lastnost posedovanja, pri čemer je dostojanstvo eno z osebo« (Ibid.: 198). Še več: »Prenosa časti iz ene države v drugo ni. Čast, četudi ima neko skromno vrednost, še zdaleč ni vir sreče. Čast, ki jo človek uživa, bo izginila takoj, ko se bo razsodna javnost odločila, da si zaradi različnih dejanj ne zasluži več naziva "časten"« (Silver 2013: 120).

Resnična sreča torej pomeni biti samozadosten in v spokoju, največja sreča pa pomeni imeti srečo ter biti časten in dostojanstven obenem. Dostojanstvo nas pripelje do svobode, ki nato brezpogojno poskuša častno živeti v nevarnem svetu.

Zahodni um temelji na konceptih, ki poskušajo združiti različnosti, vzhodni um in njegovo znanje pa temeljita na receptivnosti subjekta vase sprejeti entiteto, ki jo želi zaznati. Poznavalec (vzhodni) torej transmutira v entiteto, ki jo zaznava. Njegovo celotno bitje je vključeno v zaznavanje: »[K]o se zavest nauči umikati se iz predmeta, da omeji obseg predmetov in se približa sebi, enačba "odsotnost vsebine = odsotnost zavesti" izgubi svojo veljavo« (Ibid.: 168). Globok spanec je na primer nasprotje čiste zavesti, ne pri globokem spanju in ne pri čisti zavesti ni objektov. Če v spanju obstajajo objekti, sanjamo. Odsotnost objektov pa vodi v globok spanec. Če v budnem stanju obstajajo objekti, nimamo čiste zavesti. V zahodnem umu je »absolut [...] zasnovan na zavesti, ki nima drugega objekta razen sebe« (Ibid.: 172). Mišljenje je torej najvišja oblika zavesti. Najvišja oblika zavesti se vedno zaveda nečesa, vendar pa je um, ki objektivizira, reduciran na lastni zakon objektivizacije. To je naravni izhod iz objektivizacije, ki implicira neskončno rojevanje konceptov. Ko na nekem področju pride do konca kreiranja konceptov, se kreativnost nastavlja na drugih področjih. Veliko izmed njih je tudi »oživljenih v novih oblikah« (Ibid.: 173).

Ta proces lahko razumemo kot postopno departikularizacijo *jaza*. Samozavest se osvobodi tako, da postane podložna svetu in se tako spremeni v partikularno v občem, ker zdaj ve, da je biti prepoznan ali doživljati poželenje absurd, ki ne bo pripeljal do zadovoljitve in ki jo bo

ohranil v razkolu. Tako opraviči svoj obstoj v transformaciji poželenja v ljubezen z razumevanjem procesa poželenja. Zavest kot empirično samozavedanje (tukaj se nanašamo predvsem na srce in občutek, ki ga doživljamo v prsih) je zdaj brezpogojnost brez posebne biti, skozi katero gleda samozavedanje (čisto zavest). Empirično samozavedanje je postalo to, kar je želelo vsrkati v svetu tako, da se je izničilo v čisti zavesti, ki pade nase kot objekt, in se nato spet rodilo kot čista ljubezen oziroma kot čisto empirično samozavedanje. Na tej točki imamo čisto zavest in čisto empirično zavedanje. Tak pristop ni negativen, kot je pri poželenju, temveč je pozitiven, saj smo prišli od »imeti« do »biti«. Če ne bilo tako, bi bila zavest ujeta v neskončno poželenje, s katerim se želi potrditi in z neskončno potrditvijo poskušati postati unificirana. Ostalo je vprašanje, kdo je ta čisti *jaz*, ki je hkrati čisto zavedanje in empirično? Ko zavedanje, da je tudi to samo razlaganje in želja po izpolnitvi, izniči še to zadnje vprašanje, daljše premišljevanje izgine.

Tukaj nam ostaneta dva pristopa, ki delujeta sama zase. Za znanost je še naprej potrebno »stanje čudenja, ki nikoli ni zadostilo samemu sebi in je na koncu človeka prisililo v preiskovanje predmeta njegovega čudenja« (Haas 1956: 125), zdaj pa je čisto, ker ne pričakuje lastne izpolnitve s preiskovanjem neskončnih raznolikosti, temveč je v stanju strahospoštovanja, ki »zajema subjekt in objekt, seveda ne v celotni biti, ampak v smislu delne in medsebojne absorpcije. V tej primordialni izkušnji je entiteta v strahospoštovanju v podobnem času v bližini in oddaljenosti, znana in neznana, zaželena in prestrašena« (Ibid).

Potrebno je omeniti, da je v zahodnem svetu tudi notranji svet objektiviziran, da bi nam pokazal različnosti in potencialne uma in posledično »psihologija in psihiatrija, biografija in avtobiografija, zgodovina, novela in dramska literatura – vse to na zahodu pričakuje vse večjo potrebo po objektivizaciji duševnih pojavov do točke, ko bi jih lahko obravnavali kot predmete« (Ibid.: 147). Človek je torej tudi v psihologiji razcepljen na subjekt in objekt, toda ultimativno je nerazložljivo in ga ne moremo objektivizirati ali uloviti. Izkusimo ga lahko samo z *biti* in ne z *imeti*. Biti pa je *ultimativni da*.

Vendar pa moramo biti nori v pozitivnem smislu, potrebujemo Erazmovo hvalnico norosti. Pozitivno nor človek živi ter je poln humorja in igre, četudi svet ostaja misterij. Razsvetlitev stvari, varnost, organizacija, humor itn. seveda prispevajo k udobju in kakovosti življenja, a morajo izhajati iz spoznanja samega sebe. Igra, norost in humor pa so največ vredni kot rezultati poznavanja sebe. Tukaj nihče drugim ne določa, kaj bi morali biti, ampak je to odvisno od posameznika oziroma je relativno, ker »ko je filozof zgrabil svoje najljubše

načelo, ki morda predstavlja številne naravne učinke, razširi isto načelo na celotno stvaritev« (Hume 1987: 106). Po drugi strani pa filozofija lahko kultivira um in nam pokaže, da: »Predmeti sami po sebi nimajo nobene vrednosti. Vrednost dobivajo zgolj iz strasti.« (Hume 1987: 110)

Moramo se vprašati, kakšen svet si želimo. Vendar filozofija ne more spremeniti nekoga, ki tega ne želi, in včasih se zdi, da se je posameznik spremenil naključno.

Če čutimo v sebi težo zaradi svojega cilja ali zato, ker želimo vse znati, in se posledično obnašamo, kot da vse znamo, nismo izpolnjeni filozofi. Po drugi strani pa se ne smemo prepustiti letargiji, a se hkrati tudi ne preveč resno ukvarjati s problemi:

Z eno besedo: človeško življenje vodi prej sreča kot razum; treba ga je obravnavati bolj kot dolgočasno razvedrilo kot resno opravilo; [...] Ali bomo k življenju pristopali s strastjo in tesnobo? Ni vredno toliko skrbi. Ali bomo ravnodušni glede tega, kaj se zgodi? S svojo flegmatičnostjo in brezskrbnostjo bi izgubili ves užitek. Medtem ko razmišljamo o življenju, življenja ni več; in smrt [...] enako obravnava nespametneža in filozofa. Reduciranje življenja na natančna pravila in metode je običajno boleče, brezplodno zanimanje: In ali ni to tudi dokaz, da smo precenili nagrado, za katero se potegujemo? (Hume 1987: 117)

Do sreče ostajamo verjetno skeptični, a smo v tem »biti« vseeno našli ljubezen in interpersonalno subjektivnost, ki nas vodita v ljubezen kot sočutje in posledično v ljubezen kot produkt, ki ima tudi nekatere praktične učinke. Ideja o tem, da je »človeštvo sestavljeno iz dragocene vrste povezanosti, je zagotovo osnova večine značilnosti podsaharske afriške filozofije« (Koullas 2019: 313). V Južni Afriki najdemo to idejo v ngunski besedi *ubuntu*: »Ubuntu kot normativna teorija meni, da so dobra dejanja in prakse tiste, ki odsevajo človeško zmožnost za skupne odnose.« (Ibid.: 313.) Odnosi so torej pomembni: »[L]jubeči odnosi so dobro etično ravnanje« (Ibid.: 314) in so v samem bistvu interpersonalni. Beseda *ubuntu* prinaša idejo o esenci človekovega ravnanja in o človeku kot individumu, ki si zasluži dostojanstvo: »"[O]seba je oseba prek drugih oseb" ali "Jaz sem, ker smo"« (Ibid.: 315). Spoštovanje ljubečih odnosov v harmoniji je v filozofiji *ubuntu* temelj moralnosti.

Na tej točki smo trojico zahoda, vzhoda in juga povezovali v eno človeško srce, ki je vredno spoštovanja, ljubečih odnosov in ki lahko najde ravnovesje dostojanstva ter časti. In zakaj ne bi tako obravnavali tudi celega vesolja? V naslednjem poglavju bomo srečo obravnavali z nekoliko bolj zemeljsko lečo, z lečo odnosov in vrline.

#### 4.4. Psihoterapevtka

Zamislimo si naslednjo situacijo: Preizkusili ste veliko metod. Ostaja vam up, da je problem sreče mogoče rešiti psihoterapevtsko. Če nič drugega, mislite in imate seveda izkušnjo, da je včasih nekatere psihične probleme mogoče rešiti z razumevanjem mentalnih procesov, ki nam pomaga najti vzroke teh problemov ter posledično spremeniti doživljanje sveta in svoje obnašanje v njem. To ste prav gotovo preizkusili vsaj laično in samostojno.

Ker je »cilj človeškega dela [...] doseči srečo« (Hume 1987: 99), so nastali »obrtništvo, kultivirane znanosti, narejeni zakoni, modelirane družbe« (Ibid.). Te discipline so tudi psihoterapija, psihologija, psihoanaliza itn. Pa analizirajmo raziskavo o sreči s psihoterapevtskim pristopom.

Najprej bomo raziskali izvor psihičnega trpljenja, potem pa spekulirali o ravnovesju kot o mogočem izhodu. Pokazalo se bo, da bolj kot človek občuti »enotnost z vesoljem«, manj egoistično deluje. Ko deluje manj egoistično, izboljša življenje sebi in drugim. Ampak na tej točki se ne bomo preveč ukvarjali z merjenjem dobrobiti, saj nas trenutno zanima predvsem teorija o tem, kako postati bolj povezan s celoto.

Zdi se, da je iskanje sreče pravzaprav želja po vrnitvi v materin objem, v katerem smo občutili varnost in se nismo počutili ločeno, temveč smo bili polni ljubezni in pomembnosti. Ta občutek je seveda resničen, a v primerjavi s konceptom absoluta je definitivno relativen. Kaj to pomeni? Torej psihološko se te relativnosti ne zavedamo in je ta občutek naša primarna potreba, kar pomeni, da smo začeli iskati zaščito pred zunanjim svetom, ker nam je ta občutek, ki nam ga zagotavlja drugi (oziroma mati), odvzet in ga imamo v spominu kot absolutno varnost, ljubezen in pomen, čeprav gre za iluzijo, saj nam zunanji svet vseeno grozi. Lahko bi rekli, da je želja najti sebe – se pravi tistega sebe, ki je povezan s celoto – pravzaprav romantična želja po vrnitvi v materin objem, kjer nismo občutili »nevarnosti, ki jo Jaz dojema kot grožnjo zunanjega sveta« (Freud 1988: 273). Povedano drugače: iščemo oceanski občutek, ki je »občasna regresija k preverbalnemu, predojdipskemu "spominu" enotnosti, ki ga motivira potreba po umiku iz ostre in nepopustljive resničnosti, in ki je razlaga za prehodno, neizrecljivo izkušnjo enosti z vesoljem« (Parsons 1999: 35–36). Gre torej za infantilno željo, saj se zdi, da iščemo določeno varnost v obliki ljubezni, pomembnosti in materialne varnosti. Takšno varnost simbolizira *mati*. Ko smo prikrajšani za to varnost, lahko željo po varnosti interpretiramo kot željo po zaščiti te varnosti. Zaščito seveda iščemo, ker se počutimo nemočni oziroma kot *otrok*. Nemoč išče moč. Otroška nemoč

v nas pa v nadaljevanju vzbudi »hrepenenje po očetu« (Freud 1988: 272) in otrok v nas išče zaščito, ker »ga nenehno vzdržuje strah pred prevlado usode« (Ibid. 272). Tukaj že lahko sklepamo, da *oče* predstavlja zaščito.

Ta zaščita, ki je tudi tolažba, je lahko projicirana na *sveto* in *profano*. Če nam je v religioznem smislu institucija religije dovolj kot tolažba za našo nemoč, se lahko zgodi, da ne bomo pogledali nemoči v oči in ne bomo prevzeli odgovornosti za lastne občutke, temveč bomo zgolj navezani na lastno projekcijo. Če bi bilo (spet v religijskemu smislu) naše hrepenenje po zaščiti popolnoma zajeto v želji po neodvisnosti, bi želeli smrt religiji oziroma bi želeli smrt predstavi boga kot očeta, oziroma nočemo biti navezani na lastno projekcijo. Nato bi introjecirali boga ali kateri drugi koncept kot superego. V tem primeru bi del nas končal kot utrujeni božji iskalec, ki nima nikoli dovolj za otroka v sebi prav zato, ker išče introjecirano predstavo kot absolut. Ego želi biti absolut, celo bog. Po drugi strani pa lahko iščemo tudi materialno varnost. Iskanje materialne varnosti nas lahko vodi v iluzijo, da lepo in bogato materialno življenje pomeni tudi varno življenje. V materialno življenje bi uvrstili tudi medčloveške odnose, na katere smo navezani in ki ne vključujejo svete projekcije, temveč profani objekt ali objekte. Če je bog sveti objekt, potem so človeški odnosi profani. To pomeni, da materialno tolažbo lahko interpretiramo kot željo po utopiji, v kateri sta oče in mati v popolnem odnosu, oziroma kot željo po kraju, kjer bi se otrok v nas počutil kot del sveta, ki je lep in idealen ter tako tudi materialno varen, saj izhaja iz harmonije odnosov. To je lahko metafora za popolno ureditev družbe. V tej bi bil otrok v nas zadovoljen, ker je del raja na zemlji. A takšno življenje je spet iluzija, saj eksistenca ponovno grozi s spremembo. Odnosi se lahko poslabšajo, lahko se zgodijo naravne katastrofe, smrt itn. Ko je človek razočaran in soočen z resničnostjo oziroma z dejstvom, da svet ni, kot si ga je zamislil, introjecirano utopijo išče naprej v drugih oblikah – spet zaradi želje po neodvisnosti.

Iz idealne predstave sebe kot sveta, ki smo jo prvič zaznali skozi mater, se nam torej pojavljata sveta in profana projekcija na svet, ki se na koncu izkažeta za iluzijo oziroma zaradi nenehne spremembe eksistence za nezmožnost izpolnitve otroka v nas. Zaradi želje po neodvisnosti, tiste omenjene introjecirane predstave nadaljujemo iskati v zunanjem svetu na različne načine. Ta proces iskanja se nam pokaže kot oče, ki upa, da bo zadovoljil osamljenega in neizpolnjenega otroka. Ko otrok v nas spregleda iluzijo svete in profane varnosti, ko doživi nepravilnosti v svetu, spozna smrt in nezmožnost ljubezenskega odnosa, da nas izpolni itn., oče v nas začne poskušati spremeniti svet in družbo, poskuša živeti nekonvencionalno, upira se vsem, živi v eksistencialni drami velikega hladnega vesolja,



polnega naravnih zakonov, ki so kaotični in se zdijo brez smisla, itn. In ker zunaj ne najdemo introjecirane predstave, jo poskušamo ustvariti oziroma jo postaviti v svet pred sabo. Da bi lažje razumeli iskanje sreče, analizirajmo ravni, na katerih oče v nas išče srečo, ter naslednjo postajo njegovega iskanja.

Obstajata *objektivna* in *subjektivna* sreča. Če merimo srečo *objektivno*, se merila »osredotočajo na življenjske okoliščine« (Cummins, Lau, Davern 2005: 85) oziroma so merila fokusirana na zunanjo kakovost življenja. Dve fundamentalni spremenljivki sta »bogastvo in odnosi« (Ibid.: 85). Seveda pa je tudi zunanja kakovost odvisna od subjektivnega sodnika, ampak statistično dosledna ocena več ocenjevalcev pomeni visoko zanesljivost podatkov. Tako na primer huda revščina naredi ljudi manj srečne: »Revni ljudje, ki nimajo takšnih finančnih virov, se morajo v veliko večji meri boriti zase. Posledično je njihova raven subjektivnega dobrega počutja veliko bolj v milosti in nemilosti njihovega okolja« (Ibid.).

Po drugi strani pa *subjektivno* kakovost življenja »neposredno doživlja vsaka posamezna oseba« (Ibid.). Vsaka oseba ima torej subjektivni občutek glede svojega življenja in ga lahko tudi prilagaja. »[T]ovrstno prilagajanje pomaga pri prestrukturiranju realnosti in tako zmanjša vpliv neizogibnih negativnih izkušenj« (Ibid.: 90). Nekemu dogodku lahko pripišemo določen pomen (na primer »hudič me testira«) ali pa strukturiramo svet, v katerem je prihodnost lepša (»jutri je nov dan«). Tako je človeku lažje. Problem je naoljen, potem ima človek občutek, da mu v življenju bolje gre, in tako si človek tudi umiri um. Najprej smo torej poskušali s tolažbo svetega in profanega, potem smo se poskušali upirati družbi in religiji, živeti drugače ter zamenjati, spremeniti svet. Poskušali smo torej najti srečo s spreminjanjem, kreiranjem zunanjega, objektivnega sveta. A ko se to pokaže kot relativna možnost, naprej iščemo notranjo, subjektivno zadovoljitev, saj smo spoznali, da nas tudi najboljša družbena ureditev, odnosi, ljubezen drugega itn. ne privedejo do absolutne sreče, oziroma do spokoja. Da bi imeli resno umirjen um, potrebujemo boljše povezati v celoto. Spomnimo se taoističnega modreca:

Če se čevelj prilega, pozabimo na nogo,  
če nas pas ne tišči, pozabimo na trebuh.

Ko je srce zadovoljno, sta »za« in »proti« pozabljeni. (Chuang Tzu 1988: 184)

Ta idealni občutek relativne varnosti in pomembnosti v objemu matere je enak najboljši predstavi sebe kot sveta. Najprej je projiciran na sveto in profano raven kot prva pomoč v svetu, v katerem smo se znašli in ki je zaradi srečanja z realnostjo postal želja po

neodvisnosti, upor. Zdaj to idealno sliko sebe kot sveta poskušamo s kreacijo in uničenjem postaviti pred sebe. Tukaj se nam prvič pojavljajo vrednote in dvom kot začetek znanosti, tukaj otrok od sveta želi, da postane idealna predstava. To je nemogoče zaradi realnosti, vendar naleti na možnost najboljše ureditve sebe in sveta, na solidarno znanost, ki poskuša izboljšati človekovo počutje. Oče v nas ta občutek popolnosti išče in dvomi o stvareh povsod okoli, najde pa nevarnost, zrcaljenje, v katerem se vidi vsakič drugače, in razočaranje, vendar pa tudi nekaj pozitivnih reči, ko zunanost včasih postane eno z njegovo notranjo introjecirano predstavo. Oče torej poskuša izpolniti otroka v nas, najprej v zunanjem svetu, ko tam doživi popolno razočaranje, pa poskuša še v notranjem psihičnem svetu. V notranji svet je padel razočaran, ker mu zunanjega popolnoma ni uspelo podrediti. Iskanje sreče nas je tako pripeljalo do znanosti urejanja notranjega in zunanjega sveta.

Sedaj imamo čisti uvid v proces očeta kot zaščite in otroške želje po ljubezni, varnosti in pomembnosti, ki jo otrok prvič spozna pri mami. Obstajata torej otrok, ki išče to primarno ljubezen, idealno sliko sebe kot sveta, in iskalec te podobe, ki poskuša spiritualno nahraniti otroka – oče. Ko se otrok v nas stara, se začne pojavljati tudi problem smisla. Gre za refleksijo nepomembnosti lastne osebnosti, do katere pride prav zaradi iskanja idealne predstave sebe kot absolutnega sveta v svetu, ki se pokaže tudi kot mrzla, nekoliko ponavljajoča se eksistenca, ki je skoraj brez ljubezni. Toda tudi to stališče zahteva določen odnos do sveta, ki je produkt naših notranjih procesov. Ko superego poskuša eksperimentirati s skrajnostmi in ne najde zadovoljitve ter večnega življenja kot metafore iluzije absolutne varnosti v materinem objemu, ko so skrajnosti že del naše izkušnje, se zavest obrne k sebi ter poskušamo z ravnovesjem. V nadaljevanju bomo analizirali to naslednjo postajo – ravnovesje.

Naravo moramo slišati v lastnih ravnanjih, »vendar naj vas lenobnost pod lažnim videzom hvaležnosti ne prepriča, da bi bili zadovoljni z njenimi darili« (Hume 1987: 98). Zato moramo delati in urejati. Ne moremo vsega popolnoma prepustiti usodi in naravnemu delovanju.

Narava, »če je bila velikodušna in liberalna, vedite, da še vedno pričakuje delo z naše strani in se maščuje v sorazmerju z našo malomarno nehvaležnostjo« (Ibid.: 99). Lahko se vprašamo, ali je sploh razumno, da bi človek »zanemaril svoj um in ga iz nesmiselne lenobe pustil še vedno neotesanega in neobdelanega, kot je prišel iz rok narave« (Hume 1987: 98). Seveda ne. Če želimo lepše življenje, potrebujemo čim več znanstvenih odkritij, družbenih konceptov itn., ki prinašajo lepo življenje. Vendar pa človeku brez vrlin ne pomaga niti sistem, ker je korumpiran in tudi sistem uporablja na koruptivni način. To pomeni, da moramo lasten um inteligentno kultivirati, da bi nam prinesel čim več bogatih sadov: »Največji genij, kot je

najbolj rodovitna zemlja, ko je neobdelana, postane kot gost plevel; in namesto vinskih trt in oljk, namenjenih človekovemu užitku, proizvaja svojemu lastniku najbolj obilen pridelek strupo« (Ibid.).

Če je naš um kultiviran, lahko mislimo nekatere druge vzročno-posledične procese, ki bi nam lahko prinesli srečo. Ko je družba razvita oziroma je prišla do višje stopnje, lahko razmišlja naprej, o drugih problemih in rešitvah zanje. Bolj kot smo kultivirani, bolj lahko uredimo državo, eksperimentiramo lahko v znanosti, mislimo o ekonomskih problemih, izobraževanju, morali, ekologiji, inkluzivnosti, religioznosti, psihologiji itn. Bolj specifično nas tukaj zanima predvsem psihološki vidik, saj velikokrat ne moremo spremeniti zunanjega sveta, lahko pa spremenimo sebe in svojo notranjost. Še več, lahko se zgodi, da s svojo notranjo spremembo spremenimo zunanji svet. Obstajajo na primer naravni zakoni, ki nas lahko uničijo, če jih ne upoštevamo in če ne spoštujemo ravnovesja, na primer ekološki problemi. Če nas moti lasten nekultivirani um, na to ne bomo pozorni in se bomo pretirano ukvarjali z nepomembnimi stvarmi. V tem primeru obstaja možnost, da z notranjo spremembo spremenimo tudi zunanjo. Po drugi strani pa obstajajo naravni zakoni, ki nas motijo, če jih v določenem časovno-prostorskem intervalu ne sprejemamo kot neizogibnih in nerazumljivih. Tukaj ne moremo spremeniti zunanosti, vendar morda obstaja možnost, da spremenimo sebe. Na primer: »Sreča ne more obstajati, kjer ni varnosti [...]. Čeprav to nestabilno božanstvo ne bi smelo izzivati jeze v tebi, ker bi te potem strah še vedno mučil; bi motil tvoje spanje, preganjal tvoje sanje« (Ibid.: 100).

Da bi lahko razvijali svoj um, družbo in okolje na način, da prinesejo srečo nam in preostalim, si moramo dovoliti pri tem eksperimentirati, in če je le mogoče, ne neodgovorno prepustiti ureditve usodi: »Primerjajte um s telesom, vrlino s srečo in slavo z užitkom [...] Potem boste razumeli, kateri so ustrezni objekti vašega delovanja« (Ibid.: 100).

Delati torej moramo, a ne preveč. Misлити in tudi ne misлити. Zato mora človek transformirati odnos do sveta v skladu z ravnovesjem oziroma normo, ki jo želi kot rezultat. Tako kot si je človek izboljšal življenje v zunanjem svetu, si ga lahko izboljša v notranjem, s tem pa posledično lahko izboljša tudi zunanji svet: »Veliki cilj vsega človeškega dela je dosežek sreče. Zato so izmišljeni rokodelstvo, kultivirane znanosti, zakoni in modelirane družbe« (Hume 1987: 99).

Da bi obdržali neko relativno idealno stanje, se moramo spreminjati s časom. Kot skupnost in kot posamezniki nasploh. Ni pa isto pravilo ustrezno v vseh časih in za vse: »Sreča v

zmernem smislu [...] je problem posamezne ekonomije libida. Nasvetov, ki ustrezajo vsem, ni. Vsak mora najti svoj način osrečevanja« (Freud 1988: 286).

Poleg tega pa še naslednje: »[K]o evolucija napreduje, se pojavljajo novi vzorci stabilnosti in ravnotežja z dodajanjem novih značilnosti in novih smeri v organizaciji« (Mukurejee 1966: 74). Da bi živeli v subjektivnem in objektivnem ravnovesju torej potrebujemo *homeostazo*. Analizirajmo, kaj je homeostaza.

Homeostaza je ohranjanje stabilnosti. Ko se nek organizem poskuša ohraniti, pravzaprav poskuša ohraniti svojo konstantnost s tem, da se spreminja. Ta stabilna dinamika nas pripelje do sklepa, da človek ni nič več kot del spreminjajoče se eksistence oziroma da je sam spreminjajoča se eksistenca, ki se ne spreminja, ker je ves čas ista – spreminjajoča.

Spreminjanje je njena konstanta: »Prvič, homeostatični mehanizmi nam pokažejo fenomen in organizacijo nadzorovanja kot težnjo po dinamičnem ravnotežju in kot periodičnost delovanja [...]. To je homeostaza – napor organizma, da v času motenj ponovno vzpostavi ravnotežje – kar daje organizmu videz namenskega obnašanja (*purposive behavior*), saj se zdi, da so te dejavnosti usmerjene za prihodnje stabilno stanje« (Mukurejee 1966: 74).

Obstaja več dimenzij homeostaz, ki jih tako delimo na *fiziološke, psihološke, institucionalne* ali *moralne, idealne* ali *simbolične*. Fiziološka homeostaza je stabilnost oziroma ravnovesje ločenih funkcij, kot so telesna temperatura, krvni pritisk itn. Predstavlja »ohranjanje relativne konstantnosti medsebojnih odnosov in strukturne celovitosti živega, rastočega organizma kot uravnoveženega individualnega sistema« (Ibid.: 76). Po drugi strani pa je socialna ali institucionalna homeostaza »ponazorjena z dinamičnim ravnotežjem in periodičnostmi delovanja sil v obsežni razvejani kulturni mreži proizvodnje in distribucije dobrin in storitev, ki vključuje notranje okolje političnega telesa (ang. *that comprises the internal environment of the body politic*)« (Ibid.: 76). Lahko bi rekli, da ima fiziološka homeostaza modrost telesa, ker telo regulira lastna notranja stanja v odnosu do zunanjega sveta. Po drugi strani pa je institucionalna homeostaza potrebna za regulacijo notranjega ustreznega razmerja, na primer za regulacijo med ekologijo in proizvodnjo, distribucijo in potrošnjo itn. Tako kot se telo odzove na zunanje vplive s prilagajanjem notranjih procesov, so tudi »vrednote in norme podobno vzpostavljene in podprte v različnih dimenzijah za varnost, učinkovitost in ravnovesje političnega telesa in njegovih različnih podsistemov« (Ibid.: 78). Pregledneje je homeostaza različnih dimenzij predstavljena v hierarhični tabeli:

<b>Biološke in socialne znanosti v različnih dimenzijah</b>	<b>Biološke znanosti pri različnih nasprotnih funkcijah</b>	<b>Homeostatične norme (vrednosti)</b>
1. Fiziologija	Enotnost notranjih stanj homeostaz proti različica pod stresom	Homeostaza
2. Človeška ekologija	Eksploatacija proti ohranjanje virov	Preživetje in kontinuiteta družbe
3. Psihologija	Gon proti redukcija gona Inhibicija proti olajšanje Zavestno proti nezavedno	Integracija obnašanja in osebnosti
4. Ekonomija	Stroški proti zadovoljstvo	Enakost dohodkov
5. Sociologija	Status proti mobilnost	Solidarnost
6. Politična znanost	Svoboda proti podrejenost	Enakost
7. Sodna praksa	Civilno pravo proti red	Varnost
8. Socialno delo	Ekonomija proti varnost	Altruizem
9. Etika	Dobro proti slabo, impulz proti vest, egoizem proti altruizem, svoboda proti determinizem	Harmonija
10. Religija	Samoodločenost proti samotranscendenc	Duhovnost

Tabela 1: (Mukurejee 1966: 78–79)

Če ima torej telo lastno modrost in se homeostaza dogaja avtomatično, mora človek premišljevati o vrednotah oziroma mora postaviti homeostatično normo glede na želene posledice. Tukaj nas seveda zanima predvsem *psihološka homeostaza*, psihološko ravnovesje, ker človek, »ko pogleda vase in najde najbolj burne strasti, naravnane zgolj na harmonijo in soglasje« (Hume 1987: 102), ne občuti nič drugega kot zadovoljstvo. Včasih ne moremo neposredno spreminjati zunanosti, lahko pa spremenimo zunanost tako, da spremenimo notranjost. Če gledamo svet skozi očala očeta, ki išče zaščito otroka v nas, vidimo, da je v

neravnovesju med zunanjim in notranjim svetom. To pomeni, da iščemo psihološko homeostazo, kjer so »človekove motivacije in obnašanje zavestno ali nezavedno usmerjene k ohranjanju notranje stabilnosti in ravnotežja brez [...] stresov, impulzov in čustev« (Mukurejee 1966.: 76). To bi predstavljalo srednjo pot, kjer človek ni preveč vznemirjen, žalosten ali srečen.

Psihološka homeostaza ima tri dimenzije. Prva je regulacija čutov, ki omogoča relativno stabilno samozavedanje s pomočjo odnosa telesa in uma z okoljem. Druga je regulacija volje, emocij in mišljenja, ki omogoča obnašanje v skladu z okoljem. Tretja je regulacija vzdrževanja konstantne osebnosti. Tukaj pa se pojavi problem, ki se zdi izhodiščen: zaradi samozavedanja trpimo, ker se zavedamo, da ne obstaja popolna varnost oziroma da je varnost samo videz, kot je videz tudi varnost v materinem objemu. To je realnost. Vidimo, da v prihodnosti morda ne bomo obstajali ter da morda tudi ne obstaja stabilnost v prihodnosti. In ker se zavedamo, da ne obstaja popolna varnost, nevarnosti pa seveda ne želimo, izgubimo ravnovesje volje, emocij in mišljenja. Konstantna osebnost kot introjecirani ideal, o katerem smo govorili, si želi biti absolut, a postane teža, ki jo nosimo in jo oče v nas poskusi ohraniti. Povedano drugače: načelo ugodja stremi k temu, da se situacija konča z nemogočim ugodjem oziroma stremi k absolutnemu ugodju. Ta proces vodi v psihično neugodje. Zakaj? »Ker jaz za obrambo notranjih neprijetnih draženj služi enakim metodam, kot jih uporablja proti zunanjemu neugodju, (in je potem) izhodišče za veliko bolnih motenj« (Freud 1988: 267). Toda »ob močni motnji ravnovesja je celoten človek lahko organiziran na drugačen način s skupki (ang. *clusters*) soodvisnih lastnosti, ki dosegajo novo enotnost« (Makurejee 1966: 77). Ko oče v nas poskuša s skrajnostmi, torej lahko doseže novo enotnost, ampak za to je potrebno eksperimentiranje in razumevanje z introspekcijo. Človek si ne sme dovoliti biti mehaničen, ampak mora inteligentno doseči novo enotnost, ob tem pa tudi urejati družbo in okolje v skladu s homeostazo: »Električni svetlobni sistem po drugi strani ni homeostatičen, ker ob izklopu (ali vklopu) ne kaže nobene spremembe vrednosti, ki teži proti nekemu koncu; ali je izklopljen ali je vklopljen, in tu se vse konča« (Nigel 1956: 65).

Poskušati moramo torej najti rešitev, novo enotnost. Najti moramo genialno ravnovesje: »V geniju sta oba tokova eno: v njem je razvoj subjektivnega duha zavoljo samega sebe, zavoljo svojih nujnih sil, povezan s popolno predanostjo objektivni nalogi, ki zanikuje subjekt« (Simmel 2000: 37).

Da bi nam to uspelo, se moramo spoprijeti z nezavednim kaosom, ki nas vznemirja, tudi zato ker »ta kaos nenadoma preide v soočenje z ničem, kar "presega vsa protislovja"« (Merkur 2010: 4). Da bi to dosegli, moramo razumeti lastne umske procese oziroma razumeti sami sebe z introspekcijo. Dovoliti moramo, da se nam misli pojavljajo in odhajajo ter da jih kot subjektivnost samo opazujemo do izničenja. Ostali smo pri tem, da imamo otroka, ki išče primarno ljubezen, idealno sliko sebe, in iskalca kot očeta, ki poskuša spiritualno nahraniti otroka. Ko mislimo na idealno podobo sebe, ne govorimo o grandiozni ali inferiorni sliki sebe – to so že simptomi – temveč o želji po spoštovanju, sprejemanju, spoštovanju svojih preferenc, želji do življenja, dostojanstva itn. V mislih imamo primarno sliko o sebi, ki se nam je ustvarila v procesu zrcaljenja z mamo. Morda še nismo razrešili kakšnega nezavednega procesa, ki se še identificira z zunanjim, objektivnim svetom, vendar ga lahko rešimo na poti, ker nam je sedaj naša psihična slika iskanja jasnejša. Najprej smo srečo torej iskali v objektivnem, zunanjem svetu, zdaj pa jo iščemo v notranjem, subjektivnem skozi homeostazo psihičnih procesov. Eden izmed načinov bi lahko bilo ravnovesje egoičnih in hipoegoičnih procesov.

Egoistični procesi so model, zaradi katerega doživljamo določena psihična stanja. Z njimi obarvamo svet. Gre za igro vzrokov in posledic: »Morda je primarna implikacija ta, da model deluje kot leča ali filter, skozi katerega delujejo številne psihološke funkcije. Dejansko vpliva na to, čemur posvečamo pozornost (pozornost), kaj razmišljamo (spoznavanje), kaj je pomembno za nas (motivacija), kaj vpliva na naša čustvena stanja (čustva) in seveda kako se obnašamo (dejanje)« (Brown, Leary 2016: 8).

Primarna slika sebe, kot smo jo prvič zaznali v materinem objemu, nas preveč skrbi, kar pomeni, da smo ujeti v pretirano premišljevanje o sebi. To vodi v spoprijemanje s problemi, ki jih privoščimo drugim in sebi, saj se ljudje v takšnem stanju »tako močno identificirajo s svojimi mentalnimi predstavami o sebi, da [...] razmišljajo o sebi, tudi če takšne misli niso potrebne za učinkovito delovanje« (Brown, Leary 2016: 9). Rešitev je hipoegoičnost, ki jo definiramo kot delovanje, »za katero je značilno manj jaz-identifikacije in ego-vključenosti« (Brown, Leary 2016: 9). Nekatere človeške lastnosti so tako naravni deli človeka, do problema pa pride, ko so ti deli pretirani oziroma ko so »bolj egoični, kot je optimalno tako za naše dobro počutje kot tudi za dobro počutje tistih, s katerimi *imamo* interakcijo« (Brown, Leary 2016: 8, nekoliko spremenjen prevod: iz »imajo« v »imamo« in iz »njihovo« v »naše«). Posledice hipoegoizma so manj:

1. vasezagledanosti (misli in pozornost ljudi, osredotočene na lastno življenje in rezultate);
2. egocentrizma (ljudje interpretirajo dogodke predvsem z lastne perspektive);
3. egoizma (ljudje postavijo svoje potrebe pred potrebe drugih);
4. heteronomije (obnašanje nadzorujejo fiksirane podobe sebe ali pričakovanja do samih sebe ter dejanski ali domnevni pritiski, ki so v skladu s pričakovanji ali delujejo v skladu s pričakovanji, ki prihajajo od drugih). (Brown, Leary 2016: 8)

Nekateri ljudje so bolj ali manj egoični zaradi vpliva kulture, genetike, vzgoje, izobrazbe in osebnih izkušenj. Drugi pa so manj egoični zaradi posebnih treningov, kot sta meditacija ali introspekcija. Pri introspekciji lahko zaznavamo sebstvo kot dinamično subjektivno izkušnjo ali miselno procesiranje, kjer se misli pokažejo kot ločene ena od druge, a v nezavednem stanju nakopičene v jazu. Vendar pa »hipoegoično delovanje ne odpravlja človekovega občutja "Jaz-stva" in v temu smislu ljudje ne ostanejo brez sebstva« (Brown, Leary 2016: 10), temveč »jaz-stvo« postane bolj tiho oziroma se egoizem zmanjša. Tako »samo-pomembne funkcije načrtovanja, odločanja, samoregulacije in drugih dejavnosti se lahko bolj prožno, avtonomno in konstruktivno usmerijo na primer k vključevanju reflektivno upoštevanih vrednot, ciljev in dejavnosti, ki podpirajo integrativno samoregulacijo, osebno dobro počutje in socialno blaginjo« (Ibid.). Hipoegoični pristop k življenju se torej ukvarja z zmanjševanjem trdih egoističnih procesov z bolj fluidnimi, kot so na primer vseinkluzivna identiteta, sočutje, skromnost, odpuščanje, mistične subjektivne izkušnje itn. Eno izmed teh hipoegoičnih stanj je sočutje: »Medtem ko vdihuje ta spokojni zrak, modrec z veseljem in sočutjem gleda navzdol na napake zmotnih smrtnikov, ki slepo iščejo pravo pot življenja in si prizadevajo za bogastvo, plemenitost, čast ali moč, za resnično srečo« (Hume 1987: 100).

Analizirajmo sedaj mogoč izhod iz trpljenja, ki nas bo pripeljal do resničnega ravnovesja, homeostaze in hipoegoičnih delovanj.

Rekli smo, da v nas obstaja tisti, ki varnost, ljubezen in pomembnost najde v materinem objemu in jo kot oče poskuša spet najti in zaščititi. Ko je poskušal v zunanjem svetu, se je začel osredotočati nase in sedaj poskuša v psihološkem, notranjem svetu. V nas torej obstaja dihotomija: *jaz želim* in *jaz ne želim*. Ta dihotomija je v isti kategoriji, ki jo imenujemo otrok ter oče in ki nam poskuša privoščiti srečo oziroma popolno varnost, ki jo vodi načelo ugodja. Povedano drugače: v nas obstajata želja in iskalec, ki poskušata zagotoviti iskano. Ko je oče v nas eksperimentiral s poskusom zaščite, spoznal skrajnosti in ni našel tega, kar je iskal, je



utrujen avanturo končal, ker se je spoprijel s načelom realnosti. Ko je oče zaključil iskanje, sta otrok in želja v nas postala jasnejša. Oče je zdaj ujet. Če poskuša delovati, vidi, da bo še bolj utrujen, saj njegovo delovanje pomeni naprežanje in neugodje. Nobeno ponovno naprežanje ga ne pripelje nikamor. Vse, kar mu preostane, je nedelovanje in introspekcija. Oče izgine. Otrok je še nemiren, ampak z introspekcijo oziroma tihim opazovanjem se vse bolj predaja. Komu se predaja? Predaja se pasivni materi v nas, ki nas je ves čas mirno in tiho čakala. Za mati v nas je to nekaj novega in nevarnega, a za otroka v nas ne more storiti nič drugega, saj »nagnjenost k potencialno dragim, nevarnim in samopožrtvovalnim obnašanjem je zakoreninjena v materinski skrbi za ranljivega potomca« (Goetz, Thomas 2017: 32). Bolj kot se otrok v nas predaja, bolj se mu zdi, da umira, ker se izgublja dihotomija subjekta in objekta. Izgublja se torej dihotomija matere in otroka, enako kot se izgublja tudi v odnosih v zunanemu svetu med osebami v ljubezenskem odnosu. Tukaj pa se izgublja v notranji, subjektivni, psihični obliki. Toda to, kar se dogaja, ni umiranje; dogaja se ljubezen. Otrok in mati sta vse bolj zedinjena in povezana – postajamo vse bolj zedinjeni sami s sabo. Tem bolj kot smo zedinjeni s sabo, tem bolj se v nas poraja občutek ljubezni. Na koncu ostane mistična subjektivnost, ki se ne počuti več ločena od eksistence. Če eksistencialist naredi samomor zaradi neznosne eksistence, mistik po drugi strani izniči jaz in postane eno z eksistenco.

Oče se zdaj spet pojavi, le zdaj ima drugačno kvaliteto. Zdaj se delovanje spremeni. Se pravi, občutek v našem duhu je kot očala, s katerimi skozi zavest gledamo svet. Svet je drugačen, ker ga gledamo z drugačnimi očali. Homeostatični procesi se seveda še dogajajo; strah nam omogoči, da se izognemo nevarnim situacijam. Morda spet imamo vojno s samima sabo. Ampak če omenjeno pozitivno stanje gojimo, se nam v odnosih pojavlja sočutje in nismo več odvisni od ljubezni drugega: »Te osebe postanejo neodvisne od sodelovanja objekta. Ker glavno vrednost premaknejo s cilja biti ljubljene na osebno ljubezen. Tako dosežejo stanje enotnega, neizpodbitnega občutka nežnosti« (Freud 1988: 307).

Na tem mestu se poraja možnost nizov pozitivnih delovanj, ki dvigujejo osebno in tudi kolektivno srečo prav zato, ker ekonomija libida ni več pomembna. Eno od takšnih delovanj je sočutje.

Če se naučimo sočutja, smo deležni tudi koristi takšnega pristopa do življenja. Med drugim biomarkerji stresa kažejo, da gojenje sočutja vodi v zmanjšan tesnobni odziv in zgodnejšo obnovitev od pričakovanega stresa. Raziskave so pokazale tudi bolj zdrav imunski profil prikrajšanih mladih v rejniškem sistemu, povečano nevronska občutljivost za trpljenje drugih,

bolj zdrav profil regulacije čustev, bolj zdravo staranje, manjše zavračanje oziroma gnusni izraz obraza v odziv na necenzurirane vojne posnetke ter bolj prilagodljivo socioemocionalno delovanje (na primer varna navezanost in empatija). Po drugi strani nam samosočutje lahko pomaga spremeniti način, kako vidimo in doživljamo sami sebe (Goetz, Thomas 2017: 37–38), vendar pa ne mora biti vse povezano samo s sočutjem, kar pomeni, da se pojavlja možnost hipoegoističnega delovanja nasploh. Na primer »občutki ljubezni, hvaležnosti in moralne vzvišenosti motivirajo pomoč in sodelovanje, tudi kadar [...] trpljenje ni prisotno« (ibid.) ter sočutje ni potrebno. Do napačnega delovanja pa pride, ko pozitivne koncepte uporabljamo za notranjo pomanjkljivost, ker smo še sužnji ekonomije libida, nimamo notranje ljubezni in še investiramo, na primer: »Pomoč nekomu v stiski je lahko povezana tudi z različnimi drugimi duševnimi stanji in motivacijami, vključno s spodbujanjem, da zmanjšamo svoje stiske s socialnim priznanjem ali statusom, ali pa poskušamo ublažiti krivdo ali zadovoljiti občutek dolžnosti ali obveznosti« (Goetz, Thomas 2017: 31).

To bi bil napačen filter za dojetanje sveta, ki bi vodil v napačno delovanje. Posledica takšnega delovanja pa je drugačna refleksija sveta in izidov v njem.

Tudi znanost o človeški psihologiji lahko uporabimo napačno, sočutje lahko na primer napačno uporabimo kot orodje, ki povzroči, da oseba bolj ustreza družbi in se ji ne upira. Takšna uporaba sočutja lahko ljudi spremeni v zadovoljne sužnje.

Potrebujemo torej predvsem inteligentno delovanje. Iščemo popolnost v ravnovesju, ki ga dosežemo z notranjo ljubeznijo; sočutje, solidarnost itn. so samo orodja, s katerimi urejamo igrišče. Vidimo, da v svetu kot ljudje delamo človeške, podobne stvari, le da jih lahko delamo ali na pozitiven način, v katerem je več ljubezni in spoštovanja, ali pa na negativen način libidalnih investicij zaradi lastnih pomanjkljivosti.

Poleg pozitivnih, sodelujočih utripov, ki nam lahko povečajo osebno in kolektivno srečo in kakovost življenja, je vredno omeniti še enega, ki sploh ni praktičen, toda življenju prinese še eno novo dimenzijo. To je igra. »V igri "igra" nekaj, kar sega onkraj neposredne prisile po potrjevanju življenja in v življenjsko dejavnost vnaša smisel« (Huizinga, Caillois, Fink 2004: 9). Naučeni smo, da moramo biti večino časa resni, igra pa presega resnost. Resni so le cilji, ki izključujejo kakršen koli drugačen izid od zelenega. Igra se temu ne prepušča. »Ne, kajti cilji, ki jim služi, so sami zunaj področja neposrednega materialnega interesa ali individualnega zadovoljevanja življenjskih potreb« (Ibid.: 19–20). Nismo naučeni, da nosimo v sebi ljubezen, ki presega večno neizpolnjenega otroka, nismo naučeni sprejemanja

mogočega in nemogočega. Tako se izgubi lahkotnost življenja. Kako se torej igrati, če nas učijo, da nismo hipoegoični, temveč da imamo močen ego, ki je kot led, saj je vse proti njemu, in ki v bistvu skriva svojo nepopolnost, ki poskuša biti popoln, ki poskuša izpolniti pričakovanja, se boji smrti in nikoli ne pogleda v lastno psihologijo, ki se jemlje zelo resno, ampak vseeno nikoli ne pride na ultimativno raven, ki jo išče, ter ki mu grozi, da se bo osmešil, ker »igra je v naši zavesti nasprotni pol resnosti« (Ibid.: 15). Toda: »Komično je v tesni povezavi z bedastim: igra pa ni bedasta. Je zunaj nasprotja pametno – bedasto ... Igra leži zunaj disjunkcije pametno – bedasto, prav tako pa zunaj dvojic resnica in neresnica ter dobro in zlo. Četudi je igranje duhovna dejavnost, ni v njem samem po sebi nikakršne moralne funkcije, niti vrline niti greha« (Ibid.: 16).

Več kot se igramo, svobodnejši smo. »Vsa igra je najprej in predvsem svobodno delovanje« (Ibid.: 17). Toda kako biti srečni, če se ne igramo in smo preveč resni? »Otrok in žival se igrata, ker najdeta v tem zadovoljstvo, in prav to je njuna svoboda« (Ibid.: 18). Lahko bi rekli, da smo v igri svobodni, ker nima ultimativnega zmagovalca. Vse se dogaja kot igra, v kateri nekateri preveč resno vzamejo del vsespreaminajočega se sveta. Ampak igra ne razlikuje med resnim in neresnim, med svetim in profanim, med zlim in dobrim. To pomeni:

Kakor ni oblikovno nobene razlike med igro in posvečenim dejanjem – se pravi, kakor sveto dejanje poteka v istih oblikah kot igra – tako tudi posvečenega prostora formalno ni mogoče razlikovati od prizorišča igre. Arena, igralna miza, čarni ris, tempelj, gledališki oder, filmsko platno, sodišče, vse to so po obliki in funkciji prizorišča igre, se pravi posvečena tla, ločeno, ograjeno, sveto ozemlje, na katerem vladajo posebna pravila. So začasno veljavni svetovi znotraj običajnega sveta, ki so namenjeni uprizarjanju v sebi sklenjenega dogajanja. (Ibid.: 21)

Še več, igra je zato, ker je povezana z notranjo ljubeznijo, lahkotna in posledično tudi lepa: »To so besede, s katerimi skušamo opisati tudi učinke lepote: napetost, ravnovesje, uravnoteženje, zamenjava, kontrast, variacija, povezava in razvezava, razrešitev. Igra veže in razvezuje. Igra priklepa nase. Uroči nas, se pravi: nas očara. V njej je na pretek obeh najplemenitejših lastnosti, ki ju zmore človek zaznati in izraziti v stvareh: izpolnjena je z ritmom in harmonijo« (Ibid.: 21).

Če se na primer igramo solidarnost, nam lahko nekdo uniči igro in željo po takšnem svetu. Če obstaja kreator igre, obstaja tudi njen ikonoklast, skeptik, ki zruši njena pravila in njen sistem:

A zna biti, da ti, ki kvarijo igro, sami hkrati že gradijo novo skupnost z novim pravilom igre. Prav izobčenec, revolucionar, član tajnih združb, krivoverec je izjemno močan pri ustvarjanju

skupin in pri tem ima skorajda zmeraj v marsičem naravo igralca [...] vedno znova pa moramo ugotoviti, kako je težko ustaljene družbene strukture, predvsem strukture arhaičnih kultur z njihovimi nadvse tehnimi, slovesnimi in celo svetimi prizadevanji, povsem ločiti od sfere igre. (Ibid.: 23)

Tukaj rešitev ponovno prihaja iz notranjosti: »Igra je vendar namenjena temu [...], da uprizarja, prikazuje, spremlja in udejanja kozmično dogajanje [...]. Šele v poznejšem razvoju družbe se z igro poveže predstava, da se z njo nekaj izraža: predstava o življenju [...]. V obliki in funkciji igre, ki je samostojna kvaliteta, najde občutek obdanosti človeka s kozmosom svoj prvi, najvišji in najsvetejši izraz [...]. Kult je cepljen na igro, toda igranje je bilo prvotno« (Ibid.: 29–30).

Ko na igro v vse spreminjajočem se svetu gledamo kot na kozmično dogajanje, si nehamo prizadevati zmagati, ampak igramo igro, ki nam prinaša smisel, ker je povezana z našo inteligenco in notranjo neodvisno ljubeznijo. Inteligenca torej leti na krilih igre in notranje ljubezni. To je nova enotnost s soodvisnimi skupki, ki se ne počuti ločena od eksistence.

## Sklepi

Na tem mestu se naša sodobna interpretacija zaključí. Prišli smo do subjektivizma, ki ga je mogoče izpolniti z notranjo ljubeznijo. V nadaljevanju bomo predstavili sklep.

### 4.5 Sklepi

Videli smo, da raziskovanje sreče pomeni raziskovanje ugodja in neugodja ter raziskovanje etičnega ravnanja. Srečo lahko merimo in kategoriziramo. Mislimo o lepoti, moči in slabosti, pa tudi o sočutju, jezi, najboljši ureditvi družbe, svobodi itn. Na kratko – eksperimentiramo z načini za doseganje izpolnitve, pri čemer se premišljevanje nikoli ne konča, lahko pa ga uredimo. Videli smo, kako je upornik govoril o osebni svobodi in družbi. Nekonvencionalist je eksperimentiral z *absolutnim da* in našel vzorce, v katerih se je počutil srečnega. Filozof je poskušal kategorizirati, kaj iščemo. Potem je poskušal razvidno pokazati in urediti iskanje in način, da bi to iskanje transcendiral. Psihoterapevtka je poskušala razklanega človeka umiriti z razumevanjem lastnih strasti.

V času, ko se ukvarjamo z eksperimentiranjem in premišljevanjem, je v ozadju torej agent, ki te premisleke začenja, kar pomeni, da celoten proces deluje, kot da bi agent ves čas lovil samega sebe. Ta agent je negativnost, ki se želi fiksirati v spreminjajočem se vesolju, katerega del je. Zato smo poskušali strukturo iskanja pokazati čim jasneje in hkrati tudi pokazati, kako bi to isto strukturo morda bilo mogoče transcendirati. Lahko bi rekli, da smo sami tisti, ki so iskali srečo in ki so bili ves čas v ozadju tega iskanja. Mi smo tisti, ki so doživeli nekatere zaznave, trpeli in doživeli ugodje. Mi smo tisti, ki so gledali svet skozi prizmo strahu, psihedelikov, zaznav, ljubezni. Mi smo tisti, ki si želijo čim več ugodja in čim manj neugodja. Mi smo tisti, ki so želeli priti do konca, a konca ni bilo. Če se zdi nekaj vedno isto, smo to mi. Mi smo tisti, ki so lahko upornik, nekonvencionalist, filozof in psihoanalitičarka. Gojenje notranje ljubezni se pokaže kot zdravilo za tesnobo, ki izvira iz egoizma.

Če nismo v procesu neskončnega mišljenja, ki se poskuša izpolniti ter je v boju s sabo in s svetom, potem dosežemo spokoj, toda ne vemo, kdo smo. A kljub temu smo. Kdo? To je napačno vprašanje, saj išče definicijo. Ponovno išče neko definitivno fiksiranost, zato ostaja mistično.

## 5. ZAKLJUČEK

---

Ugotovili smo, da je človek poskušal na razne načine postati srečen. Vržen v ta skrivnostni svet s svojo razklano zavestjo, divjimi strasti in gnusom do nesmiselnosti življenja je namreč poskušal najti načine, kako bi se počutil srečnejšega, varnejšega in bolj domačega. Poskušal je najti rešitve s pomočjo religije, filozofije, znanosti in umetnosti. Nekateri od teh pristopov k iskanju sreče so neodvisni od obdobja.

Izkaže se, da tako za Humov kot za naš čas (če že ne za vse čase) velja, da je človek iskal izpolnitev s pomočjo vrline, premišljevanja, ureditve družbe, vere, meditacije, lastne narave in idej. Prav tako se je pokazalo, da se v odziv na radikalizacijo lastnih teorij pri mislecih pojavijo nasprotniki, ki želijo vzpostaviti ravnotežje, in da obstaja dialektika iskanja in iskanega. Humovemu in našemu času je skupna tudi skeptičnost do metod. Ne veljajo vse metode za vse ljudi, saj vsi ljudje tudi nimajo enakih temperamentov. A do tega lahko ponudimo tudi bolj svež pristop: vsakdo lahko ima drugačen značaj in drugačen pristop do življenja, vsak je lahko epikurejec, stoik, platonik in skeptik ali pa išče srečo s pomočjo uporništva, nekonvencionalizma, filozofije in psihoterapije, vendar pa je nad vsemi liki modrost. Na koncu lahko vsakega od raziskovanih temperamentov ali pristopov uporabimo v življenju. Smo fleksibilni.

Ostaja pa nam predvsem vprašanje, ali je absolutna sreča kot občutek sploh mogoča? Nagibamo se k odgovoru, da ni. Prej bi rekli, da nam individualno ostaja modrost, kolektivno pa se moramo vprašati, kakšnega sveta si želimo, ter naravnati svoja orodja za doseganje tega cilja.

## 6. LITERATURA

---

Berlin, Isaiah, (2012). *Izvori romantike*. Založba Krtina: Ljubljana.

Bishop, John, (2016). "Faith", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.). Prevezeto s: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/>, 19. 6. 2019.

Boniwell, I., David, S., Ayers, A., David, S., Boniwell, I., & Ayers, A., (2013). Introduction. In *Oxford Handbook of Happiness*. Oxford University Press.

Boniwell, I., David, S., Ayers, A., & van Deurzen, E., (2013). Continental Contributions to our Understanding of Happiness and Suffering. In *Oxford Handbook of Happiness*. Oxford University Press.

Boniwell, I., David, S., Ayers, A., & Pawelski, J., (2013). Happiness and its Opposites. In *Oxford Handbook of Happiness*. Oxford University Press.

Božovič, Miran, (2005). Prevezeto s: <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/4348>, 19. 6. 2019.

Brown, K., Leary, M., Brown, K., & Leary, M., (2016). The Emergence of Scholarship and Science on Hypo-egoic Phenomena. In *The Oxford Handbook of Hypo-egoic Phenomena*. Oxford University Press.

Camus, Albert, (1991). *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*. Vintage International: New York.

Cassirer, Ernst, (1954). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Doubleday.

Chuang, Tzu, and Victor H. Mair, (1998). *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables*. Univ. of Hawai'i Press.

Cummins, Lau, Davern, (2016). »Subjective Well Being«, v *Handbook of Social Indicators and Quality of Life Research*, Springer. Str. 79–98.

Deigh, John, (1999). All Kinds of Guilt, *Law and Philosophy*, Vol. 18, No. 4, str. 313–325. Springer. Prevezeto s: <https://www.jstor.org/stable/3505227>. (Datum pristopa: 10. 3. 2019 21:14 UTC).

Deleuze, Gilles, (2014). *Nietzsche*. Ljubljana: Police Dubove.

Deleuze, Gilles, (2011). *Nietzsche in filozofija*. Ljubljana: Založba krtina.

- Ditrich, Tamara, (2015). »Predstavitve *sati* v zgodnjem budizmu«, *Poligrafi*, Čuječnost: tradicija in sodobni pristopi, ur. Tamara Ditrich in Anja Zalta, št. 77/78, letn. 20, str. 13–34.
- Eagleton, Terry, (2008). »Stanja sublimnosti«, v *Sveti teror*. Ljubljana: Založba Sophia. Str. 51–81.
- Enciklopedija na spletu, (2019). Prevezeto s: <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=15720>.
- Etimologija na spletu, (2019). Prevezeto s: <https://www.etymonline.com/word/psychedelic>,  
<https://www.etymonline.com/word/theory>, 19. 8. 2019.
- Frazer, M. L. (2010). *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. Oxford University Press.
- Freud, Sigmund, (1988). *Nelagodnost u kulturi*. Beograd: Reč i misao. Nova serija.
- Fogelin, Robert J. (1985). *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. Routledge & Kegan Paul.
- Garrett, Aaron (2004). *Enquiry, scepticism and Enlightenment*. V *The Enlightenment World*. London and New York: Taylor & Francis e-Library.
- Gibson, J. M., (2019). *An introduction to the psychology of humor*. Abingdon: Routledge, Taylor & Francis group.
- Greenspan, P. S Mind, (1992). Subjective Guilt and Responsibility, *New Series*, Vol. 101, No. 402 (Apr.), str. 287–303. Oxford University Press on behalf of the Mind Association. Prevezeto s: <https://www.jstor.org/stable/2254336>. (Datum pristopa: 10. 3. 2019 21:08 UTC.)
- Groys, Boris, (2002). *Teorija sodobne umetnosti*. Študentska založba. Ljubljana. Str. 9–39.
- Haas, W. S., (1956). *The destiny of the mind*. New York: THE MACMILLAN COMPANY.
- Hanna, Robert (2017). Life-changing metaphysics: rational anthropology and its Kantian methodology. V V G. D'Oro & S. Overgaard (Eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haybron, D. M., (2013). *The pursuit of unhappiness: the elusive psychology of well-being*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, J. (2007). HUME'S FOUR ESSAYS ON HAPPINESS AND THEIR PLACE IN THE MOVE FROM MORALS TO POLITICS. *Rivista Di Storia Della Filosofia (1984-)*, 62 (3), 223–235. Prevezeto s: <http://www.jstor.org/stable/44024013>



- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (2017). *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Heydt, C. (2007). Relations of Literary Form and Philosophical Purpose in Hume's Four Essays on Happiness. *Hume Studies* 33 (1), 3–19.
- Huizinga, Caillois, Fink, (2004). *Teorija igre*. Ljubljana.
- Hume, David, (1987). *Essays Moral, Political, Literary*. Eugene F. Miller (ed). Liberty Fund.
- Immerwahr, J. (1989). Hume's Essays on Happiness. *Hume Studies* 15 (2), 307–324.
- Ivanović, V., (2014). 'Pojam krize: konceptualni i metodologijski aspekti', *Međunarodne studije*, 14(2), str. 10–28. Preuzeto s: <https://hrcak.srce.hr/143305> (Datum pristopa: 18. 2. 2019.)
- Jamieson, Dale, (2008). *Ethics and the Environment*. Cambridge University Press.
- Kobe, Zdravko, (2016). Bolj strašna noć. O izkustvu samozavedanja. *Problemi*. 5–6/16, str. 211–240.
- Kojève, Alexandre, (1990). *Kako čitati Hegela*. Sarajevo: Biblioteka Logos.
- Kymlicka, Will, (2005). *Sodobna politična filozofija: uvod*. Ljubljana: Nuk.
- Koullas, Sandy, (2019). Love, practical Reasons and African philosophy. V *The Routledge handbook of love in philosophy*. New York, NY; London: Routledge.
- Langland-Hassan, Peter, (2017). "Pain and incorrigibility", *Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, J. Corns (ed.).
- Leary, Timothy, (1998). *The Politics Of Ecstasy*. Berkeley.
- Leary, Timothy Francis; Metzner, Ralph; Alpert, Richard, (1964). *The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*. Citadel Press.
- Mckenna, Terence, (1991). *The Archaic Revival: Speculations on Psychedelic Mushrooms, the Amazon, Virtual Reality, UFOs, Evolution, Shamanism, the Rebirth of the Goddess, and the End of History*. HarperSanFrancisco.
- Merrill, T. W. (2018). *Hume and the politics of Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merkur, D., (2010). *Explorations of the psychoanalytic mystics*. Amsterdam: Rodopi.
- Mukerjee, R., (1966). Homeostasis, Society, and Values. *Philosophy and Phenomenological Research*, 27(1), 74–79. doi:10.2307/2106140

Moore, J. (2007). THE ECLECTIC STOIC, THE MITIGATED SKEPTIC. *Rivista Di Storia Della Filosofia* (1984-), 62(3), 133–169. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/44024010>

Naumoska, J. (2016). Suvremeni metodološki izazovi u tumačenju predsokratovske filozofije. *Filozofska istraživanja*, 36 (1), 5–14. <https://doi.org/10.21464/fi36101>

Nietzsche, Friedrich, (1989). *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.

Nietzsche, Friedrich, (2005). *The Anti – Christ, Ecce Hommo, Twilight of the Idols, and other writings*. Cambridge: University Press.

Parsons, William Barclay, (1999). *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*. New York: Oxford.

Pečenko, Primož, (2014 ). *Pot pozornosti: Osnove budistične meditacije*. Nova Gorica: Eno.

Pilja, R., (2009). 'Razmatranje osjećaja krivnje s teološke i psihološke perspektive', *Kairos*, 3(2), str. 365–375. Preuzeto s: <https://hrcak.srce.hr/42328> (Datum pristopa: 20. 2. 2019.)

Potkay, Adam (2012). Discursive and Philosophical prose. V *The Oxford History of Classical Reception in English Literature Volume 3 (1660–1790)*. Oxford: Oxford University Press.

Reed, Baron, (2011). "Certainty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.). Preuzeto s: <https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/certainty>.

Reynolds, J., & Stokes, P. (2017). Existentialist Methodology and Perspective. V G. D'Oro & S. Overgaard (Eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology* Cambridge: Cambridge University Press.

Schwitzgebel, Eric, (2015). "Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), Edward N. Zalta (ed.). Preuzeto s: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>

Schwitzgebel, Eric, (2016). "Introspection", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.), Preuzeto s: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/introspection/>.

Seppälä, E., Simon-Thomas, E., Brown, S., Worline, M., Cameron, C., Doty, J., Goetz, J., & Simon-Thomas, E., (2017). The Landscape of Compassion: Definitions and Scientific Approaches. In *The Oxford Handbook of Compassion Science*. : Oxford University Press.

Silver, B., (2013). *Philosophy as frustration: happiness found and feigned from Greek*

*antiquity to the present*. Leiden: Brill.

Simmel, Georg, (2000). »Koncept in tragedija kulture«, v. Izbrani spisi o kulturi: Ljubljana.

Slovar na spletu, (2019). Prevezeto s: <https://fran.si/iskanje?View=1&Query=dogma>,  
<https://fran.si/iskanje?View=1&Query=teorija>, 19. 8. 2019.

Supičić, I., (2001). 'Križa vrednotâ i kultura', *Bogoslovska smotra*, 71(2–3), str. 381–399. Prevezeto s:  
<https://hrcak.srce.hr/29117> (Datum pristopa: 19. 2. 2019.)

Tatarkiewicz, W., (2000). »Ustvarjanje«, v *Zgodovina šestih pojmov*. Ljubljana: LUD Literatura.

Ule, Andrej (2001). *Logos spoznanja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Wilson, Colin, (2014). *Outsider*. Diversion books.

Walker, N., (1956). Freud and Homeostasis. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 7(25), 61–72. Prevezeto s: <http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/685936>.

Watkins, Margaret (2018). *The Philosophical Progress of Hume's Essays*. Cambridge University Press.

Walker, Matthew. (2013). RECONCILING THE STOIC AND THE SCEPTIC: HUME ON PHILOSOPHY AS A WAY OF LIFE AND THE PLURALITY OF HAPPY LIVES, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 21, No. 5, 879–901.

### **Priloga 1**

#### **Izjava o avtorstvu**

Izjavljam, da je diplomsko delo v celoti moje avtorsko delo ter da so uporabljeni viri in literatura navedeni v skladu s strokovnimi standardi in veljavno zakonodajo. Previde citatov je opravil avtor tega dela, ki ni profesionalni prevajalec.

## **Priloga 2**

### **Izjava kandidata / kandidatke**

Spodaj podpisani/a \_\_\_\_\_ izjavljam, da je besedilom  
diplomskega dela v tiskani in elektronski obliki istovetno,

in dovoljujem / ne dovoljujem

*(ustrezno obkrožiti)*

objavo diplomskega dela na fakultetnih spletnih straneh.

Datum:

Podpis kandidata / kandidatke: