

ЈУДЕО-ХРИШЋАНСКА ПРЕДСТАВА СТВАРАЊА

ЛАЗАР ВРКАТИЋ

Оно епохално велико у јудеизму је постављање Бога као чистог духовног бића, а духовно се може развити само на претпоставци субјективности. Нема духа без субјективног деловања, те се може рећи да је јудеизам прва религија која је себе засновала на субјективности. Наравно, та субјективност је још рудиментарна и у великој мери испразна, јер не може да се развије као оно посебно, него је сва у једном. То једно, Бог, је схваћено без облигја, дакле као мисао. Може се у природној религији, појавити став о безобличном божанству, али то божанство остаје нека неодређена моћ која може бити само кроз неки облик. И Брахма нема облика, али Брахма није мисао, него је једна општа негативност свега што јесте, дакле не-биће, док је јеврејски Бог биће, али схваћено као мисао. Он није нека испразна и удаљена моћ, него је оно што је истински субјективно, творац људских дела, државе, морала, обичаја итд. Више се не мора напуштати тло коначних ствари да би се било у Богу. Пошто нема обличја, јеврејски Бог се одређује на истинитији начин, наиме место чулног представљања Бог се одређује кроз мисаоне одредбе, односно кроз предикате. Бог је милосрдан, добар или мудар, дакле има искључиво духовна својства. За осетиљно чуло Бог није одређен те се не да ни сликати. Такође ни његово име није оно чулно, тај Бог је чиста мисиона апстракција субјективности.

Ниједан Бог пре јеврејског није схваћен као творац, јер ниједан није схваћен као субјект. Бог ствара свет, дакле својом субјективношћу поставља биће. Све религиозности имају неку представу настанка света, и та представа је већином чулна, али постоји потреба религије да образложи неоспорну реалност света коначних ствари. Може се тај свет схватити као лажан и пролазан, али он свакако јесте. Сва објашњења сем јеврејског и хришћанског су заснована на настанку света: свет настаје из Брахме или неког другог божанства; у том настајању нема разлога настапања, односно нужности, али ни слободе. Бог је ту одређен као чиста могућност света коначних ствари, а прелазак у стварност је само спољашње дешавање. Бог као бунаџиц ће верника одвојити од света коначних ствари. Код јеврејске религије имамо сасвим другачију поставку, наиме живот не настаје, него је створен. Дакле постанак света је један онтолошки скок Бога из бунаџиц-а у енергети-у. У бунаџиц-у није садржано све као могућност, да би се онда мирно прешло у стварност, него је потребан рад и творење да би настала стварност. Тај Бог је основни поетички Бог и неизмерно је духовнији и субјективнији од грчких Богова. Дакле, Бог је афирмативна моћ, моћ која ствара, што је сасвим супротно од негативне и слепе моћи источњачких Богова. Али то стварање је супротно и од људског чина стварања, наиме, човек, када ствара, себе поставља као субјекат према другом, јер се предмет рада појављује као оно самостално што радом треба да промени онтолошки статус, да по-стане несамостално.

Рад има смисла само зато што предмет рада пружа отпор. Јудско стварање је кршење отпора предмета рада и то путем примене средстава рада, а циљ тог је производ рада. Божанско стварање је другачије, јер божијем деловању ништа не пружа отпор, те у основи Бог нема предмет рада ни средство рада, него само себе и свој производ. Због тога се не може рећи да Бог не ради него да ствара. Пре чина стварања немамо ништа самостално, те Бог ствара из оног једног самосталног, из себе самог. То стварање је у основи стварање изничега, јер се не може пре стварања признати ни једно одређење. Просветитељска критика религије је одбацила став о стварању света изничега као једну неразумну и нелогичну заблуду. Но, тај став је ипак истинит, јер право значење става да Бог ствара свет изничега је поступљање Бога на себи самом. Бог се напротив не може засновати на ничем другом до на себи, а када знамо да је јеврејство Бога одредили као свест то значи да се свест може засновати само на себи самој. Хеленска филозофија је до тог става стигла тек са Сократом и Платоном, значи на крају, а видимо да је јеврејска религиозност, истина у не филозофској форми, дошла до истог одређења независно од Грка и знатно раније.

Божије стварање света није једнократан чин, него је постављено као вечно и бесконачно. Овакво одређење је битно, јер је са њим субјективност дигнута до бесконачности. Наравно, такво одређење се заснива на непостојању опрека Богу при стварању, Бог нема границе ван себе, а

тиме ни у себи, те његово стварање може бити вечно. Бог је почетак стварања, али и резултат; он је сврха стварања, те је и на почетку и на крају. Ништа Бог не ствара што није он сам. Но, јеврејство још није у стању да оно створено схвati као да је истог ранга попут створитеља, ту идеју добијамо тек са хришћанством. Иако је Бог сам све створио, ипак оно створено, значи коначне ствари, своје биће и истину имају ван себе, у Богу који је у идентитету са коначним стварима само у чину стварања, а после тога настаје дуализам творца и створенога. Страну самосталности задржава само Бог творац схваћен као једно, док је оно што је различито, дакле свет коначних ствари несамосталан и по другоме, или, на другачији начин речено, имамо разлику јединства и разлике. Јединство је одвојено од разлике и сем чина стварања ни у једном моменту нису једно. Тиме не можемо успоставити онтолошко кретање, јер се први моменат кретања - јединство апсолутизује и недозвољава истинит прелазак у разлику. Истина је да је јеврејство поставило једно као субјекат, дакле Бог је оно субјективно, али није Све поставило као субјекат. Тиме је сфера субјективности редукована само на акт стварања и ништа више преко тога.

Последица тога је јеврејски однос према природи као реваншизам због великог потопа. Јевреји су први у историји природу схватили као оно посве супротно. Такво уверење је засновано на једном значајном напретку у поимању природе, наиме Јевреји су прво природу сметили у обзор духовног живота, па је тек онда прогласили неистинитом. Дакле, неистини се заснива на истини. Одуховљење природе је у томе што се она не схвата као гола чулност, него се и у њој види мисао, али та мисао је постављена као негативна, као опозиција истинској духовности Бога. Напротив, природа ја оно створено, те тиме и неистинито, ма колико да је духовна. У њој нема субјективности и самосталности, него је она само спољашњост. Јудејско схватање природе се преселило у хришћанство и сачувало и у модерним наукама. Сви покушаји да се развија другачија свет с природи нису успели, нити ће успети све дотле док се субјекат схвата само као субјекат. Модерни човек се на исти начин односи према природи као и јеврејски Бог, у јединству са њом је само у чину рада, односно стварања. Покушају да се природа схвati одвојено од човека и његовог чина стварања су још рђавији, јер се то схватање природе свodi на источњачку предсубјективност. Природу је могуће истинито схватити само кад се субјекат постави и као супстанција, дакле када је јединство у јединству са разликом. Онда оно стварано има исти ранг бића као стварање.

Оно што важи за природу, важи и за људска дела, дакле и за другу сферу коначних ствари. Јудска дела су створена и као таква су од Бога, али нису Бог сам. Оно створено је сфера увида и деловања где религија јесте, где се религија упражњава, али где Бога нема непосредно. Може се рећи да је јудеизам развио став, а хришћанство га прихватило, да је религија компензација за недостатак Бога. Зато што Бог није непосредно субјективан у свету коначних ствари човек у њега верује. Где је Бог делатан и субјективан ту и нема потребе за вером и религијом. Но, и у свету коначних ствари се Бог мора назочити човеку и то чини путем чуда. До јудеизма немамо представу чуда, јер је све чудо, немамо исказања из уobičajenog реда ствари, јер нема ни реда ствари. У јудеизму је ред ствари постављен као ред онога створеног, а творац се назочује повременим непосредним појављивањем. Бог кроз чудо постаје нешто засебно, нека засебна сврха, али тиме није постао и оно коначно. Напротив Бог се кроз чудо само индивидуира, а не посредује. Оно што одваја чудо од истине коначности је непосредност Бога у радњи чуда. Чудо је непосредно очитовање Бога у појединачној сврси постављено као екцес или скандал у природи. Дакле, чудо је случајно очитовање Бога, а не нужно и иманентно. Тиме што се приказује у виду чуда јудејски, а касније и хришћански Бог, приказује властиту немоћ да развије сферу истиње субјективности.

Једини моменат где та начелна субјективност Бога, макар и привидно, излази ван и поставља се као људска сврха је начело праведног деловања. Прејудејске религије дају регуле деловања човека које су јасне, конкретне и спољашње. Религија је ритуал. Са јеврејском религијом долазимо до апстрактнијег одређења, где је религија апстрактно и унутрашње везивање посебне људске егзистенције са Богом. Није доволно упражњавати правила која је наметнула обичајна страна религије, него у свему томе, у целини живота ваља себе поставити као божије биће. Суштина таквог поунутреног односа је нека врста моралне свести, те Јевреји знају да је боље ономе ко праведно чини. Тако је Бог схваћен као морални еквивалент, јер праведнику добрим враћа, а неправеднику злим. Бог се не може преварити ни поткупити, његова награда и казна су свуда и увек. То је идеја слободе, јер се човек поставља у својој јутрини и вољи као божије биће, али је та слобода још веразијса и плацца. Праведност човека је изазвана спољашњим узроком, јер Бог дава чине за праведност, што значи да она није претвостављена у чину. Јевреји више сам по себи праведан, него је праведан из стварија пред Богом, слабоду човеку намеће

Бог; дакле, титулар слободе (субјективности) је Бог, а човек је само корисник. Субјективност не може истинити да се разлије људским деловањем, него остаје онострана. То је право значење Хегелове опаске да Јехова нема сина. Божија субјективност се неда оконачити, него остаје онострана, дакле јудеизам је прва религија субјективности, или недовољно субјективна, јер је оно субјективно схваћено само као Једно, а не као Све. Јевреји, из своје религиозности не могу доћи до Исуса, до оконаченог Бога. Паралелизам два бића остаје недирнут, а њихова веза није истинита и слободна, него је спољашња и зове се страх. Јеврејска религија је религија страха.

Јехова се наспрам људских деловања поставља немилосрдно и безозирно. За богоугодне чине награђује, а за непоћудности кажњава. Његова казна је страшна; у *Трећој Мојсијевој књизи* је дата божија претња Јеврејима. Вероватно никад, у свим религијама заједно није дата таква сурова претња као ту. Сва језа и зло које избија из те претње има само једну сврху: да Јевреје потчини путем страха. Да је религиозни однос одређен као страх је могуће зато што је Бог схваћен као спољашња моћ. Страх је однос према нечим спољашњем, човек се не боји оног унутрашњег. *Стари завет* нам даје мит о сусрету Бога и Јевреја, дакле Јевреји постоје мимо Бога и Бог мимо Јевреја и сада се на спољашњи начин спајају. Највеће ограничење јеврејске религије је у томе што је Јевреј поставила као изабрани народ. Јевреји не сматрају да је тај Бог функционалан и код других народа, иако претпостављају да су и други дужни да га славе. Јехова је етнички Бог, Бог једног народа, дакле партикуларни Бог. Право на Бога, што значи субјективност, је дато некима, а не свима, те само у основи још увек ван истине субјективности. Јеврејски мит у себи садржава мнење да су закони, обичаји, морал и сва људска регула дошли до Бога на спољашњи начин, једном божанској самовољом, што је неистинито мисао. Оно опште у људској заједници је схваћено као спољашње и своју важност задобија само крвничким ауторитетом Бога. Један цео народ пристаје на ропско стање због страха пред Богом. Страх је највиша истина јеврејске религије, њено ограничење, али и тачка из које се развија општија и истинитија субјективност. Хегел ће о јеврејском страху рећи следеће:

"Страх пред Господом је ствара мудрости, почетак који постоји у њој да не погине да важи посебно, оно коначно за себе самостално. Овај мудри страх је битан моменат слободе и сасији се у ослобађању од свега посебног, у одцељивању од сваког случајног интереса, сасији се узглавном у томе, да човек осећи негативност свега оног конкретног. Он отпада није посебан стварах од оног конкретног, него управо постапавање овог посебног ствараха као ништавног, одрицање од ствараха. Тако стварах није осећај зависности, него отпуштање зависности, чисто посвећивање себи у оном ајсолуно личном, према коме и у ком исти постапају и лебди". Овај дуги цитат упућује на то да је позиција Јевреја према Богу у основи опозиција роба према господару из *Феноменологије духа*. Очигледно да метафора о робу и господару, о страху од смрти, упућује на јеврејску религиозност, али Хегел је у *Феноменологији духа* тај однос приказао као онтолошки однос постављања субјективности, да би на крају тог одељка дошао до става о јединству субјекта и супстанције. Јеврејска религија је само један став, или, боље речено, први моменат тога односа. Без јеврејскога става не било ће хришћанства, дакле става развијене субјективности.

У хришћанству је оно чисто духовно, и тиме трансрелигијско, баш сам Бог. Бог није схваћен у једном чврстом одређењу, што је инача начин разумско-представне свести, него у кретању. **Хришћански Бог је процес Бога**. Јевреји су Бога поставили као оно субјективно једно, што не излази из себе, него на спољашњи начин прилази коначном. Ту имамо у основи паралелизам коначног и бесконачног. Хришћанство тај паралелизам превазилази тиме што Бога поставља и у коначно. Рекли смо да Јахве нема сина, а овде је син истинит колико и отац. Момент Бога су: **отац, син и свети дух**. Наравно разум нема могућности да истинито искаже то кретање, као кретање појма, те због тога бежи у ту биолошку метафору, у однос оца и сина. Син није ништа друго до прелазак појма у стварност, али када би се то тако казало онда то не би била религија.

Дакле, још од Јевреја је Бог схваћен као самосвест, свест о себи самом, односно као духовна субјективност. У хришћанству та божанска свест постаје и свест о другој свести, удавају се у две свести, или: за самосвест је нека друга самосвест, она је изашла извон себе. То има двоструко значење: прво, она је само себе изгубила, јер налази себе као неко друго битство; друго, она је тиме укинула оно друго, јер не види то друго као битство, него само себе у другом. Син је само условно другога оца, или боље речено, он је са једне стране у јединству са оцем, а са друге у разлици. Такође је и отац у двосмисленој вези са сином: и у јединству и у разлици. Отац мора укинути биће сина, јер ту разлику не може вечно трпети, али тиме пада у нову двосмисленост. Порив оца у укидању свести сина је то да са тим укидањем он постаје заиста свестан себе у

пуном јединству, али укидање сина је и укидање оца са друге стране. "Двосмислено укидање свој двосмисленог другобића (сина - Л.В.) исти је шако двосмислено повратак у саму себе: јер она (отац - Л.В.), прво, шаком укидањем йоново задобива саму себе, будући да укидањем свој другобића постапаје оштети једнака самој себи; друго јак, друга јој самосвеси исти шако враћа своје друго биће, она укида шако своје биће у другоме и оштети слободно оштупаша дакле оно друго". Тај однос Бога према сину је постављен овде као кретање Бога, али је то у основи и кретање сина, објица се крећу у том односу. "Кретање је дакле баш двоструко кретање обају самосвеси. Свака види како друга чини исти, исти чини и она; свака само чини оно, шако захтева од друге, и оно шако чини, чини шако и само утврђено, уколико друга чини исти исти, једноснапрано чинење било некорисно, јер оно шако треба да се дођоди може се осети варшиши само помоћу обаде". Дакле, те две самосвеси су у више значајном односу, а разлог свог више смисла је у томе што су у исто време и јединство и разлика, и субјект и супстанција. Страна јединства захтева укидање, а страна разлике одвајање. И отац и син се постављају у разлици као самостални, и своју самосталност доказују један другоме. То је осведочење хришћанства у самом себи: отац се мора осведочити сину и син оцу. Осведочење је стање где си и за другога, за другу свест, где своју самосталност потврђујеш у релацији. Хегел је осведочење у *Феноменологији духа* звао признањем (Anerkennung), што је у основи исто. Јеврејски Бог долази изабраном народу на спољашњи начин, и он није тај народ, те две свести су само у разлици, те се тај Бог не осведочује народу, него му прети и држи га у страху. Хришћански Бог не долази споља, те се народу, сину мора осведочити, али се и син мора осведочити оцу. "Они признају себе признавајући се узајамно". То осведочење једне самосвеси у другој као страна разлике, је Хегел назвао "борбом за живот и смрт". Смрт је највише становиште живота, истина његове коначности. Најживотније у животу је смрт, јер је живот по појму коначан. Борба на живот и смрт је одношење те две свести као излажење из коначности. Бог мора напустити лика сина и изаћи из коначности.

Исус је син уопште и његова смрт је излазак Бога из момента сина, долазак до духа. Та смрт је негација негације, или враћање из разлике у јединство. Када је Бог постављао страну разлике, сина, тада је постављао здање света који живи у разлици, а сада тај свет мора срушити. "У Исусовој ерхији, пре свега, треба испаћи посебно одређење, наиме њену илемичку стварану према спољашњости. У њој није само најушићање природне воле доведено у ојажање, него свака особина, сваки интроверс и сврха, на којој се може усмерити природна вола, све она велико и важеће света је шакиме утврђено у грб духа. Ово је револуционарни елемент којим је свету дат један сасвим други облик." Исусова смрт је на појаван начин постављена као смрт рђавог и криминалног човека, те је зато његова смрт тако срамна и брутална. Крст, који дотле важи као симбол једне мере ствари се сада преобразава и постаје симбол сасвим друге. Исусова смрт чини срамним поредак света који она напушта. То је негација негације: "У Христовој смрти је изражен моменат да је Бог шака који је убио смрт, шакиме шако он настапаје из смрти. Тиме су коначност, људскост и понижење постапајући као нешто стварано по Христу, по оному, који је сасвим Бог. Показује се да му је коначност шака и прихваћена од другога. То друго су сада људи који стапају настрам божанској процеса. Ово је њихова коначност коју је Христ постапајући, ова коначност је у свим својим облицима, а у свом најсиловитијем врхуницу је зло".

Дакле, Исусова смрт је начелно напуштање коначности, божије напуштање сина. Но, то начелно надилажење коначности није уништење, није људски род престао бити коначан, него је себе схватио и коначним и бесконачним. То је спекултивни моменат у Исусову смрт; нисмо занавек убили Сина зато што је он умро, него смо га смртју сачували. Моменат Сина са Исусовом смртју остаје исти као и раније, то је сфера коначности, али сада та коначност ступа у однос за који свет раније знао, у однос са оним који је "сасвим Бог". Тако добијамо однос субјективне "сасвим божанске" бесконачности, прву је Хегел назвао робом, а другу

¹ G.W. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Band 17 (Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion II) Suhrkamp Verlag, 1969, Stuttgart, str. 81

² G.W. Hegel, Fenomenologija duha, Naprijed, Zagreb, 1987, str. 122 (цитат је терминолошки уједињен са осталим текстом)

³ G.W. Hegel, Fenomenologija duha, Naprijed, Zagreb, 1987, str. 122 (цитат је терминолошки уједињен са осталим текстом)

⁴ G.W. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Band 17 (Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion II) Suhrkamp Verlag, 1969, Stuttgart, str. 289

⁵ G.W. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Band 17 (Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion

господарем. Роб је субјективна страна субјективности, а господар супстанцијална страна субјектиности, дакле и један и други су субјективни, али на различите начине. Ако је Бог пре сина постављен као чиста могућност субјективности, као хиленски субјекат који ствара свет изничега, Бог као дух је вечно одређење, дакле супстанцијална субјективност, док је син схваћен као коначно деловање, или субјективна страна субјективности. Однос роба и господара, те две стране субјективности је основни онтологшки однос епоха субјективности, те је и сасвим другачије постављен него у епохи супстанцијалности.

Епоха субјективности ипак није себе испунила у хришћанству, јер се у хришћанству није могао развити појам стварања кроз све своје моменте. Наиме, оно субјективно, Бог, ствара на непосредан начин, јер ствара изничега и ствараничим. Модерни појам рада, развијен у енглеској класичној економији, у себи садржава у целости хришћанску представу стварања. Моменти појма рада су: рад сам (*causa formalis*), предмети рада (*causa materialis*), средства рада (*causa efficiens*), и производ рада (*causa finalis*); од наведена четири момента рада хришћанство је развијило два: рад сам (формални узрок) и производ рада (сврховити узрок). Бог сам ствара свет, дакле рад сам производи урадак. Филозофија у послехришћанској епоси, дакле у модерном веку, је поставила питање и момента и предмета (тварни узрок) као и момента средстава (творни узрок) у стварању. У основи се до Канта штитало о тварном узроку стварања, а Кантов копернијански обрат поставља питање творног узрока стварања.

Укратко речено, нововековна филозофија у својој генези само попуњава празно место хришћанске представе стварања, а резултат те генезе је појам рада, који је у практичкој економској сфери имао своју епохалну промоцију. Наравно да је економски појам рада само један лик темељнијег онтолошког односа, кога је иначе Хегел укратко означио као јединство јединства и разлике. Филозофија после Хегела има смисла само као развијање питања о творном моменту тога јединства јединства и разлике, који није директно и јасно код самог Хегела назначен.



Симонида Цветковић, Сијамски близанци

СРЕЋА

МИШО КУЛИЋ

Да ли је питање о срећи уопште неко филозофско питање? Тиме што свој логос распостира у безбрдо индивидуално-психолошких миња, надања и жеља, али и тиме што своје биће задобива и на парадоксалан начин, тако што властито одсуство такође представља као саму себе, тј. у оном смислу, када се избјегавање несреще прима као срећа, а не, уобичајено, као испуњење жеље, показује да је срећа можда прије неко теолошко, него филозофско питање. Јер, без обзира о каквом се појму среће ради, срећа се не може гарантовати ни оном ко планира, ни оном ко не планира, ко нешто чини, или не чини ништа, њен разлог није неухватљив, као и што је њена присутност само тренутачна. Срећа не може да се задржи, изузев у свом трагу, тј. сјећању, где може бесконачно да се понавља, али је то тада нека срећа сјећања, сурогат среће, а не срећа која има своју животворну, тјелесну снагу стварности. Зато је и она текша мисао, да је срећа стварна само као изгубљена срећа, односно, да само у сјећању имамо срећу која нас не напушта - једна болно истинита мисао. Уколико је заиста њена стварност у сјећању, у изгубљеној, али запамћеној непосредности задовољства, тада је и стварност среће у привиду, у истовремености неког имања на начин да га нема, тј. у ономе што присутност одмах преводи у одсутност, а одсутност успоставља као присутност. Срећа и сјећање падају у једно, у привид, јер се и привид одређује као оно чему се, истовремено, види оно што се не види, а не види оно што се види. Зато је срећа, у свом првом одређењу, управо то истовремено јединство двострукости које привид има на свом бићу, одсутност која је у исти мах и присутна одсутност, тј. она је неки привид стварности и стварност привида једно.

Међутим, непосредност живота, уколико и признаје стварност среће у сјећању као неку срећу, срећу које искључиво као непосредност, испуњено догођено јединство. За непосредност је само непосредност среће, док је њен посредовани, опредмећени облик сјећања, за њу исто што и привид, нестварност, носталгија или надање. Чини се да срећа своју истинску стварност има мимо сјећања, које је, иначе, за непосредност чулности живота само блиједа успомена, сублимација стварности, те да је стварност среће исто што и њена непосредност. Међутим, тада опет произлази, да срећа није свакодневна индивидуална стварност, да није у свакој непосредности, већ је, дакле, нека посебна одлика стварности, нешто што преводи нестварност у стварност, али, истовремено, и оно што постојећи појам стварности, у срећи, поставља као једну нестварност. Тако и у непосредности чулног поимања стварности среће, да је срећа исто што и развијени појам привида, а то значи, да наше поимање привид не узима као нешто што је изван стварности, и што стварност утјерију у лаж, већ да је привид, па и сам појам среће који му припада, такође једна стварност чији се логос не разумије. У сваком привиду, као и у свакој срећи, стварност се има на начин нестварности, а нестварност на начин стварности.

Ипак, истовремена двострукост привида среће, показује да срећа није само неки појам који се једноставно сручи у стварност, већ да срећа уколико има своју стварност, мора, такође, да са стварношћу од које се разликује, рачуна као са привидом, односно, да привид није изван стварности, него само њен посебан принцип. Тиме се, у индивидуално-психолошком одређењу назначава, да је одмјеравање егзистенције увијек неко самјеравање појма среће, а то значи, да је представа среће само други, чулено - психолошки лик разликовања стварности на начин неке стварности која је одсутна, било да се ради о томе да се није десила, да се дешава, или се очекује њено догађање. Зато се срећа јавља и као мјера значења разлике идентитета индивидуа, јер је и срећа у свом истовременом двоструком одређењу исто што и привид, дакле, исто што и кретање саме стварности индивидуе. С обзиром на то, да се за индивиду стварност задобива у привиду, а то значи, у оној чудесној истовремености добитка и губитка, то се и срећа јавља као сама та разлика истовремености. Додуше, тада ступамо у космос процјена, најчешће у скруту рачуницу која властито незадовољство успоставља као задовољство, јер ван себе проналази неко веће незадовољство, или, обрнуто, запажањем већег задовољства, сопствено чини незадовољним, тј. не-срећним. Тако срећа своју присутност осигурава привидом, а то упућује, да је она колико рад позитивног, исто толико дјелатност и оног негативног. Она је истовременост јединства и разлике, а с обзиром на то да истовременост за нас може бити само јединство, а не и разлика, тј. неистовременост, то се и ова двострукост јављања среће у стварности наше егзистенције може поимати само као привид, тј. срећа се не узима као присутност стварнос-