

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

Ivan D. Nišavić

EPIKUROVA FILOZOFSKA PSIHOLOGIJA
doktorska disertacija

Beograd, 2019

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Ivan D. Nišavić

EPICUREAN PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2019

Podaci o Mentoru i članovima Komisije:

Mentor:

dr Mašan Bogdanovski, docent

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Članovi komisije:

dr Drago Đurić, redovni profesor

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

dr Mašan Bogdanovski, docent

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

dr Aleksandar Dobrijević, docent

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Datum odbrane: _____

Izjave zahvalnosti

Želim da se zahvalim svom mentoru, prof. dr Mašanu Bogdanovskom, na veoma plodonosnoj, istovremeno prijateljskoj i profesionalnoj saradnji, izuzetnoj posvećenosti, kao i stručnim, značajnim i korisnim savjetima prije i tokom pisanja rada. Takođe, zahvalnost dugujem kolegama dr Marku Periću i dr Nenadu Filipoviću na nesebičnoj pomoći pri završnom pregledu teksta kao i na vrlo vrijednim sugestijama i komentarima. Nekom ko je tokom cjelokupnog perioda pisanja imao razumijevanja i strpljenja dugujem mnogo više od zahvalnosti. Oni su bez sumnje i umnogome doprinijeli da ovaj rad dobije na kvalitetu, dok je za sve mane i nekonzistentnosti isključiva odgovornost na meni.

Rad posvećujem roditeljima.

EPIKUROVA FILOZOFSKA PSIHOLOGIJA

Apstrakt

Rad se bavi detaljnom analizom Epikurove teorijsko metafizičke filozofije, koja stoji kao temelj njegovih etičkih razmatranja. Pokušaćemo da ponudimo uvid u to da li njegove ideje o nauci o prirodi, epistemologiji ili psihologiji nude valjane i ubjedljive razloge na osnovu kojih bismo mogli (a možda i morali) da prihvatimo etiku koju on postulira, ili je slučaj obratan, tj. da je prije svega formulisana etika pa su tek na osnovu tih razmatranja razjašnjene osnovne ideje teorijskih razmatranja. Uz to ćemo uvidjeti značaj tih pojedinačnih oblasti ne samo iz perspektive epikurejske filozofije već i njihov doprinos razvoju savremene filozofske misli. Pokazaćemo na koji način teorijska promišljanja imaju direktan uticaj na praktično djelovanje čovjeka. Odnosno kako možemo da se, upoznavajući zakone prirode kao i načine na koje saznajemo ili opažamo spoljašnji svijet, oslobodimo strahova i anksioznosti. Na taj način se dostiže cilj epikurejske filozofije: život ispunjen racionalno odmjerenim i pažljivo promišljenim zadovoljstvima i uživanjima.

Na atomističkoj slici univerzuma, preuzetog od Demokrita koju je Epikur unaprijedio iznenadnim skretanjem atoma, zasnivaju se svaka naredna teorijska razmatranja. Epistemološki procesi, kao što je opažanje, recimo, zavise od načina na koji je univerzum, pa i sami naš svijet, skrojen. Opažanje nastaje tako što spoljašnji predmeti odašilju *eidola*-e koje nadražuju naša čula i proizvode određene osjete. Dalje, direktna i nedvosmisljena posledica isključivo materijalističkog objašnjenja funkcionisanja univerzuma jeste determinizam, što je Epikur pokušao da prenebregne. Pokušaj uklapanja libertarijanističke pozicije u zakonima uređenu predstavu svijeta nije urađeno na najsrećniji način i predstavlja najveći nedostatak dijela epikurejske teorijske filozofije koji se bavi problemom slobodne volje. Nasuprot tome, psihološka razmatranja, utemeljena na već tada uobičajenoj distinkciji duše i tijela, Epikur shvata kao različite aspekti jedne iste materije, tj. atoma. Sve duševne procese je moguće redukovati na fizičke, što nam daje za pravo da Epikura smatramo ako ne prvim teoretičarem, onda makar začetnikom teorije psiho-

fizičkog identiteta u filozofiji duha. Dio koji se u potpunosti nadovezuje na razmatranja o odnosu duše i tijela tiče se pojma smrti. Epikur smatra da smrt sa nama nema ništa, te da su strah i zabrinutost koje imamo od nje u potpunosti neosnovani i deplasirani.

Konačno, završno poglavlje neće predstavljati samo rezimiranje svega do tada rečenog, već ćemo ponuditi određeno poređenje osnovnih crta teorijske i praktične filozofije. Odnosno, utvrđivanjem koja od njih ima primat, bićemo u mogućnosti jasnije da uvidimo koji je suštinski značaj filozofije za Epikura.

Ključne riječi: Epikur, fizika, atom, epistemologija, opažanje, duša, tijelo, smrt, strah.

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Helenistička filozofija

EPICUREAN PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY

Abstract

The dissertation gives a detailed analysis of Epicurus' theoretical philosophy, which sets the grounds for his ethical considerations. We will try to provide an insight into whether his ideas on science, epistemology and psychology offer valid and convincing reasons on the basis for accepting the basic postulates of his ethics. Or is the order of arguments reversed, that is, is his ethics formulated originally, and are basic theoretical theses subsequently clarified upon these accounts? In addition, we will observe the significance of these individual areas not only from the perspective of Epicureanism, but also from the standpoint of their contribution to the development of the contemporary philosophical thought. We will show how theoretical considerations have a direct effect on the practical human reactions. How can we, by knowing the laws of nature, as well as the ways in which we discover or observe the outside world, free ourselves of fears and anxiety? In this way, the goal of Epicureanism is fulfilled: life filled with rationally measured and carefully thought-out pleasures and enjoyments.

On the atomistic image of the universe, taken from Democritus and advanced by Epicurus sudden *swerve* of atoms forms the base of each ensuing theoretical account. Epistemological processes, such as perception, are, for example, dependent on the way the universe and even our own world are tailored. Perception is created by external objects that emit *eidolae*, which stimulate our senses and produce certain affections. Furthermore, a direct and undisputable consequence of the purely materialistic explanation of the universe functioning is determinism, which is something Epicurus attempted to exclude from his system. The attempt to incorporate a libertarian position into a law-regulated functioning of the world has not been performed in the most satisfying way and represents the greatest deficiency of the part of Epicurus' theoretical philosophy that deals with the problem of free will. In opposition to that, in his psychological considerations based on the already common distinction between the soul and the body, Epicurus sees them as different aspects

of the same matter, i.e. atoms. All mental processes can be reduced down to physical processes, which is something that gives us the right to consider Epicurus to be, if not the first identity theorist, then at least someone who initiated the mind – body theory in the philosophy of mind. The part that relates fully to the accounts of the relation between the soul and the body concerns the notion of death. Epicurus believes that death has nothing to do with us, and that the fear and concern we derive from it are completely unfounded and misplaced.

Eventually, the final chapter is not only the overall summary, but also a certain comparison of the basic lines of theoretical and practical philosophy. That is, by determining which one of them has a primacy, it can be seen more clearly what is the essence of the Epicurus' philosophy.

Keywords: Epicurus, physics, atoms, epistemology, perception, soul, body, death, fear.

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Hellenistic philosophy

SADRŽAJ:

1. Uvodne napomene	1
2. Fizika	9
2.1. Osnovni principi	9
2.2. Atomi i praznina	13
2.3. Karakteristike atoma i njihovo kretanje.....	17
2.4. Skretanje atoma.....	23
2.5. Kosmologija	29
3. Epistemologija	32
3.1. Osnovne postavke Epikurove teorije saznanja	32
3.2. Anti-skeptički argumenti	35
3.3. Opažanje	40
3.4. Svi opažaji su istiniti	46
3.5. Prolepsis i verifikacija opažaja	54
3.6. Savremene teorije percepcije	59
3.7. Teorija čulnih utisaka.....	63
3.8. Epikur i čulni utisci	66
4. O slobodi	73
4.1. Skretanje atoma.....	73
4.2. Epikurov inkompatibilizam.....	78
4.3. Uticaj skretanja atoma na slobodu.....	82
4.4. Determinizam i slučajnost	86
4.5. Slobodno djelanje	91
5. Psihologija	98
5.1. Epikurovo shvatanje duše.....	101
5.2. Identitet psihičkog i fizičkog.....	110
5.3. Smrt	118
6. Zaključno razmatranje	125
Literatura	145
Biografija autora	149

1. Uvodne napomene

„Još kao mlad, neka se čovek bavi filozofijom, a kad ostari, neka mu ona ne dosadi. Jer ni za jednog čoveka nije suviše rano, i ni za koga suviše kasno da počne da se stara o svom duševnom zdravlju“ (DL X 122)

Pored stoičke i skeptičke filozofske škole, nakon Platonovog i Aristotelovog vremena, u periodu kolokvijalno nazvanom *helenistička era*, epikurejska škola zauzima veoma istaknuto mjesto. Istorijski posmatrano, period propasti grčkih gradova – *polisa*, koji je direktna posljedica osvajanja Aleksandra Makedonskog, predstavlja na neki način urušavanje antičkog demokratskog uređenja. Polisi kao manje urbane cjeline, čije upravljanje je zavisilo isključivo od slobodnih građana koji su živjeli u njima, bivaju zamijenjeni, za tadašnjeg prosječnog Grka, nezamislivo velikim carstvom. Pad polisa pod makedonsku vlast praćen je urušavanjem i ostalih, do tada veoma čvrsto utemeljenih sistema koji su grčke gradove – države činili jedinstvenom pojavom sve do današnjih dana. Moglo se očekivati da će i sudbina filozofije koja, pored demokratije, predstavlja jedan od najvećih doprinosa antičke Grčke cjelokupnom intelektualnom razvoju savremenog svijeta, biti ugrožena, urušena i u potpunosti ugašena. Ipak, osnivači i utemeljivači najvećih filozofskih škola, Akademije i Likeja, iako u izmijenjenim i ne baš dobronamjnim uslovima, dobijaju adekvatne nastavljače u vidu osnivača pomenutih filozofskih škola helenističkog perioda. Naravno da Platonov i Aristotelov doprinos jeste nemjerljiv i predstavlja vrhunac razvoja misli tog vremena (a i mnogo vjekova nakon njihovog vremena), ali su ideje i filozofski sistemi mislilaca helenističkog perioda dali značajan doprinos intelektualnom razvoju kako filozofije, tako i čovječanstva uopšte. Kombinacija neprijatnih istorijskih okolnosti i izgubljenih ili samo u fragmentima očuvanih originalnih

spisa, ima za posljedicu zanemarivanje ili nedovoljno pridavanje pažnje veoma dubokim, promišljenim i za to vrijeme, vrlo progresivnim idejama.

Epikur (341 – 270 g. p.n.e) je začetnik i osnivač filozofske škole koja je po njemu i dobila ime, čije je sjedište bilo u omanjoj kući sa baštom, u neposrednoj blizini tadašnjih atinskih zidina, izdvojenoj od gradske gužve i vreve. Epikur je na svom imanju, negdje 307/306. g. p.n.e. oformio svojevrsnu zajednicu kojoj su mogli pripadati svi ljudi, bez obzira na pol, materijalni status, boju kože ili pripadnost nekom narodu, koji su dijelili zajednički cilj: život hvale vrijedan, ispunjen prijetnostima, zadovoljstvom i uživanjem. Epikur je smatrao da je dostizanje tog cilja moguće bavljenjem filozofijom, tj. prevashodno etikom, koja je za njega predstavljala suštinu bavljenja filozofskim razmatranjima. Bašta ili „Vrt“ u kojoj su Epikur i njegovi učenici provodili vrijeme predstavljala je skromnu oazu u kojoj su oni pronalazili sve što im je potrebno: mir i tišinu neophodnu za vođenje intelektualnih razgovora i slušanje predavanja, prijatni hlad koji im je uljepšavao trenutke odmora i razonode, dok su u okolnim alejama rasli plodovi zasađenog voća i povrća, što je predstavljalo osnovni način pribavljanja neophodnih životnih potrepština.

Namjerno izdvajamo ove pojedinosti iz svakodnevnog života epikurejske zajednice, posebno imajući u vidu da su se sam Epikur kao i njegovo učenje često (namjerno ili ne) tumačili vrlo pogrdno i osiono. Još uvijek možemo pronaći slučajeve u kojima se epikurejstvo identifikuje sa hedonizmom, i to onim nagonским ili „životinjskim“, slikovito predstavljeno „svinjom koja se zadovoljno valja u blatu“, lišenom bilo kakvih viših ili vrijednih zadovoljstava. Insistiranje na pogrešnoj interpretaciji njegovih filozofskih ideja i etičkih principa je još za njegovog života bilo uobičajeno, a najčešće se dešava da ljudi koji se uopšte ne bave filozofijom ni na nekom elementarnom nivou, imaju pogrešnu predstavu epikurejstva koja se može zamisliti kao maksima trivijalnosti: „jedi, pij i budi veseo, jer već sutra ćemo umrijeti.“ Ipak, već pri prvom detaljnijem i detaljnijem kontaktu sa epikurejskim principima koji su se praktikovali u „Vrtu“, moguće je uvidjeti značajnu razliku ili neslaganje sa uobičajenim i do granica banalnosti dovedenim tumačenjem.

S druge strane, uprkos tome što nikako nisu opravdana, mi moramo imati i razumijevanja za ovakva tumačenja, s obzirom na to da Epikuru istinski jeste bio cilj

prijatan život ispunjen uživanjima. Uopšteno posmatrano, kako tada tako i sada, sam pojam uživanja je najčešće povezan sa pojavama, dešavanjima ili okolnostima koja vode u pretjerivanje. To je posebno očigledno imamo li u vidu tjelesno uživanje, koje je neodvojivo spojeno sa pojmovima kao što su iracionalnost, nemanje kontrole, bezosjećajnost, sebičnost, neumjerenost i tako dalje. Prostije rečeno, nije se moglo uživati ako se pod tim ne podrazumijeva da se u nečemu ne prelaze granice dobrog ukusa. Usput, takva vrsta uživanja bi isključivala svaku vrstu intelektualno jake i na razumu utemeljene rasprave. Jedno takvo shvatanje uživanja je ponudio Aristip (435 – 356. g. p.n.e.) iz Kirene, koji je smatrao da treba težiti uživanjima u svakom momentu i svakom obliku bez ikakvog uzdržavanja. Aristipovo shvatanje uživanja kao apsolutnog i jedinog životnog principa oslikava se u njegovoj potpunoj zaslijepljenosti i nepriznavanju drugih vrlina. Ono što je neophodno ovdje napomenuti jeste činjenica da se ovakvo razumijevanje uživanja prenijelo i na epikurejsko shvatanje datog pojma, te je bilo skoro nemoguće jasno odrediti razliku i na adekvatan način se ograditi od kirenjanskog pristupa.

Za Epikura i njegove učenike, prijatan život ispunjen uživanjima nikako nije predstavljao apsolutno ispunjavanje iracionalnih i animalnih nagona, već vrlo obazrivo promišljen odnos prema ljudskim potrebama, razlikovanje između nužnih i nenužnih želja, adekvatno vrijednovanje prijateljstva i zakona, a sve u svrhu dostizanja cilja: *aponije* i *ataraksije*. Aponia jeste odsustvo fizičkih bolova dok se pod ataraksijom podrazumijeva odsustvo duševne uznemirenosti. U radu će biti više riječi o ovim pojmovima, a na početku je dovoljno da naznačimo samo to da je neimanje fizičkih bolova uz duševno spokojstvo za Epikura predstavljalo cilj ili *telos* njegove etike, odnosno filozofije. Namjerno kažemo „cilj etike, odnosno filozofije“, jer je za Epikura etika predstavljala konačni i najznačajniji stadijum filozofskih razmatranja i svakom drugom oblašću kojom bi se bavio, bavio bi se isključivo iz razloga koji bi doprinosili utemeljenju etike, tj. praktične filozofije.

Naime, Epikur je svoju etičku teoriju pokušao da zasnuje na duboko promišljenim, prilično razrađenim i smjelim idejama koje su se ticale nauke o prirodi, epistemologije i teorije o duši. Upravo su date oblasti glavna tema rada koji imate pred sobom i njihova analiza bi trebalo da nam omogući da uvidimo da li je Epikur na valjan i prihvatljiv način

zasnovao svoja praktično filozofska razmatranja. Iako su teorijsko metafizička istraživanja koja je preduzeo Epikur samo sredstva kojim dostižemo konačan cilj bavljenja filozofijom, tj. etiku, ona svakako nisu beznačajna ili zanemarljiva. U suštini, teorijska razmatranja predstavljaju temelje za svaku buduću etiku. Stoga je veoma značajno da se ideje koje se tiču shvatanja i razumijevanja nauke o prirodi, kao i mogućnosti, načini i metode saznavanja onog što je van nas samih, zajedno sa utvrđivanjem odnosa koji imaju duša i tijelo, jasno izlože i detaljno obrazlože – jer tek posredstvom njih možemo u potpunosti preći na etičku filozofiju, odnosno svakodnevnu praktičnu primjenu datih koncepcija.

Shodno tome, u prvom poglavlju rada ćemo se do detalja upoznati sa epikurejskim shvatanjem nauke o prirodi, tj. fizike. Osnovna načela fizike Epikur je preuzeo od Demokrita, ona se baziraju na univerzumu koji se sastoji isključivo od atoma koji se kreću u praznom prostoru. Materija i praznina su jedine instance koje postoje. Sve što postoji, od najsitnijih i jedva vidljivih čestica, preko uobičajenih stvari, ljudi, životinja, planina ili predmeta, pa sve do drugih planeta i ostalih svjetova, sastoji se od atoma, tj. predstavlja konglomerate atoma nastalih u nekom trenutku u vremenu, koji će se svojim raspadanjem i nestankom u budućnosti samo vratiti u osnovne jedinice iz kojih su i sastavljeni. Epikur želi da nastanak, prirodu i razvoj svijeta i svega što u njemu pronalazimo objasni na jedan „naučni“ način – naime, kao zahtjev da se univerzum može objasniti kao rezultat kretanja i sudaranja atoma u praznini. Drugim riječima, njegova teorija prirode bila je monistička – postojanje svega se moglo svesti na pojedinačni, nerazorivi element: atom. Jedan od najznačajnijih dodataka Demokritovoj atomističkoj fizici koje je Epikur uveo u svoj sistem i koji predstavlja jedan od originalnih njegovih doprinosa, jeste iznenadno i neočekivano *skretanje* atoma. Dato skretanje omogućava sudaranje atoma, i data primarna kolizija odgovorna je za prekid determinisanog i jednoličnog „padanja“ atoma kroz prazninu. Naime, da nije došlo do skretanja nekog od atoma, nikada ne bi ni došlo do nastanka bilo čega. Dakle, nauka o prirodi koju Epikur propagira namjerava da na jedan rigidan i naturalistički način objasni samo stvaranje univerzuma i svjetova u njemu, kao i svega što na njima postoji.

U drugom poglavlju biće riječi o epikurejskoj epistemologiji ili teoriji saznanja. U Epikurovom rečniku ova oblast se naziva „Kanon“, jer predstavlja principe na osnovu kojih stičemo saznanje kao i mjerila (kanone) posredstvom kojih utvrđujemo šta je istinito a šta lažno. S obzirom na animozitet koji je Epikur gajio prema matematici i logici, smatrajući ih izlišnim, kanonika predstavlja zamjenu za njih. Nasuprot tome, Epikur ima puno povjerenje u čulno opažanje. Shodno tome, on iznosi tri mjerila ili kriterijuma saznanja: (1) opažanje, (2) *prolepsis* i (3) osjećanja. Opažanje je za Epikura nedvosmislena potvrda da spoljašnji svijet postoji, dok, s druge strane, tvrdnja da je svako opažanje istinito predstavlja jedan veoma neuobičajen stav. Epikur je time opažanju ostavio apsolutnu izvjesnost, istovremeno tvrdeći da greška ili zabluda dolaze od nas samih i od toga što mi ili naš um prirodaje samim opažajima. Opažanje se odvija tako što nas eidole ili slike predmeta koje opažamo a koje oni odašilju sa svoje površine, „pogađaju“ i na taj način nadražuju naš čulni aparat. Na osnovu svega toga mi ćemo pokušati da pokažemo da, iz savremene perspektive posmatrano, epikurejska teorija opažanja jeste jedna vrsta indirektna (posredna) realističke teorije opažanja. Prolepsis ili anticipacije su predstave ili slike koje ostaju u našem sjećanju i kojih se možemo podsjetiti u okolnostima kada je tako nešto potrebno. Takođe, one nam omogućavaju da, na primjer, pojedinačnu predstavu neke određene osobe podvedemo pod širu ideju čovjeka kao opšteg pojma. Osjećanja o kojima Epikur govori su u stvari kriterijum izbora ili odbacivanja – naime, u zavisnosti od toga da li nam nešto pričinjava zadovoljstvo ili bol, prihvatamo ga ili odbacujemo. Primarna osjećanja zadovoljstva ili bola imaju suštinsku diskriminatornu funkciju kod ljudi. S obzirom da priča o osjećanjima previše ulazi u etička razmatranja, ona će u radu biti samo toliko obrađivana koliko je to potrebno za naše trenutne zahtjeve.

Sledeće, treće poglavlje bavi se Epikurovim shvatanjem slobode volje ili slobode djelanja. Epikuru je bilo prilično stalo do toga da pobije ili prenebregne determinizam, uprkos svojoj materijalističkoj poziciji. Preuzevši demokritovsku atomističku teoriju uvidio je da su svi fizički fenomeni, sve promjene u univerzumu, pa samim tim i ljudsko djelovanje i ponašanje, u potpunosti zavisne od prirodnih zakona i objašnjive njima. Iz te perspektive oni su nužni, što bi se moralo reći i za ljudsko djelovanje u svijetu. Iako fizički

zakoni upravljaju univerzumom i svim dešavanjima u prirodi, čovjek kao jedinka bi trebalo da može da djela i odlučuje u svoje ime i na osnovu sopstvenog htijenja. U te svrhe Epikur uvodi jedno novo kretanje atoma, koje predstavlja izvjesno i neodređeno odstupanje od njihove uobičajene putanje. Dato iznenadno i slučajno skretanje atoma, kako je on mislio, prekida lanac uzročno povezanih događaja i čovjeku obezbjeđuje prijeko potrebnu slobodu. Ona se ogleda u dvije stvari: slobodi da djelamo i odlučujemo u svoje ime i na osnovu svojih želja ili namjera, kao i u (moralnoj) odgovornosti za sopstvene postupke, čija je posljedica pohvala ili kazna. Ovo je svakako jedna od najproblematičnijih tačaka epikurejske teorijske filozofije, i prevashodno se ogleda u zamjeni apsolutnog determinizma sa libertarijanizmom, što za posledicu nema ono što je Epikur želio: slobodu. Samo iznenadno i u prostoru i vremenu neodređeno i ničim izazvano skretanje atoma ne ide u prilog čovjekovoj slobodi – jer isto kao što determinizam predstavlja lanac uzročnih dešavanja na koji mi ne možemo da utičemo, tako i libertarijanizam predstavlja splet slučajnih dešavanja na koja mi, takođe, ne utičemo. Čini se da Epikur uopšte nije bio svjestan same mogućnosti sudjelovanja determinizma i slobode, tako da se „pisao“ kao da kompatibilistička pozicija uopšte ni ne postoji. Pisao je pod znacima navoda jer u preostalim i do danas sačuvanim Epikurovim spisima ne pronalazimo niti pojam *skretanja* atoma niti bilo šta o kompatibilizmu slobode i determinizma. Stoga je vrlo teško donijeti definitivni sud o epikurejskoj poziciji koja se tiče slobode, posebno imamo li u vidu da dosta toga na osnovu čega rekonstruišemo njegovu poziciju dolazi od njegovih nastavljača ili pak protivnika. U ovom dijelu rada mi ćemo ponuditi analizu koja pokušava da opravda njegovo shvatanje da naša volja utiče na naše djelanje nezavisno od determinističkog lanca dešavanja koji vlada u prirodi.

Naredno, četvrto poglavlje rada se bavi problemom duše, odnosno načina na koji je Epikur razumio naš „unutrašnji“ život. Sama duša nije predstavljena kao različita supstanca ili drugačiji entitet od tijela kojem daje život. Duša je, isto kao i tijelo, materijalne prirode, tj. sastavljena od atoma. Razlika je samo u obliku i finoći atoma koji je sačinjavaju, jer atomi duše jesu suptilnije, okruglastije i finije prirode. Dalje,

Dalje, ona je predstavljala centar naše svijesti i zadužena je za sve senzacije. Taj centralni dio duše ili duh, po Epikuru, nalazio se u grudima, dok je „ostatak“ duše bio rasprostrt po cjelokupnom tijelu. Tijelo i duša utiču jedno na drugo i ne mogu jedno bez drugog. Kako je duša zadužena za naše senzacije, pa tako i za opažanje, ona ne bi mogla da čini to ako ne bi bila „zatvorena“ u atomsku masu (tj. tijelo). S druge strane, ako duša ne bi bila tjelesne prirode, onda bi bilo nemoguće objasniti na koji način ona može uticati na tijelo (i obratno, tijelo na nju). Takođe, u ovom poglavlju ćemo pokazati da Epikura potencijalno možemo uzeti kao začetnika teorije psihofizičkog identiteta u filozofiji duha, s obzirom na njegovo insistiranje na atomističkoj prirodi same duše. Uz to, poslednji dio poglavlja o psihologiji će obraditi temu o smrti, koja se u potpunosti nadovezuje na data razmatranja. Naime, Epikur je smatrao da smrt nije ništa do prestanak svih naših senzacija i propadanje, odnosno raspadanje tijela na osnovne konstituente od kojih se sastojalo – tj. atome. Kako je i duša tjelesne prirode, i ona se zajedno sa tijelom raspada i prestaje da postoji, što znači da ne može nadživjeti tijelo ili nastaviti život mimo njega. Stoga, Epikur izvodi zaključak da smrt za nas ne predstavlja ništa, jer mi kada umremo ne možemo da osjećamo ništa, pa ni bol niti zadovoljstvo, te stoga nešto što je prisutno kada nas nema ni na koji način ne može uticati na nas.

Konačno, u zaključnom razmatranju se, pored sumiranja prethodno iznijetih ideja, raspravlja o značaju i odnosu Epikurove teorijsko metafizičke i praktične filozofije i nudi odgovor na pitanja da li i na koji način njegova praktična filozofija proističe iz teorijske filozofije i koja od njih je imala prioritet. Naime, kao što smo već rekli, cilj Epikurove filozofije jeste etika, tj. praktična filozofija koja se ogleda u direktnoj i svakodnevnoj primjeni njegovih učenja koja bi trebalo da nam omogućuje dostizanje ataraksije i život učine vrijednim življenja. Ono što se u ovom dijelu rada pitamo jeste da li je on prvo formulisao svoje etičke principe pa na neki način „prilagođavao“ teorijska razmatranja ili je, obratno, iz samih polaznih teorijskih principa neminovno slijedila jedna ovakva etika.

Prije negoli pređemo na stvar, važno je napomenuti još samo nekoliko formalnih stvari koje se tiču literature na koju se oslanjamo kada imamo u vidu epikurejstvo. Naime,

zahvaljujući Diogenu Laertiju i njegovim *Životima i mišljenjima istaknutih filozofa*, imamo sačuvana tri Epikurova pisma (pismo *Herodotu*, *Pitoklu* i *Menekeju*) i *Kyriai doxai* ili osnovne misli. U tekstu će oni biti navođeni skraćeno „DL X“ i broj, što predstavlja desetu knjigu Diogenovog djela *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, dok određni broj predstavlja paragraf na koji se odnosi. Osnovne misli će biti navođenje skraćenicom KD. Na sve ostale izvore ćemo u radu referirati direktno.

2. Fizika

Treba priznati da nebo nije jedinstveno,
ni zemlja, mesec, sunce, ni more,
ni sve drugo, no je brojem bezbrojno...
(Lukrecije, 2.1086–1089)

Pod fizikom ili naukom o prirodi Epikur pretpostavlja teoriju o atomima i praznom prostoru. To je jedna apsolutno materijalistička i empiristička ideja o nastanku i strukturi univerzuma. Sve što postoji se sastoji od materije koja se kreće u praznini. Takođe, njegov sistem je potpuno naturalistički i cilj mu je ne samo da objasni nastanak svijeta i prirodnih pojava kao posljedicu kretanja i sudaranja atoma, već i da čovjeka, njegovo ponašanje, opažanje i duh ili dušu razumije u duhu atomističke teorije. Metodologija je u strogom smislu empiristička, s pretenzijama da bude i naučna. Opažanju se daje apsolutna izvjesnost i sve zaključujemo na osnovu onog što opazimo, što možemo empirijski da provjerimo i što slijedi kao posljedica iz datih opservacija.

2.1. Osnovni principi

Osnovna stanovišta u razumijevanju nauke o prirodi na koje se Epikur oslanja su već od strane predsokratovaca utemeljeni principi. Da ništa ne može nastati ni iz čega i da ništa ne prelazi u ništa predstavlja osnovno načelo mnogih filozofa prirode. Pored toga, većina njih je smatrala da je univerzum vječan i beskonačan, tj. da nema ni početak ni kraj, kao i da nema granice.

Prvi princip kaže da od ničeg ne nastaje ništa, jer da je tako, moglo bi sve postati od svega a da za to nije potrebno nikakvo sjeme (DL X 39). Pojam sjemena Epikur ne koristi u drugačijem značenju od uobičajenog – jedne biološke predispozicije svih živih bića da mogu stvarati sebi slična bića, bilo da je riječ o biljkama, životinjama ili pak ljudima.

Konstrukcija „da za to nije potrebno nikakvo sjeme“ znači samo to da, na primjer, određena biljka ne može izrasti bez sasvim određenog sjemena.¹ Epikur prihvata ovakvo stanovište iz prostog razloga jer je *očigledno* da ne mogu sve stvari da postanu od bilo čega, te kako vidimo da je to nemoguće, zaključuje da ništa ne može nastati *ex nihilo*. Argument možemo prikazati na sledeći način:

(1) Ako stvari mogu nastati ni iz čega, onda *sve (bilo šta)* može nastati iz bilo čega.

(2) *Sve (bilo šta)* ne može nastati iz bilo čega.

(Z) Stvari ne mogu nastati ni iz čega.

Druga premisa, koju Epikur smatra evidentnom, dodatno je razjašnjena kod Lukrecija, u djelu *De Rerum Natura*,² gdje na početku prvog pjevanja kaže:

Stoga polazim od ove osnove,
iz ničeg nije ništa nastalo,
božanskom voljom nikad...
Jer kad bi nastale iz ničega,
iz sveg bi nastat mogao svaki rod,
bez semena: iz mora, prvo, ljudi
krljušni rod izbijao bi iz zemlje...
No kako niče sve iz semena određena,
sve nužno ishodi na svetlost
onde gde mu leže tela osnovna
i materija njegova (Lukrecije, 1.147–195).

Ipak, argumentacija koju nude Epikur i Lukrecije pokušavajući da odbrane princip *ex nihilo nihil fit* ostavlja dilemu koja se tiče vrste mogućnosti koju su uzimali u obzir: da li je u pitanju nešto što je logički moguće ili nešto što je fizički moguće. „Naime, nastajanjem bilo čega od bilo čega drugog ne krši se princip *ex nihilo nihil fit*, pošto takvo nastajanje nije nastajanje *ex nihilo*.“³ Što bi značilo da je prva premisa navedenog argumenta ako ne netačna, onda u najmanju ruku problematična. Zamislivo je i logički moguće da bilo koja stvar može nastati od neke druge stvari. Ipak, izgleda da Epikur ovdje misli na samu fizičku

¹ Đurić, Drago, *Večnost sveta u antici i ranom srednjem veku*, (Beograd: Srpsko Filozofsko Društvo, 2015), 182. Vidi takođe: Aristotel, *Fizika*, 196a30.

² Stihove iz Lukrecijevog spjeva navodimo prema prevodu Anice Savić Rebac: *O Prirodi Stvari*, (Beograd: Prosveta, 1951)

³ Đurić, Drago, *Večnost sveta*, 182.

mogućnost nastajanja stvari od neke druge, koja joj mora biti slična, tj. da određena stvar nastaje od slične stvari i iz njenog *sjemena*. Takođe, Lukrecijeva analiza potvrđuje upravo jednu takvu prirodom ili biologijom ograničenu mogućnost – da biljka ili životinja može nastati samo od sjemena iste takve biljke ili životinje.

Drugi princip je da ništa ne prelazi u ništa, odnosno da ništa ne prestaje da postoji u apsolutnom smislu. Naime, kako Epikur kaže, „kad bi ono što nestaje prešlo u nepostojeće, onda bi već odavno nestalo sve što postoji, jer ne bi postojalo ništa u šta bi se pretvorilo“ (DL X 39). Ovo je za Epikura empirijski opravdan argument, jer se njegova istinitost zasniva na opažanju spoljašnjeg svijeta. Očigledno je da su stvari sklone promjeni i propadljive, ali iako vremenom propadaju, umiru ili nestaju, one ipak, što ćemo uskoro i vidjeti, ne mogu da pređu u ništa ili da potpuno nestanu. Lukrecije kaže:

Jer da je išta smrtno potpuno,
iz vida našeg sve bi iščezlo,
i propalo za tren ...
i najzad, sila ista, isti uzrok uništio bi sve
da nije večna materija da ne drži sve
sputano labavijim vezama ili tešnjim (Lukrecije, 1.217–219; 238–240).

Pored svega navedenog, odbacivanje potpunog propadanja i nestajanja stvari može se uvidjeti i u prirodnom životnom ciklusu, gdje je smrt jedne stvari doprinosila nastanku i razvitku neke druge stvari. Takođe, ako se pouzdamo u ova dva principa – da stvari ne mogu nastati ni iz čega i da ne mogu iščeznuti u ništa – znači da prihvatamo da osnovna građa *univerzuma* opstaje vječno, jer nije postala i ne može nestati.⁴

Korišćenje pojma „univerzum“ može biti višesmisleno, te je stoga važno napraviti razliku između univerzuma ili *svega* s jedne strane i svijeta ili svijetova, s druge. Kao što sama riječ kaže „sve“ podrazumijeva potpunu cjelinu – predstavlja beskonačan i vječan entitet, gdje je samo jedan mali dio naš Sunčev sistem, planete i Zemlja. Stoga, kada koristimo pojmove „sve“ ili „univerzum“, oni se uvijek odnose na vječni svijet atoma, dok živa bića, predmeti i svijetovi predstavljaju samo trenutne konglomerate atoma. Kada bi svi

⁴ Steven Everson, „Epikurejstvo“, u *Routledge Istorija filozofije II*, pr. Dejvid Ferli (Beograd, Plato, 2007), 213.

svijetovi i sve što je na njima prestalo da postoji, „univerzum“ ili „sve“ bi i dalje postojalo i obuhvatalo beskonačno veliki broj atoma rasutih po praznini. Sve što postoji je podložno promjeni i propadanju, dok samo ono što trpi promjenu i što je neuništivo predstavlja u stvari ono „sve“ od čega se sve ostalo sastoji.

Principi kojima se tvrdi da je univerzum vječan i beskonačan, tj. da je „sve uvek bilo onakvo kakvo je sada i da će uvek tako biti jer ne postoji ništa u šta bi se moglo pretvoriti,“ takođe su očigledni. Naime, sve što postoji ujedno je dio cjeline, i nikako ne može biti van nje. U suprotnom, to bi značilo da je ta neka stvar nešto što je drugačije od cjeline ili joj ne pripada, a to nije moguće, jer cjelina predstavlja apsolutno sve i ništa ne može biti van nje. S druge strane, beskonačnost se ogleda u odsustvu prostornih ograničenja. Univerzum ne može da ima kraj, jer bi to značilo da kada bi se došlo do samog kraja, mogli bi da iskoračimo i „pređemo“ u nešto drugo, što je van univerzuma.

Nit sila može menjat ikoja celinu
nema ničeg van nje... (Lukrecije, 2.303–304)

Univerzum ili Sve ili Cijelo ili Cjelina jeste vječno i sveobuhvatno. Ne može prestati da bude to što jeste i postati nešto drugo što već nije. S druge strane, Epikur smatra da je univerzum beskrajan i po mnoštvu atoma kao i po veličini praznog prostora. Jer da je praznina ograničena a da tijela ima neograničen broj, ona ne bi imala gdje da se kreću i u prostoru ne bi bilo mjesta za njih; dok, ako bi praznina bila neograničena a broj tijela ograničen, onda bi ona (tijela) bila razbacana po prostoru na sve strane i nigdje se ne bi mogla smiriti (DL X 42).⁵ Nepromjenljivost ili stalnost univerzuma kao i njegova beskonačnost su u direktnoj vezi sa razmatranjem o njegovim osnovnim konstituentima. Naime, za Epikura su atomi i praznina fundamentalna i jedina građa univerzuma. Sve što postoji jesu atomi ili konglomerati atoma, koji se kreću u praznini. „Sve se sastoji od materije i prostora. Jer i samo čulno opažanje na svakom mestu dokazuje da postoje tela, a razum mora da se oslanja na čulno opažanje kad pokušava da nepoznato objasni poznatim” (DL X 39).

⁵ Vidi: Lukrecije, 1.957–1000.

Naše interesovanje za čulno opažanje i percepciju biće kasnije detaljno razmotreno, te nam je sada dovoljno da napomenemo značaj koji Epikur daje opažanju. Smatrao je da je opažanje osnovni kriterijum istinitosti i da se, ako hoćemo da saznamo nešto, moramo oslanjati i pouzdati u njega. Takođe, da bismo opazili i objasnili nešto što ne vidimo ili ne možemo da vidimo, mi polazimo od onog što je opažljivo i evidentno, kao čvrstog temelja na koji dalje nadograđujemo našu zgradu znanja. Dakle, atomi kojih ima beskonačno mnogo, jesu nedjeljive jedinice, čulima nedostupne, različitih veličina i oblika. Uz to, osnovni kvalitet koji posjeduju jeste čvrstina ili neprobojnost. Pored atoma, jedino što još postoji jeste prazan prostor ili praznina. Ona predstavlja *ništa*, shvaćeno kao mjesto u kom se atomi kreću.

2.2. Atomi i praznina

Kao što se odmah može naslutiti, Epikur mora da obrazloži postuliranje postojanja atoma i praznine, s obzirom da ih nije moguće direktno opaziti. Da bi objasnio bilo šta što nam nije poznato moramo poći od nečeg što nam je poznato, odnosno da bismo saznali nešto moramo poći od nečeg što već znamo. Ono što nam je poznato jeste ono što je dostupno čulima, stoga, bilo kakva teorija o onome što našim čulima nije dostupno mora biti u skladu s teorijom o onome što jeste.⁶

Pošto je očigledno da stvari nakon određenog vremena umiru, prestaju da postoje tako što propadaju i raspadaju se, mora postojati krajnja instanca do koje to raspadanje dolazi i gdje ono prestaje. Uviđamo, dakle, da su sve stvari na ovaj ili onaj način djeljive, ali da ipak ta djeljivost mora u jednom trenutku biti prekinuta, tj. ne može ići u beskonačnost. Atomisti, pa i Epikur, smatraju da se djeljivost završava kada se dođe do „najsitnijih nedjeljivih čestica“ ili atoma.

⁶ Đurić, *Večnost sveta*, 176.

U osnovi, atomizam kao teorija je pokušaj da se odgovori na Zenonove argumente protiv pluralizma. Zenon izvodeći svoje poznate argumente nedvosmisleno pokazuje da mnoštvo, promjena i kretanje nisu mogući, iako se nama čini da ne postoji ništa evidentnije od toga. Koncizno ih možemo prikazati⁷ na sledeći način:

- 1) Ako nešto što jeste može biti uvijek djeljivo tako da proizvodi konačne jedinice koje nemaju veličinu, onda ni to nešto nema veličinu.
- 2) Ali ako nešto što jeste može biti uvijek djeljivo, tako da proizvodi konačne jedinice koje imaju veličinu, onda, kako tih jedinica ima beskonačno mnogo, i to nešto je beskonačno veliko.
- 3) Ali ako nešto što jeste može biti uvijek djeljivo, a da nikad ne dođemo do konačne jedinice, tako nešto se nikad ne može kretati.

U uprošćenom smislu, Zenonovu aporiju je najlakše predstaviti ako zamislimo da treba da pređemo jednu konačnu razdaljinu, od tačke A do tačke B. Ako je data razdaljina uvijek djeljiva, to bi značilo da ako hoćemo da dođemo do tačke B, prije toga moramo doći do tačke C koja se nalazi između tačaka A i B. Dalje, ako hoćemo da dosegamo tačku C, to opet znači da moramo doći i do tačke D koja se nalazi između tačaka A i C. Shodno ovome, i pod pretpostavkom da je sve djeljivo, uvijek je moguće umetnuti još jednu tačku do koje treba stići prije negoli stignemo do druge tačke. Teorijski posmatrano, mi onda nikada nismo u mogućnosti da pređemo bilo koju razdaljinu. S druge strane, praktično posmatrano, očigledno je da se krećemo i da prelazimo duže ili kraće razdaljine za više ili manje vremena.

Ovaj i slične Zenonove paradokse, koji su uglavnom bili usmjereni protiv pitagorejskog mnoštva, atomisti, pa i Demokrit, rješavaju postuliranjem konačnih jedinica koje ne mogu biti djeljive. Mi ćemo, tokom procesa rastavljanja nečeg što postoji na sve manje i manje djelove, moći to da radimo sve dok ne dođemo do momenta kada poslednji dio ne razdvojimo od poslednjeg *najmanjeg* dijela. Taj dio koji nam preostane je konačna jedinica ili jednostavno nešto što nema djelova. Ovakvim rješenjem Zenonovih paradoksa

⁷ David Furley, *The Greek Cosmologist, The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 126.

ne nudi se direktan protivargument, već se samo drugačije tumači stanje stvari. Naime, očigledno je da se ono što Zenon razmatra u svojim primjerima ne dešava u stvarnom svijetu. Prema tome, atomistički odgovor možemo tumačiti kao odavanje priznanja Zenonovim paradoksima u jednom suženom smislu: *samo* kada bi stvarno bio slučaj da ono što jeste (što postoji) može biti uvijek djeljivo, onda bi Zenonovi paradoksalni zaključci slijedili.⁸

Atomi su, dakle, upravo to – najmanje čestice do kojih je svaku stvar moguće dijeliti. Njihova dioba se tu zaustavlja i dalje nije moguća. To je, uostalom, i značenje grčke riječi ἄτομος: nedjeljiv, nerazreziv ili nerazoriv. „Ovi elementi (atomi) su nedeljivi i nepromenljivi, i moraju biti takvi ako stvari ne treba da budu sve uništene i da pređu u nepostojanje; pa moraju biti dovoljno jaki da izdrže i kada se spojevi raspadaju...“ (DL X 41). Posmatrano na ovaj način, stvari bivaju sastavljene od osnovne građe univerzuma, tj. atoma, i u nju se svojim propadanjem i prestajanjem postojanja vraćaju. Atom je ono što ostaje, ono što ne trpi promjenu. Kako se sve dijeljenjem gubi i prestaje da postoji, značilo bi da ono što ne može da se dijeli ne može ni prestati da postoji. Ono što Epikur smatra da je jasno jeste da ne možemo pretpostaviti da jedna stvar, koja je ograničena u prostornom i vremenskom obliku, može da se sastoji iz beskonačnog broja manjih jedinica. Jer, „pod pretpostavkom da je njihov broj beskonačan, i data stvar bi morala imati beskonačnu veličinu.“ Takođe, „ne smemo verovati ni to da se u ograničenim telima zbiva prelaz u beskonačnost putem deljivosti na sve manje i manje deliće“ (DL X 56).

Potrebno je da jasno razlikujemo dvije vrste podjela ili dijeljenja:⁹

- 1) fizičku, gdje se podrazumijeva takva podjela da su prethodno kontinuirani dijelovi nečeg sada prostorno razdvojeni, i
- 2) teorijsku ili matematičku, gdje se podrazumijeva djeljivost u umu, uprkos tome što dijelovi date stvari ne mogu biti prostorno razdvojeni i podijeljeni.

⁸ Ibid, 127.

⁹ David Furley, *Two Studies in the Greek Atomist*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1967), 4.

Epikur ovdje insistira na fizičkoj djeljivosti predmeta, koja ne može ići *ad infinitum*, posebno ako uzmemo u obzir da bi takvom diobom stvari prešle u apsolutno nepostojanje. Na teorijskom ili konceptualnom nivou prihvatio bi mogućnost dijeljenja koja se proteže do beskonačnosti, ali bi smatrao da ona nije relevantna za potrebe koje on ovdje želi da obrazloži. Stoga, postojanje atoma kao osnovnih instanci od kojih se sve sastoji i u koje se sve, propadanjem ili prestankom postojanja, vraća jeste, makar za Epikura, definitivno i prihvatljivo.

U prilog postojanju slobodnog prostora ili praznine Epikur tvrdi da „ako ne bi bilo onog što zovemo praznina ili mesto ili neopipljiva supstancija, tela ne bi imala ništa u čemu bi postojala ni u čemu bi se kretala“ (DL X 40). Lukrecije slikovitije upotpunjuje stavove svog učitelja:

Prostor netaknut postoji i neispunjen
i zar bi se bez njega mogle stvari kako kretati?
Jer stati nasuprot i otpor dati svojstveno je telu
A to bi svako činilo bez stanke
i ništa ne bi moglo napred krenut
a vidiš morem, zemljom i visokim nebesima
pokrete mnogih tela
što promiču raznovrsna pred nama. (Lukrecije, 1.335–341)

Argument¹⁰ se jednostavno može predstaviti na sledeći način:

- (1) Ako postoji kretanje, onda postoji i praznina.
- (2) Postoji kretanje.

- (Z) Postoji praznina.

Prva premisa je već razmatrana i utvrđeno je da je praznina potrebna da bi tijela bila u njoj. Epikur je smatrao da uslov koji omogućava bilo kakvo kretanje jeste postojanje praznine kao medijuma u kom bi se ono odvijalo. Druga premisa je očigledna i potvrđena svakodnevnim iskustvom. Vidimo i osjećamo da se stvari kreću, bilo da posmatramo brod na pučini ili pticu u letu. Od svih antičkih mislilaca jedino su atomisti zastupali i branili ideju postojanja beskonačnog praznog prostora. Dok su, s jedne strane, elejci smatrali da

¹⁰ Tim O’Keefe, *Epicureanism*, (Durham: Acumen Publishing Limited, 2010), 17.

praznine nema, te tako ne može biti ni kretanja, ostali su, kao Aristotel, smatrali da je prostor ograničen i pun predmeta koja se u njemu kreću na tri osnovna načina: premiještanjem, rastom i smanjivanjem.¹¹

U svakom slučaju, teorija o praznom prostoru koju je zastupao Epikur, iako može da djeluje banalnije i naivnije u osnovi, bila je plauzibilnija od ostalih, posebno imajući u vidu da se slagala sa čulnim opažanjem i iskustvom, što je za empiristu, kao što je bio Epikur, veoma važno.

Pored toga, potrebno je istaći da je korišćenje različitih termina za neopipljivu supstancu (*intangible substance*) takođe obrazloženo. Naime, Epikur koristi termine kao što su praznina ili mjesto ili prostor. Nazivi variraju u zavisnosti od načina na koji ih koristi. Kada neopipljiva supstanca nije popunjena nekim tijelom, onda se naziva *praznina*. Kada se u njoj nalazi neko tijelo, tada se naziva *mjesto*. A kada tijela samo prolaze kroz nju, onda se naziva *prostor*. Praznina ili mjesto ili prostor, stoga, postoje, i to u netjelesnom obliku. Sva tri pojma podrazumijevaju protežnost koja je nematerijalna, te se zbog toga može okarakterisati kao „neopipljiva supstanca.“¹² Ovim se želi ponuditi neka vrsta rješenja Zenonovih aporija, koje se ogleda u postuliranju bukvalnog postojanja praznine čija osnovna i jedina funkcija jeste da omogući predmetima, tj. atomima, da kroz njega prolaze ili da u njemu stoje.

2.3. Karakteristike atoma i njihovo kretanje

Rekli smo da su atomi fizički nedjeljivi djelovi materije i predstavljaju osnovnu građu univerzuma. Jedino oni, zajedno sa prazninom, postoje sami za sebe, nezavisno od postojanja nečeg drugog. Sa druge strane, sve ostalo što postoji, zavisno je od atoma i praznog prostora. Pored nedjeljivosti, intrinzične karakteristike atoma su: oblik, veličina,

¹¹ Aristotel, *Fizika*, 211a10, (Beograd: Paideia, 2006).

¹² A. A. Long, D. N. Sedley eds., *The Hellenistic philosophers*, Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 30.

težina kao i otpornost na udare. S druge strane, miris i ukus kao akcidentalne karakteristike, jesu nešto što je promjenljivo i zavisno od okolnosti, te ne predstavljaju suštinske osobine atoma. Ovo predstavlja jednu rudimentarnu teoriju primarnih i sekundarnih kvaliteta, kojoj u osnovi leži težnja za nepromjenljivošću i stalnošću atoma, jer bi oni trebalo da predstavljaju stabilne instance od kojih se sve ostalo sastoji. Mi ćemo se kasnije u radu dotaći problema suštinskih i akcidentalnih svojstava atoma (poglavlje o psihologiji, 5.1.), ali za sada je dovoljno da samo predstavimo način na koji ih je Epikur zamišljao. Ili, kao što pronalazimo kod Lukrecija:

Pokazaću da boju nikakvu atomi imat ne mogu
jer svaka boja u boju svaku lako pređe
a to atomi činiti ne smeju
jer mora nešto nepromenljivo
postojat da se ne bi sve svelo na ništa. (Lukrecije, 2.747–754)

Kada Epikur govori o tijelima, kaže da su neka od njih složena (sastavljena), dok su druga elementi od kojih su ovi spojevi sastavljeni (DL X 40). Ovako posmatrano, Epikur kategorizuje tijela na atome i konglomerate tih atoma. Iako ova distinkcija može izgledati beznačajno, ipak nam ostavlja prostora da se pitamo da li atomi i kompleksna tijela koja oni formiraju posjeduju identična svojstva. Odnosno, da li tijela, kao sklopovi atoma (npr. neka određena biljka, recimo karfiol, ili još kompleksniji oblik života, npr. žirafa) imaju identična svojstva sa onima koja ima bilo koji pojedinačni atom od kog se sastoje, ili pak imaju neka određena svojstva koje nadilaze svojstva njihovih osnovnih konstituenata? Stoga, ako njegovu fiziku razumijemo u potpuno redukcionističkom smislu, tako da sva svojstva koja imaju konglomerati atoma, tj. tijela u najširem smislu (predmeti, životinje, ljudi, njihovi mozgovi, osjećaji, percepcije ili duše itd.) možemo u cjelosti da svedemo na svojstva koja imaju pojedinačni atomi, onda je apsolutno opravdana sumnja u čovjekovu mogućnost donošenja bilo kakvih racionalno opravdanih i slobodnih odluka. Razmatranju ovog pitanja više pažnje će biti posvećeno u poglavlju o slobodnoj volji, dok je sada ono naznačeno samo kao dio teorije o prirodi.

Raznovrsnost oblika atoma i njihov broj jesu beskonačno veliki, jer ne možemo razumijeti da toliki broj raznovrsnih stvari koje vidimo „može nastati iz nekog određenog i shvatljivog broja istovjetnih oblika“ (DL X 42). Potrebno je naznačiti da raznovrsnost oblika nije beskonačno velika u strogo matematičkom smislu, već samo da je toliko velika da se „brojem ne može obuhvatiti“ – pod ovim možemo pretpostaviti da je Epikur smatrao da oblika ima ili može biti veoma mnogo, ali ne i beskonačno mnogo. Takođe, veličina atoma može varirati, ali ipak se ne smije pretpostaviti da oni imaju bilo koju veličinu, jer bi to za posljedicu imalo da do nas mogu doći atomi golim okom vidljivi, što za Epikura ne samo da nije moguće već nije ni zamislivo (DL X 56). Lako je pretpostaviti zašto je to tako. Naime, ako bi atom bio vidljiv golim okom, to bi značilo da je dovoljno velik da se može fizički podijeliti na manje djelove, što bi za posljedicu imalo to da nije atom u pravom smislu riječi, jer nije nedjeljiv. Pridavanje različitih oblika i veličina atomima, ma koliko one bile male, znači da oni mogu biti *manji* ili *veći* u izvjesnom smislu. To bi dalje značilo da atom može da ima prednju ili zadnju stranu, iz čega proizlazi da atom ipak ima djelove. Da bi izbjegli takav prigovor, Epikur i Lukrecije pokušavaju da ponude rješenje uvodeći novi, tehnički pojam: za Epikura takvi „djelovi atoma“ predstavljaju nešto što je *najmanje* (*elachiston minimum*) (DL X 58), dok ih Lukrecije naziva *minimae partes*.

Atomi, dakle, čvrsto jednostavni
zbijeni su iz delova *najmanjih*
svi tesno, ali nisu nastali iz spoja njina. (Lukrecije, 1.611–614)

Dakle, posmatramo li ga na ovaj način, atom nije nedjeljiv jer se „ne sastoji iz djelova“, već je nedjeljiv u smislu da je nerazreziv ili nerazoriv. Naime, nerazreziv je, ali ima prednju i zadnju stranu. U konačnom, uvođenje *minima* predstavlja svojevrsan Epikurov odgovor na Aristotelovu kritiku Demokrita. Epikur postulira minime kao teorijske djelove ili „strane“ atoma, ali se on ne može fizički podijeliti na date djelove. One samo znače da atom ima prednju i zadnju stranu, kao i to da se svaki atom sastoji od konačnog broja *minima*.

Vratimo li se na osnovne postulate prirode, važno je naglasiti da bi Epikur za svoju atomističku teoriju trebalo da zahvali upravo Demokritu. Neki smatraju da je on te ideje bestidno ukrao od svog prethodnika ne samo ne referirajući na njega u svojim djelima, već čak i negirajući njegovo postojanje. Ipak, ako ne želimo da budemo toliko surovi prema Epikuru, kao što su bili Ciceron ili Plutarh,¹³ i da ga u potpunosti omalovažimo i diskreditujemo, prihvaćemo da je Nausifan izvršio izvjestan uticaj na njega tako što ga je naveo na atomizam (iako je sam Epikur tvrdio da je autodidakt i da nije bilo filozofa na koje se ugledao). Uz sve to, uvrežena predstava o Epikurovom animozitetu prema Demokritu prevazilazi granice opravdanosti, posebno imamo li u vidu da se zasniva na opaski da ga je Epikur nazivao *Lerokritom* – „vještakom u brbljanju“ (DL X 8). Odmah dalje u tekstu Diogen se ograđuje, navodeći da „svi ovi“ – misleći na one koji su tvrdili da je Epikur ovaj nadimak nadenuo Demokritu, – „nisu pri čistoj svesti.“ (DL X 9). U svakom slučaju, bilo da je Demokrit direktno ili indirektno uticao na njega, veći dio njihovih teorija o prirodi se skoro u potpunosti poklapa. Atomi, praznina, njihova bezbrojnost i neograničenost, kao i beskonačnost svijetova, stvaranje i propadanje – sve to pronalazimo i kod jednog i kod drugog. Ipak, neke izmjene ili dopune koje je Epikur unio u jedan takav atomistički sistem su značajne, te nam dozvoljavaju pretpostavku da predstavljaju njegov direktan i originalan doprinos.

Kao što smo već vidjeli, kod različitih autora koji su se bavili epikurejstvom pronalazimo oprečna mišljenja u pogledu odnosa koji je Epikur imao prema Demokritu. Kod Cicerona na više mjesta nailazimo na veoma oštre i nenaklonjene stavove prema Epikuru, u kojima se uglavnom tvrdi da je on stavove u potpunosti preuzeo od Demokrita i predstavio ih kao sopstvene. Ciceron se na jednom mjestu pita: „Šta je to u Epikurovoj fizici a da nije Demokritovo? Naime, ako je i nešto promijenio, poput onog otklona atoma, ipak većinom govori isto – atomi i praznina, slike i beskonačnost prostora i bezbrojnost svjetova, njihov postanak i propadanje i gotovo sve što obuhvaća znanost o prirodi.“¹⁴ Dok na drugom mjestu takođe kaže: „Demokritovu nauku sa vrlo neznatnim izmjenama

¹³ Ciceron, *O prirodi bogova*, I 72–73, (Zagreb: Demetra Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, 1998); Cf. Plutarh, Adv. Col. 1108e: „Da Epikuru Demokrit nije pokazao put, on ne bi dosegao svoju mudrost.“

¹⁴ Ciceron, *O prirodi bogova*, I 73.

naučava, ali tako da ondje gdje hoće da ispravi Demokrita, stvari, po mom mišljenju, iskrivljuje.“¹⁵ S druge strane, kod Plutarha pronalazimo navode jednog od Epikurovih učenika, Leonta, koji kaže „da Epikur veoma cijeni Demokrita zato što je najprije našao put pravom saznanju...i što je najprije naišao na prapočetke u prirodi.“¹⁶ Uprkos većem broju svjedočanstava koja ne idu na ruku Epikuru, mi ćemo pokušati da obrazložimo njegovu poziciju i da je odbranimo od surovih napada.

Još je i Marks u svojoj doktorskoj disertaciji naveo da „je stara i odomaćena predrasuda da su Demokritova i Epikurova fizika identične, tako da se u Epikurovim izmenama vide samo misli koje su mu proizvoljno padale na pamet“¹⁷ i pokušao da ponudi adekvatne razloge zbog kojih ćemo priznati Epikuru originalan doprinos u razmatranjima o fizici. Osnovne razlike među Demokritovom i Epikurejskom naukom o prirodi se ogledaju u uvođenju jedne druge vrste kretanja (skretanja), pored padanja i sudaranja, kao i u kvalitetima koje pripisuju atomima. Naime, pored oblika i veličine, Epikur im kao intrinzično svojstvo dodaje i težinu.¹⁸ Naravno, pored ovih razlika postoje još mnoge druge, koje nisu u direktnoj vezi sa naukom o prirodi, ali se na neki način zasnivaju na njima. Demokrit i Epikur drastično drugačije tumače odnos duha i tijela; daju drugačiji status pojavnom svijetu; izvor i sama mogućnost saznanja bivaju tumačeni iz različitih perspektiva – skeptičke kod Demokrita, a dogmatske kod Epikura. Ove razlike nisu predmet trenutne rasprave, iako ćemo se na neke od njih osvrnuti u narednim poglavljima. U ovom momentu je dovoljno da ukažemo na ove razlike, kojih ne bi bilo da su polazne osnove Epikurovog i Demokritovog sistema apsolutno identične, kao što tvrdi Ciceron. S druge strane, pozivanje na Marksa u ovom kontekstu je isključivo ograničeno na filozofski relevantna tumačenja ideja ovih antičkih mislilaca, posebno imajući u vidu njegovu

¹⁵ Ciceron, *O krajnostima dobra i zla*, I VI 17. (Sarajevo: Veselin Masleša, 1975),

¹⁶ Plutarch, „Against Colotes, the Disciple and Favorite of Epicurus“ u *Plutarch's Morals*. Vol. V, (Boston: Little, Brown, and Co., 1878), 341 (3).

¹⁷ Karl Marks, *Razlika između Epikurove i Demokritove filozofije prirode*, (Beograd: Kultura, 1963), 9.

¹⁸ Marks, *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, 27.

političku i ideološku prizmu kroz koju filozofske ideje tumači kao sredstva za postizanje sopstvenih, prevashodno političkih, zamisli.¹⁹

Osnovna novina koja je predstavljena u vidu skretanja atoma mora biti detaljnije analizirana i objašnjena, ali prije negoli pređemo na nju, kratko ćemo se osvrnuti na jednu od pretpostavki koja se odnosi na samu mogućnost kretanja atoma, odnosno na uvođenje *minima* ili najmanjih „djelova“ nedjeljivih atoma.

Demokrit je smatrao da se atomi kreću kao i da nemaju dijelova.²⁰ Aristotelova kritika se zasniva na ideji da se nešto što nema dijelova ne može ni kretati. Naime, sve ono što se kreće ne može preći više od sebe prije negoli pređe jednako sebi ili manje. Iz toga slijedi da će tačka (atom, u našem slučaju) preći ono što je jednako njoj, s obzirom da je nedjeljiva te ne može preći manje od sebe. Kako se linija sastoji iz tačaka, onda će i linija krećući se preći odjednom svoju dužinu (kako sama tačka mora preći dio sopstvene „dužine“), što nikako ne može biti slučaj. Kao što Aristotel kaže:

„Ništa što se kreće ne može prethodno preći neko veće /rastojanje/ pre nego što je prešlo isto ili manje [...] tačka mora prvo preći neko manje ili jednako /sebi/. Ako je ona nedjeljiva, nije moguće da prethodno pređe nešto manje /od sebe/. Onda će preći nešto jednako sebi? Ali onda će se linija sastojati iz tačaka, jer ukoliko se tačka uvek kreće preko /dela/ koji je jednak njoj, tada će ona biti mera čitave linije.“²¹

Ako bismo zamislili neku liniju preko koje atom treba da pređe, i da imamo neka tehnološki napredna pomagala kojim taj prelazak možemo da uvećamo i posmatramo, morali bismo da primijetimo da prvo pređe prednji dio atoma, pa tek onda zadnji. Kako atom jeste protežan, nemoguće je da svaki njegov dio simultano pređe određenu putanju, ma koliko to bilo brzo. Ali ako on nema dijelova, to nas dovodi u paradoksalnu situaciju.

¹⁹ „On ima i ideološko-političke namere, i svoj rad na istraživanju grčke filozofije tretira i kao sredstvo u borbama svog vremena.“ Vuko Paviević, predgovor Marksovoj *Razlici između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, XII.

²⁰ Aristotel, *Fizika*, 240b5.

²¹ Ibid, 241a10.

Kao odgovor na to, Epikur, posredstvom Lukrecija, uvodi *minime*, kao neodvojive djelove atoma, pokušavajući na taj način da pokaže da se mogu prepoznati strane ili krajevi atoma, koji u fizičkom smislu nikako nisu odvojivi od samog atoma. Shodno tome, atom nije nešto što se sastoji od tih djelova, tj. nije konglomerat *minima*. Zahvaljujući postuliranju minima može se objasniti i samo kretanje – jer ako atom prelazi neku putanju, on je prelazi *minimu* po *minimu* (odnosno prvo prelazi prednja pa onda zadnja strana atoma). U tom kontekstu se i putanja koju atom prelazi sastoji iz konačnog broja minimalnih djelova, tako da atom, u svakom slučaju, prelazi neku konačnu veličinu (odnosno konačan broj koraka).

2.4. Skretanje atoma

Pored uvođenja *minima* u atomističku teoriju, Epikur postulira i skretanje atoma, o čemu će uskoro biti riječi, a što će biti posebno razmotreno kada se budemo bavili problemima slobodne volje i determinizma u kasnijim poglavljima.

Upravo zahvaljujući toliko velikoj raznolikosti atoma, njihovom ogromnom broju i raznovrsnosti oblika, moguće je objasniti nastanak svih pojava, događaja i stanja u prirodi. Zahvaljujući mogućnosti atoma da se spajaju i kombinuju, koja nastaje kao posljedica *kretanja* u praznom prostoru, imamo sve ono što postoji danas, kao uostalom i ono što je nekada postojalo i ono što će postojati. Opšte prihvaćen stav u atomističkim teorijama jeste da se atomi slobodno kreću kroz prazan prostor. Kretanje predstavlja suštinu atoma, odnosno kretanje je neposredno svojstvo atoma. Takođe, ono nikad ne prestaje. Kada su atomi jedni od drugih odvojeni prazninom, onda je razumljivo da se kreću, s obzirom na to da nema ništa što bi ih spriječilo u tome. S druge strane, čak i kada su okruženi drugim atomima, tj. kada formiraju tijela i predmete, oni se i dalje kreću, samo što je tada riječ o kretanju u vidu malih pokreta, neke vrste treperenja ili vibracija.

Tako se i za Epikura atomi neprestano kreću kroz čitavu vječnost (DL X43), zbog toga što je svaki atom od ostalih atoma odvojen prazninom, koja ne može da im ponudi nikakav oslonac (DL X 44). Oni moraju imati jednaku brzinu jer, ako se kreću kroz prazninu, njihovo padanje ne nailazi ni na kakav otpor.

I tako kroz prazninu neotpornu
atomi svi, težine nejednake
jednakim streme brzim zamahom. (Lukrecije 2.238–239)

Brzina kojom se kreću veoma je velika i odgovara brzini misli. Atomima je, da bi prešli neku razdaljinu koja nije beskonačna (tj. koju možemo predstaviti u glavi) potrebno nezamislivo malo vremena, pod uslovom da ne naiđu na neku smetnju, prepreku ili medijum koji bi omeo, izmijenio ili usporio njihovo kretanje. Brzina je ista i kod težih i kod lakših atoma, dok se njihovo slobodno kretanje odvija odozgo na dolje u paralelnim linijama, kao posljedica njihove težine (DL X 61).

No ako misliš da bi zastat mogla
osnova tela, pa iz zastoja
pokrete nove opet proizvesti od istine daleko si odlutao
jer stoga što blude praznim prostorom
atomi streme sopstvenom težinom. (Lukrecije, 2.80–87)

Svako drugo kretanje različito od padanja, kao što je kretanje na gore ili u stranu, nastaje zbog *sudara* ili *kolizije* atoma, a kada jednom nastane pokreće lančanu reakciju koja izaziva udaranje atoma o atom, pri čemu se neki odbijaju, dok se neki spoje s onima s kojima su se sudarili. To je osnovni način na koji je došlo do formiranja svega što postoji, odnosno cjelokupnog skupa svijetova.

No slobodno, pravolinijsko padanje atoma jednakom brzinom ne ostavlja nam za pravo da tvrdimo da ikada može doći do odstupanja sa uobičajene putanje koje bi izazvalo sudaranje i remećenje ustaljenog ritma padanja. Ciceron, u svom prepoznatljivom maniru, na konstataciju da atomi skreću, odmah odgovara pitanjem: „Prije svega, zašto?“²² Nejasno

²² Cicero, *De fato*, XX 46.

je na koji način može doći do prve, inicijalne kolizije atoma, uzevši u obzir navedene pretpostavke o načinu na koji se atomi kreću.

Kao što smo već rekli, uobičajeno kretanje atoma jeste padanje u paralelnim linijama, osim u slučaju sudara. Stoga, ono što primarno izaziva kretanje atoma jeste njihova težina. Međutim, atom *može*, u bilo kom trenutku i na bilo kom mjestu, *skrenuti* sa svoje standardne putanje. Potpuno slučajno i iznenadno skretanje atoma jeste novina koju Epikur uvodi u atomističku teoriju. Skretanje je vrlo malo, jedva osjetno ali dovoljno da izazove kolizije koje kasnije mogu da vode ka formiranju različitih grupacija atoma. Nepredvidljivim i spontanim skretanjem remeti se i mijenja uobičajena tendencija atoma da padaju u paralelnim linijama. Promjena, ma koliko mala, može izazvati sudar atoma, što znači da time dolaze u kontakt jedni s drugima. Njihov kontakt može proizvesti dva dejstva: ili će se odbiti jedan od drugog, što je posljedica njihove čvrstine, ili će se „spojiti“, što predstavlja posljedicu njihovih različitih oblika. Ono što je Epikur želio da postigne postulirajući skretanje atoma jeste izbjegavanje determinizma.

Jedini direktan izvor na koji se možemo osloniti u vezi sa skretanjem atoma jeste Lukrecije. To je prilično čudno, imajući u vidu važnost koju Epikur pridaje tom nadasve iznenadnom i neobičnom pokretu koji pripisuje atomima. S obzirom da nema ni pomena o skretanju atoma u njegovom pismu Herodotu, to ostavlja dileme poput one da li je Epikur do ideje o skretanju atoma došao naknadno ili pak skretanje kao koncept i nije uopšte njegov dodatak teoriji. Ipak, činjenica da većina Epikurovih spisa nije sačuvana ostavlja prostor za pretpostavku da je on o skretanju možda nešto i rekao. U ovom trenutku ćemo te dileme ostaviti po strani i osloniti se na ono što o skretanju kaže Lukrecije:

I ovo želim ovde još da saznaš
atomi kada pravo dole streme
kroz prazan prostor sopstvenom težinom
neizvesno u kome vremenu
i na kom mestu, oni nešto malo
odstupaju od pravca, tek toliko
da pokret njihov možeš nazvati izmenjenim.
Da nema skretanja
ko kišne kapi svi bi padali
odozgo pravo praznim prostorom

i sukobi se ne bi rodili
ni udar među njima nastao:
priroda ništa ne bi stvorila. (Lukrecije, 2.216 – 224)

Iz ovih nekoliko stihova se vidi značaj samog skretanja atoma. Skretanje (lat. *clinamen*, gr. *parenklisis*) jeste fundamentalni uslov koji omogućava stvaranje bilo čega, jer u suprotnom sve bi samo padalo i nikada ništa ne bi bilo stvoreno. Prema tome, neminovno je da pretpostavimo minimalnu promjenu (...moraju atomi malo s pravca skrenuti / nikako više nego najmanje... Lukrecije 2.241–242) u odnosu na uobičajeno kretanje atoma da bismo razumijeli i prihvatili spontani i slučajni razvoj događaja koji se ogleda u formiranju različitih fizički opipljivih oblika: od manjih cjelina sve do različitih svijetova. Proces dokazivanja se odvija na isti način kao i prije. Naime, ono što ne vidimo i ne znamo pokušavamo da objasnimo onim što vidimo i što znamo.

Argument možemo prikazati na sledeći način:

- (1) Ako atomi ne skreću, ne može doći do kolizije.
 - (2) Ako ne može doći do kolizije, ne može doći ni do stvaranja čulima dostupnih predmeta.
 - (3) Čulima dostupna tijela i predmeti mogu nastati samo kao posljedica kolizije atoma.
 - (4) Ako čulima dostupni predmeti postoje, onda je došlo do kolizije atoma.
 - (5) Čulima dostupni predmeti postoje.
-
- (Z) Atomi skreću.

U jednoličnom i monotonom svijetu atoma koji samo padaju u praznini jedan pored drugog, ništa se ne bi nikada desilo da jedan od njih nije naprasno *odlučio* da poskoči, skrene i izazove strašnu lavinu sudaranja, tumbanja i preslaganja koja je, u konačnom, rezultirala današnjim danom, sa mnom koji na računaru pišem o tome kako je neki primordijalni sudar prouzrokovao mene samog i sve ostalo. Ovako posmatrano, to bi značilo da je u jednom momentu došlo do iznenadnog sudaranja atoma koje je izazvalo

stvaranje našeg svijeta. Prva, inicijalna kolizija pravi problem Epikuru, jer bi morao da objasni zašto je došlo do baš tog određenog skretanja baš u tom određenom trenutku. Pored toga, takav splet okolnosti daje dovoljno motiva za teološko obojenu argumentaciju, što se Epikuru svakako ne bi dopalo. Stoga, ne preostaje ništa drugo sem da se skretanje smatra isto tako permanentnim svojstvom atoma kao i samo kretanje. Univerzum predstavlja beskonačan broj atoma koji se kreću i sudaraju u neograničenom prostoru u neograničeno dugom vremenskom periodu. Statistički posmatrano, plauzibilno je prihvatiti mogućnost da je nešto kao što je ovaj naš svijet moglo nastati na taj način.

Skretanje nije imalo samo fizičke posljedice, već i psihološke, odnosno mentalne. Naime, sasvim iznenadnim i slučajnim skretanjem se želi izbjeći Demokritov determinizam. Epikur je, kroz Lukrecijeve stihove, skretanjem atoma započinjao potpuno novi pokret koji je prekidao lanac prethodno nužno povezanih pokreta atoma. Ovo iskakanje iz determinisanog kolosijeka je značilo mnogo više od puke slučajnosti. Predstavljalo je jedini tračak slobode za čovjeka. Epikur je smatrao da zahvaljujući ovome čovjek ne može biti žrtva strogo determinističkog određenja prirode i dešavanja u njoj. Jer da je tako, čovjek ne bi bio ništa drugo do prost konglomerat atoma, koji nema nikakav uticaj na zbivanja oko sebe i, što je još važnije, ne bi mogao slobodno i samovoljno da utiče na sopstvene postupke. Epikur skretanjem želi da uvede element slučajnosti nasuprot nužnosti. On je „prihvatio da u svoja objašnjenja fenomena unese čistu kontingentnost i indeterminisanost.“²³

Najposle, ako se razviju pokreti
svi u nizu neprekidnu
i uvek niče nov iz ranijeg po redu stalnom
ako skrećući atomi prvi podstrek ne daju
pokretu koji će da razbije zakone sudbe
u beskonačnost da ne sleduje uzrok uzroku... (Lukrecije 2.251 – 255)

Zbog svoje neodređenosti i nepredvidljivosti, skretanje pretenduje da, u fizičkom smislu, prekine beskonačno sledovanje mehaničkog lanca uzročnosti, dok u mentalnom ili duhovnom kontekstu predstavlja pokušaj direktnog upliva u konstantnost i

²³ Long, A. A, *From Epicurus to Epictetus*, (Oxford: Clarendon Press, 2006), 176.

nepromjenljivost sudbinom predviđenih dešavanja. Upravo taj prekid lanca determinisane uzročnosti garantuje, makar je Epikur tako smatrao, slobodu čovjekovu. Sudbinu ovdje možemo tumačiti kao postojanje već predodređenog sleda događaja i dešavanja koji u potpunosti definišu čovjeka i njegovu ulogu u svijetu, tako da on nema i ne može imati nikakav uticaj na nju. Sve njegove želje i htijenja, kao i odluke i činovi su u stvari već predodređeni i njemu se samo *čini* da nešto može da uradi drugačije nego što je to krutim zakonima sudbine već određeno. Stoga, skretanje predstavlja odgovor i rješenje determinizma — uvođenjem slučajnosti u ustaljen sled dešavanja Epikur želi da obezbijedi slobodu ljudima (kao i drugim životinjama, uostalom). Čini se da postuliranjem prekida u lancu uzročnih dešavanja moguće sačuvati izvjesnu nezavisnost ljudskog ponašanja i neposrednost odlučivanja, kao i moralnu odgovornost. Ovo svakako otvara mnoga pitanja i dileme kojima ćemo se detaljnije pozabaviti kasnije; za sada ćemo se zadržati na samom pojmu slučajnosti i njegovim mogućim tumačenjima kod Epikura.

Pojam „slučajnost“ koristimo da bismo odredili neku stvar ili događaj koji nije prouzrokovan, odnosno nije determinisan nekim prethodnim uzrokom. Slučajnost nije ničim određena, nema neku jasnu svrhu, tj. nije orijentisana ka nekom cilju. Uopšte uzev, prirodni događaji nemaju neki poseban cilj, te stoga nije potrebno postulirati nikakav pojam slobode koji stoji nasuprot uobičajenom kretanju atoma, da bismo objasnili događaje u prirodi. S druge strane, da bismo pokazali jasan uticaj skretanja atoma na fizički i duševni svijet,²⁴ nije dovoljno da se skretanje tumači samo kao puka slučajnost. Tek pod uslovom da slučajnost tumačimo kao odnos kontingentnosti nasuprot nužnosti, indeterminisanosti i determinisanosti, kao i spontaniteta u suprotnosti sa kauzalnim kontinuitetom, tek tada, uz uslov da Epikur pretpostavlja da neki prirodni događaji ispoljavaju ove karakteristike, možda skretanju možemo pripisati izvjestan uticaj na dešavanja u prirodi, pa samim tim i

²⁴ Ovdje namjerno koristimo pojam „duševni“, iako ćemo kasnije vidjeti da duševno možemo da svedemo na fizičko, tj. da je duševno, u stvari, fizičko. Razdvajanje ove dvije jedinstvene supstance nam ovdje odgovara samo da bismo razdvojili prirodne događaje, kao što su recimo udar groma i duševne događaje, kao što je recimo sjećanje na miris minulog ljeta.

na moralnu odgovornost i slobodu volje.²⁵ Ova i slična pitanja će detaljnije biti razmotrena u poglavlju o slobodi volje.

2.5. Kosmologija

Atomisti su smatrali da je naš svijet, sa svim planetama i zvijezdama koje su na nebu, nastao u jednom određenom momentu i da će isto tako u nekom trenutku prestati da postoji.²⁶ Nastanak je u potpunosti uzrokovan prirodnim uslovima i nije bilo potrebe za intervencijom nikakvih nadljudskih, odnosno božanskih bića. Dok su mnogi prethodnici atomista, uprkos tome što su bili filozofi prirode, uvodili izvjesne nadljudske i natprirodne elemente da bi kompletirali svoje teorije (kao npr. Empedokle koji je, izdvojivši četiri elementa – vatru, vodu, zemlju i vazduh – od kojih se sve sastoji, dodao dvije pokretačke sile – ljubav i zavadu – koje omogućavaju ili sputavaju spajanje tih elemenata), atomisti nastanak svijeta objašnjavaju drugačije. Naime, oni smatraju da nastanak svijeta i svega u njemu u potpunosti može biti objašnjen kretanjem atoma u praznom prostoru i njihovim sudaranjem, bez pozivanja ili oslanjanja na vansvjetovne, bestjelesne prirode, božanske agente ili vanvremenske entitete. Pokušali su da animistička, deistička ili teološka objašnjenja nastanka svijeta svedu na prosto materijalističko i naturalističko objašnjenje: posljedicu kretanja materije u prostoru.

Isključivanje bogova iz kosmologije za Epikura ne samo da doprinosi boljem razumijevanju nauke o prirodi, već je insistirao na potpunom zanemarivanju njihovog postojanja iz zdravorazumskih i etičkih razloga. Naime, on je smatrao da *osjećaji* koji proizlaze iz racionalno neopravdanog strahopoštovanja prema bogovima doprinose

²⁵ Long, *From Epicurus to Epictetus*, 161.

²⁶ Moramo imati na umu da njihova kosmogonija nije poput savremene, tj. da nisu imali uvid u postojanje većeg broja zvijezda „iza“ ovih noću vidljivih, već da su smatrali da je zvjezdano nebo u stvari obod koji okružuje našu planetu. Taj obod je smatran za kraj našeg svijeta, a diskutabilno je bilo šta se nalazilo dalje ili iza njega.

anksioznosti, uznemirenosti, deprimiranosti (DL X 123, 124). Kako je cilj života da se postigne intelektualna i duševna neuznemirenost, za šta nam služi filozofija, potrebno je dati jasan odgovor na pitanja koja se tiču uzroka ili razloga straha od božanstava. Epikur nudi naizgled prosto rješenje, koje ujedno ne poriče egzistenciju božanstvima. Ostalo je, međutim, nejasno da li je njegovo prihvatanje postojanja bogova posljedica društvenih razloga i izbjegavanja problema koje za sobom nosi direktno i nedvosmisleno propagiranje ateizma, ili je pak njegov „irelevantni teizam“, da ga tako nazovemo, rezultat njegovih iskrenih stavova.

Što se tiče Demokrita, nastanak svijeta i sva dešavanja u njemu posljedica su nužnosti koja se ispoljava kao rezultat vrtložnog²⁷ kretanja atoma u praznini. Epikur, koji želi da odbrani svijet i ljude u njemu od surovosti nužnosti i predodređenosti, uvođenjem iznenadnog skretanja atoma pokušava da prenebregne determinizam. On smatra da ako atomi naprasno skreću, oni na taj način ruše utvrđen i predvidljiv red koji nužnošću biva garantovan. Samim tim, kod Epikura se atomi kreću u savršenom redu sve dok skretanje ne izazove sudaranje, što dalje prouzrokuje stvaranje skupina ili „složevina“ atoma. Kako atoma ima beskonačno mnogo, oni nisu potrošeni pri stvaranju ovog jednog svijeta, već se slobodno može pretpostaviti da svijetova može biti više, čak i beskonačno mnogo (DL X 45).

Nikako nemoj smatrati mogućim
beskonačan kad prostor svugde zjapi
kad broj semena leti nebrojen
i zbirom bezdan svud raznoliko
pokretom gonjen večnim
da je samo šar zemni stvoren i nebesa jedna
a izvan njih materije tolka tela / da ne delaju ništa. (Lukrecije 2.1050–57)

Pored toga, Epikur smatra da svijetovi, pa samim tim i naš svijet, nastaju iz beskrajnog, jer su se sve ove atomske mase, bez obzira da li velike ili male, izdvojile iz specijalnih konglomeracija atoma; i sve se ponovno rastvaraju – neke brže, druge sporije

²⁷ Aristotel direktno aludira na Demokrita: “Ima međutim nekih koji smatraju da je spontanost uzrok i ovog neba i svih svetova. Navodno spontano nastaju i vrtlog i kretanje koje razdvaja i sve postavlja u taj red.“ *Fizika*, 196a25.

(DL X 73). Ovo je važno jer je očigledno da Epikur naš svijet smatra prolaznim, tj. takvim da je nastao u jednom trenutku i da će u nekom određenom trenutku i nestati. Svijet nije vječan, već je samo vječno ono što ga konstituiše, tj. atomi. Takođe, ono „beskrajno“ iz čega nastaje naš svijet i sve u njemu, upravo predstavlja osnovni Epikurov postulat: beskonačan broj atoma koji se slobodno, padajući, kreću u beskonačnom prostoru. Vremenom i slučajnim sudaranjima dolazi do spajanja atoma, stvaranja konglomerata, te na taj način i nastajanja opažljivog svijeta. Lukrecije kaže da je ovaj svijet od prirode nastao i dodaje:

Atomi po sopstvenom nagonu i sami,
slučajnim sukobima, posle raznih
susreta neplodnih i uzaludnih,
u takve su se mase iznenada
najposle slili da su postali
počeci stali stvari velikih:
nebesa, mora, zemlje, živih bića. (Lukrecije, 2.1057–1063)

Ovo je momenat kada distinkcija između univerzuma i svijeta biva jasnija. Univerzum ili *sve* predstavlja permanentni svijet atoma u praznini, dok je svijet jedna nastala i vremenski ograničena složevina atoma. Shvatanje da je naš svijet prolazan, samo faza u beskrajnom procesu kretanja atoma, potpuno je suprotna Aristotelovoj ideji prema kojoj je svijet vječan i neuništiv entitet. Epikurejstvo će, naročito nakon pojave hrišćanstva, biti gotovo u potpunosti eliminisano iz širih društvenih krugova, jer se njegovi postulati nikako nisu uklapali u novu, religijom obojenu sliku svijeta. Ono što je još više uticalo da epikurejstvo bude prezirano iz teološke perspektive jeste njegovo očigledno negiranje uticaja bogova na stvaranje svijeta i dešavanja u njemu. Vječni procesi kretanja atoma „po sopstvenom nagonu i sami / slučajnim sukobima, posle raznih susreta / neplodnih i uzaludnih“ (Lukrecije. 2.1058–60) uspijevaju da oforme ovaj i mnoge druge svijetove. „A kada shvatiš to otkriva ti se smesta / slobodna priroda što samostalno razvija sve bez oholih vladara / i dela, ne znajući za bogove.“ (Lukrecije 2.1094–97)

3. Epistemologija

Sve što se diže protiv čula,
ništavnih reči hrpa beznačajna.
(Lukrecije 4.507–508)

3.1. Osnovne postavke Epikurove teorije saznanja

U dijelu filozofije koji naziva *Kanon* Epikur govori o mogućnostima sticanja znanja, kao i o uslovima koje je potrebno ispuniti da bismo mogli smatrati da nešto pouzdano znamo. Kada govorimo o podjeli filozofije, uobičajeno je da se epikurejska filozofija dijeli na tri dijela (Kanon, Fizika i Etika), ali u ovom slučaju takva podjela nije sasvim primjerena. Naime, ako o ova tri dijela govorimo kao o zasebnim, izdvojenim i nezavisnim djelovima, nećemo biti precizni. Stoga je bolje da govorimo o tri nerazdvojiva aspekta Epikurove filozofije, s tim što treba naglasiti da on etiku uzdiže iznad kanonike i fizike.²⁸ Štaviše, fizika i kanonika predstavljaju samo „uslove koje treba ispuniti” zarad etičkih razmatranja koja predstavljaju cilj filozofije.

U spisu „*O mjerilu*“ ili „*Kanon*”, koji nije sačuvan, Epikur je izložio svoju empirističku teoriju saznanja, i pokušao da odredi mjerila ili norme za ono što smatramo istinitim ili neistinitim znanjem. Kako je empirista u strogom smislu riječi i smatra da sve znanje dobijamo posredstvom čula, očekivano je da svoja saznanja teorijska razmatranja zasniva na posmatranju i iskustvu. On odbija da traži uslove i temelje istine i naučnog znanja u teorijama o *logosu*. Bez obzira da li se pod tim podrazumijeva razum, ili diskurs koji potvrđuje njegovu preegzistenciju, ili homogenost strukture između njega i realnosti (kao kod Aristotela), ili pak da je teorija univerzalnog logosa, koja konstituše svijet i

²⁸ Oliver Bloch, „Epicureanism – Yesterday and Today“, in *European Journal of Philosophy and Public Debate*, (2009), 484

obuhvata ljudski logos koji predstavlja njegovu emanaciju ili jedan njegov aspekt.²⁹ Ostavljajući po strani logiku i dijalektiku, smatrajući ih nepotrebnim za njegove ciljeve, Epikur apsolutnu pažnju i neizmjeran značaj daje *osjetima, pojmovima* (prolepsisu) i *afektima*. Upravo oni predstavljaju osnovne kriterijume (sa)znanja (DL X 31).

Pod osjećajima, osjetima, ili senzacijama se podrazumijeva svaka naša interakcija sa spoljašnjim svijetom koja se odvija posredstvom čula. Naime, Epikur je smatrao da nikako drugačije ne možemo stupiti u kontakt s onim što se dešava oko nas, osim preko čula vida, mirisa, ukusa, sluha ili dodira. Naš senzorni aparat je tako načinjen da nam vjerodostojno prenosi sve ono što se dešava izvan nas. Pojmovi (*prolepsis*) predstavljaju koncepte koje formiramo na osnovu senzacija. Prolepsis je tehnički termin za pre-koncepcije, odnosno za svojevrsno prethodno shvatanje ili razumijevanje pojma. „Prolepsis (anticipacija) je pojam ili pravo mnjenje ili misao ili opšta predstava (ideja) zadržana u razumu, tj. sjećanje na neki predmet koji se često pojavljivao.“ (DL X 33). Recimo, kada više puta vidimo čovjeka, mi konceptualizujemo čovjeka, ali ne kao posebnu individuu, već kao opšti pojam pod koji potpadaju sve jedinice koje predstavljaju čovjeka, bez obzira na partikularne razlike. Možemo imati različite prekonceptije: osnovne su koncepti kvaliteta – nešto može biti crveno, slatko ili okruglo. Složeniji koncepti su individue, kao recimo Sokrat, ili pak neke generalizacije, kao koncepcija čovjeka ili psa. Treća vrsta prekonceptija jesu kompleksnije ideje, kao što je ideja boga ili ljubav ili pravda.³⁰ U svakom slučaju, prolepsis formiramo tako što izdvajamo suštinske karakteristike određenih predmeta ili pojava na osnovu pojedinačnih opažaja datih predmeta. Mi moramo znati za sam opšti oblik psa da bismo životinju koju vidimo klasifikovali kao pripadnika te vrste. S druge strane, kompleksniji oblici prolepsisa su veza ili kombinacija manje kompleksnih. (Detaljnije razmatranje *prolepsisa* je dato u petom dijelu ovog poglavlja.)

Treće mjerilo saznanja su osjećanja i to prevashodno ona primarna – osjećanje bola i osjećanje zadovoljstva. Prvo nam govori čega bi trebalo da se klonimo i šta da izbjegavamo, dok je drugo nešto što je u skladu sa prirodom, ono što bi trebalo da želimo i

²⁹ Ibid, 485.

³⁰ Elizabeth Asmis, „Epicurean empiricism“, in *Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. James Warren, (Cambridge: Cambridge University Press 2009), 87.

čemu da težimo. Upravo ono prema čemu stremimo i što bi trebalo da nam predstavlja zadovoljstvo čini cilj filozofije, te samim tim i cilj života. Ne cilj u krajnjem ili konačnom smislu – već način na koji treba da se razumije i primijeni filozofija da bi nam život bio ispunjeniji i vrijedan življenja. Epikur je smatrao da nam filozofija može pomoći da razlikujemo ono što bi trebalo da želimo od onoga čega bi trebalo da se klonimo. Stoga je potrebno baviti se filozofijom u bilo kom životnom dobu, jer bi u svakom dobu trebalo da budemo zadovoljni životom (DL X 122). Ipak, rasprava o osjećanjima i načinu života nam u ovom trenutku nije u fokusu, tako da će etička razmatranja sada biti ostavljena po strani.

Naš primarni interes jesu opažaji, kao osnovni kriterijum na osnovu kog prosuđujemo da li je nešto istinito ili lažno. Epikur je imao apsolutno povjerenje u opažaje i smatrao je da nam oni vjerodostojno prenose ono što se odvija van nas, u spoljašnjem svijetu. Štaviše, smatrao je da su svi opažaji istiniti i da se, ako želimo da imamo znanje o spoljašnjem svijetu, moramo pouzdati u naša čula i opažaje. Smatrao je da ako sumnjamo u bilo koji opažaj, onda ne možemo imati kriterijum na osnovu kog ćemo diskriminisati istinite od lažnih opažaja. Jer, ako sumnjamo u jedan opažaj, onda moramo sumnjati u sve opažaje – zato što imaju isti status. „A ako sva svoja čulna zapažanja odbaciš, onda nemaš nikakvog oslonca na šta bi se mogao pozvati pri ocenjivanju onih zaključaka koje smatraš pogrešnim” (KD 23).

Ipak, prije negoli detaljnije razmotrimo tvrdnju da su svi opažaji istiniti, kao i moguće posljedice tog stava, moramo obrazložiti i „odbraniti” Epikurovo apsolutno pouzdanje u čula.

3.2. Anti-skeptički argumenti

Naša svakodnevnica u potpunosti zavisi od opažanja.³¹ Na osnovu toga što vidimo da pada kiša, nosimo sa sobom kišobran kada napuštamo kuću. Opažaj crvenog svjetla na semaforu nas navede da se zaustavimo i sačekamo da automobil prođe. Vidimo slobodno mjesto u autobusu, pa se udobno smjestimo i tako dalje. Sve su ovo primjeri opažaja koji proizvode neko djelanje. S druge strane, u daljini vidimo toranj koji je okrugao. Veslo koje viri iz vode je prelomljeno. Zid koji neko posmatra je žut. Ovo su takođe opažaji koji reprezentuju ono što se dešava u stvarnosti, te se mi na njih oslanjamo i na osnovu njih se ponašamo. Ipak, prva grupa primjera vjerodostojno reprezentuje stvarnost, dok nas pouzdanje u drugu grupu navodi na grešku. Kada se približimo tornju, uvidjećemo da nije okrugao već četvrtast. Veslo nije prelomljeno već pravo, a zid je bijele boje, ali posmatrač ima žuticu pa mu se zid čini žutim. Dakle, imamo opažaje koji nisu istiniti, pa već na prvom koraku epikurejski stav da su svi opažaji istiniti nailazi na probleme. Upravo ovakvi konfliktni opažaji su naveli mnoge, i prije i posle Epikura, da smatraju da se ne možemo osloniti na čula. Najznačajniji među njima su skeptici, akademičari i Pironovci. Mi kod Epikura ne nalazimo direktne i jasne odgovore na skeptičke prigovore, prije svega zato što su preciznije formulisani nakon njegove smrti. Međutim, kod Lukrecija, Diogena iz Enoande i Plutarha na raznim mjestima možemo pronaći argumente koji bi mogli da nam posluže da rekonstruišemo svojevršne epikurejske odgovore na skeptičke prigovore.

Uopšteno govoreći, pozicija antičkog skeptika se ogleda u uzdržavanju od suda (ἐποχή). On smatra da mi ne posjedujemo adekvatan kriterijum na osnovu kog možemo da napravimo pouzdanu razliku između istinitih i lažnih utisaka. To bi značilo da se s podjednakom vjerodostojnošću možemo pouzdati u utisak da je na semaforu upaljeno crveno svjetlo, kao i u utisak da je veslo u vodi prelomljeno. Drugim riječima, i da postoji razlika, mi nemamo način da je utvrdimo, te ne možemo znati koji od ta dva utiska jeste ili nije istinit. Stoga, budući da nema odgovarajućeg načina na osnovu kog bi prosudio koji

³¹ Pojmovi *opažaj*, *osjet*, *osjećaj*, *senzacija* i *čulni utisak* se u radu kosite kao sinonimi osim ako nije naznačeno drugačije.

utisak je tačan a koji ne, odnosno budući da nema adekvatan kriterijum istine, skeptik se uzdržava od suda.

Skeptička pozicija može biti slabija ili jača. Pod slabijom ćemo podrazumijevati Arkesilajev stav da nema utisaka oko kojih se ne možemo prevariti. A ako se ne možemo pouzdati ni u jedan opažaj, onda moramo eliminisati naše pretenzije na znanje. Jača skeptička pozicija, koju predstavlja Sekst Empiričar, ide još dalje i smatra da se moramo uzdržati od suda da nešto znamo, pa čak i u pogledu toga da nema čulnih utisaka oko kojih se ne možemo prevariti. (Ovakav apsolutni skepticizam u stvari vodi u negativni dogmatizam.) Zato se uzdržavamo od suda u apsolutno svakoj situaciji. Pojmove kao što su „znanje“, „impresije“, „kriterijum istine“ ovdje koristimo u istom kontekstu, iako bi, da bismo detaljnije analizirali skepticizam, bilo potrebno da razgraničimo njihovu upotrebu. Razlika je u tome što, kada je riječ o skepticizmu, pojam „kriterijuma istine“ igra centralnu ulogu, dok je u savremenom skepticizmu žiža rasprave oko pojma „znanja“. Za naše potrebe nije nužno da ulazimo u podrobniju analizu datih pozicija; dovoljno je da razumijemo koncept *epochê*-a kao uzdržavanja od suda u najopštijem smislu. Iako ne direktno, Epikur je makar djelimično morao biti upoznat sa sličnom skeptičkom argumentacijom, posebno ako imamo u vidu da je i Demokrit bio sklon skepticizmu. Ipak, detaljnu i sistematičnu argumentaciju nije moguće pronaći³² u onome što nam je ostalo od Epikurovih spisa, pa se, u ovom slučaju, više oslanjamo na ostale izvore o epikurejstvu: Lukrecija, Diogena iz Enoande, Cicerona i Plutarha.

Možemo izdvojiti tri najznačajnija argumenta usmjerena protiv skepticizma: (1) skepticizam je samopobijajući, (2) skeptik ne može imati znanje pojmova ili ideja na osnovu kojih formuliše svoju poziciju, i (3) skepticizam je nemoguće živjeti.³³

Prvi napad na skepticizam se ogleda u samoj logičkoj protivrečnosti stava „da se ništa ne može znati.“ Naime, ako neko smatra da se ništa ne može znati, on, u stvari, smatra da *zna* da se ništa ne može znati, što je kontradiktorno. Ili, kao što kaže Lukrecije:

³² Paul A. Vander Waerdt, „Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism“ in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30:2 (1989): 236.

³³ O'Keefe, *Epicureanism*, 87

A smatra l' ko da ne zna ništa
ni to on ne zna da li može znati,
dopuštajući da ne zna ništa. (Lukrecije 4.469–471)

Lukrecije smatra da se sa onima koji zastupaju ovu paradoksalnu poziciju ni ne treba upuštati u raspravu.

Drugi argument protiv skepticizma ima dosta sličnosti sa prvim i bazira se na samoj mogućnosti znanja značenja nekih opštih pojmova koje koristimo pri samoj formulaciji skeptičkih stavova. U samoj tvrdnji „ništa se ne može znati“ mi, u slučaju da pretendujemo na jasnoću i preciznost, moramo da znamo šta znače pojmovi koje koristimo u toj rečenici. Stoga, samim izricanjem rečenice: „Ništa ne možemo da znamo“, priznajemo znanje određenih pojmova, kao što su: „ništa“, „znanje“, „istinito“, „lažno“, „tačno“, „pouzđano“ ili „sumnjivo“. Stoga, znanje datih pojmova pobija naš polazni stav, da ništa ne može da se zna.

No otkud zna šta znači znati i ne znati,
kad nije nikad sreo istinu u stvarima
i šta je stvorilo kod njega pojam istine i laži
dokazalo mu da se izvesno od sumnjivog razlikuje? (Lukrecije 4.473–476)³⁴

Treća i poslednja primjedba koja se odnosi na skepticizam tiče se njegovog direktnog uticaja na pojedinca. Naime, antička, a posebno helenistička filozofija je svoj osnovni interes zasnivala na doprinosu kvalitetu praktičnog života pojedinaca ili zajednice. Direktna posljedica skepticizma jeste neaktivnost, odnosno nemogućnost sprovođenja u djelo bilo kakve odluke, ideje ili plana (*apraxia argument*). Pojam *apraxia* možemo prevesti kao „neaktivnost“ ili kao „odsustvo akcije.“ Uopšteno posmatrano, *apraxia* predstavlja značajan problem za predstavnike skeptičke filozofije, pošto su predstavnici dogmatskih škola, kao što su stoici i epikurejci, smatrali da uzdržavanje od suda za sobom povlači nemogućnost praktičnog djelanja. Naime, mi kada uradimo bilo šta, recimo svratimo u obližnji kafić da bismo izbjegli iznenadni pljusak, stoičkim rečnikom govoreći, dajemo *pristanak* izvjesnim impresijama, te djelamo u odnosu na date impresije. To bi dalje značilo da smatramo da je makar neka od impresija istinita. Osnova stoičke epistemologije i

³⁴ Cf. Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, fr. 5. (Napoli: Bibliopolis, 1992), 2.

teorije djelanja sastoji se iz posjedovanja impresija (*phantasiai*), od kojih su neke praktičnog karaktera, tj. propisuju izvršavanje nekog djelanja, te mi ili pristajemo (*synkatathesis*) ili ne pristajemo na tu impresiju. Dalje, u slučaju praktične impresije, pristanak je identifikovan sa impulsom (*hormê*), koji predstavlja sâm djelanje.³⁵ Stoičko shvatanje se bazira na prihvatanju i davanju pristanka nekim impresijama, za razliku od epikurejskog, koje je u tom smislu ekstremnije. Epikur je smatrao da svakom opažaju (impresiji) moramo dati kredibilitet i smatrati ga istinitim. Tek iz takve perspektive se uviđa problematičnost *apraxia-e* argumenta po skeptika. Mi moramo da reagujemo na svaki mogući utisak spolja – pa tek nakon toga da djelamo u praktičnom smislu. Naime, mi neke opažaje prihvatamo a neke odbacujemo, a na osnovu onih koje smo prihvatili kao istinite odlučujemo da li ćemo djelati i na koji način.

Problem *apraxia-e* može imati više verzija, te ga u zavisnosti od interpretacije možemo tumačiti na više načina. Katja Marija Foht [*Katja Maria Vogt*] navodi osnovne verzije argumenta³⁶ i imenuje ih u skladu s tim na šta se oni najprije odnose:

- 1) Samouništenje – uzdržavanje od suda vodi ka samouništenju.
- 2) Životinja – djelanje bez *pristanka* nije djelanje racionalne osobe; u najboljem slučaju to odgovara ponašanju neracionalne životinje.
- 3) Biljka – bez *pristanka*, skeptik je spušten na nivo neaktivnosti koji pripisujemo biljkama.
- 4) Nekonzistentnost – bez obzira šta sve skeptik tvrdi, on ipak ponekad daje pristanak.
- 5) Paraliza – bez praktičnog kriterijuma, skeptik ne može izabrati poseban pravac djelanja. Ne postoji način da se odluči za bilo koji od nekoliko međusobno nekompatibilnih načina djelanja dostupnih u datom trenutku.
- 6) Eudajmonija – skeptik ne može živjeti dobar (srećan) život.

³⁵ Katja Maria Vogt, „Scepticism and action“ in *The Cambridge Companion to Ancient Skepticism*, ed. Richard Bett, Cambridge University Press, Cambridge (2010), 165.

³⁶ *Ibid*, 166.

Iako svaka od ovih verzija na neki način može predstavljati epikurejsku kritiku skepticizma, ipak su druga i peta verzija argumenta bile najuobičajenije. Stoičko razumijevanje pristanka na neku impresiju možemo, u ovom kontekstu, izjednačiti sa epikurejskim *odlučivanjem* da nešto uradimo. Zahvaljujući procesu biranja i odluci da nešto uradimo mi i jesmo racionalne osobe, koje su, samim tim, i odgovorne za sopstvene postupke. Odgovornost predstavlja uslov za kritiku nečijih postupaka, kao i za moralno vrijednovanje nečijeg djelanja. Zato je za epikurejce veoma važno da subjekat racionalno i slobodno donosi odluke koje proizvode djelanje. S druge strane, verzija argumenta koja je nazvana „paraliza“ nas direktno navodi na kriterijume istine, koji predstavljaju uslove na kojima se zasniva naše djelanje. Skeptik, u odsustvu jasnog kriterijuma diskriminacije među različitim mogućnostima djelanja, nema način da odabere neku prije negoli neku drugu; tako, bivajući istom silom privučen svakoj od datih međusobno isključujućih mogućnosti, on ostaje u mjestu, paralisiran i nesposoban da djela.

Skepticizam onemogućava djelanje te na taj način otežava ili čak urušava život. Ako sumnjamo u sve, ako ne možemo da budemo sigurni da je neka hrana otrovna ili da je ispred nas provalija, mi ćemo se shodno tome i ponašati, nećemo uzeti za ozbiljno prijetnje koje proizlaze iz datih okolnosti. Sveopšti *epochê* čini život nemogućim. Posljedice ovakvog prigovora su dvojake i možemo ih predstaviti na sledeći način:

- a) kao nešto što nas sprječava da uradimo bilo šta. Naime, neodlučnost koja je posljedica nemogućnosti izbora između više stvari nas ograničava i sputava, te zbog nesigurnosti mi ni ne biramo, nego ostajemo u mjestu. Iz te perspektive mi ni ne možemo da započnemo neku radnju.
- b) kao nešto što sve naše radnje dovodi do besmisla. Ovo se najbolje ogleda u vjerovatno apokrifnim anegdotama u kojima je Piron prikazan kao neko ko se nije ničeg čuvao ni klonio, nego je prema svemu pokazivao savršenu ravnodušnost, pa su u svakom trenutku uz njega morali biti učenici da ne bi bio rastrgnut od bijesnih pasa ili pak da ne bi pao s litice (DL IX 62). Njegovo uzdržavanje od suda ga nije sprječavalo da djela, ali je njegove postupke činilo

suludim i pogubnim. Ipak, doživio je skoro 100 godina, što znači da je imao dovoljno dobar i razvijen sistem za preživljavanje.

Epikurejci su se često pozivali upravo na ovakve argumente protiv skepticizma. Oni su služili da uticaj skepse na uobičajen život svedu na najmanju moguću mjeru. Znajući da su epikurejci praktikovali i cijenili aktivan duhovni i fizički život, jasno nam je zašto su odbijali da prihvate posljedice skeptičkih zaključaka koje bi čovjekov život činile umrtvljenim, neaktivnim i letargičnim.

Epikurejstvo se na ovaj način branilo od skepticizma. Kažemo namjerno epikurejstvo, ne Epikur, jer su svi ovi argumenti nastali u različitim vremenskim periodima i polako se razvijali, prateći razvoj skepticizma, do svoje konačne forme. Nama ovdje nije interes da detaljno pratimo tok događaja i razvoj skepticizma, kao i epikurejskih protivargumenata, već samo da naznačimo nešto što su epikurejci podrazumijevali, a to je zahtjev za uspostavljanjem jasnog kriterijuma istine, koji bi nam omogućio da nešto možemo držati za pouzdano istinito. Upravo zarad toga epikurejci su smatrali da je potrebno, ako ne eliminisati, onda makar diskreditovati i ublažiti snagu pozicija koje su suprotne njihovom stanovištu. Smatrali su da su argumenti protiv skepticizma dovoljno jaki i pouzdani da podrivaju temelje skepticizma, tako da se on ne može uzimati kao adekvatna teorija.

3.3. Opažanje

Epikur kaže „da se moramo držati prvobitnog značenja naših osnovnih pojmova, kom nije potrebno nikakvo naročito dokazivanje, ako želimo da zauzmemo jednu čvrstu tačku na koju se možemo osloniti pri raspravljanju o svemu što naslućujemo, što je sporno i što je sumnjivo“ (DL X 38). U produžetku istog pasusa pisma Herodotu, on takođe kaže da „se na svaki način moramo držati svojih čulnih opažanja, to jest jednostavno postojećih

utisaka...“ Naime, već u samom jeziku i značenju riječi neminovno je da postavimo čvrste temelje i da znamo koje pojmove na koji način koristimo kao i šta oni znače. Jasno i nedvosmisleno određenje nam dozvoljava ista takva tumačenja. Značenje tih pojmova je već dato i ne moramo se baviti nikakvim dokazivanjem. Sve što je potrebno jeste da prihvatimo i držimo se prvobitnih značenja pojmova. Epikur je smatrao da ćemo samo na taj način postići dovoljan stepen jasnoće pri raspravljanju o poznatim i nepoznatim stvarima. Ovaj njegov zahtjev se može tumačiti kao želja za jednim uniformnim i univerzalnim jezikom i predstavlja uslov racionalnog i iskustveno zasnovanog analiziranja i tumačenja svijeta i pojava u njemu.

Dalje, kaže se da se u svakom slučaju moramo oslanjati na sopstvene opažaje. Epikur je čulne opažaje, kao što smo već rekli, smatrao za prvi i osnovni kriterijum istine. Oni su nešto što postoji, što nam je dato onakvo kakvo je, i što predstavlja osnovni medijum posredstvom kog nam je omogućena interakcija sa svim spoljašnjim u odnosu na nas. Mi se moramo pouzdati u naša čula, jer „ako neko čulno zapažanje jednostavno odbaciš i ne činiš nikakvu razliku između onog što samo naslućuješ i što tek treba dokazati, i onog što si stvarno mogao primetiti u opažaju, u osećanju i predstavi – onda ćeš sa svojim pogrešnim mišljenjem odbaciti i sva ostala čulna zapažanja i time izgubiti svaki kriterij. Ako, međutim, prihvatiš čulna zapažanja kao pouzdana, a nepouzdanim smatraš samo predstavu koja se zasniva na iščekivanju i uopšte sve što nije potvrđeno čulima, onda ćeš izbjeći grešku, tako da ćeš uvek moći da vršiš kontrolu nad onim što je pravilno i što nije.“ (KD 24).

Ovoliko oslanjanje i apsolutno pouzdanje u čulne opažaje nije bilo uobičajeno u filozofiji prije Epikura. Naprotiv, čula su najčešće uzimana kao nepouzdan izvor informacija o spoljašnjem svijetu, te se smatralo da nam ona nisu dovoljna za zasnivanje saznanja. S jedne strane imamo sofiste, čiji relativistički pristup teoriji saznanja izvjesnost ili neizvjesnost čula uzima tek posredno, odnosno u zavisnosti od toga šta misli onaj ko ima date čulne opažaje. Istinito je ono što mi u datom trenutku smatramo za istinito. Međutim, ista ta stvar za nekog drugog može biti neistinita. Čovjek je mjera svih stvari, onih koje jesu da jesu, onih koje nisu da nisu, govorio je Protagora. Platon je, s druge strane, zastupao

jedan sistematičniji i univerzalniji pristup teoriji saznanja. Relativnost tumačenja čulnih opažaja, pa samim tim i same mogućnosti pripisivanja znanja je nešto što mu je smetalo. Smatrao je da moramo pronaći univerzalne kriterijume koje bi trebalo da ispuni svako ko pretenduje na znanje. Poznato nam je do čega su Sokrat i sagovornici došli raspravljajući o definiciji znanja u dijalogu *Teetet*: da je znanje istinito, opravdano vjerovanje. Za nas je značajno da znamo za Sokratovo neslaganje sa prvobitno predloženom definicijom znanja kao opažanja. Naime, on takvu definiciju argumentovano kritikuje, primjećujući „da su vrste kvaliteta koje opažamo vezane za odgovarajuća čula, tako da one kvalitete koje opažamo jednim čulom ne možemo opaziti drugim čulima. Zatim, postoje osobine koje su zajedničke objektima raznih čula, kao istost, različitost ili postojanje. Te osobine ne mogu biti predmet opažanja. Njih saznajemo samo pomoću mišljenja, pa pošto su one mogući predmet znanja, znanje je, zaključuje Sokrat, nesvodljivo na opažanje.“³⁷

Epikur svoju teoriju saznanja, tj. kanon, zasniva na procesu opažanja kao i na samim čulnim opažajima. On smatra da je sam proces opažanja tako skrojen da je nepogrešiv i da nam nudi pouzdanu i uvjerljivu sliku onog što se dešava oko nas. Shodno tome, svaki pojedinačni opažaj nudi istinitu i vjerodostojnu predstavu svega onog što posredstvom čula dobijamo, bilo da je to posmatranje nekog predmeta, osjet mirisa ili ukusa, ili pak osjećaj glatke i blago udubljene površine dugmadi tastature po kojoj upravo pišem. Pored toga što su svi opažaji istiniti, oni takođe predstavljaju i kriterijum istine. Naime, ako se ne bismo pouzdali u bilo koji opažaj, onda bismo izgubili i kriterijum na osnovu kog možemo da razlikujemo vjerodostojne od nevjerodostojnih opažaja. Očigledno je da za Epikura proces opažanja i sami opažaji igraju veoma značajnu ulogu u teoriji saznanja, ali isto tako je očigledno da visoka doza pouzdanosti i sigurnosti koju on pridaje opažajima predstavlja svojevrstan epistemološki optimizam, čija je zasnovanost upitna. Naime, ako prihvatimo njegove ideje i prihvatimo da su svi opažaji istiniti, već pri prvom opažajnom konfliktu dolazimo u nezavidnu situaciju. Opažaj kule koja iz daljine izgleda okrugla i opažaj iste te kule koja iz blizine izgleda četvrtasta međusobno se isključuju i ne mogu oba biti istinita.

³⁷ Živan Lazovic, *O prirodi epistemičkog opravdanja*, (Filozofsko Društvo Srbije, Beograd, 1994), 25.

Ipak, da bismo jasnije i potpunije razumijeli Epikura, potrebno je da detaljnije analiziramo sve ono što je on mislio pod procesom opažanja.

Opažanje se odvija tako što spoljašnji predmeti odašilju „slike“ ili *eidole* (εἰδωλα) koje se kreću velikom brzinom kroz prazan prostor dok preko naših čula ne dospiju do nas samih, tj. do našeg duha. *Eidole* u potpunosti reprezentuju predmet od kog potiču i njihova finoća je izvanredna. Predmeti neprestano odašilju svoje slike, a da se pri tom oni sami ne smanjuju niti gube na veličini. Stoga, nama je omogućeno da vidimo spoljašnje predmete isključivo zbog toga što nešto što ti predmeti odašilju sa svoje površine dolazi do našeg čulnog aparata. Takođe, *eidole* s jedne strane u potpunosti odgovaraju predmetu, imaju njegov oblik i boju, miris i ukus, dok sa druge strane one odgovaraju našim čulima, odnosno našim mogućnostima stvaranja predstava. „I ma kakvu predstavu da steknemo direktnim utiskom, bilo u našem umu bilo u čulnom organu, bilo da je predstavljen sam oblik ili neke druge osobine, taj oblik je predstavljen u vidu čvrstog tela i on je nastao prema utisku koji je posledica neprestanog pritanja ili pak isparavanja slika (otisaka)“ (DL X 50).

Ovdje imamo kratak prikaz načina na koji se odvija proces opažanja, koji pronalazimo u poslanici Herodotu. Spoljašnji predmeti u našoj svijesti bivaju predstavljeni posredstvom *eidola* ili slika koje oni odašilju. Iz te perspektive, opažanje se sastoji iz tri dijela. Samog predmeta opažanja, slike datog predmeta i ideje u našoj svijesti. Očigledno je da je naš opažaj predmeta različit od samog predmeta opažanja. Njega adekvatno i vjerodostojno predstavlja *eidola* ili slika, koja „brzinom misli“ dolazi do našeg čulnog aparata te mi na taj način postajemo svjesni predmeta koji opažamo. Ono što je najvažnije jeste da *eidole* vjerodostojno predstavljaju predmet opažanja. To znači da slike koje odašilju spoljašnji predmeti u potpunosti odgovaraju izgledu samog predmeta. I, konačno, naš čulni aparat, koji je tako sazdan da može da primi *eidole* koje nadražuju naše čulne organe, predstavlja poslednji dio opažajnog procesa. Čulni aparat jeste samo svojevrsan nezavisan i indiferentan prijemnik spoljašnjih nadražaja. „Svaki osećaj je alogičan, bez razloga; osećaj se ne pokreće sam od sebe niti mu se, pokrenutom od nečeg drugog, može išta oduzeti ili dodati. Ništa nije u stanju da njega ocenjuje niti opovrgava. Nije moguće da

se na osnovu sličnog osećaja oceni njemu sličan osećaj, pošto su oni po svojoj snazi jednaki. Takođe nije moguće da se na osnovu različitog osećaja oceni od njega različit osećaj, jer se svaki od njih *per se* smatra za nešto različito. Niti se na osnovu nekog tuđeg osećaja može oceniti tuđi osećaj. Ni mišljenjem se osećaj ne može ocenjivati; jer svako mišljenje zavisi od osećaja. Istinitost onog što se oseća osvedočava se tek time što postoji sposobnost za osećaje, osećajnost.“ (DL X 31-32).³⁸

Ovim navodima Epikur namjerava da izoluje svako pojedinačno čulo, štaviše da izdvoji svaki pojedinačni opažaj, i da mu pripiše vjerodostojnost i kredibilitet. Svaki opažaj je zaseban, poseban i jedinstven. Nema načina na koji možemo da ga ocijenimo i procijenimo. On je takav kakav je i kao takav je istinit. S druge strane, sama mogućnost da mi kao živa bića imamo sposobnost da posredstvom čula primamo nadražaje (tj. *eidole*) od strane spoljašnjeg svijeta i predmeta u njemu, jeste potvrda istinitosti tih nadražaja. Stoga, alogičnost čula obezbjeđuje istinitost opažanja. Opažanje je pasivan, mehanički i iracionalan proces u kom su karakteristike opažaja u potpunosti određene karakteristikama spoljašnjeg predmeta od kog *eidole* polaze. Stoga, opažanje nema i ne može imati nikakav uticaj na *eidole*. Ono prosto omogućuje transformaciju spoljašnjeg nadražaja u unutrašnju, mentalnu predstavu. Samo opažanje ništa ne doprinosi, ne dodaje niti šta oduzima tom procesu. Stoga, opažaji nam uvijek daju samo ono što je evidentno i očito, ono što se stvarno dešava i, u krajnjoj instanci, vjerodostojno reprezentuju stanje stvari u svijetu oko nas.

Ovo je ujedno i najproblematičniji dio Epikurove epistemologije, jer je njegova neočiglednost i neintuitivnost toliko evidentna da ju je nemoguće prenebregnuti. Postojanje optičkih pogrešaka, halucinacija ili iluzija vrlo lako pokazuje da je dati stav neodrživ. Pored toga što je jasno da postoje kontradiktorni opažaji, ovakvi problemi pokazuju da ni samo opažanje nije pouzdan proces te da ne može služiti kao sredstvo na osnovu kog stičemo pouzdana i objektivna saznanja o spoljašnjem svijetu i predmetima u njemu.

³⁸ Te čulo jedno drugo ne može opovrgnut / nit sebi naći mane / jer svagda istu verodostojnost imati mora. (Lukrecije 4.496–498).

Uprkos tome, Epikur smatra da opažanje ima značajnu ulogu u zasnivanju saznanja, štaviše da predstavlja temelj cjelokupne teorije saznanja. U pogledu istinitosti opažaja imamo tri međusobno isključive opcije. Prva je da su svi opažaji neistiniti, druga da neki od njih jesu a neki nisu istiniti i, konačno, poslednja drži do toga da su svi opažaji istiniti. Epikur, kao što znamo, prihvata treću opciju, i to ne samo kao stvar dobre volje, već smatra da je tako nužno. Prve dvije opcije podrazumijevaju da su ili svi, ili neki od opažaja lažni. A da bismo to utvrdili potrebno je da imamo neki kriterijum na osnovu kog možemo da prosudimo koji jesu, a koji nisu lažni. Ipak, jedini kriterijum koji imamo su sami ti opažaji, te s jedne strane, ako tvrdimo da su svi opažaji lažni mi poričemo sam taj kriterijum na osnovu kog to tvrdimo, dok, s druge strane, ako neke od opažaja odbacujemo a druge ne, onda izvjesnim opažajima dajemo viši epistemološki status. Posebno imamo li u vidu da ne možemo na osnovu samih utisaka prosuđivati koji su među njima istiniti a koji ne, s obzirom da su oni po snazi jednaki.³⁹

Stoga, ne preostaje nam ništa drugo do da pouzdanost u čulne utiske bude apsolutna i univerzalna. Iako je uobičajeno da se u većinu svojih opažaja pouzdamo i oslanjamo smatrajući da adekvatno reprezentuju stvarnost, vrlo često se dešava da imamo izvjesne opažaje koji nisu vjerodostojni i naše oslanjanje na njih vodi nas u zabludu ili grešku. Epikur je smatrao da ne smijemo sumnjati ni u jedan čulni opažaj jer, kao što smo već napomenuli, ako bismo sumnjali u bilo koji opažaj, onda bismo morali da sumnjamo u sve opažaje, jer ne bismo imali kriterijum na osnovu kog bismo mogli da razlikujemo istinite od lažnih.

Kako je skepticizam za Epikura bio apsolutno neprihvatljiv, nije mu preostalo ništa drugo nego da se drži stava da su svi opažaji istiniti. Rekonstruisani argument je najbolje prikazati na sledeći način:

- (1) Ako postoji znanje o spoljašnjem svijetu, mi do njega dolazimo posredstvom čulnih utisaka.
- (2) Znanje mora biti zasnovano na istinitim čulnim utiscima.

³⁹ Ana Gavran Miloš, „Istinitost Epikurovih opažaja“, u *Filozofska Istraživanja* 108, God 27. Sv. 4 (2007), 845.

- (3) Svi čulni utisci su ravnopravni u pogledu svog kredibiliteta.
- (4) Znanje možemo imati samo na osnovu onih čula koja možemo uzeti kao istinita.
-

(Z) Moramo se ili odreći bilo kakvih tvrdnji o znanju ili pretpostaviti da su svi čulni utisci istiniti.⁴⁰

Ako postoji znanje, ono mora biti zasnovano na istinitim vjerovanjima koja su proistekla iz vjerodostojnih čulnih impresija. S obzirom da ne možemo da razlučimo kojim se čulnim utiscima može više vjerovati, Epikur odlučuje da *sve* utiske proglasi istinitim, jer bi u suprotnom morao da prihvati tvrdnju da znanje nije moguće. Ovo pojašnjenje nam je značajno da upotpuni treću premisu i na eksplicitan način poveže kredibilitet opažaja sa njihovom istinitošću. Naime, ako su svi čulni utisci ravnopravni po kredibilitetu, to bi značilo da ih treba ili sve uzeti kao istinite ili sve proglasiti neistinitim. Na osnovu toga zaključak direktno slijedi iz premisa, kao i Epikurovo priklanjanje strani disjunkcije koja prihvata sve čulne utiske kao nesumnjivo istinite.

3.4. Svi opažaji su istiniti

Istinitost opažaja proizlazi iz samog načina na koji se opažaji proizvode. Opažaj je osvješćivanje ili usvješćivanje *eidole*. *Eidola* je potpuno nezavisna i od samog predmeta s kog je „isparila“ kao i od samog subjekta koji je prihvata. Tako posmatrano, ona jeste istinita, bez obzira kakva je. Opažaj ne interpretira i ne tumači sadržaj onog što dobija spolja, tj. *eidole*. Opažanje i opažaj možemo predstaviti kao foto aparat i fotografiju. Kao što foto aparat samo uslikava ono što mu je u objektivu, na isti način opažanje uviđa ono

⁴⁰ Gisela Striker, „The problem of the criterion“, in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 153.

što mu odgovarajuće čulo dozvoljava i obezbjeđuje. Iz tog razloga opažaji ne mogu da pogriješe. Prikazuju stvari upravo onakvim kakvim jesu.

Prihvatljivost teze da su svi opažaji istiniti nije intuitivna. Prevažodno zbog samog načina korišćenja pojma *alethe* (ἀληθές), koji je višesmislen. Iako znači „istina“ ili „istinito“, on takođe može značiti i „stvarno“, „realno“ ili „postojeće.“ „Sve senzacije su istinite ne znači da su svi čulni utisci uvijek pouzdani, već samo da su aktualne činjenice posredstvom kojih stupamo u kontakt sa spoljašnjim svijetom.“⁴¹

Ako pokušamo da razumijemo epikurejsko tumačenje opažaja kao realno postojećih prikaza nečeg što se nalazi spolja, mi možemo prihvatiti i da su oni kao takvi istiniti. To bi značilo da naš opažaj tornja iz daljine kao okruglog jeste jednako postojeći i realan kao i naš opažaj istog tog tornja iz blizine kao četvrtastog. Naime, postojanje prvog opažaja jeste očigledno kao i postojanje drugog, te su oba u tom smislu i istiniti. Problem koji proizlazi nastaje u našem umu, tj. u procesu zaključivanja. Ako mi na osnovu prvog opažaja tornja zaključimo da je toranj okrugao ne znači da je naše opažanje pogrešno, već samo da nam zaključivanje nije valjano. „Greška i pogrešan zaključak zavise uvek od onog što se u mislima nametne i doda, a što tek treba da bude potvrđeno ili bar neosporeno...“ (DL X 50). Lukrecije, takođe, kaže da nam oko služi za opažanje, a razum da sudi, odnosno:

Stoga slabost duha oku ne pridaj. (Lukrecije, 4.386).

Jer to nas vara mahom što sami,
dodajemo mišljenja svoga sud,
viđenim smatramo što naša čula videla nisu.
Teže ništa nije no očevidnu stvar
odvojiti od sumnjivog što duh dodaje sam (Lukrecije, 4.463–468).

Izbjegavanje nesporazuma i kontradikcije rješava se na taj način što se razdvaja objekat posmatranja od samog čulnog utiska koji imamo o datom objektu. Čula su prvi i osnovni princip sticanja znanja o svijetu. Mi na osnovu njih možemo steći izvjesna istinita vjerovanja, ali ipak ona nisu jedina koja nam mogu koristiti pri tom procesu. Razum može produbiti naša saznanja, neke čulne opažaje prihvatiti i potvrditi, dok neke druge može da

⁴¹ Gisela Striker, „Epicurus on the Truth of Sense Impressions“, in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 128.

odbaci ili eliminiše. Stoga empirijske opservacije predstavljaju temelj epikurejske epistemologije. Ipak, ne zadržavamo se samo na empirizmu. Zahvaljujući razumu, možemo da govorimo o stvarima koje ne možemo empirijski provjeriti, tj. o stvarima koje nisu dostupne čulnom aparatu. Razum nam omogućava saznanje atoma i praznine, kao što smo vidjeli u prethodnom poglavlju. Međutim, isti taj razum zavisi od čula.

Zar bi razum, ponikao iz čula lažna,
mogao stati nasuprot čulima,
kad je nikao sav iz njih i ako ona nisu istinita,
lažan je i razum sav. (Lukrecije, 4.483–485)

Naša osnova su čula, odnosno opažaji. Ipak, u saradnji sa pravilno razvijenim razumom, mi možemo da dođemo do tačnih zaključaka o spoljašnjim predmetima. Stoga, posmatrajući toranj, mi zaključujemo da je on četvrtast i velik, a ne okrugao i mali, kako nam je izgledao iz daljine. Odbacujemo opažaj tornja iz daljine uprkos tome što on predstavlja stvaran i realan opažaj, s obzirom da iz daljine nismo ni mogli vidjeti drugačije isti taj toranj. Isti je slučaj sa prelomljenim veslom u vodi. Naš opažaj datog vesla ne može izgledati drugačijim do da nam se čini da je veslo prelomljeno. A naša je greška ako zaključimo da je veslo stvarno prelomljen. Upravo zbog toga što se nalazi u vodi, pa nam uticaj prelamanja svjetlosti kroz vodu daje utisak da je štap prelomljen.

Pored razdvajanja predmeta opažanja od samog opažaja, još nešto može uticati na stvaranje pogrešne predstave u mislima. Naime, *eidole* koje dolaze do nas mogu usput naići na neke prepreke koje utiču na raspored atoma u njima. Stoga, *eidola* može doći do našeg čulnog aparata u izmijenjenom ili deformisanom obliku, te nas na taj način navesti da izvedemo pogrešan zaključak o predmetu posmatranja. Naravno, opažaj tako „oštećene“⁴² *eidole* i dalje jeste istinit opažaj, a od našeg razuma zavisi da li ćemo izvesti tačan ili pogrešan zaključak na osnovu datog opažaja. Takođe, slike imaginacije, snovi ili zamišljanja su predstave koje pokreću naša čula, tako da su i one realne, iako u suštini ne postoje.

⁴² A. A. Long, D. N. Sedley eds., *The Hellenistic philosophers*, Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 16 E4.

Lutaju mnoge slike tanane,
raznoliko se svuda prostiru
i spajaju se lako kad se sretnu...

Jer slike te ne nastaju dakako, iz živog Kentaura,
takvo biće u prirodi još postojalo nije.
No čoveka i konja kad se slike slučajno sretnu,
sljube se u mahu najlakše,
radi tkiva tanana i nežne prirode (Lukrecije 4.725–726, 739–743).

Kako čulni utisci u suštini postoje samo u duhu, mogu biti sastavljeni i rastavljeni na razne načine, pa nam njihovi neuobičajeni spojevi daju da u snovima vidimo predmete i živa stvorenja koja ne postoje, da vidimo one koji su još davno umrli ili prosto da maštamo o nepostojećim stvarima. Ono što treba da se ogleda u snazi razuma i intelektualnoj promišljenosti jeste naša sposobnost da razlikujemo predstave imaginacije od stvarnih čulnih utisaka. Odnosno, da naša maštanja, ma koliko bila razrađena, detaljna i primamljiva, nisu nešto što će nas uvjeriti u samo postojanje predmeta o kom maštamo. Ovdje uviđamo, iako u djelovima i nedovoljno razrađene, osnovne postavke svake buduće empiristički zasnovane filozofske teorije, u smislu potpunog oslanjanja na opažanje na kom se bazira bilo koja druga teorija. Opažanje nam omogućava provjeru ili eksperimentalno potvrđivanje ili odbacivanje nekih fenomena. Upravo je to ono što je Epikur zamislio sa svojim *eidola*-ma. Moramo svakom čulnom utisku dati potpuni kredibilitet, prihvatiti njegovo postojanje i istinitost, ali ne i apsolutnu vjerodostojnost bez prethodne potvrde. Možemo se varati u pogledu vjerodostojnosti čulnih utisaka, ali se ne možemo varati u pogledu toga da izvjesna vrsta čulnog utiska postoji i nadražuje naš čulni aparat. S druge strane pak izvor i sadržaj opažaja mogu da budu diskutabilni, te je njih neophodno potvrditi i prihvatiti ili nepotvrditi i odbaciti.

Osnovna funkcija čulnosti sastoji se u „uzimanju“ ili obuhvatanju stanja stvari onakvog kakvo jeste, odnosno u direktnom i prostom *opažanju* spoljašnjeg svijeta. Sama čula se ne bave upoređivanjem onog što je predmet njihovog zapažanja, kao ni njihovom analizom, uočavanjem razlika ili sličnosti među njima. Nikakva vrsta zaključivanja ili interpretacije se ne dešava pri samom čulnom opažanju, te se iz tog razloga svi čulni

opažaji mogu smatrati istinitim. Dejvid Konstan [*David Konstan*] je naznačio razliku između obuhvatanja ili shvatanja (*comprehension*) i poimanja ili zamislivosti (*conceivability*). Prvo se tiče prostog opažanja, odnosno same mogućnosti uviđanja opažljivih stvari, dok drugo ima veze za procesom zaključivanja i „odgovara onim opažajima koji ne mogu da budu obuhvaćeni kao agregati ili kao cjelina.“⁴³ Tako su čulni opažaji nešto što se „dešava“ ili nešto što „postoji“ – odnosno ono što prepoznamo kao prisutno, što nadražuje ili aficira naš čulni aparat i izaziva osjete koji nam omogućavaju interakciju sa spoljašnjim predmetima. Posao uma ili razuma se ogleda u uviđanju, upoređivanju, evaluaciji, slaganju i kritičkom razmatranju materijala koji posredstvom čula dolazi do nas. Samim tim, greška i zabluda se isključivo mogu pojaviti kada mi u mislima dodamo ili oduzmemo nešto opažajima. Sekst Empiričar iznosi jasnu distinkciju između opažaja i mišljenja, navodeći da neka mišljenja ili sudovi mogu biti pogrešni jer mi opažajima koji su neracionalni i alogični nešto dodajemo ili oduzimamo tokom samog procesa mišljenja, rezonovanja i zaključivanja. A kako samo rasuđivanje može biti valjano ili nevaljano, tako i naši zaključci mogu biti istiniti ili neistiniti.⁴⁴ Mišljenja ili zaključci nisu svi tačni, ali iako jedni mogu biti pogrešni a drugi tačni, to ipak ne remeti sam status opažaja kao istinitih ili postojećih.

Stoga, ako nas istinit opažaj vesla koje izgleda prelomljeno u vodi navede na pogrešan zaključak da je veslo stvarno prelomljeno, greška proizlazi iz našeg pogrešnog zaključivanja, a ne zbog pogrešnog opažaja. Opažaj je upravo takav kakav jeste, on ne može biti drugačiji, te je samim tim što je prisutan, tj. što ga imamo u čulima, i istinit. Naš zaključak da je veslo prelomljeno je posljedica nepoznavanja osnovnih zakona fizike i prelamanja svjetlosti (optike), koji prouzrokuju da predmeti koji su zaronjeni u vodu izgledaju prelomljeni. Stoga, proces opažanja je na neki način odvojen od procesa izvođenja zaključaka na osnovu „materijala“ koji je obuhvaćen opažanjem. Taj materijal predstavljaju čulni podaci, koji su sami po sebi vjerodostojni. Ono što naša čula urade jeste samo konstatovanje da je nešto (*eidola*) aficiralo naš čulni aparat. S druge strane, naš razum

⁴³ David Konstan, „'Perilepsis' in Epicurean Epistemology” in *Ancient Philosophy*, Vol. 13, No. 1 (1993): 132.

⁴⁴ Long and Sedley, eds., *The Hellenistic philosophers*, 16 E6.

slaže, upoređuje i analizira opažaje, te na osnovu njih izvodi zaključke koji se tiču stanja stvari u spoljašnjem svijetu. Razum poima, razumije i donosi konačan sud o onome što smo dobili preko čula. „Kada god opažamo, moramo razgraničiti između dvije vrste aktivnosti: samog opažaja koji je trenutna reakcija na nešto što dolazi spolja; i dodatka vjerovanja, što je kretanje koje nastaje unutar nas samih.“⁴⁵ Razlika između samog opažaja i pokreta koji nastaje u nama samima u potpunosti odgovara distinkciji između čistog čulnog opažaja neke *eidole* i razumskog poimanja koje zahtijeva neku vrstu razmišljanja i zaključivanja, koju Konstan navodi. Proces opažanja, da bi bio kompletan mora biti jedinstven, u smislu da ne možemo fizički razdvojiti samu alogičnu pojavu opažaja i racionalan inferencijalni aspekt. Ipak, suština se sastoji u tome da pri ovom procesu prvi dio koji se tiče samog javljanja opažaja jeste onaj dio koji je vjerodostojan i istinit, dok drugi, „razumski“ dio, da ga tako nazovemo, jeste onaj koji se tumači, te je podložan grešci. Mi u njemu pronalazimo ono što pripisujemo opažaju – nevjerodostojno reprezentovanje stvarnosti; dok je sam opažaj prosto odgovor ili reakcija na spoljašnji nadražaj.

U ovom trenutku potrebno je da se osvrnemo na problem na koji nailazimo pri tumačenju pojma ἀληθές. U principu, grčki termin *alethe* možemo da prevodimo na više načina, kao: istinito, realno ili postojeće. Iako smo ih ranije na više mjesta koristili kao sinonime, ipak je očigledno da istinito nije isto što i realno ili postojeće. Čini se da kada tvrdimo da je nešto *istinito* podrazumijevamo nešto više ili pak nešto jače, negoli kada tvrdimo da je nešto samo *postojeće* ili *realno*. Lukrecije kaže: „Čula pre svega tvore pojam istinitog – to vidiš svuda – i pobiti se ne mogu“ (4.479–480). Sekst Empiričar upotpunjuje sliku o čulnim opažajima kao istinitim, smatrajući da ona, uprkos tome što nam se čini da nas obmanjuju, ipak govore ili „prikazuju“ istinu. Takođe dodaje i da su „sva čula istinita i da su proizvod nečeg postojećeg, kao neke stvari koja pokreće čula.“⁴⁶

Iako je termin *alethe* korišćen na različite načine, nekada da znači istinito, a nekada da predstavlja samo nešto postojeće ili stvarno, ipak se čini da ga moramo razumijeti u

⁴⁵ Elizabeth Asmis, „Epicurean Epistemology” in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcom Schofield (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), 266.

⁴⁶ Long and Sedley, eds., *The Hellenistic philosophers*, 16 F1.

jačem smislu nego samo kao da znači „stvarnost ili realnost svih čulnih opažanja“. Ako su opažaji realni ili postojeći, njihova snaga, odnosno domet su ograničeni. Mi time ne postizemo praktično ništa, jer na osnovu njihovog pukog postojanja ne možemo zaključiti ništa i ne možemo izvesti nikakav sud, bilo teorijski, vrijednosni ili praktični. Takođe, ovakav stav bi samo pospješivao skeptičke zaključke, protiv čega se, kao što smo već rekli, Epikur zdušno borio. Ako na osnovu nekog opažaja ne možemo sa izvjesnošću da tvrdimo da nešto jeste ili nije tačno, mi ostavljamo dosta prostora sumnji i neizvjesnosti. Stoga, svi opažaji jesu i realni i postojeći. Ali uz to oni jesu i istiniti.

Uslovi koji opažanje čine istinitim su da bude izazvano nekim spoljašnjim objektom i da se slaže, tj. da korespondira s njim. To znači da će opažanje biti istinito ako dijeli relevantna svojstva sa objektom koji ga je prouzrokovao, odnosno da je u skladu sa njim ili da mu odgovara. Mora postojati korelacija „jedan na jedan“ između opažaja i onog što ga je prouzrokovalo. Predmet koji opažamo treba da se poklapa ili podudara sa onim što predstavlja njegov izvor. Moramo imati u vidu da „spoljašnji objekat“ za epikurejce mogu predstavljati i objekti koji u istinskom smislu ne moraju biti spoljašnji. Primjera radi, možemo sanjati kentaura, iako kentaur ne postoji kao realan, spoljašnji predmet, tj. živo biće. Ono što postoji su slike ili predstave čovjeka i konja koje mi možemo imati ispred sebe, a koje se krećući i spajaju, te nama daju predstavu mitskog bića. Iako ono ne postoji, ipak su te slike nešto što pokreće naš um i izaziva izvjesne asocijacije *eidola*, na osnovu kojih mi imamo opažaj takvih neobičnih i nepostojećih bića.

Ono što predstavlja dodatni problem jeste, kako Žizela Strajker [*Gisela Striker*] kaže, što kod Epikura nemamo jasno formulisan iskaz da su svi opažaji istiniti. Termin *alethe* se nekada pridodaje terminu αἰσθήσις (percepcija, senzacija, opažaj), a nekada φαντασίαι (reprezentacije ili utisci). Prvi termin prevodimo ili sa „senzacija“ što predstavlja proces koji u nama nastaje izazvan spoljašnjim objektom koji je predmet čula ili kao „percepcija“, što predstavlja akt prepoznavanja objekta opažanja. S druge strane, drugi termin prevodimo kao „čulna impresija“ ili „prezentacija“, što predstavlja rezultat procesa opažanja.⁴⁷ U ovoj podjeli istinitost i neistinitost se može pripisati percepcijama ili čulnim

⁴⁷ Gisela Striker, „Epicurus on the truth of sense impressions“, 78.

impresijama, dok to nije slučaj sa senzacijama. Naime, senzacija kao takva predstavlja samo uočavanje spoljašnjeg predmeta, uzimajući ga u direktnom, prostom obliku. Kao takva ona mora biti istinita, jer predstavlja registrovanje i uviđanje nadražaja koji dolazi spolja. To nije slučaj sa percepcijama ili čulnim impresijama. One mogu biti istinite i lažne, odnosno tačne i netačne. U prvom slučaju imamo samo čin opažanja izazvan slikom ili *eidolom* spoljašnjeg predmeta, koja mu u potpunosti korespondira, dok u drugom imamo „konačan proizvod“ opažanja, odnosno rezultat opažajnog procesa koji je neodvojiv od procesa mišljenja i zaključivanja. U prvom slučaju proces opažanja jeste prosto takav, iracionalan i alogičan. Alogičan u smislu „da nije jezički izražen, odnosno da nije vrsta stvari koja proizvodi propozicije, stoga prosto predstavlja „tjelesno događanje“ koje ne može biti istinito ili lažno u propozicionalnom smislu.“⁴⁸

Način na koji se mogu pomiriti oprečni stavovi i sukob tumačenja *alethe*-a kao istinitog s jedne strane ili kao realnog s druge, ogleda se u razdvajanju procesa opažanja od samog formulisanja ili izražavanja opažaja. Naime, potrebno je izbjeći identifikaciju same aficiranosti čula spoljašnjim predmetom sa čulnim utiskom koji proizlazi kao rezultat tog procesa. Suština leži u razlikovanju čulnog utiska ili čulne impresije od suda donijetog na osnovu tog čulnog utiska. Sud, rasuđivanje ili zaključivanje je opterećeno prethodno stečenim iskustvima, željama, saznanjima ili nekim drugim sadržajem svijesti. Nešto od svega toga se može pridodati sirovom materijalu koji se ogleda u čulnom opažaju i na taj način ga „kontaminirati“ i učiniti drugačijim nego što jeste. Stoga, pogrešan zaključak izveden procesima mišljenja i zaključivanja na osnovu nekog opažaja ne treba i ne može da utiče na istinosnu vrijednost samog opažaja. Naime, kao što Sekst Empiričar kaže, razlog zašto neki kažu da su neki čulni opažaji istiniti a neki lažni leži u tome što oni ne mogu da razlikuju mišljenje (*doxa*) od nečeg što je očigledno. Tako Orest nije pogriješio što je u snu vidio Furije jer su slike ili *eidole* koje je vidio objektivno postojale, dok je njegov um pogrešno mislio, smatrajući da su Furije prava i stvarna bića (Long and Sedley, 16 F2).

⁴⁸ Ibid, 80.

3.5. Prolepsis i verifikacija opažaja

Da bismo prosuđivali naša vjerovanja potreban nam je određeni kriterijum koji služi kao standard na koji se oslanjamo u procjenjivanju. Naš opažaj čovjeka, recimo, ne može biti niti procesuiran niti racionalno obrađen ako nemamo izvjestan pojam čovjeka, pod koju ovaj partikularni opažaj čovjeka možemo da podvedemo. Da bismo imali pojam ili ideju čovjeka prevashodno nam je potreban opažaj čovjeka. Kada se taj opažaj ponavlja više puta mi uviđamo i učimo osnovne opšte karakteristike koje pripadaju datom pojmu. Epikurov tehnički termin za opšte predstave jeste *prolepsis* (προλήψεις). Kao što smo još na početku poglavlja rekli, *prolepsis* predstavlja pravo mnjenje ili ideju zadržanu u razumu (DL X 33)⁴⁹ i omogućava nam da uspješno kategorizujemo raznovrsne opažaje i podvedemo ih pod odgovarajuće pojmove, predstave, koncepte ili ideje. Naime, da bismo znali da je neko koga vidimo čovjek, moramo imati neko poznavanje samog pojma čovjeka prije toga. A kada nam se više puta pokaže ista vrsta stvari, u ovom slučaju biće koje zovemo čovjekom, nama u mislima ostaje ideja ili predstava čovjeka kao koncepta, a upravo taj koncept nam dalje dozvoljava da jednu jedinku kasnije lako podvedemo pod rod ljudi. Naime, čini se da nastanak prekonceptija može biti rezultat sledeća četiri faktora: (i) kao posljedica direktnog čulnog dodira, možemo da mislimo o crnom ili bijelom i tako dalje; (ii) po analogiji sa objektima koje opažamo, možemo misliti o divovima ili patuljcima (tako što u mislima povećamo ili umanjimo uobičajeno ljudsko biće); (iii) po sličnosti sa opažajnim predmetima, možemo misliti o Sokratu kao posledici viđenja nekog ko liči na njega i, (iv) kao kombinacija predmeta koje opažamo, za šta bi primjer bio kentaur, koji predstavlja jedinstvo čovjeka i konja.⁵⁰

⁴⁹ „Epikur je skovao termin *prolepsis* da bi označio one uporne vrste pojava na koje smo se navikli prosto iskušavajući ih – sposobnost da prepoznamo neku vrstu stvari kao vrstu stvari koja ona jeste. (David K. Glidden, „Epicurean Thought” in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 6. Is. 1 (1990): 417.

⁵⁰ Elizabeth Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1984), 66. Cf. Ana Gavran Miloš, „Epicurus on the Origin and Formation of Preconceptions” in *Croatian Journal of Philosophy*, Vol. XII, no. 35 (2012), 248.

Dalje, to znači da su naše prekonceptije ili *prolepsis* formirane na osnovu iskustva, što znači da su sve naše ideje zasnovane na iskustvu. Ipak, iz svega navedenog ne slijedi da ne možemo imati ideje o fizički neopazivim stvarima, kao što su atomi, praznina, bog(ovi), sopstvena volja ili duša. Opažanje ovih ideja se odvija posredno, kao što smo u prethodnom poglavlju vidjeli u slučaju ideje praznine i nevidljivih atoma. O ideji duše, volje ili bogova tek treba da bude riječi i, iako se ne čini toliko evidentnim kao kod ideje čovjeka, one se takođe zasnivaju na empirijskim razmatranjima i iskustvu. „Sve ovo nam sugerše da epikurejska epistemologija može da radi i u suprotnom smjeru, od onog opažljivog ka neopažljivom, formirajući bazu znanja koje je izgrađeno na čulima, ali ne i zavisno od čula.“⁵¹

Ne možemo jednu potpunu teoriju saznanja zasnovati isključivo na čulnim opažajima. Sve ono što posredstvom čula dobijamo o spoljašnjem svijetu daje nam samo sirov materijal, ali ne obuhvata jednu suštinsku karakteristiku čulnih opažaja, odnosno ono što oni nose sa sobom – svojevrsan interpretativni karakter čulnih impresija.⁵² U te svrhe nam je potreban *prolepsis*, koji bi „kombinovao mehaničku tačnost prepoznavanja sa konceptualnom izvjesnošću znanja kako klasifikovati prepoznavanja te vrste, obezbjeđujući konceptualnu podlogu na materijalnom umu i transformišući date fizičke strukture u mjesta gdje su ideje dobrodošle.“⁵³ Ono što nam *prolepsis* omogućava jeste da povežemo nešto što je potpuno evidentno, odnosno istinito (što je sam opažaj) sa preciznim konceptom date stvari (što bi predstavljalo zaključivanje ili mišljenje na osnovu datih opažaja). Služi nam da razvrstamo i konceptualizujemo ogromnu količinu sirovog materijala koji dobijamo preko čula u jednu organizovanu i koherentnu cjelinu. Obuhvata stvari koje postoje i koje su očigledne u svijetu, pa tek nakon toga naše ideje bivaju detaljnije i artikulisanije, te se posredstvom *prolepsisa* mogu valjano pridodati činjenicama.⁵⁴ Stoga, Epikuru je *prolepsis* bio uslov svakog daljeg istraživanja i razmatranja, dok su opažaji tek u kombinaciji sa

⁵¹ Huges, Emma, E. „Epistemology as a Foundation for Epicurean Thought”, Master’s Thesis, (The Florida State University, 2012), 21.

⁵² David K. Glidden, „Epicurean Thought” in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 6. Is. 1 (1990): 415

⁵³ Ibid, 416

⁵⁴ Ibid, 431

prolepsisom dobijali svoju formu koja je mogla da služi za naše adekvatno funkcionisanje u svijetu.

Već smo rekli da ono što opažamo jesu *eidole* ili slike predmeta. S obzirom da su naša čula u potpunosti pasivna i alogična, ono što dobijamo preko njih biva vjerodostojno reprodukovana slika onog što je izazvalo dati opažaj, odnosno onog predmeta čiju su površinu *eidole* napustile i stupile u kontakt s našim čulnim aparatom. Čula kao obični receptori nadražaja ni na koji način ne utiču na sadržaj koji su dobili, te time obezbjeđuju pouzdanost i povjerenje u informacije koje dolaze spolja. Ono što može uticati da opažaj predmeta bude nevjerodostojan, netačan ili lažan jeste:

- 1) Uticaj nekog procesa koji se odvija u našem razumu, te na taj način čulnom materijalu biva nešto dodato ili oduzeto.
- 2) Da se raspored atoma *eidole* koja putuje do našeg čulnog aparata iz nekog razloga izmijeni, ošteti ili okrnji, te da ona usled uticaja drugih faktora (kao što su, recimo, vazduh ili voda) nepotpuno i pogrešno prenese sliku sa spoljašnjeg predmeta do nas samih.

U svakom slučaju, očigledno je da je moguće dobiti dva različita i međusobno oprečna opažaja o jednom istom predmetu. Primjer tornja u daljini koji izgleda mali i okrugao, dok se iz blizine čini velikim i četvrtastim. Ili pak vino čiji ukus se nekom čini slatkim a nekom gorkim. Ni toranj ni vino ne mogu istovremeno imati sve te osobine, stoga moramo priznati ili da neki od opažaja koje imamo jesu, dok neki drugi nisu istiniti, ili da se suočimo sa perceptivnim konfliktom i kontradiktornim zaključcima. Kako znamo da Epikur smatra da ne možemo imati istinite i lažne opažaje, već samo istinite, ostaje da se obrazloži na koji način je rješavao problem kontradiktornih opažaja i perceptivnog konflikta. Navešćemo odlomak iz poslanice Herodotu, u kom Epikur objašnjava razloge pogrešnog vjerovanja:

„I ma kakvu predstavu da steknemo direktnim utiskom, bilo u našem umu bilo u čulnom organu, bilo da je predstavljen sam oblik ili neke druge osobine, taj oblik je predstavljen u vidu čvrstog tela i on je nastao prema utisku koji je posledica

neprestanog priticanja ili pak isparavanja slika. Greška i pogrešan zaključak zavise uvek od onog što se u mislima nametne i doda, a što tek treba da bude potvrđeno ili bar neosporeno, pa često nije kasnije potvrđeno ili osporeno.

Jer, s jedne strane, predstave koje mi primamo u sebe preko otisaka ili koje nastaju u snu ili pri nekom drugom radu mišljenja i ostalih moći rasuđivanja – nikada ne bi bile slične onim realnim i pravim (istinitim) stvarima da ne postoje izvesne stvari te vrste s kojima mi dolazimo preko čula u dodir. S druge strane, greška se ne bi pojavila da sami nemamo još neko kretanje u sebi, tesno povezano s percepcijama onog što je predstavljeno, ali se ipak razlikuje. A iz tog kretanja, ako se ne potvrdi ili ospori, rađa se greška; a ako se potvrdi ili bar ne ospori, dolazi istina“ (DL X 51).

U ovom dijelu susrećemo se sa parom pojmova „potvrđeno“ ili (makar) „neosporeno“, s jedne strane, i „nepotvrđeno“ i „osporeno“, s druge. Zahvaljujući njima možemo da provjeravamo i testiramo sopstvena vjerovanja. „Imamo dvije vrste vjerovanja: o onome što je 'na čekanju' i o onome što nije evidentno. Prvu grupu vjerovanja verifikujemo tako što ih potvrdimo, a odbacujemo tako što nema potvrđujućeg svjedočanstva koja im idu u prilog. Druga grupa se verifikuje tako što nemamo svjedočanstva protiv takvih vjerovanja, a odbacuje se ako imamo suprotno svjedočanstvo.“⁵⁵ Jednostavnije rečeno, naša vjerovanja postaju znanje kada imamo odgovarajuće svjedočanstvo koje ide u prilog vjerovanju i čini ga izvjesnim. Epikur je smatrao da skeptički prigovori nemaju dovoljno snage da uzdrmaju njegovu poziciju. Naime, kao što navodi Sekst Empiričar, kada vidimo nekog iz daljine kako nam se približava, pretpostavljamo i vjerujemo da je to Platon. Razdaljina koja nas dijeli utiče na to da ne vidim dobro, te da ne mogu biti siguran da je to Platon. Ipak, kada se on približi dovoljno blizu da mogu sasvim dobro da ga opazim, da čujem njegov glas i da se pozdravim s njim, onda imam dovoljno dokaza da potvrdim da je to stvarno Platon, a ne neko drugi (S. E. M vii.212-12). Kada je daljina eliminisana, potvrđujem na osnovu evidencije ono u šta sam malo ranije vjerovao. Isto tako, kada se približim tornju uvidim da

⁵⁵ Elizabeth Asmis, „Epicurean Epistemology“, 283.

nije okrugao već četvrtast, pa mi je to svjedočanstvo dovoljno da *znam* da je toranj četvrtastog, a ne okruglog oblika, iako se iz daljine činilo upravo tako.

Epikurova teorija opažanja jeste teorija verifikacije. Što se tiče opažaja koji su „na čekanju“, mi ne možemo prihvatiti neki opažaj kao istinit ukoliko ga prije toga ne verifikujemo, tj. ukoliko nemamo potvrđujuće svjedočanstvo. Shodno tome, neki opažaj ne možemo odbaciti osim ako nemamo svjedočanstvo koje je kontradiktorno s datim opažajem. S druge strane, opažaji koji nisu evidentni, koje ne možemo opaziti golim okom bez obzira da li smo udaljeni ili im se približimo, kao što su recimo opažaj atoma ili praznog prostora, bivaju potvrđeni inferencijalno. Naime, nedostatak protivnog svjedočanstva nam govori u prilog postojanja atoma ili praznog prostora; sve dok se ne pojavi adekvatno suprotno svjedočanstvo pretpostavci da atomi postoje, mi ćemo tu pretpostavku smatrati istinitom. S druge strane, vjerovanju da, na primjer, praznina ne postoji možemo ponuditi protivprimjer ili protivno svjedočanstvo koje se ogleda u samom fenomenu kretanja. Argument možemo predstaviti na sledeći način:

- (1) Praznina ne postoji.
 - (2) Ako praznina ne postoji, onda se predmeti ne mogu kretati.
 - (3) Predmeti se kreću.
-
- (Z) Praznina postoji

Navedeni argument ima nekoliko prećutnih pretpostavki. Prva je da je nužno da postoji prazan prostor da bi se stvari u njemu mogle kretati. To je jedan od osnovnih postulata Epikurove nauke o prirodi. Druga prećutna pretpostavka jeste da to što mi opažamo da se predmeti kreću predstavlja dovoljan dokaz za postojanje samog kretanja. Epikur je smatrao da su obje ove pretpostavke očigledne i evidentne, te za njega one uopšte nisu bile upitne. Imajući sve to u vidu, zaključivanje na ovaj način nam potvrđuje postojanje praznog prostora, odnosno praznine, tako što je vjerovanju o nečemu što nije evidentno (1) ponuđeno suprotno svjedočanstvo (2 i 3). Tako dato vjerovanje (1) biva odbačeno i falsifikovano. S druge strane, zaključak (Z) biva verifikovan i prihvaćen kao istinit jer nemamo svjedočanstvo koje bi mu na adekvatan način predstavljalo suprotnost.

3.6. Savremene teorije percepcije

Uopšteno posmatrano, pod terminom „percepcija“ podrazumijeva aktivnost čulnih organa posredstvom kojih primamo informacije o spoljašnjem svijetu. Uzeto pojedinačno, svako čulo na sebi svojstven način prima čulne nadražaje koji dolaze spolja i prenosi čulne informacije do mozga. Ono što predstavlja problem za psihologe ali i za filozofe, jeste način na koji možemo razumijeti i objasniti proces ili procese koji izvjestan čulni nadražaj uspijevaju da konvertuju u opažaj, tj. jasno perceptualno iskustvo. Kako spoljašnji čulni inputi koji djeluju na naša čula praktično simultano postaju opažaji spoljašnjih predmeta, kao što su semafori ili planine, zvukovi, ukusi ili pak razni mirisi. S druge strane, pitanje koje je za naše potrebe i interesantnije i važnije, tiče se samog ontološkog statusa svega onog što opažamo. Naime, ključna podjela među teoretičarima percepcije se odvija na nivou zasnovanosti samih opažaja, tj. da li se naša percepcija u potpunosti i direktno oslanja na informacije koje dobijamo od nama spoljašnjih nadražaja ili se, pak bazira i na našim unutrašnjim procesima, odnosno da li zavisi od naših namjera i želja, prethodnog znanja i očekivanja? Ova podjela nam ostavlja dilemu da li uopšte naše opažanje može da bude objektivno ili je uvijek protkano subjektivnim dodacima, koji u potpunosti zavise od sklopa ličnosti posmatrača, njegovog karaktera i ličnih preferencija, kao i spoljašnjeg okruženja u kom se mi, kao subjekti koji opažaju, nalazimo.

Ipak, kako bismo epikurejsko razumijevanje percepcije pokušali da podvedemo pod savremena perceptivna razmatranja, pa samim tim i odgovorimo na pomenuta pitanja i dileme, potrebno je, prije svega, prikazati jasniju podjelu savremenih perceptivnih teorija. To bi trebalo da nam omogući da uvidimo na koju stranu nas Epikurove ideje vode i u kom obimu su one kompatibilne sa modernim shvatanjima samog pojma percepcije.

Stoga, kako Džonatan Dansi⁵⁶ [*Jonathan Dancy*] smatra, dva osnovna pravca u teorijama percepcije jesu 1. realizam i 2. antirealizam.

⁵⁶ Džonatan Dansi, *Uvod u savremenu epistemologiju* (Plato, Beograd, 2006), poglavlje 10.

Realizam u teoriji opažanja jeste gledište po kom svi objekti koje opažamo mogu da postoje nezavisno od posmatrača i od toga da li ih neko percipira. Takođe, ti objekti zadržavaju neka od svojih bitnih karakteristika i onda kada ne bivaju opažani. Teorije koje potpadaju pod realizam se dalje mogu podijeliti na 1.1. direktni realizam i 1.2. indirektni realizam.

Direktni realizam uzima za činjenicu da mi direktno opažamo fizičke predmete, tj. da ne opažamo čulne date, ideje, čulne utiske ili osjete na osnovu kojih kasnije iznosimo tvrdnje o postojanju i prirodi spoljašnjih objekata. Ili, kako to Dansi definiše: „smatraćemo da subjekt P direktno opaža neki objekt O ako P opaža O a da pri tom ne opaža nijednog posrednika I“.⁵⁷

S druge strane, pod indirektnim realizmom se podrazumijeva da nam je viđenje spoljašnjih, fizičkih predmeta moguće zahvaljujući posrednicima: idejama, čulnim datostima, osjetima ili predstavama. Jednostavnije rečeno, P bi opažao posrednika I ukoliko opaža O samo zahvaljujući tome što opaža I. Posrednik I je upravo nešto od nabrojanog u prethodnoj rečenici: čulna datost ili ideja ili predstava. Pitanje na koje direktni i indirektni realisti daju različite odgovore jeste da li smo ikada direktno svjesni postojanja i prirode fizičkih predmeta koji nas okružuju? Iako predstavnici obje struje tvrde da fizički objekti mogu da postoje nezavisno od posmatrača, indirektni realisti insistiraju na tome da ih možemo biti svjesni samo posredno: naime, za njih znamo indirektno, zahvaljujući tome što smo direktno svjesni nečeg što je posrednik između predmeta opažanja i naše svijesti o datom predmetu. Direktni realista ovo ne dozvoljava i smatra da smo nedvosmisleno svjesni samih fizičkih objekata.

Dalje, direktni realizam možemo podijeliti na 1.1.1. *naivni direktni realizam* i 1.1.2. *naučni direktni realizam*. Razlika između naivnog direktnog realizma i naučnog direktnog realizma jeste u stepenu u kom jedan ili drugi prihvataju da fizički objekti posjeduju ili zadržavaju opažena svojstva. Naime, u slučaju naivnog direktnog realizma, objekti zadržavaju sva opažena svojstva i kada ne bivaju opaženi. Tako da, pored oblika i čvrstine, materijalni objekti zadržavaju svojstva kao što su boja, miris, toplota itd.; odnosno sve ono

⁵⁷ Ibid, 163.

što opažamo predstavlja dio spoljašnjosti fizičkog predmeta. S druge strane, naučni direktni realizam prihvata da objekti zadržavaju samo određena svojstva kada ne bivaju opaženi. Tako da, da se poslužimo Lokovom (John Locke) formulacijom, sekundarni kvaliteti nisu nešto što fizički predmeti posjeduju u svakom trenutku, za razliku od primarnih kvaliteta, koji su im inherentni.

Indirektni realizam takođe možemo podijeliti na 1.2.1. naivni indirektni realizam i 1.2.2. naučni indirektni realizam. Naivni indirektni realizam prihvata da indirektni objekt svijesti ima sve karakteristike kao i posrednik, tj. čulni utisak ili čulna datost. Tako posmatrano, spoljašnji predmet je po svim karakteristikama identičan sa čulnom datošću ili opažajem. Dok u slučaju naučnog indirektnog realizma, samo sekundarni kvaliteti pripadaju posredniku, dok indirektni objekt posjeduje samo primarne kvalitete. Mi smo dakle svjesni mirisa, ukusa ili boja fizičkih predmeta različitih od nas samih zahvaljujući čulnim datostima, idejama ili osjetima (tj. posrednicima), dok primarni kvaliteti predmeta, kao što su čvrstina ili oblik ne pripadaju opažajima već samim predmetima.

Ono što drugi osnovni pravac u teorijama percepcije, antirealizam, karakteriše jeste pretpostavka da spoljašnji svijet ne postoji. Jedini mogući objekti svijesti jesu iskustvo i spojevi iskustva. Stoga, predmeti ne mogu postojati, osim u našem iskustvu, Antirealizam možemo podijeliti na 2.1. idealizam i 2.2. fenomenalizam, koji se mogu razložiti na po još dva oblika: 2.1.1. eliminativni idealizam i 2.1.2. reduktivni idealizam, te isto tako na 2.2.1. eliminativni fenomenalizam i 2.2.2. reduktivni fenomenalizam.

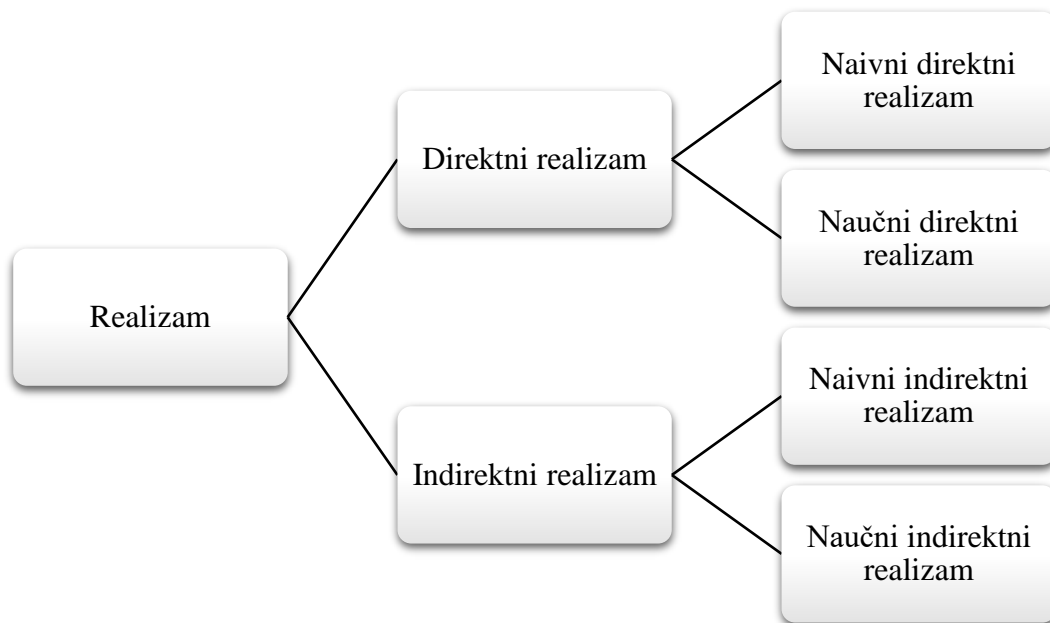
U svom najizraženijem obliku koji pronalazimo kod Barklija (George Berkeley), idealizam predstavlja teoriju po kojoj sve što postoji jesu *ideje* koje se nalaze u nečijem umu. To znači da nešto mentalno, šta god to bilo, stoji u temelju cjelokupne realnosti. Idealizam najšire uzet najjednostavnije je prikazan u Barklijevoj formulaciji *esse est percipi*, što znači da fizički objekat postoji samo ako je opažen. Kada posmatramo neki sto, na primjer, on postoji, a kada ga ne posmatramo – ne postoji. Tako izgleda da su fizički predmeti isprekidani u svojoj egzistenciji. Od ovog se Barkli odbranio uvodeći Boga kao nekog ko neprekidno posmatra sve objekte, te je zahvaljujući tome njihova egzistencija konstantna i kontinuirana. Ovdje postoji izvjesna sličnost sa realizmom koja se ogleda u

tome da obje teorije tvrde da fizički predmeti postoje, samo u slučaju realizma oni su nezavisni dok su u slučaju idealizma zavisni.

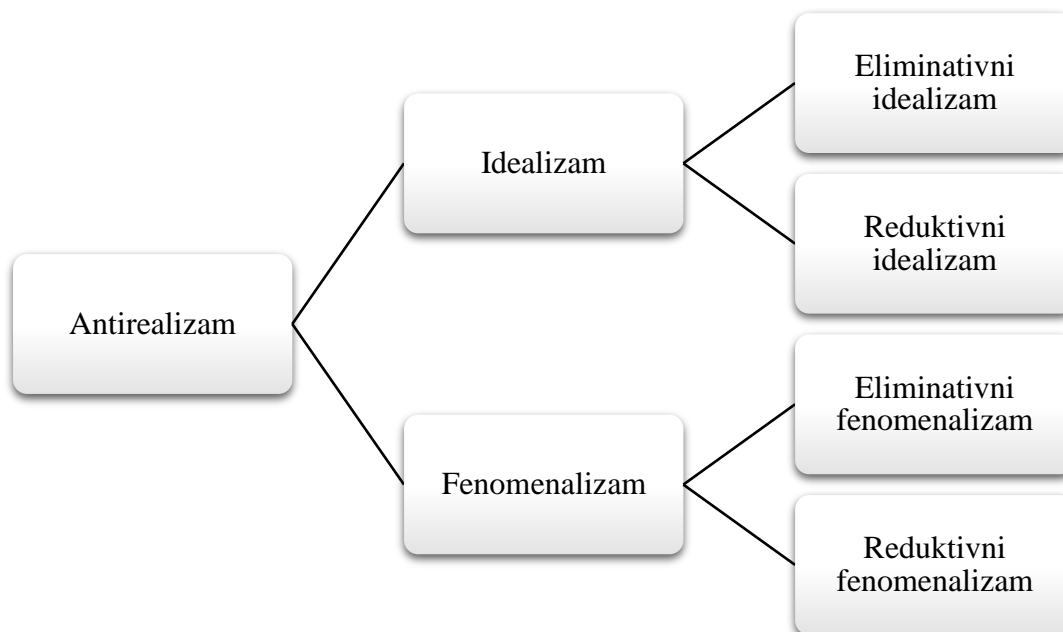
S druge strane, fenomenalizam se smatra glavnom verzijom perceptivnog antirealizma jer je intuitivniji u odnosu na Barkilijev idealizam s obzirom da se čini prirodnijom zamisao o mogućnosti da fizički objekti mogu nastaviti da postoje i kad nisu opaženi. Takođe, korisno je napomenuti i određene sličnosti koje fenomenalizam dijeli sa direktnim realizmom, u tom smislu da se poklapaju u pogledu direktnosti opažaja (pošto nema posrednika), kao i sa indirektnim realizmom, jer pretpostavljaju da objekti opažanja nisu fizički objekti. S obzirom da je naš interes prevashodno vezan za perceptivni realizam, za razgraničenja ovih teorija su sasvim dovoljna ova uvodna razmatranja.

Zarad preglednosti i jasnijeg razumijevanja ovakve podjele savremenih teorija opažanja, dati su sledeći prikazi:

Prikaz 1. Realizam u teoriji opažanja:



Prikaz 2. Antirealizam u teoriji opažanja:



3.7. Teorija čulnih utisaka

Čini se da mi prilikom opažanja nismo direktno svjesni materijalnih predmeta – tj. svjesni smo ih posredno, i to posredstvom čulnih utisaka, ideja, predstava, osjeta, čulnih data ili opažaja.⁵⁸ To bi značilo, da kada osoba ima bilo kakvo opažajno iskustvo, postoji nešto čega je ona svjesna, a to čega je ona svjesna je objekt iskustva. Objekt iskustva je nešto što je dato čulima, tj. čulna datost ili čulni utisak. Iz ovog je očigledno da se čulni utisak razlikuje od predmeta opažanja. Na koji način se razlikuje i u kojoj mjeri nam upravo preostaje da vidimo. Upravo pitanje kako i na koji način možemo razumijeti odnos u kom stoje čulni utisci i materijalni predmeti jeste i pitanje na koje bi Epikur morao da ponudi

⁵⁸ Godfrey Vesey, *Perception*, (The Macmillan Press, London, 1971), 7.

odgovor, pa bismo na osnovu toga mogli njegovo stanovište da podvedemo pod neku od teorija opažanja.

Zarad pravilnog razgraničavanja čulnih utisaka i materijalnih objekata u spoljašnjem svijetu, od koristi je eksplicirati šta se podrazumijeva pod jednim a šta pod drugim. Naime, fizički objekti, u koje u ovom slučaju podrazumijevamo predmete poput računara, stolova, semafora, životinja, planeta itd. sadrže sledeće bitne karakteristike: (1) mogu postojati i kada ih neko ne opaža (iz činjenice da neki materijalni objekt postoji ne slijedi da ga neko opaža). Na prvi pogled u potpunosti trivijalna tvrdnja. (2) Fizički objekti traju u vremenu i zauzimaju neki prostor, što bi značilo da su javno dostupni u smislu da u zavisnosti od određenih uslova mogu biti opaženi, viđeni, dodirnuti od strane svih onih koji posjeduju čulni aparat i koji funkcioniše na pravilan način. (3) Mogu biti različiti i za nas same, jer to zavisi od čula koje ih percipira. Ista stvar može biti drugačija ako je percipiramo posredstvom čula vida ili ako biva percipirana posredstvom čula dodira. I, poslednje (4), fizički objekti ne moraju biti onakvi kakvi nam se pokazuju, te sledstveno tome, ne moraju ni postojati. Naime, moguće je da opazimo neki predmet a da on uopšte ne postoji.⁵⁹

Sa druge strane imamo čulne utiske koji su u potpunosti ograničeni time da ih je neko svjestan. Ne postoje sami za sebe. Za razliku od semafora ili računara, čulni utisci nisu javno dostupni, već svaki pripada onom subjektu koji ih je svjestan. Naravno, možemo imati slične ili skoro istovjetne utiske, ali ne možemo imati identične utiske sa nekim drugim subjektom. Tako, ovi utisci bivaju oklopljeni našim posebnim, jedinstvenim i u potpunosti privatnim „uglom“ posmatranja svakog pojedinačnog subjekta. Takođe u suprotnosti sa fizičkim objektima, oni su prolaznog karaktera, jer imaju određeno, najčešće kratko, vrijeme trajanja.⁶⁰ Sličnost sa fizičkim predmetima čulni utisci dijele jedino u činjenici da su i oni podložni različitom tumačenju u zavisnosti od čula kojim bivaju percipirani.

⁵⁹ Nikola Grahek, *Teorija čulnih utisaka* (Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Beograd, 1983), 2-3.

⁶⁰ Ibid.

Prihvatajući ovu distinkciju, mi u stvari tvrdimo sledeće: „kad god opažamo stvari kao što su stolice, stolovi, brda, reke, doline, sunce, mesec, zvezde i naša tela ili tela drugih ljudi, mi ove stvari vidimo 'neposredno'. Kada gledamo prema vrhu našeg stola neposredno smo svesni trapezoidne obojene mrlje; kad gledamo u mesec neposredno smo svesni žutog diska ili srebrnog srpa; kad gledamo u našu kuću iz daljine neposredno smo svesni male bele tačke. Slično tome, u opažanju koje nije vizuelno... neposredno nismo svesni ruže već samo mirisa koji ona odaje; kad dodirujemo ruku našeg prijatelja neposredno nismo svesni njegove ruke već osjeta pritiska.“⁶¹

Teorija čulnih utisaka, iako dopadljiva ipak se čini vrlo neintuitivnom. Naime, vrlo je teško prihvatiti da mi kada vidimo kompjuter ispred sebe, crveno svetlo na semaforu ili rijeku ispod mosta u stvari ne vidimo i nismo svjesni tih predmeta već nečeg drugog, čulnih utisaka kao reprezenata datih fizičkih objekata. Stoga, naše znanje o spoljašnjim predmetima je zasnovano na zaključivanju. Jednostavno, vrlo je teško ako ne i nemoguće prihvatiti da nemamo direktan uvid u spoljašnji svijet. Jasno je da indirektno opažamo sebe u ogledalu ili glumce na filmskom platnu, tu imamo posrednika zahvaljujući kome možemo da vidimo ili sami sebe ili glumca. Da posrednika nema, ni mi ne bismo imali datu sliku. Stoga, ako prihvatimo u potpunosti teoriju čulnih utisaka, čini se da nema razlike između (intuitivno) direktnog posmatranja nekog predmeta, npr. automobila na ulici dok čekamo da se na semaforu upali zeleno svetlo i glumca dok na bioskopskom platnu u udobnoj fotelji gledamo prikazanu automobilsku jurnjavu.

Takođe, proces zaključivanja vrlo često prati percepciju, u smislu da mi, zahvaljujući tome što vidimo da se upalilo zeleno svetlo na semaforu zaključujemo da je bezbjedno da pređemo ulicu i da su automobili stali jer se za njih upalilo crveno svetlo. Takođe, zvuk policijske sirene nas može navesti na zaključak da se u blizini nalazi policijsko vozilo (zaključak često može biti pogrešan), ali nekako se čini u najmanju ruku neuobičajenim da mi opažaj samog zelenog svetla na bilo koji način dobijamo zaključivanjem, a ne neposredno.

⁶¹ J. Harrison, *Direct Perception and the Sense-Datum Theory*. Navedeno prema N. Grahek, *Teorija čulnih utisaka*, 4.

3.8. Epikur i čulni utisci

Činjenica da je Epikur živio puna dva milenijuma prije ozbiljnih teorijsko naučnih razmatranja percepcije, a posebno u odnosu na one o kojima je do sada bilo riječi, biće zanemarena u svrhu pokušaja da se njegovo shvatanje procesa percepcije i čulnih utisaka rekonstruiše kroz prizmu savremenih teorija percepcije. Da bi takav pokušaj bio iole uspješan, potrebno je dati odgovore na sledeća pitanja:

- 1) U kom smislu možemo da govorimo o čulnim datostima kod Epikura?
- 2) Da li imaju svojstva koja se uobičajeno pripisuju čulnim utiscima?
- 3) Da li je moguće tako rekonstruisanu Epikurovu poziciju podvesti pod neku od teorija opažanja, bilo realizam ili antirealizam.

Kao što smo već rekli, čulni utisci nisu isto što i fizički predmeti koji ih izazivaju ili proizvode, što znači da mi pod čulnim utiscima podrazumijevamo drugačiju vrstu entiteta koje uvodimo u proces opažanja kao legitimne sastavne delove tog procesa. Ovako posmatrano, izgleda nam da pored materijalnih objekata postoji još jedna (u opažanju uvijek prisutna) klasa entiteta čije egzistencije mi do tada uopšte nismo bili svjesni;⁶² i da tek zahvaljujući takvim entitetima mi uspijevamo da imamo uvid u stvarnu prirodu fizičkih objekata. Umnogome bi ovako složena argumentacija mogla biti dio Epikurovog sistema, jer poznato nam je da je upravo on bio, ako ne prvi, onda jedan od najznačajnijih filozofa, koji su postulirali nešto nalik teoriji čulnih opažaja. Naime, slike ili *eidola*-e, o kojima Epikur govori neodoljivo podsjećaju na ovako prikazane čulne utiske. Skoro je izvjesno da pojmovima kojima označavamo čulne utiske, kao što su predstave, čulne date, ideje, opažaji, osjeti možemo pridodati i termin *eidola*-e. Epikur je pod ovim pojmom podrazumijevao onu vrstu objekata koji zavise od nas samih, tj. od našeg uma i kojih smo mi direktno svjesni prilikom procesa opažanja. Diogen Laertije nas podsjeća na značajno mjesto u vezi sa ovim: „Moramo, dakle, smatrati da mi samo na osnovu ulaska nečeg što

⁶² Grahek, *Teorija čulnih utisaka*, 16.

dolazi sa spoljnih predmeta možemo videti njihov oblik i možemo ih sebi predstaviti“ (DL X 49). Upravo je „nešto što dolazi sa spoljnih predmeta“ nevidljiva slika predmeta, tj. *eidola*, koja nevjerovatno velikom brzinom leti do našeg senzornog aparata. Ovaj momenat kod Epikura može biti povezan sa značajem koji ima razlikovanje fizičkih predmeta od čulnih utisaka. Smisao Epikurovih *eidola* se ogleda u, na prvi pogled, neintuitivnoj pretpostavci da su nam, za viđenje nekog predmeta, kao što je računar ispred nas, neposredno dati samo određeni vizuelni tragovi. Tek na osnovu njih smo mi sposobni ili nam je dozvoljeno da pretpostavimo ili vjerujemo da se ispred nas nalazi računar. Naime, to znači da je naš senzorni aparat, u ovom slučaju vizuelni, upravo tako sazdan da može da bude aficiran takvim slikama koje praktično simultano sa opažajem fizičkog (spoljašnjeg) predmeta dospijevaju do nas i daju nam informacije o prirodi tog predmeta i njegovim karakteristikama i kvalitetima.

Takođe, važno je napomenuti i da čulni utisak dobija svoju potpunu funkciju tek onda kada nam na neki način daje određene informacije o fizičkom predmetu. Čulni utisci sami po sebi nisu nam ni od kakve koristi, a ovo bi posebno važilo kod Epikura, jer bi on insistirao na tome da ako bivamo svjesni nekog čulnog utiska on mora predstavljati neko stanje stvari u svijetu. Slučaj kada bismo imali čulni utisak ili *eidola*-u o nečemu što nije slučaj u spoljašnjem svijetu Epikur dozvoljava ali opravdava na dva načina: prvi je da je nešto „smetalo“ *eidola*-i na putu do našeg čulnog aparata, bez obzira koliko on bio i vremenski i prostorno kratak, pa je ta smetnja doprinijela da mi imamo čulni utisak koji se manje ili više razlikuje od fizičkog predmeta koji ga je izazvao. Dok u drugom slučaju, postoji mogućnost da i mi sami, tj. naš razum nešto pridoda opažajima i na taj ih način poremeti i izmijeni, pa samim tim učini i različitim od spoljašnjeg svijeta. S druge strane, posmatrano iz savremene perspektive, argumenti na osnovu iluzije ili halucinacije nam pokazuju posljedicu koju je i Epikur anticipirao ili bolje rečeno, koju bi imao u vidu. A to je da nam neposredno opažanje fizičkih predmeta nije moguće, jer u slučajevima iluzije i halucinacije objekti neposrednog opažanja su čulni utisci koje je nemoguće kvalitativno i kvantitativno razdvojiti od slučajeva vjerodostojnog opažanja. A kako je čulni utisak različit od fizičkog predmeta, tako smo mi u stvari ostavljeni na „milost i nemilost“ čulnih

utisaka – u smislu da samo na osnovu njih možemo suditi o predmetima spoljašnjeg svijeta. Jasno je da je moguće pojam čulni utisci zamijeniti Epikurovim pojmom slike ili *eidola*-e, i da ćemo dobiti u potpunosti isto značenje. Na osnovu prethodno rečenog se čini da je u ovom smislu potpuno dozvoljeno govoriti o čulnim utiscima kod Epikura.

Pored ovog, potrebno je upotpuniti priču o kvalitetima čulnih utisaka kod Epikura, koja bi imala isto važenje kao što ga imaju i za zastupnike neke od savremenih teorija opažanja. Pored pominjanih karakteristika, kao što je privatnost čulnih utisaka ili njihova temporalna ograničenost, akcenat treba staviti na činjenicu da čulni utisci jesu upravo onakvi kakvi nam se pokazuju, odnosno onakvi kakvi nam izgledaju i da postoje samim tim što smo ih mi u datom trenutku svjesni. Na ovo bi se posebno i Epikur pozivao, u slučaju da bi se zahtijevala odbrana tvrdnje da su svi opažaji istiniti. Za razliku od fizičkih predmeta, za koje ne možemo tvrditi ni sa izvjesnom dozom vjerovatnoće da su onakvi kakvi nam se predočavaju, kao ni da postoje uprkos tome što ih opažamo, čulni utisci ili *eidola*-e jesu nešto što zaista postoji, upravo zahvaljujući tome što smo ih mi svjesni. Shodno tome, da ih nismo svjesni, ne bi ih ni bilo, tj. u tom slučaju čulni utisci ne bi ni postojali. Iz Epikurove perspektive vrlo važan momenat se odnosi na svijest i istinitost čulnih utisaka. U takve *eidola*-e, za razliku od fizičkih predmeta „sa kojih su *eidola*-e poslate ka nama“, nikako ne možemo sumnjati i one su nužno istinite, bez obzira kakvo je stvarno stanje stvari. Već pominjana dva faktora koja omogućavaju da *eidola* bude različita od spoljašnjeg predmeta, nameću se kao odgovor i sada.

Ono što Grahek, (oslanjajući se na Ejera) kaže u vezi sa iskazima o materijalnim objektima u spoljašnjem svijetu nam zgodno predočava moguću Epikurovu poziciju:

„Čini nam se da se najbolji i najpotpuniji odgovor na ova pitanja može naći u Ejerovim spisima posvećenim razmatranju filozofskog problema percepcije. Po mišljenju ovog autora, teorija kojom se tvrdi da nikada neposredno ne opažamo materijalne objekte, odnosno da opažanje ove vrste objekata uvek sadrži element zaključivanja, počiva na uvidu da iskaz tipa „Ovo je sto“ ili iskaz tipa „Vidim lampu“, „ide van okvira činjenica na kojima se zasniva, da se njime tvrdi više od

onog što je sadržano u iskustvu koje dovodi do njega, da se njime prave pretpostavke koje mogu biti lažne saglasno sa ovim iskustvom.“ Shodno ovom tumačenju, analizirajući uslove pod kojima tvrdimo iskaze o materijalnim objektima, zastupnici teorije čulnih utisaka su uočili da ovi iskazi ne mogu biti striktno iskustvenog karaktera, tj. da ne mogu biti iskazi neposrednog opažanja. Iskazima tipa „Ovo je sto“ ili „Vidim lampu“ osporava se ovaj status zbog toga što njihova istinitost nije iskustveno zajamčena; naime, ovi iskazi mogu biti lažni i pored toga što u datoj situaciji opažanja posedujemo ono vizuelno iskustvo koje nas navodi da tvrdimo da se pred nama nalazi sto ili da vidimo lampu. ... Drugim rečima, iskazi tipa „Ovo je sto“ ili „Vidim stolicu“ ne mogu biti svrstani u klasu striktno iskustvenih iskaza utoliko što se njima, strogo gledano, tvrdi više od onog što je zajamčeno pojavom odgovarajućeg vizuelnog iskustva.“⁶³

Smatramo li da se iskazima vizuelnog opažanja materijalnih predmeta tvrdi više od onog što nam je omogućeno da tvrdimo na osnovu odgovarajućeg iskustva koje imamo, može se, na neki način, poistovjetiti sa Epikurovom shvatanjem da čula zavise od razuma. On smatra da razum nešto dodaje opažanju, čime opažaje može učiniti drugačijim (u Ejerovom kontekstu, širim) od onog što je samim čulnim opažajem obuhvaćeno. Stoga, zahvaljujući prethodno rečenom, dozvoljeno nam je da ovakvo stanovište pripišemo „savremenom Epikuru“. Skloni smo da kao odgovor na prva dva pitanja predstavimo Epikura kao filozofa za kog opažanje ima posredan karakter i ko uvodi nove entitete, *eidola-e* ili slike, koje su nužne za opažanje.

Ovim je dovoljno rečeno o prva dva postavljena pitanja, koja su se ticala načina na koji možemo govoriti o čulnim utiscima kod Epikura kao i o kvalitetima koji im se pripisuju. Ono što je preostalo jeste da pokušamo da ponudimo zadovoljavajući odgovor na poslednje pitanje, naime da li ovako obrazloženu Epikurovu teoriju opažanja možemo podvesti pod neku od savremenih teorija i, takođe, da li smo i na koji način u mogućnosti da je plauzibilno branimo?

⁶³ Grahek, *Teorija čulnih utisaka*, 29-30.

Za adekvatan odgovor dovoljno nam je da sumiramo do sada rečeno i izvučemo konsekvence. Kao u dosadašnjem dijelu rada, držaćemo se podjele savremenih perceptivnih teorija koju smo preuzeli od Dansija, pretpostavljajući da je takva podjela dovoljno dobra i sveobuhvatna za naše potrebe. Naime, kao što je već rečeno, perceptivni realizam dijelimo na direktni i indirektni. Pod direktnim realizmom se podrazumijeva da imamo direktan i simultan uvid u stvari i predmete u spoljašnjem svijetu, što je moguće bez potrebe za uvođenjem novih entiteta (u vidu čulnih datosti, osjeta, ideja, čulnih opažaja i sl.) koji bi bili medijatori između fizičkog svijeta i našeg duha. Stoga, već sada možemo tvrditi da Epikurova teorija opažanja ne predstavlja nijednu vrstu direktnog realizma, naivnu ili naučnu. Dovoljan razlog da tvrdimo tako nešto pronalazimo, pored činjenice da Epikur postulira postojanje novih entiteta (*eidola*) kao posrednika između našeg duha i spoljašnjeg svijeta, pri analizi opažanja koja su posljedica iluzije ili halucinacije. Pored toga, vrijedno je napomenuti još dva slična argumenta.

To su *kauzalni argument* i *vremenski argument (time lag argument)*. Kauzalni argument podrazumijeva da percepcija uključuje dug i kompleksan proces uzročnih serija događaja, na primjer kvanti svjetlosti se reflektuju ili su emitovani od spoljašnjih objekata, koji nakon toga putuju kroz medijume koji mogu uticati na njih (vazduh ili voda, recimo), zatim nam nadražuju mrežnjaču i tek nakon komplikovanih psiholoških i fizioloških procesa u oku i mozgu mi imamo percepciju nekog objekta ili događaja iz spoljašnjeg svijeta. A kako direktni realizam podrazumijeva simultan i direktan uvid u stanje stvari u spoljašnjem svijetu, iz ovog slijedi da nam je direktni realizam neprihvatljiv. Isto tako i drugi argument nudi ubjedljive razloge koji dovode u pitanje temelje direktnog realizma i navode nas da ga ne prihvatimo. Naime, pod ovim argumentom se podrazumijeva nemogućnost direktnog i simultanog uvida u spoljašnje stanje stvari u fizičkom svijetu. Ne možemo percipirati fizičke objekte ili događaje prije negoli svjetlost reflektovana ili emitovana sa spoljašnjih predmeta ne stigne do našeg čulnog aparata. A kako znamo da se svjetlost kreće konačnom brzinom, te da joj je potrebno izvjesno vrijeme (ma koliko malo) da dopre do našeg čulnog aparata, skloni smo da zaključimo nemogućnost posjedovanja simultanog uvida u stvarnost. To je posebno očigledno pri posmatranju zvijezda, s obzirom

da ono što u datom trenutku vidimo u stvari predstavlja samo sliku onog kako su zvijezde izgledale prije nekoliko hiljada godina.

Upravo navedeni argumenti daju dovoljan razlog za tvrdnju da se Epikurova teorija opažanja ne bi mogla podvesti ili uklopiti u teoriju koja pretpostavlja direktni realizam. Čini se da bi se i sam Epikur koristio upravo ovim argumentima pri branjenju svoje pozicije. Naravno, ovo su prejake pretpostavke i moramo ih uzeti sa dozom rezerve, posebno imajući u vidu da Epikur, kao ni njegovi savremenici, nisi mogli imati znanja koja mi danas imamo o brzini kretanja svjetlosti ili o udaljenosti zvijezda.

Sa druge strane, ono što nam, nakon svega, izgleda vjerovatno jeste pozicija „savremenog“ Epikura kao *indirektnog realiste*. Indirektni realisti smatraju da smo svjesni spoljašnjih objekata i događaja zahvaljujući posrednicima na osnovu kojih možemo tvrditi postojanje, kao i različite karakteristike fizičkog, spoljašnjeg svijeta različitog od nas. Zahvaljujući postuliranju ideje o slikama ili *eidola*-ma, više je nego očigledno da se Epikur vrlo dobro uklapa u grupu zastupnika *indirektnog realizma* u percepciji.

Ali kako i grupa teorija koje potpadaju pod perceptivni antirealizam (idealizam i fenomenalizam) pretpostavlja postojanje posrednika koji nam omogućavaju opažanje, potrebno je iznijeti valjane razloge zašto Epikura ne bi trebalo smatrati antirealistom. Naime, ključna razlika se tiče same egzistencije predmeta i događaja u spoljašnjem svijetu. Antirealisti idu mnogo dalje i skloni su da poriču postojanje predmeta i događaja u spoljašnjem svijetu: idealisti uzimaju percipirane objekte kao potpuno ontološki zavisne od činjenice da bivaju percipirani, dok ih fenomenalisti uzimaju kao ontološki zavisne od mogućnosti da budu percipirani. S druge strane, za naučnog indirektnog realistu objekti u spoljašnjem svijetu u principu mogu postojati i mogu zadržati neke od bitnih kvaliteta (misli se na primarne kvalitete). Čini se da nam je dozvoljeno da tvrdimo da je Epikur bio sklon da vjeruje u postojanje spoljašnjih predmeta i događaja na taj način da oni nisu u potpunosti zavisni od nas i našeg načina na koji ih percipiramo. Značaj pretpostavke koju smo skloni da izvedemo iz svega do sada rečenog — da (na neki način) spoljašnji predmeti pa samim tim i svijet postoje — dovoljna je da perceptivni antirealizam isključi kao moguću opciju pod koju bi se mogla podvesti Epikurova teorija opažanja. Način na koji spoljašnji

predmeti postoje, te da li treba da budemo skeptici po tom pitanju i u kojoj mjeri, što je potpuno druga tema i zahtjeva mnogo dužu i argumentovaniju elaboraciju, za šta ovdje nemamo prostora, niti je to za trenutne namjere potrebno.

Stoga, kao odgovor na treće pitanje (da li je moguće rekonstruisanu Epikurovu teoriju podvesti pod neku od savremenih teorija opažanja?) nameće se naučni indirektni realizam. Realista jer bi dozvoljavao postojanje spoljašnjih predmeta i događaja nezavisnih od nas; indirektni u zahtjevu za posrednicima zahvaljujući kojim imamo uvid u spoljašnji svijet; i naučni jer dozvoljava da neka svojstva pripadaju stvarima u spoljašnjem svijetu a neka posrednicima ili *eidola*-ma.

4. O slobodi

Treba imati na umu da budućnost nije potpuno u našim rukama niti potpuno nezavisna od naše volje; zato da ne bismo sa sigurnošću računali s njenom pojavom, a i zato da ne izgubimo potpuno nadu u to da će doći. (DL X 127)

4.1. Skretanje atoma

Epikur je bio materijalista i, kao što je u drugom poglavlju već rečeno, smatrao je da jedino što samo po sebi postoji jesu nerazorivi atomi i praznina. Predmeti koje vidimo, od najmanjih i jedva vidljivih do planeta i zvijezda jednostavno predstavljaju konglomerate atoma. Nastali su kao posljedica kretanja atoma kroz prazninu i njihovog sudaranja. Ako sve što postoji jesu atomi i ako je njihovo kretanje određeno jasnim fizičkim zakonima (kreću se tako što usled sopstvene težine padaju „ka dolje“) onda imamo neizbježnu posljedicu – determinizam.⁶⁴ Svako sadašnje stanje stvari, odnosno svaki trenutni raspored atoma jeste posljedica prethodnog stanja stvari, tj. prethodnog rasporeda atoma. To znači da je trenutno stanje stvari u potpunosti determinisano prethodnim stanjem stvari i da tu ne može biti nikakvog odstupanja.

Epikur je unio izmjene i dodatke u atomistički sistem, prevashodno da bi izbjegao striktnu determinističke posljedice koje proizlaze iz datih materijalističkih stanovišta. Dok padaju naniže, atomi djelimično ili vrlo malo *skreću*⁶⁵ (*parenklisis*) sa svoje pravolinijske putanje zbog čega dolazi do kolizije atoma. Kolizija atoma omogućava njihovo spajanje ili

⁶⁴ U ovom trenutku važno je napomenuti da nije neizbježno da imamo determinizam, jer to zavisi od toga kakvi su zakoni fizike. Moguće je da se univerzum sastoji isključivo od atoma i praznine, a da su zakoni koji u njemu vladaju indeterminističkih. Čini se da Epikur pokušava da pokaže upravo to, što bi trebalo da vidimo kasnije u radu.

⁶⁵ U Epikurovim spisima koji su došli do nas ne pronalazimo nikakve informacije o skretanju (*parenklisis*) atoma, ali s obzirom na to da većina autora, koja je pisala o epikurjstvu, pripisuje ovu ideju Epikuru, s velikom dozom pouzdanosti možemo smatrati i da je ona potekla od njega.

sjedinjavanje, te je to način na koji je nastao svijet i sve stvari u njemu. Blago odstupanje atoma od njihove uobičajene putanje ili *deklinacija*, uzrok je nastanka svega u prirodi; jer da je suprotno, da se atomi pravilno (pravolinijski) kreću naniže, tj. da ne dolazi do skretanja atoma, u prirodi ne bi nikada ništa nastalo. Kao što nam Lukrecije kaže:

216 ...atomi kada pravo dole streme
kroz prazan prostor sopstvenom težinom,
neizvesno je u kome vremenu
i na kom mestu, oni nešto malo
odstupaju od pravca, tek toliko
da pokret njihov možeš nazvati
izmenjenim. Da nema skretanja,
k'o kišne kapi bi svi padali
odozgo pravo praznim prostorom,
i sukobi se ne bi rodili,
ni udar među njima nastao:
priroda ne bi ništa stvorila. (Lukrecije, 2.216–225)

....

240 I opet, dakle, kažem: moraju
atomi malo s pravca skrenuti,
nikako više nego najmanje... (Lukrecije, 2.240–243)

Argument koji on ovdje nudi je klasičan primjer *reductio ad absurdum* argumenta. Naime, da atomi ne skreću nikada ne bi došlo do sudaranja i stvaranja svega što postoji. A kako nam samo postojanje univerzuma i našeg svijeta u njemu pokazuje, došlo je do kolizije atoma što znači da atomi skreću. Drugim riječima, psihološka autonomija osobe nas navodi na zaključak da atomi od kojih smo sastavljeni, prevashodno atomi duše, *skreću* na neodređen, iznenađan i nepredviđen način. Ovdje jeste važan Epikurov pokušaj da se izbjegne determinizam, tj. kako on kaže, da omogući čovjeku da se 'smeje neophodnosti sudbine koju neki smatraju svemoćnim gospodarom sveta' (DL X 133).

Skretanje atoma nam, pored toga što je zahvaljujući njemu nastalo sve što postoji u svijetu, pa i sam(i) svijet(ovi), takođe omogućava i postojanje slobode. Promjena uobičajenog kretanja atoma je ono što čini početak *novog* pokreta, te je upravo to dalo za pravo Epikuru da, kroz riječi njegovog najvećeg sledbenika Lukrecija, ponudi alternativu determinizmu koji naizgled proizlazi iz materijalističkog objašnjenja stanja stvari. Ova alternativa se oslanja na mogućnost da se prekine strogo određeni niz uzročno posljedičnih

veza jednom prilično neobičnom pojavom kao što je *deklinacija* atoma. Pod novim pokretom se, u stvari, podrazumijevao pokret koji nije izazvan niti prouzrokovan nekim prethodnim pokretom. Odnosno, pokret koji nije ni na koji način determinisan. Takav jedan pokret je nov u smislu što se izdvojio iz prethodnog mnoštva pokreta i praktično predstavlja prvi i originalni pokret iz kog proizlazi potpuno novo kretanje.

Skretanje ili deklinacija atoma podrazumijeva, kao što smo već rekli, blago, jedva primjetno odstupanje od pravolinijskog kretanja (padanja) atoma kroz prazan prostor. Ovakav dodatak uobičajenom stanju univerzuma Epikur je morao da uvede da bi mogao da obrazloži zašto dolazi do prekida ustaljenog sleda događaja. Jedno materijalističko objašnjenje koje uključuje samo atome i prazan prostor implicira determinizam – naime, da je svako stanje stvari u potpunosti određeno onim što mu prethodi. U tom slučaju, svaka promjena bi bila već određena ili prouzrokovana prethodnim stanjem stvari koje bi, opet, bilo posljedica prethodnog, i sve tako *ad infinitum*.

Jasnu formulaciju determinizma, iako rasprave o toj tezi sežu daleko u prošlost, ponudio je još početkom XIX vijeka Laplas. Ako pretpostavimo postojanje sveznajućeg demona, on bi mogao da, pod uslovom da zna *sve* karakteristike *svakog* fundamentalnog entiteta u prirodi (atoma, u ovom slučaju), jasno odredi svako prethodno stanje univerzuma, kao i da uspješno predvidi svako njegovo buduće stanje. Drugim riječima, demon može da, na osnovu znanja kompletnog i preciznog inicijalnog (ili bilo kog drugog) stanja univerzuma i dinamičkih zakona prirode, odredi svako drugo stanje univerzuma, bilo prošlo ili buduće. „Sadašnje stanje univerzuma smatramo rezultatom nekog njegovog prethodnog, kao i uzrokom nekog budućeg stanja. Inteligencija koja je upoznata sa svim silama koje djeluju u prirodi u datom slučaju kao i trenutnom pozicijom svih stvari u univerzumu, mogla bi da, u jednoj formuli, obuhvati kretanje najvećih predmeta isto kao i najlakših atoma u svijetu, pod uslovom da je njen intelekt dovoljno moćan da podvrgne sve podatke analizi.“⁶⁶ Takvom jednom super-inteligentnom biću budućnost bi bila apsolutno predvidljiva i evidentna isto kao što bi jasno vidio cjelokupnu prošlost. Iako je postuliranje ovakvog jednog bića zamislivo, sam njegov koncept je u praktičnom smislu kritikovan, jer

⁶⁶ Pierre Simon Laplace, *A Philosophical Essay on Probabilities*, (London: Chapman & Hall, 1902), 4.

podrazumijeva nezamislivo veliku količinu informacija koje je potrebno prikupljati i obrađivati simultano sa dešavanjima u svijetu, što je moguće samo u teorijskom smislu. Iz te perspektive, Laplasov demon predstavlja nepotpunu „verziju“ sveznajućeg boga koji ima sveukupna znanja na osnovu kojih vidi ili predviđa bez mogućnosti pogreške sve buduće događaje.⁶⁷ Univerzum u kom je svaki događaj posljedica nekog prethodnog događaja, te je na taj način određen, predvidljiv i definisan prirodnim zakonima jeste nešto što je Epikur htio da izbjegne.

A upravo je deklinacija atoma ono što mu to omogućava. Pored kretanja atoma usled njihove težine i kao posljedice sudara

Jer stoga što blude praznim prostorom,
Atomi streme sopstvenom težinom,
Il' udareni drugim, neizbežno.
A često kada se sudare u letu,
Na drugu stranu svaki odskoči. (Lukrecije, 2.83–88)

imamo i dodatnu, treću vrstu kretanja:

Te mora stog i u semenima
pokretu još i drugi uzrok biti
a ne tek samo udar i težina; (Lukrecije, 2.284–286)

Treći oblik kretanja na koji nas navodi Lukrecije jeste deklinacija, koju možemo smatrati podvrstom kretanja atoma. Naime, ona je povezana sa kretanjem koje se odvija usled sopstvene težine atoma jer predstavlja nepravilnost u inače pravilnom kretanju ili diskontinuitet u kontinuiranom kretanju.⁶⁸ Ipak, kako su to mnogi, a posebno Ciceron uvidjeli, ovakva promjena u kretanju atoma jeste problematična. On smatra da je uvođenje skretanja atoma predstavlja pokušavanje rješavanja jednog problema uvodeći novi problem, koji je ujedno teži i zahtjevniji. Kaže da bi za Epikura bilo bolje da je prihvatio

⁶⁷ Prednost omniscientnog boga u odnosu na Laplasovog demona ogleda se u načinu na koji saznaje buduća stanja. Naime, bog „zna“ svako buduće stanje stvari u univerzumu, samim tim što je sveznajući, dok demon zna samo određeno stanje i zakone koji vladaju u univerzumu, te na osnovu toga *zaključuje* šta će se desiti. Stoga, razlika je u tome što će bog i u univerzumu koji se bazira na indeterminističkim zakonima znati sve, dok demon u jednom takvom univerzumu neće znati buduća stanja.

⁶⁸ Elizabeth Asmis, „Epicurean Theory of Free Will and its Origins in Aristotle“ (Ph. D. Yale University 1970), 11

determinističku poziciju nego što na ovaj način pokušava da je brani. Jednostavno, uvođenje skretanja atoma ne doprinosi Epikuru ni na koji način; štaviše on „skretanjem atoma“ namjerava da ojača svoju poziciju, dok je u stvari samo izlaže težem udarcu da odbije lakši.⁶⁹ Naime, nužno je da skretanje atoma ima uzrok, tj. da biva izazvano nečim. Ne može se samo od sebe dešavati. Štaviše, Ciceron⁷⁰ nikako ne prihvata deklinaciju atoma kao neprouzrokovano kretanje i tvrdi da je takav stav nepromišljen i arbitraran. U svakodnevnom, uobičajenom načinu govora može se desiti da zaista kažemo da se nešto dešava neobjašnjivo ili bez nekog prethodnog uzroka, ili da neko nešto želi ili ne želi bez nekog posebnog, racionalno uobličienog razloga. Ali to je samo način govora, jer mi pod time mislimo da ne postoji nikakav spoljašnji uzrok onog što činimo. To, ipak, ne znači da uopšte nema uzroka. Ovaj prigovor direktno podriva Epikurova stanovišta i, ako bi bio valjan, urušio bi temelje njegovih teorija o nastanku svijeta i slobodi.

S druge strane, Lukrecije, nadovezujući se na prisiljeno kretanje koje se odvija nevezano za ili uprkos našoj volji, kaže:

A težina ne dopušta
da udar sve ko silom spoljašnjom proizvodi.
Al' da ni um naš nužda
ne vezuje u svemu unutarnja,
te ne mora, nadvladan, prisiljen,
da trpi sve i da sve podnosi –
to čini mali nagib prvih tela,
neizvestan po mestu i vremenu. (Lukrecije, 2.288–295).

Lukrecije je smatrao da deklinacija predstavlja neprouzrokovan pokret, pretpostavljajući da je ovo što je rekao sasvim dovoljno i razumljivo. Zarad jasnijeg prikaza oslanjamo se na tumačenje Elizabet Asmis, koja kaže da „Lukrecijeva analiza jasno pokazuje da deklinacija ne proizlazi iz nekog prethodnog pokreta. Deklinacija je upravo pokret koji prekida sukcesiju uzroka. Ona je diskontinuitet u vremenskom lancu uzročnosti i početak nove sekvence događaja. Vrijeme i mjesto deklinacije su „neodređeni“ jer nema

⁶⁹ Ciceron, *O prirodni bogova*, I 69-70.

⁷⁰ Ciceron, *De fato*, X 22, XI 23 – 25.

uzroka koji je izaziva.“⁷¹ Stoga, nije dovoljno samo kretanje u vidu padanja (usled svoje težine) atoma kroz prazan prostor. Jer, iako su neki atomi teži od drugih, oni ipak neće padati različitom brzinom od onih lakših (DL X 43), te ni taj način neće biti dovoljan da izazove njihovu koliziju. Mora postojati neka druga vrsta kretanja koja nije izazvana ili prouzrokovana nečim spolja, već je ona nešto inherentno samim atomima, tj. atomi u sebi imaju moć da promijene pravac kretanja, i to je osnova ili temelj slobodne volje. Tako da se deklinacija, pa onda ni slobodna volja ne javljaju niotkuda, bez uzroka. Naime, istina je da deklinacija „nema uzroka“ ali to ne čini deklinaciju pokretom bez uzroka. Ono što izaziva ili uzrokuje deklinaciju jeste samo postojanje.⁷² Deklinacija pripada samoj definiciji bića i jedna je od temeljnih istina o stvarima. Ona predstavlja fundamentalno svojstvo koje se ne može dalje analizirati. Da ona ne postoji, ni naš svijet ne bi postojao.

4.2. Epikurov inkompatibilizam

Epikura bismo mogli smatrati libertarijancem, ako bismo njegovu filozofiju djelanja posmatrali iz savremene perspektive. Naime, svoje djelanje zasnivamo na internalistički utemeljenom odlučivanju, baziranom na slobodnoj volji na osnovu kog sprovodimo u djelo sopstvene namjere. Smatrao je da se neke stvari dešavaju nužno, a neke slučajno, ali i da postoje određene stvari koje zavise isključivo od nas samih (DL X 133) te da stoga mi nismo potčinjeni sudbini niti smo predmet kauzalnog determinizma. „Bolje je da primiš mitove o bogovima, nego da postaneš rob nužde, kako uče fizičari, jer mit ti ostavlja bar nadu da će te bogovi čuti i da će ti dati nagradu zato što im ukazuješ božanske počasti, dok je nužda neumoljiva sila“ (DL X 134).

Ipak, Epikur je, s jedne strane bio materijalista, što uglavnom vodi u determinizam; a s druge strane libertarijanac, što implicira slobodu djelanja kao i kontrolu nad sopstvenim

⁷¹ Asmis, „Epicurean Theory of Free Will and its Origins in Aristotle”, 85.

⁷² Ibid, 89–90.

postupcima. Na prvi pogled ove dvije teorije su, kada je riječ o problemu slobode i slobodne volje, bile međusobno isključive, što Epikuru nikako nije odgovaralo. Po svaku cijenu je želio da u zakone prirode i neumitnu uzročnost dešavanja koja je određena spoljašnjim okolnostima na neki način inkorporira ljudski uticaj, koji se ogledao u prekidanju lanca uzročnih događaja i pojavi slobodnog, svojom voljom izabranog postupka subjekta. Kao što smo vidjeli, njemu je mnogo neprijatniji bio *fatum* koji donosi materijalizam i fizika negoli uzdanje u bogove, za koje je, uostalom, takođe smatrao da nemaju nikakvog uticaja na čovjeka i njegove zemaljske poslove (DL X 123). Stoga, mora postojati nešto između, nešto što može spojiti materijalizam sa libertarijanizmom.

Ako bismo željeli da savremenim rečnikom opišemo problem koji je Epikur imao sa tumačenjem slobodne volje, to bi izgledao ovako: imao je za cilj pobijanje determinizma. Onaj determinizam koji je on htio da izbjegne jeste kauzalni determinizam, pod čim se podrazumijeva da je svaki događaj u potpunosti određen (determinisan) nekim prethodnim uzrokom. Takođe, taj prethodni uzrok jeste događaj koji je, opet, određen nekim prethodnim uzrokom, i tako dalje. Jedan po jedan, prethodne uzroke možemo pratiti do beskonačnosti u prošlost, te oni na taj način formiraju svojevrstan neisprekidan lanac uzroka koji se čini nepromjenljivim, tj. koji je morao biti takav kakav jeste. Sa druge strane, pod *slobodom* je smatrao određenu vrstu slobode izbora ili slobode volje – pod čim se podrazumijeva da imamo mogućnost da odlučimo da li hoćemo ili nećemo da učinimo nešto, tj. slobodu da nešto učinimo ili ne učinimo. „Libertarijansko shvatanje slobode izbora, takođe, zahtijeva da nečije odluke ne budu uzročno determinisane subjektivim trenutnim mentalnim stanjima.“⁷³ Kako se determinizam nikako nije uklapao sa njegovim shvatanjem slobode volje (DL X 127), u savremenom smislu, kao što je očigledno, Epikura možemo smatrati inkompatibilistom.

Kada se govori o Epikurovom nezadovoljstvu determinizmom i o njegovoj želji da se on izbjegne i eliminiše, uobičajena tumačenja su da se u stvari bori protiv svojih neposrednih prethodnika, stoika, i to posebno onih iz perioda rane stoe (D. L. X 133). Iako je za Epikura plauzibilno tvrditi da nije bio pristalica univerzuma kojim upravlja sudbina, te

⁷³ O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, 24.

da je stoga sve (pred)određeno, ipak, postoje i drugačija tumačenja. Naime, Sedli⁷⁴ ne vidi rane stoike kao metu kritike determinizma, makar ne u pojedinačnom ili individualnom smislu. On smatra da je Epikurova kritika usmjerena na jedan poseban način na koji možemo posmatrati ljudsko ponašanje – tj. na nešto što možemo nazvati *mehanicizam*. Ideja da cjelokupno ljudsko ponašanje može biti, kao uostalom i sve ostalo, iscrpno objašnjeno terminima promjene materije (hemijske i neurofizičke promjene u savremenom, odnosno promjene na nivou atoma u antičkom smislu) predstavlja glavnu temu Epikurovih „napada“. Stoga, kada govorimo o „željama“, „namjerama“, tj. bilo kojim mentalnim stanjima, mi u stvari govorimo samo o različitim fizičkim procesima, koji mogu biti u cjelosti razjašnjeni, zavisno od stepena razvijenosti određenih nauka.

Svakako da nije prikladno na ovaj način upoređivati stepen razvijenosti nauke u doba antike i sada, ali ipak nam se čini da se Sedliju makar djelimično može dati za pravo kada iznosi ovakve tvrdnje. Epikur je smatrao da mi imamo mogućnost da direktno utičemo na oblikovanje sopstvenih života. „Na rođenju imamo širok spektar alternativnih mogućnosti za razvoj sopstvenog karaktera; stoga način na koji se mi *de facto* razvijamo zavisi od nas.“⁷⁵ A ovo je u direktnoj suprotnosti sa mehanicističkom surovošću očigledne veze uzroka sa posljedicama ili prethodnog sa njemu sledstvenim događajem, tj. dijametralno je suprotno tezi da je cjelokupni ljudski karakter determinisan još pri samom rođenju, pa samim tim i van naše kontrole.

⁷⁴ Cf. Sedley (1983): 31-32; Vidi takođe Frede *Slobodna volja – poreklo pojma u antičkoj misli* (Fedor, Beograd, 2012), 30: “Čini mi se da je Epikurovo učenje o skretanju naširoko pogrešno tumačeno kao učenje koje je namenjeno tome da objasni čovekovu slobodu, kao da bi postulirano skretanje atoma u duhu moglo da objasni takvu jednu stvar. Epikurova je poenta ponajpre sledeća: pošto svet nije deterministički oblikovan na taj način, to ne predstavlja pretnju po ideju da su neke stvari koje činimo izvorno naši postupci, pre negoli nešto što nam se *događa* ili nešto što smo *primorani* da činimo. Ali ovde je makar predočeno jedno moguće shvatanje koje nimalo nije nestvarno, već je pre blisko onome što nazivamo fizičkim determinizmom. Prema tom shvatanju, svet postavlja ograničenja na ono što možemo činiti, koja su takva da mi ne možemo da ne činimo to što činimo, i koja bi nas stoga mogla sistematski sprečavati da činimo ono što bi bilo potrebno da činimo kako bismo živjeli dobar život.” Iako ovo može izgledati slično Sedlijevom tumačenju, mišljenja sam da ipak nije njemu blisko, već da, iako ublaženo, odslkava determinističku poziciju. Epikur ne bi bio sklon da prihvati tvrdnju da svijet postavlja ograničenja koja za proizvod imaju ono što svijet dozvoljava da činimo. U svakom slučaju, dublja analiza ove pozicije bi nas odvela u drugu stranu, pa samo treba obratiti pažnju na distinkciju među slobodnim radnjama, slučajnostima i prisilnim radnjama.

⁷⁵ Sedley (1983): 23.

Ono na šta je potrebno obratiti pažnju jeste sledeći momenat: „*da nešto zavisi od nas*“ ili „*naša kontrola*“, koji je direktna posledica libertarijaniističkih teorija. Naime, tek ako imamo mogućnost izbora pri donošenju odluka, koja zavisi isključivo (ili makar djelimično) od nas, mi možemo govoriti o slobodi uopšte. Sloboda se uvijek manifestuje kroz djelanje, te ako želimo da razumijemo šta pod slobodom podrazumijevamo potrebno je i da razumijemo prirodu ljudskog djelanja, jer upravo posredstvom toga mi upražnjavamo sopstvenu slobodu. Ako je čovjek slobodan, morao bi da može da djela ili da se ponaša u skladu sa tim – a to povlači za sobom i kontrolu ili uticaj na to šta i kako činimo. Osnova libertarijaniističke pozicije leži u tome da naša sloboda djelanja zavisi od toga da naše djelanje nije unaprijed određeno, da nije determinisano, tj. da mi možemo uticati na sopstvene postupke. Ili, kako to fino kaže Frede: da bismo dospeli do bilo kog pojma volje moramo pretpostaviti da činimo nešto ne zato što smo natjerani ili prisiljeni da činimo to nešto, već ono što činimo predstavlja naše vlastito djelanje, tj. činimo to jer se nešto dešava u našim glavama što nas tjera da činimo to što činimo i upravo je to nešto za šta pravimo izbor ili donosimo odluku da postupamo na taj način – odnosno, moramo pretpostaviti da postoji nešto što se odigrava u glavi, a što se može razumijeti kao izbor ili odluka.⁷⁶ Na ovom momentu je potrebno naznačiti da bi i kompatibilista rekao isto ovo što kaže Frede. Naime, kompatibilizam predstavlja poziciju koja pomiruje slobodu volje s jedne strane i determinizam sa druge, i kaže da su oni saglasni. Drugim riječima, moguće je da djelamo slobodno u determinističkom univerzumu. Ova pozicija dobija posebno na značaju kada se tiče slobode djelanja i moralne odgovornosti subjekta za sopstvene postupke. Subjekat je, tek ako ima opciju izbora među alternativnim mogućnostima, odgovoran za ono što čini. Kompatibilistička pozicija smatra da tačnost determinizma ne povlači za sobom odsustvo slobode volje; odnosno da je sloboda kompatibilna sa deterministički shvaćenim univerzumom. Dok god subjekat može da djela shodno sopstvenoj odluci ili motivaciji, bez zadržki ili pritiska spoljne prirode, bilo društvenog sistema ili nečeg drugog, on djela slobodno i odgovoran je za ono što čini. Iako kompatibilistička pozicija takođe podrazumijeva slobodu djelanja, kao i moralnu odgovornost, Epikur je, kako se čini, uopšte nije ni bio svjestan pa je nije ni uzimao kao

⁷⁶ Frede, *Slobodna volja*, 23.

opciju. Naime, njegovo poimanje slobode je apsolutno libertarijaniističko i isključuje bilo kakvu vrstu determinizma. Smatrajući da skretanje predstavlja posebnu vrstu kretanja koje pobija ili makar izbjegava determinizam, pokušao je da prenebregne posljedice koje bi vladale u jednom potpuno mehanicističkom univerzumu, zasnovanom isključivo na fizičkim entitetima i zakonima prirode. Svakako da je libertarijaniistička pozicija imala svoje nedostatke, te je uzimanje potpuno slučajne, iznenadne i praktično nevidljive promjene u kretanju atoma predstavljalo samo suprotnu stranu determinističke predodređenosti. Naime, slučajnost dešavanja, isto kao i potpuna rigidnost determinizma, nema nikakve veze sa odlučivanjem da nešto učinimo, pa samim tim ni sa moralnom odgovornošću subjekta za sopstveno djelanje. U narednim poglavljima ćemo vidjeti da li Epikur nudi neko rješenje za dati problem.

4.3. Uticaj skretanja atoma na slobodu

Ipak, izgleda da se može reći da je (ili da bi) Epikur bio apsolutni libertarijanac. Kao što smo već pomenuli, ono što je omogućilo Epikuru da odbaci determinizam jeste tzv. skretanje atoma ili *klinamen*,⁷⁷ kao potpuno neočekivano i vrlo malo odstupanje atoma od uniformnog, pravolinijskog kretanja.

Sada ćemo se malo detaljnije pozabaviti izvorima na koje se oslanjamo što se slobode volje tiče, a kako kod Epikura nemamo eksplicitno pominjanje ovog fenomena, i u ovom slučaju ćemo se okrenuti Lukreciju:

⁷⁷ Kako u Epikurovim spisima ne pronalazimo nijedno pominjanje skretanja atoma, *klinamen* je Lukrecijev, latinski prevod grčke riječi *parenklisis*)

251

Najposle, ako se razvijaju
pokreti svi u nizu neprekidnu,
i uvek niče nov iz ranijeg
po redu stalnom, ako skrećući
atomi prvi podstrek ne daju
pokretu koji će da razbije
zakone sudbe, u beskonačnost
da ne sleduje uzrok uzroku –
živima otkud ova slobodna,
sudbini otrgnuta, ova moć
na zemlji širom, kojom gredimo
kuda nas volja vodi, i jednako
odstupamo od pravca k'o atomi,
bez vremena i mesta izvesna,
jedino umu sledujućim svom?

263

Jer izvan sumnje volja sopstvena
podstrek je svakom, kroz udove
pokreti otud naviru. Vidiš li?
Kad pregrade u određeni čas
pred konj'ma padnu, oni ne mogu
koliko žude brzo jurnuti.
Jer mora masa materije sva
u celom telu da se razigra,
da razgrna kroz sve udove za
težnjom uma sva odjednom krene.

272

U srcu vidiš da se pokret stvara,
iz volje duha da proizlazi,
i otud telom da se prostire.
Sasvim je drugo kad nas udar
stigne i tuđa snaga spolja nagoni;
jer tad se cela masa telesna,
bez našeg htenja zahvaćena, kreće
ne zastajući, volja dokle je
u udovima ne zaustavi.

284

Da l' vidiš sada, ma da sila spoljna
nagoni mnoge da bez volje drage
pođu, i čak da jurnu u sunovrat
primorava – da ipak ima nešto
u grud'ma našim što se boriti može
i otpor dati? Svojom odlukom
materije masu što kroz ude svija
od vremena na vreme, zamah njen
obuzdava i snova smiruje?
Te mora stog i u semenima
pokretu još i drugi uzrok biti
a ne samo udar i težina;
otud nam urođena ova moć.
Jer ništa iz ničeg postat ne može,
to znamo. (Lukrecije, 2.251–288)

Ovaj isječak iz drugog pjevanja, najznačajniji za razumijevanja slobodne volje kod Epikura, može se podijeliti na tri dijela.⁷⁸ U prvom, uvodnom dijelu (251-262), skretanje atoma uspijeva da poremeti ustaljen lanac uzročno povezanih kretanja i „razbija zakone sudbe“, te Lukrecije pravi distinkciju između dvije vrste djelanja (akcija) koje je izazvano voljom: 1) ono koje je posljedica želje za dostizanjem užitka i 2) gdje mi „odstupamo od pravca kao atomi“. Volja predstavlja uzrok promjene u kretanju atoma, što za posljedicu ima prekid neumitnog djelovanja svijeta iz antecedentnih stanja koja su predodredila naše djelanje dugo prije našeg postojanja. Naša volja, fizički manifestovana kao deklinacija atoma, predstavlja začetak potpuno *novog* kretanja, tj. nastanak jednog drugačijeg, i što je najvažnije, neprouzrokovanog kretanja. Time je lanac uzroka određenog događanja koji se

⁷⁸ Asmis, „Epicurean Theory of Free Will and its Origins in Aristotle“, 104–106.

proteže do beskonačno u nazad prekinut, i počinje novi, poseban i jedinstven. Kao što smo rekli, on je neprouzrokovan nekim prethodnim događajem, a ipak je izazvan samom prirodom atoma, koji to skretanje imaju „u sebi“, kao inherentno svojstvo.

I da prihvatimo ovu analizu, pitanje koje se nameće jeste: da li je samo to prvo skretanje izraz slobode, te se kada već dođe do prve kolizije atoma, vraćamo na uobičajeno, mehanicističko kretanje; odnosno, da li već nakon jedne deklinacije svaki naredni sudar atoma predstavlja fizički nužnu (determinisanu) posljedicu? Ili je, pak samo skretanje u stvari inicijalna kapisla za još mnogo (potencijalno beskonačno) indeterminističkih pokreta, skretanja i sudaranja atoma?

Konkluzivnog odgovora na ova pitanja još uvijek nema i vjerovatno ga nećemo ni imati jer nemamo izvore koji se na adekvatan način bave ovom problematikom. S druge strane, ako bismo sebi dali za pravo da hipotetički pokušamo da se opredijelimo za jednu od dvije ponuđene strane, bili bismo u najmanju ruku, u prilično nezahvalnoj poziciji. Iako tas lako može da pretegne i na jednu, kao i na drugu stranu, čini nam se da je Epikuru bliže shvatanje da se atom nakon prve kolizije, tj. nakon inicijalnog skretanja ili „skoka“ vraća u svoje uobičajeno kretanje, tj. nastavlja deterministički „put“. A samo taj jedan, mali, jedva vidljiv i naizgled beznačajan pokret, to zanemarljivo skretanje atoma predstavlja tračak slobode, koji iako astronomsko mali ima isto tako astronomsko veliki uticaj na razvoj događaja. Sve ovo smo skloni da tvrdimo posebno uzimajući u obzir Epikurov do sada više puta pominjani neumitni materijalizam, a uprkos činjenici da nam moderna fizika sugerije drugačije.

Dalje slijedi dio (263-283) koji se bavi analizom djelanja proisteklog iz volje kao i opisom prisilnog pokreta i otpora koji stvaramo. I, konačno, poslednji dio (284-289) govori o tome da pored udara i težine, skretanje predstavlja urođenu i inherentnu funkciju samih atoma.

Pored činjenice da oba djelanja bivaju izazvana ili pokrenuta u prostoru i vremenu koji nisu određeni, oni takođe svoj početak imaju u volji pa se tek onda mogu osjetiti u tijelu. Lukrecije tu navodi primjer konja, kome je, iako su se pregrade spustile, potrebno

nekoliko trenutaka da bi volja pokrenula tijelo u trk. Kao da je potrebno izvjesno vrijeme da tijelo dobije signal koji mu volja šalje. Početak svakog kretanja je u volji, odakle se naknadno širi i na tijelo, kom treba određeni vremenski period da se razmrda, podstakne i probudi. Ovaj značajan dio nam pokazuje da postoji određeni međuprostor ili jaz između volje i sprovođenja akcije u djelo.⁷⁹ Upravo zahvaljujući ovome, gdje se želi pokazati način na koji se naša volja, tj. naše želje i namjere prevode u djelanje, Lukrecije insistira na tome da je naša volja ispred svake fizičke promjene, tj. da joj prethodi i da je uslovljava. Važno je napomenuti, takođe, da je ta naša volja slobodna iako je i ona u stvari samo promjena u kretanju atoma duha i duše – što znači da je i to materijalistički momenat, ali upravo više puta pominjana deklinacija atoma prenebregava determinizam.

Svako djelanje koje nastaje kao posljedica volje ili želje za nečim, tj. koje se ogleda u našem stremljenju ili traženju nečega, jeste u stvari očigledan primjer u kom možemo da „vidimo da se u srcu pokret stvara, iz volje duha da proizlazi i otud telom prostire.“ Pored toga, Lukrecije želi da još temeljnije i pouzdanije potkrijepi svoje tvrdnje, te mu za te svrhe odlično služi druga vrsta kretanja, tj. prisiljeno kretanje ili pokret izbjegavanja. Prisiljeno kretanje je, po prirodi, različito od kretanja koje želimo ili namjeravamo da izvršimo. Njemu ne prethodi akt volje, dešava se iznenada i dolazi spolja. Ono što ga karakteriše jeste naš čin izbjegavanja ili odupiranja takvom kretanju, koji se, prije negoli se manifestuje u prostoru, odvija u našem duhu. U prvom trenutku smo uhvaćeni i iznenađeni silom nad kojom nemamo kontrolu, ali se onda borimo protiv pritiska i pokušavamo da zaustavimo pokret i vratimo tijelo u pređašnje stanje. Tako da, iako postoji „sila strana“ koja „nagoni mnoge da bez volje drage“ na neko kretanje, ima nešto „u grud’ma našim što se boriti može i otpor dati.“ To je svojevoljni pokret izbjegavanja, koji svakako, ima svoj korijen u volji. Pa samim tim, dok se borimo protiv prinude, mi mijenjamo pokret činom volje te iniciramo suprotno kretanje. Oba ova kretanja, i slobodno kretanje i kretanje kao izbjegavanje, kompletiraju funkcije volje – jer volja ili pokreće tijelo u traženju slobodno izabranog i

⁷⁹ Trevor J. Saunders, „Free will and atomic swerve in Lucretius“, *Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 59:1 (1984): 41-44; vidi takođe: Susanne Bobzien, „Did Epicurus discover the free will problem?“ in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, ed. David Sedley, Volume XIX (Oxford: Oxford University Press, 2000), 288-290.

nama poželjnog cilja ili inicira kretanje koje se suprotstavlja prisilnom pokretu, koji biva izazvan bez našeg htijenja, tj. van nas samih.⁸⁰

4.4. Determinizam i slučajnost

U svemu do sada rečenom više je nego očigledno da je značaj skretanja atoma veoma veliki – te da je zahvaljujući postuliranju ovako male, iznenadne i neopazive promjene, omogućeno mnogo više – slobodna volja. Drugačije tumačenje nam nudi Tim O’kif [*Tim O’Keefe*],⁸¹ koji smatra da Epikur uvođenjem skretanja atoma nema za cilj apsolutno pobijanje determinizma. Za analizu vrsta determinizama i njihovih posljedica, on nam nudi sledeću formulu:

Vrsta determinizma X ugrožava (makar i potencijalno) Y, i Y je nužan uslov za Z.⁸²

U savremenim debatama uobičajeno se uzima da imamo tri vrste (X) determinizama: (pominjani) kauzalni, logički i epistemički determinizam. Pod kauzalnim determinizmom podrazumijevamo ideju da zakoni prirode zajedno sa prethodnim stanjima univerzuma u potpunosti određuju tačno jednu jedinstvenu budućnost. Logički determinizam predstavlja tezu da je svaki iskaz ili tačan ili netačan, uključujući i iskaze o onome što tek treba da se desi. I, na kraju, epistemički determinizam (*foreknowledge*) predstavlja tezu da neki subjekat može znati sve što će se desiti.⁸³

Ako bi strogi determinizam (bez kompatibilizma) bio istinit onda mi ne bismo mogli (Y): da nešto uradimo drugačije nego što inače radimo – tj. naša sloboda da odlučujemo ne bi postojala. Takođe, ne bismo imali ni kontrolu nad sopstvenim postupcima. To znači da uzrok našeg djelanja, kakvo god ono bilo, nije u nama samima,

⁸⁰ Asmis, „Epicurean Theory of Free Will and its Origins in Aristotle”, 112

⁸¹ Tim O’Keefe, *Epicurus on Freedom*, (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 11.

⁸² Ibid, 11-12.

⁸³ Misli se, prevashodno, na svevidjećeg Boga.

već dolazi spolja – bilo da su to fizički zakoni, Bog ili nešto treće. Pored toga, ono što bi determinizam definitivno eliminisao jeste otvorenost ili kontigentnost budućnosti. Budućnost bi, kao i prošlost, bila potpuno fiksirana i proračunljiva, jer bi nedvosmisleno i predvidljivo slijedila iz prethodnih događaja, na osnovu kojih bi bila determinisana. Sve ovo za rezultat ima navodno (Z) nepostojanje moralne odgovornosti subjekta, jer ljudski postupci ne bi podlijegali odgovornosti, odnosno ne bi mogli biti kažnjavani ili hvaljeni ako subjekat nema nijednu drugu opciju, tj. ne može da uradi drugačije. Takođe, u slučaju kada je sve determinisano, potpuno je izlišno da subjekat racionalno i promišljeno odlučuje o bilo čemu, što proizvodi izvjesnu letargičnost koja vodi u fatalizam.

U slučaju da bilo koji od pomenutih oblika determinizma važi, posljedica bi bila da nismo imali mogućnost da učinimo drugačije nešto što smo učinili, odnosno da nismo imali nikakvu mogućnost izbora. S druge strane, slobodna volja se zasniva upravo na postojanju alternativnih mogućnosti koje su dostupne subjektu u datom momentu i on je slobodan da izabere koju god hoće od njih. Stoga, princip alternativnih mogućnosti⁸⁴ predstavlja uslov koji determinizam čini inkompatibilnim sa moralnom odgovornošću. Jer, kao što smo već rekli, da bismo bili moralno odgovorni, pri vršenju postupaka nužno je da imamo mogućnost izbora, tj. da možemo da djelamo na više od jednog načina, kao i da su nam te alternative dostupne⁸⁵ u trenutku činjenja.

Ipak, prekid ili iskakanje iz lanca uzročno posljedičnog kretanja koje predstavlja novi pokret, čak i kad bismo prihvatili kao neosnovane Ciceronove kritike, ne može predstavljati slobodu izbora niti slobodno djelovanje. Naime, takvo skretanje atoma u nečijem duhu predstavlja nepouzdanu osnovu za slobodno i odgovorno djelanje – u stvari to su potpuno nasumični pokreti (nasumični i u smislu da nisu planirani, jer bilo kakvo teleološko objašnjenje nije bilo prihvatljivo Epikuru). „Prema ovakvom shvatanju, Epikur smatra da je za svaku slobodnu radnju potrebno skretanje atoma. Između stimulusa i odgovora, ako hoćemo da odgovor bude slobodan, neminovno je da atomi subjektive duše skrenu sa svoje uobičajene putanje. Ali skretanje koje se baš tu i u to vrijeme dešava, nakon

⁸⁴ PAP (Principle of Alternative Possibilities)

⁸⁵ Ovdje je važno napomenuti da „neznanje“ ne predstavlja nepostojanje alternativa. Prije je riječ o fizičkoj neminovnosti događaja, koja ni u kom slučaju ne zavisi i ne može zavisiti od nas samih.

recepcije stimulusa koji zahtjeva djelanje, može biti samo stvar slučajnosti. ... Skretanje atoma je podešeno vrlo dobro da proizvodi neobjašnjive, nasumične, iznenadne akcije bez motiva, ali potpuno nepodesno da proizvodi promišljeno djelanje koje je podložno moralnoj procjeni.“⁸⁶

Dalje, *tradicionalna* interpretacija Epikura, kako je naziva O’Kif,⁸⁷ koju su ovdje zastupali E. Amis i J. Purington, podrazumijeva izbjegavanje determinizma jer on onemogućava moralnu odgovornost, odnosno mogućnost pohvale ili pokude nečijih postupaka. S druge strane, O’Kif smatra da Epikur, iako je možda imao takve namjere, nije ih mogao ostvariti na takav način, te nudi alternativno objašnjenje. Naime, njegova teza je to da „Epikurov suštinski interes nije pohvala ili krivica, već održanje racionalnosti i efikasnosti pri odlučivanju o subjektivim budućim akcijama.“⁸⁸ Pod tim on podrazumijeva našu mogućnost da koristeći sopstveni razum kontrolišemo naše djelanje i oblikujemo sopstveni karakter. Svojevrsan oblik antičkog prosvjetiteljstva – razum nam služi kao osnovno sredstvo za razlikovanje onog što bi trebalo od onog što ne bi trebalo činiti. S obzirom da smo vođeni našim željama i prohtjevima, zahvaljujući pravilnom korišćenju naših intelektualnih kapaciteta možemo razlučiti koje su dobre i korisne za nas, a kojima ne treba da se povinujemo, te na taj način naše želje uskladiti sa racionalnim procjenama, što bi u krajnjoj instanci trebalo da rezultira prijatnim životom. Stoga, nama nije potrebna eliminacija želja već sama mogućnost da, promišljajući o njima, možemo da utičemo na njih, da ih mijenjamo, prilagođavamo i kontrolišemo a sve u svrhu dostizanja *ataraksije*.⁸⁹ Ovakva perspektiva, kojoj je O’Kif skloniji u odnosu na prethodno pominjane tumače Epikurove misli, jeste malo šira i više se tiče Epikurovog osnovnog filozofskog zadatka, koji je etičke prirode – dostizanju udobnog i zadovoljstvom ispunjenog života, bez fizičkih i duhovnih bolova, a ne isključivo problema determinizma i slobodne volje. Uzmemo li u obzir da je za Epikura svaka druga oblast filozofije u stvari samo stepenik ka njenom

⁸⁶ David Furley, *Two studies in Greek atomists*, Princeton: Princeton University Press, 1967), 163.

⁸⁷ O’Keefe, *Epicurus on Freedom*, 14.

⁸⁸ *Ibid*, 17.

⁸⁹ *Ataraksija* predstavlja duševnu neuznemirenost i konačni cilj filozofije, što potpada pod etička razmatranja, o čemu će više biti riječi u završnom poglavlju rada.

najvažnijem dijelu, etici, možemo joj biti više naklonjeni negoli ovim drugim koje se zadržavaju na oblastima fizike i filozofije duha.

Epikurejcima bi trebalo da se oda priznanje jer su na neki način predvidjeli i nagovijestili savremene naučne principe tumačenja i objašnjavanja prirodnih fenomena. Samim tim i uzročnost su tumačili u materijalističkom smislu: sve može biti objašnjeno kao rezultat potpuno slučajne i neplanirane kolizije atoma. Potrebno je naznačiti da su smatrali da je uzročnost u suštini tjelesna, tj. da se snaga uzročnosti prenosi tjelesnim (fizičkim) kontaktom. Definicija tjelesnosti u ovom smislu jeste da tijelo predstavlja nešto što može djelovati i na šta se može djelovati.⁹⁰ Kako za epikurejce ne postoji ništa drugo do tjelesno, tako je sve što se dešava posljedica ove vrste uzročnosti. A kao što smo već rekli, da bismo izbjegli determinizam, Epikur uvodi slučajno i neplanirano skretanje atoma, koje prekida uzročni lanac dešavanja, započinje sasvim novo kretanje, te time eliminiše ustaljen sled događaja. Isto kao što dolazi do skretanja atoma u spoljašnjem svijetu, tako dolazi i do skretanja atoma u samom čovjeku, tj. u njegovom duhu. Upravo to skretanje daje za pravo Epikuru da smatra da naš život, naše namjere, želje i odluke nisu u potpunosti determinisane. Zahvaljujući skretanju atoma, Epikur je smatrao da je dosegao cilj koji je imao pred sobom: oslobađanje čovjekovog uma od rigidnosti prirodnih zakona.

Ipak, ono što predstavlja problem tiče se same slučajnosti. Naime, da li potpuno slučajno i neplanirano skretanje i „skakanje“ atoma duha koje proizvodi izvjesne namjere ili želje u nama, a koje su dalje odgovorne za naše djelanje, može predstavljati slobodu odlučivanja ili slobodu djelanja. Jer slučajno (ili srećno) dešavanje nema nikakve veze sa planiranim, racionalno promišljenim i izabranim djelanjem. Stoga, čini se da se, kada govorimo o slobodi volje, slučajnost koja je posljedica skretanja atoma uopšte ne razlikuje od determinizma – jer i u prvom i u drugom slučaju nemamo slobodno subjektivno odlučivanje da učini ili ne učini neki čin. Prvo je potpuno slučajno a drugo potpuno predodređeno. Ni jedno ni drugo ne zavisi od nas. Kao što Hankinson kaže: „Epikur nije

⁹⁰ R. J. Hankinson, „Explanation and causation“ in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimle Algara, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcom Schofield, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 479.

ništa riješio uvodeći nasumično skretanje. Sloboda ne može jednostavno dolaziti iz proizvoljnosti. Slobodni pojedinci nisu puki klimavi topovi, koji pucaju nekontrolisano.“⁹¹

Pitanje odgovornosti ili opravdanja se ticalo konteksta u kom se prosuđuje da li je i, ako jeste, kada, kako i pod kojim uslovima, osoba odgovorna za sopstvene postupke. Na osnovu toga bi joj se mogla pripisati zasluga i pohvala, kao i, suprotno tome, pokuda i osuda. Stoga, ako hoćemo da budemo sopstveni postupci budu vrjednovani u pozitivnom ili negativnom smislu u odnosu na nas, onda moramo biti odgovorni za to što činimo. Odgovorni u smislu nepredodređenosti ili nedeterminisanosti. A ako je svako naše djelovanje determinisano prethodnim stanjem stvari, onda mi ne djelamo slobodno, te stoga ne možemo ni biti odgovorni za postupke koje činimo. Jednostavno, predodređeni smo da uradimo ono što radimo; to nam je *priroda* i drugačije biti ne može. Iz te perspektive nema nikakve razlike između ubice i njegove žrtve, jer prosto i jedan i drugi ispunjavaju svoj prirodom određen, unaprijed determinisan i nepromjenljiv zadatak.

Za Epikura, ovako nešto bilo bi neprihvatljivo. Neophodno je da se prekine uzročno posledični lanac događaja, te da se time naša volja oslobodi determinizma i učini slobodnom. Stoga, svaki voljni čin u sebi sadrži neku vrstu *skretanja* atoma. „Između stimulusa i odgovora, ako hoćemo da odgovor bude slobodan, mora se desiti da atom u subjektovoj duši skrene sa svoje putanje.“⁹²

Opet, ostaje nam paradoks. Ako hoćemo da razlikujemo djelanje koje je podesno za moralno prosuđivanje od onog koje nije, ne možemo se osloniti na iznenadno skretanje atoma. Parafrazirajući Farlija, tipičan primjer tako definisanog slobodnog djelanja bio bi kada bismo, vidjevši svog dragog prijatelja u nevolji i namjeravajući da mu pomognemo, nakon iznenadnog skretanja atoma u našoj duši, naprasno uskočili u prvi autobus za Novi Sad, recimo. Ipak, čini se da je ovakvo tumačenje u potpunosti neprikladno, posebno imajući u vidu jasan Epikurov stav da se „neke stvari zaista dešavaju po neophodnoj nuždi, a druge samo slučajno; neke, opet, zbog nas samih; jer nužda vlada apsolutno i neodgovorno, dok je slučaj nešto nestalno...“ (DL X 133).

⁹¹ R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, (Oxford: Clarendon Press, 1998), 241.

⁹² Furley, *Two Studies*, 163.

4.5. Slobodno djelanje

Uprkos svemu, Epikur nije imao dileme ove vrste. Svijest o slobodi o kojoj je on govorio nije bila razvijena toliko kao što je to slučaj danas. Pretpostavljao je samo izvjesnu vrstu slobode odlučivanja, koja nije predodređena ili preduslovljena. Lična autonomija se sastojala u subjektovoj moći da odabere neku od mogućih alternativa. To je značilo da kada učinimo nešto moramo moći da kažemo da smo mogli i da učinimo drugačije da smo htjeli. Taj dio podrazumijeva da se „stvari dešavaju zbog nas samih.“ Iako u preostalim Epikurovim spisima ne možemo ni naslutiti neke naznake savremenih shvatanja problema slobodne volje, pa čak nemamo ni pojam volje kao takav (nešto najbliže tome jeste *libera voluntas* koju pronalazimo kod Lukrecija), ovakvo shvatanje ipak možemo tumačiti kao pripisivanje dvosmjerne ili dvojake moći subjektu u momentu donošenja odluke. To znači da je naša odluka da uradimo nešto lako mogla biti i drugačija, samo da smo to htjeli. Odnosno, epikurejskim rečnikom, naša odluka je mogla biti drugačija nego što jeste, samo da smo u momentu odluke kretanje atoma duha usmjerili ka nekoj od alternativa.

Pretpostavka da možemo uticati na skretanje atoma se može shvatiti kao da to skretanje nije slučajno, što u slučaju atoma duha može biti tačno. Skretanje može biti prouzrokovano nama, našim predstavama, htijenjima ili željama. Stoga, naše odluke mogu uticati na pokrete duha koji, na kraju, mogu rezultirati drugačijim djelanjem pojedinca. Ono što je Epikur ovim namjeravao da postigne nije determinizam koji se ogleda u uslovljenom skretanju atoma, već sloboda odlučivanja, koja se ogleda u moći našeg razuma da u pravom trenutku donese najbolju moguću odluku. Posmatrano tako, parafrazirani Farlijev primjer se može tumačiti na sledeći način: naime, mi prvo imamo čulni opažaj, izvjesnu *eidola*-u koja predstavlja našeg prijatelja u nevolji. Nakon pozitivne verifikacije date *eidola*-e, naš razum preuzima ulogu i odlučuje ili vrši odabir između različitih mogućnosti koje možemo da učinimo. Recimo, primjera radi, da ih ima samo četiri: prva je iz prethodne verzije primjera – da potpuno nesvjesno sjednemo na autobus i odemo. Druga bi bila *odluka* da prosto napustimo mjesto ne osvrćući se na prijatelja, zbog toga što se on nama nikada nije našao u pomoći kada nam je bilo potrebno. Treća opcija bi podrazumijevala da mu priskočimo u

pomoć i, konačno, u četvrtom slučaju, ostali bismo zatečeni i nijemo posmatrali kako nam prijatelja tuče veća grupa maskiranih huligana (opet, samo za potrebe primjera). Ono što prvi slučaj čini drugačijim od ostala tri slučaja jeste nemanje *odluka*. Naprosto samom iznenadnom promjenom u atomima našeg duha, mi ulazimo u autobus i odlazimo. Niti smo svjesni odluke da to učinimo, niti možemo da prepoznamo razloge iz kojih smo učinili to. S druge strane, postupke dva, tri i četiri izvodimo promišljajući, svjesno analizirajući opcije i odlučujući da izaberemo jednu od mogućih opcija. Mi u tim slučajevima djelamo promišljeno, nakon što u mislima fino procijenimo šta je najbolja, odnosno najpametnija opcija, pa tek onda tu odluku sprovedemo u djelo. U prvom slučaju je pak naša vodilja puka slučajnost, koja nema nikakve veze sa nama samima. (U primjeru sa nesrećnim prijateljem nam nije bila namjera da iscrpimo sve moguće opcije, kao ni da pokažemo koja bi trebalo da se, po epikurejskim standardima, sprovede u djelo. Jedino što je bilo potrebno da se pokaže jeste da čovjek ima opcije od kojih može da izabere neku, i to ne pukim slučajem, već racionalno vođenim odabirom. Ipak, znajući koliko je Epikur cijenio prijateljstvo, treća opcija bi svakako bila njegov izbor, posebno imajući u vidu da je smatrao da zbog prijatelja treba i umrijeti, ako je neophodno (DL X 120a; KD 27, 28)).

Stoga, skretanje koje je Epikur uveo kao posebnu vrstu kretanja atoma, nije uveo samo radi slučajnosti. Upravo ta slučajnost predstavlja samu *mogućnost* prekidanja lanca događanja. S druge strane, ta mogućnost mu se čini dovoljnom da obezbijedi subjektu prekidanje pomenutog lanca – što za posljedicu može imati mogućnost odlučivanja da li nešto da učinimo ili ne, koji se odvija unutar nas samih. Jednostavno, „nije namjera da se kaže da je svako skretanje slučajno, niti da je rezultat volje, već da samo predstavlja skup dostupnih alternativnih putanja na koje atom može biti naveden našom voljom.“⁹³ Pokušaj čuvanja ljudske autonomije zasniva se upravo na mogućnosti izbora, odnosno mogućnosti donošenja odluke da li nešto da učinimo ili ne.

Ono što na neki način ostaje nejasno tiče se dileme da li mi uslovljavamo skretanje atoma ili samo skretanje atoma utiče i mijenja naše postupke? Iz do sada rečenog kao i iz izvora na koje se možemo osloniti, možemo zaključiti da naša volja utiče na promjenu u

⁹³ Hankinson, *Cause and Explanation*, 241.

načinu kretanja atoma, odnosno da naša odluka prevashodno biva uzrok skretanju atoma. Zamjerka Epikuru bila bi da bi skretanje atoma, u tom slučaju, bilo determinisano našom voljom, tako da skretanje ne bi bilo slučajno, već uslovljeno pa samim tim i determinisano. Ipak, može se pretpostaviti da se takav prigovor može izbjeći izjednačavanjem odluke da nešto učinimo sa samom promjenom u kretanju atoma, tj. sa skretanjem atoma. Iz te perspektive izgleda da se naša volja odvija simultano sa promjenom na fiziološkom nivou u tijelu, odnosno da se fizička promjena u kretanju atoma manifestuje u vidu praktične i opažljive promjene u ponašanju ili djelovanju našeg tijela. Ako prihvatimo ovakvo tumačenje, koje se ogleda u identifikaciji ili izjednačavanju datih slučajeva, onda možemo i razumijeti na koji način volja utiče na naše djelanje, odnosno na koji način iznenadno skretanje atoma predstavlja nov i neprouzrokovan pokret. Nasa djelanje ili ponašanje na makro nivou je isto što i skretanje atoma na mikro nivou.

Osim pominjanog dijela u poslanici Menekeju, gdje Epikur tvrdi da neke stvari, između ostalog, zaista zavise od nas samih i naše volje (DL X 133), u njegovim spisima ne pronalazimo ništa drugo što jasnije i detaljnije prikazuje na koji način funkcioniše ljudsko djelanje. Ipak, oslanjajući se na Lukrecija, možemo steći precizniji osvrt na to kako naša volja utiče na postupke koje činimo:

Ja velim: slike hoda dotiču
naš um pre svega, udaraju u nj.
To rađa volju; jer niko ne počinje
kakvo god delanje dok um
ne predvidi šta hoće ranije.
Što predvidi, postoji slika tog.
A duh kad sebe tako podstakne
na hod i korak, silu dušinu,
kKroz udove i članke rasejanu
po telu svem, udarom smesta krene. (Lukrecije, 4.879–887)

Kao što smo već rekli, naš um konstantno „pogađaju“ različite *eidole*. Lukrecije ovdje kaže da *eidole* „hoda“ i „koraka“ dolaze do nas i podstiču nas na kretanje. Upravo takvi psihološki fenomeni, kao što je zamišljanje ili mentalna vizualizacija određene aktivnosti predstavljaju momenat kada se volja manifestuje. Posmatrano na fizičkom nivou,

eidole ili slike aficiraju naš um, koji dalji pokret prenosi duši koja tijelu daje znak da treba da stupi u akciju. Ako tumačimo Epikura iz Lukrecijeve perspektive uviđamo da je njegova namjera bila davanje potpune autonomije čovjekovoj volji za odlučivanje o sprovođenju postupaka. Ono što predstavlja problem i ostaje nerazriješeno jeste uticaj skretanja atoma u pojedinačnim slučajevima za koje bismo rekli da predstavljaju slobodnom voljom sprovedene postupke. Naime, uobičajeno tumačenje koje kaže da se skretanje javlja pri svakom činu djelanja, te da zbog toga djelanje i jeste slobodno, nije dobro rješenje. Ono predstavlja samo slučajno djelanje, a ne slobodnom voljom izabran postupak. Ovakva vrsta „slobode“ isto toliko je pogubna za slobodu o kojoj Lukrecije govori kao i determinizam. To je prepoznao i O’Kif, koji pokušava da odbrani Epikura, tvrdeći da skretanje nema suštinski značaj u svakom ljudskom činu ili postupku.⁹⁴ Ovo je perspektiva iz koje pokušava da se odbrani sloboda djelanja – tako što će skretanje atoma u stvari predstavljati samo uslov za samu slobodu, a neće imati direktnog udjela u pojedinačnim ljudskim postupcima.

Iz dosadašnjeg izlaganja o problemu volje proizlazi određena dvosmislenost. Naime, ono što ostaje i dalje nejasno jeste sama pojava ili nastanak volje. Kao što smo već vidjeli i kod epikurejskih izvornih tekstova, kao i kod njegovih neposrednih nastavljača, pa sve do savremenih tumača Epikurove misli, ideja o nastanku (slobodne) volje se tumači na više različitih načina, od kojih u sledeća dva najznačajnija: jedni pretpostavljaju da volja nastaje potpuno slučajno i spontano, dok drugi tvrde da smo upravo mi njeni inicijatori ili „tvorci“. Nejasnoća se ogleda u pitanju da li skretanje atoma uslovljava i određuje naše postupke ili pak mi uslovljavamo i započinjemo skretanje atoma?

U atomistički uređenom univerzumu, u kom vladaju stroga pravila, skretanje atoma predstavlja uslov nastanka bilo čega. Dato skretanje je potpuno slučajno i apsolutno neodređeno, i po vremenu, kao i po mjestu nastanka. Ono izaziva koliziju atoma, što dalje prouzrokuje spajanje atoma, čega je krajnja posljedice univerzum i naš svijet ovakvim kakav je sada. Kada dato tumačenje skretanja atoma prenesemo u kontekst pojedinca i njegov duševni život, dolazimo do sličnog zaključka. S obzirom da je čovjek ništa drugo do

⁹⁴ O’Keefe, *Epicurus on Freedom*, 39.

dio fizičkog svijeta, i on se sastoji od atoma, što isto važi i za njegovu dušu. U tom slučaju, cjelokupni život ljudi bio bi u potpunosti determinisan fizičkim zakonima koji uređuju kretanje atoma – čega je posljedica nemanje slobode u svakom smislu, pa ni slobode volje. Čovjek bi morao biti shvaćen kao puki konglomerat atoma koji se ponaša u skladu sa zakonima fizike na koje ni na koji način ne može uticati. Isto tako, ako bi neki od atoma koji ga sačinjavaju slučajno i iznenadno skretali, to bi možda predstavljalo neku promjenu ili odudaranje od ustaljenog prirodnog toka, ali i dalje ne bi predstavljalo odraz slobode – makar ne u tom smislu u kom govorimo o slobodi volje pojedinca da autonomno donosi odluke i djela u skladu sa sopstvenim namjerama, prohtjevima ili željama.

Ipak, kada je riječ o duševnom životu pojedinca, Epikur nije slučajno skretanje atoma u potpunosti pripisivao spletu okolnosti i neodređenosti. Za njega je ono imalo izvor u nama samima i predstavljalo je neku vrstu posljedice naše odluke da nešto učinimo. Iz date perspektive, naše djelanje jeste uslovljeno, ali je ono uslovljeno našom voljom, koja svoj izvor pronalazi u nama samima. Ako pokušamo da to predstavimo na fizičkom nivou, možemo da pretpostavimo da uobičajeno kretanje atoma u našoj duši biva *podstaknuto* na skretanje našom voljom, koja je čovjekovom biću inherentna i čija moć mu dozvoljava da upravlja i vodi sopstveni život na način za koji smatra da je najbolji za njega samog. Uprkos tome što u preostalim Epikurovim spisima ne pronalazimo ništa o skretanju atoma, pa ni o skretanju atoma duše, za ovakve zaključke oslonićemo se na već pominjane Lukrecijeve stihove („Jer izvan sumnje volja sopstvena podstrek je svakom [pokretu]“, 2.263–264). Kada je riječ o samom čovjeku i njegovom duševnom životu, skretanje atoma nije potpuno slučajno. Ono je prouzrokovano našom voljom, tj. naša volja koja proizvodi određeno ponašanje i podstiče na djelanje se u fizičkom smislu manifestuje kao skretanje atoma duše. Ovim se postiže autonomija pojedinca, kao i izbjegavanje potpunog determinizma. Čovjek je u potpunosti slobodan da djela na način koji mu odgovara, te stoga i direktno odgovoran za sopstvene postupke. Na tim temeljima se zasniva i epikurejska etika, koja u osnovi pretpostavlja, pored lične slobode pojedinca, i samu mogućnost učenja opštih načela koja bi pravilno formirala naš karakter i usmjerila nas ka boljem, vrijednijem i prijatnijem životu.

Iako nam ovakvo tumačenje djeluje primamljivo, ono nas ne ostavlja bez problema. Naime, ako volji pripišemo moć da utiče na skretanje atoma i time izaziva nove pokrete, onda:

- 1) To skretanje nije neprouzrokovano, što znači da je na neki način određeno ili determinisano našom voljom. Našu volju ne možemo redukovati na skretanje atoma, već ona *prethodi* skretanju. Što znači da takvo skretanje ne bi bilo libertarijaniističke prirode, već u najboljem slučaju kompatibilističke. Naime, mi bismo bili ti koji usmjeravaju naše postupke i ponašanje, te se stoga autonomija subjekta održava, posebno imajući u vidu da na naše djelanje kao i na naš cjelokupni unutrašnji život ne bi uticalo ništa spolja ili izvan nas samih. Stoga, naše ponašanje bilo bi determinisano iznutra, internalistički, a to bi značilo da smo mi sami uzročnik sopstvenih postupaka – tj. da nema nikakve spoljašnje prinude ili prisile koja bi naše postupke usmjeravala u određenom smjeru. Jednostavno rečeno, uzročnost proizlazi iz naše glave. Ovako protumačeno, Epikur bi morao biti kompatibilista, a kao što smo već rekli, on nije ni bio svjestan date mogućnosti, naime da je determinizam kompatibilan sa slobodom.

S druge strane, ovakvo tumačenje takođe prouzrokuje još jedan problem za Epikura:

- 2) Kako je moguće da u strogo materijalističkom univerzumu kakav je Epikurov postoji jedna takva osoba ili subjekat koja izaziva skretanje atoma? To bi značilo da postoji um ili duša (ili pak nešto treće) koja ima moć da preusmjeri kretanje atoma. Posmatrano na taj način, takva duša bi ili izlazila iz opsega materijalistički shvaćenog univerzuma ili ga pak nadilazila. U svakom slučaju, ove posljedice se čine neizbježnim, a posmatrano u svijetlu do sada rečenog, one nikako ne mogu biti prihvaćene. Mišljenja smo da ova dva problema ili pitanja ostaju neriješena i predstavljaju problem za epikurejsko poimanje slobode volje, jer, kao što smo rekli, s jedne strane puko i iznenadno skretanje atoma nije dovoljno da obezbijedi slobodu subjektu, dok, s druge strane, ako sam subjekat

utiče ili podstiče skretanje atoma, kako on onda može biti uklopljen u materijalistički koncipiran univerzum?

Već u narednom poglavlju, u kom ćemo detaljnije razmotriti Epikurovu teoriju o duši i predstaviti ga kao osnivača ili začetnika teorije identiteta psihičkog i fizičkog, uvidjećemo još jasnije i čvršće razloge koji idu u prilog njegovom uvjerenju da naša volja izaziva ili uzrokuje skretanje atoma, tj. da je skretanje atoma fizička manifestacije naše volje.

5. Psihologija

A najzad, tek u spoju s telom duša
živi i dela, snagom nadahnuti.
Jer ne može ni duh bez tela stvarat
pokrete životne, nit može telo
bez duše trajat, čulima se služiti.
(Lukrecije, 3.558–562)

U antičkoj grčkoj se pod pojmom duše još od Homera podrazumijevalo nešto što napušta naše tijelo kada umremo. Duša je ono nešto što nakon smrti odlazi u podzemni svijet, tj. nešto što *ostaje* nakon smrti tijela. Tako posmatrano, duša čini tijelo živim; ljudsko tijelo samo ukoliko posjeduje dušu, možemo smatrati živim ljudskim bićem. Imati dušu prosto znači biti živ. Dalje, samoj duši su pripisivani i pridodavani raznorazni aspekti ljudske ličnosti i karaktera. Razni emocionalno nabijeni događaji, kao što su slučajevi jake ljubavi ili mržnje, radosti, bijesa, tuge ili sramote su povezivani sa dušom. Isto su tako hrabrost ili kukavičluk predstavljali snažnu ili slabu odliku nečije duše. Slične koncepcije duše prihvatili su pojedini presokratski filozofi, kao i Platon i Aristotel. Tek u helenističkom periodu, posebno u vezi sa stoicima i epikurejcima, osnovno svojstvo duše zasnivalo se na mentalnim ili psihološkim procesima. Za Platona, duša ima tri dijela, razumski, voljni i požudni. Svaki dio posebno ima svoju određenu funkciju – prvi se tiče intelektualnih i kognitivnih „sposobnosti“ čovjeka, drugi ima veze sa karakternim crtama ličnosti, vrlinama i manama, dok se treći odnosi na ljudske želje ili strasti.

U ovom slučaju i za naše potrebe relevantnije stanovište jeste ono koje Platon navodi u *Fedonu*, kada Sokrat razgovara sa Simijom o prirodi smrti. Naime, pitajući se šta je smrt, odnosno: „Smatramo li mi da je smrt nešto?“, Sokrat kaže da: „Nije ništa drugo nego rastanak duše sa telom. I zar mrtav biti ne znači drugo nego to da se, s jedne strane, telo rastalo s dušom i da je samo za se, i da se, s druge strane, duša rastala s telom i da je sama za se?“⁹⁵ Tijelo predstavlja tamnicu ili okove u kojima se duša nalazi, tako da smrt predstavlja, na neki način, oslobađanje duše od okova. Ovakvo dualističko shvatanje

⁹⁵ Platon, *Fedon*, IX, (Beograd: BIGZ, 1976), 103.

predstavlja uobičajeno i široko prihvaćeno razumijevanje odnosa duše i tijela, koje pronalazimo i kod Aristotela. Duša za njega predstavlja poseban princip koji je odgovoran za promjenu i koji pronalazimo u većini živih bića – kako u ljudima, tako isto i u životinjama i biljkama. Duša u ovom kontekstu predstavlja okvir zahvaljujući kom su omogućene sve životne funkcije organizama, bilo da su to samo vegetativne funkcije, one koje se tiču održavanja života u najnižem obliku, pa preko rasta, razvoja ili kretanja, sve do intelektualnih, razumskih ili misaonih funkcija karakterističnih za ljudska bića. Značajno je napomenuti da u oba pomenuta slučaja duša ne predstavlja dio tijela, niti je ona sama tjelesne prirode. S jedne strane, duša je potrebna tijelu u smislu u kojem ga „oživljava“, omogućavajući mu da vrši funkcije koje može da vrši, dok, s druge strane, tijelo nije potrebno duši da ona nastavi svoje postojanje, na ovaj ili onaj način. Kako nije sama tjelesna, nastavak njenog postojanja nakon smrti tijela jeste mistične ili vansvjetovne prirode. Ipak, za naše potrebe nije važno na koji način duša može postojati nakon prestanka postojanja tijela, već je dovoljno da *znamo* da ona može nastaviti svoje postojanje nezavisno od njega.

Pristupi tumačenju duše se u helenističkom periodu prilično mijenjaju i ono što je najznačajnije jeste da su i stoici i epikurejci smatrali da je duša tjelesne ili materijalne prirode. Pored toga, stoici su ipak smatrali da duša može, makar neko vrijeme, nadživjeti tijelo, dok se, s druge strane, za Epikura i njegove učenike tako nešto ne bi moglo reći – oni su bili izričiti u tome da duša propada i nestaje zajedno sa tijelom.

Uobičajena trodjelna podjela filozofije na logiku (kanoniku za Epikura), fiziku i etiku koja se ustalila u Akademiji i Likeju nakon Platonovog i Aristotelovog vremena, filozofiju duha nije uzimala kao zasebnu cjelinu. To ne znači da nije razmatrana, naprotiv. Za Aristotela, recimo, rasprava o duši predstavljala je dio njegove biologije, dok kod Epikura ona pripada teoriji saznanja. Nepostojanje filozofije duha kao zasebne cjeline u helenističkoj, pa samim tim i Epikurovoj filozofiji, nikako ne znači da ne možemo pronaći određeni doprinos datoj oblasti. Naime, rasprave o duši koje su u helenističkom periodu bile prilično plodne, zanemarivane su u modernim, pa i u savremenim filozofskim raspravama. Razloga zašto je to tako ima više, a ovdje ćemo navesti samo najuobičajenije:

helenističke psihološke teorije su predstavljale samo jedan stepenik u procesu filozofskog razmatranja, koji je vodio ka onome što je bio sam cilj filozofije – etici. S druge strane, smatrano je da su one predstavljale samo neoriginalni nastavak ideja filozofa prije Sokrata. Takođe, preovlađujući uticaj dualističkih teorija o duši, koje su još od Dekarta zauzimale centralno mjesto, predstavlja jedan od uzroka zapostavljanja analiziranja helenističkih ideja o duhu. Uz sve to, kako su helenističke teorije bile pretežno materijalističke prirode, što je posebno značajno za Epikurove ideje o duhu i njegovoj prirodi, njihov značaj je prenebregavan i vrlo malo uziman u obzir. Kao posljedica razvoja nauke kao i dominantnog uticaja fizikalističkih teorija o duhu, helenističke ideje bivaju ponovo otkrivene i izlaze u prvi plan.

Isto kao što je u svojoj filozofiji prirode Epikur bio materijalista, tako je bio i u filozofiji duha. S druge strane, isto kao što je univerzum sastavljen od nedjeljivih tijela (atoma) koja se kreću i sudaraju u beskonačnoj praznini i na taj način formiraju sve što postoji, pa i čovjeka, tako je i duša (*psychê*) koja se prostire čitavim tijelom, sastavljena od atoma čija je priroda izrazito fina i suptilna. Možemo reći da duša podstiče ili oživljava tijelo, kao što je to tradicionalno bilo smatrano, što pronalazimo kod Diogena iz Enoande, koji kaže da „duša pruža prirodi krajnji uzrok i života i smrti.“⁹⁶ Ipak, njena značajnija funkcija se odvija na poljima mentalnih i sazajnih procesa, kao i emocija i čulnog opažanja. U istom fragmentu Diogen nam kaže da se duša sastoji iz racionalnog i neracionalnog dijela. Prvi je zadužen za emocije, razmišljanje i zaključivanje, dok je drugi odgovoran za opažanje.

U svakom slučaju, ono što ovdje želimo da vidimo i pokažemo jeste shvatanje duše kod Epikura, kao i to kako njena tjelesna i atomistička priroda utiče na subjekta, njegove emocije, razmišljanje i opažanje? Takođe, pokušaćemo da utvrdimo da li i u kojoj mjeri se njegovo shvatanje odnosa duha i tijela može podvesti pod neka savremena razmatranja koja se tiču teorije psihofizičkog identiteta.

⁹⁶ Diogen iz Enoande, fragment 37.

5.1. Epikurovo shvatanje duše

U poslanici Herodotu Epikur kaže da je duša nešto tjelesno, sastavljeno od finih atoma (DL X 63). Lukrecije na to dodaje:

Duh, tvrdim prvo, koji često umom nazivamo,
u kom je postavljen razbor,
i cijelo vođstvo životno
on nije manje dio čoveka
no što su ruke, noge, oka dva
čitavog živog bića delovi. (Lukrecije 3.94–98)

Osnovni argument na kom se zasniva tjelesnost duše jeste mogućnost duše da postoji sama za sebe. Naime, stvari koje postoje same za sebe jesu tijelo (atomi) i praznina. Ono šta može da djeluje i na šta može da se djeluje jeste nešto što potpada pod tijela, dok praznina predstavlja, kao što smo rekli u poglavlju o fizici, samo mjesto u kom se tijela kreću i ona niti može da djeluje niti se na nju može djelovati. S obzirom da duša može i da djeluje i da trpi, onda ona mora potpadati pod fizičke, tj. tjelesne stvari. S druge strane, jedino što može postojati samo za sebe, a da je bestjelesno jeste praznina.⁹⁷ Stoga, ako bi duša bila netjelesna, onda bi ona morala biti praznina – ali je to nemoguće, s obzirom da uviđamo da duša utiče na tijelo i da tijelo može uticati na dušu (DL X 67). Stoga, Epikur praktično odbacuje dotadašnje teorije o duši, kao nematerijalnom, vanvremenom entitetu, nezavisnom od tijela, i insistira na fizičkoj odnosno tjelesnoj prirodi duše. Argumenti za tjelesnu prirodu duše pronalazimo i kod Lukrecija,⁹⁸ i oni su jasnije prikazani na sledeći način:

- (1) Duh pokreće tijelo i tijelo pokreće duh.
 - (2) Samo tijela mogu pomjerati i biti pomjerana od drugih tijela.
-
- (Z) Duh je tjelesne prirode.

⁹⁷ Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, (Berkeley: University of California Press, 1994), 124

⁹⁸ Lukrecije 3.163–187.

O’Kif⁹⁹ nudi ovaj argument iznoseći evidentne dokaze koji idu u prilog prvoj premisi. Naime, naša odluka da ustanemo i izađemo u šetnju svakako pokazuje da naš duh pokreće tijelo. S druge strane, tijelo utiče na duh, tako što nas, recimo, pretjerano sunčanje koje izazove crvenilo na koži, navodi da promijenimo mišljenje i sledeći put na plažu odemo u popodnevnim časovima. Fizička ili tjelesna neprijatnost utiče na naš duh izazivajući promjene u razmišljanju i odlučivanju. Značajno je napomenuti da je za O’Kifa prirodnije da govorimo o *duhu* a ne o *duši*, kao tjelesnom organu. On smatra da je prirodnije govoriti da je za Epikura duh, a ne duša, tjelesni organ. U prvom slučaju se izražavamo precizno i potpuno je razumljivo šta hoćemo da kažemo, dok u drugom bespotrebno komplikujemo stvari.¹⁰⁰ Ako problem nastaje zbog terminoloških dvosmislenosti, još jasnije bismo se izrazili ako bismo umjesto duše, u ovom kontekstu, koristili pojam mozak. Ipak, tako nešto ne bi bilo adekvatno, posebno ako imamo u vidu da Epikur i epikurejci nisu bili upoznati sa anatomijom na tom nivou, niti su znali bilo šta o mozgu na način na koji mi danas upotrebljavamo taj pojam. Za trenutne potrebe data distinkcija nam nije važna, iako ćemo se i na nju osvrnuti malo kasnije. Ipak, neophodno je dodati da ovakva O’Kifova razmatranja predstavljaju tumačenje epikurejskih ideja o duši iz savremene perspektive. Naime, kod epikurejaca duša i duh su isto. Ne predstavljaju samo skup mentalnih stanja i nisu samo nosilac tih stanja, već jesu nešto što istovremeno oživljuje tijelo ili što je, preciznije rečeno, uzrok njegovog kretanja. Duh ili duša definitivno jesu nešto tjelesno, ali to ne mora da bude mozak; mozak može biti samo dio onog što nazivamo duhom ili dušom. Kasnije ćemo vidjeti u kom kontekstu možemo govoriti o razlici duha i duše kada je riječ o Epikuru.

S druge strane, kada je riječ o drugoj premisi, ona i nije toliko očigledna. U pomenutom dijelu Lukrecije tvrdi da tijela utiču jedno na drugo tako što stupaju u kontakt – odnosno tako što se atomi sudaraju, te na taj način „guraju“ druge atome, čega je posljedica pomjeranje, tj. kretanje. U svakom slučaju, misli se da mora postojati fizički dodir ako hoćemo bilo kakvu promjenu mjesta na nivou atoma ili tijela. Ono što nas dalje navodi da smatramo duh dijelom našeg tijela kao što je to bilo koji drugi organ jeste činjenica da naš

⁹⁹ O’Keefe, *Epicureanism*, 63.

¹⁰⁰ Ibid. 62.

duh raste zajedno sa našim tijelom; te da, isto kao i tijelo, može da boluje ili da propada.¹⁰¹ Razni iznenadni šokovi ili intenzivna traumatična iskustva mogu uticati na naše sjećanje ili pamćenje, kao i izazvati izvjesne mentalne tjeskobe ili drastično izmijeniti našu ličnost. Konzumiranje psihoaktivnih supstanci može učiniti da se osjećamo potpuno drugačije nego što mislimo da se osjećamo i slično. „Upravo bismo ovakve stvari i očekivali s obzirom na to da je duh tjelesni organ, dok, ako bi duh bio zaseban, odvojen i netjelesni entitet koji je (na neki način) u komunikaciji sa našim tijelom, nešto slično ovome se nikada ne bi dogodilo.“¹⁰² U suštini, Epikur insistira na mogućnosti interakcije duha sa tijelom, i smatra da ta interakcija ili ne bi ni postojala ili ne bi bila moguća ako bi ta dva entiteta bili suštinski različita. Da bi jedno uticalo na drugo i obratno, nužno je da budu po prirodi jednaki. Stoga, zaključak je da je i duh tjelesne prirode. Tako da Epikur tradicionalnu distinkciju između duha i tijela (makar ako govorimo o Platonu i Aristotelu) mijenja sa kontrastom između duha (kao dijela tijela) i ostatka agregata (cjeline tijela).¹⁰³ „Sve to otkrivaju sposobnosti naše duše, afekti, laka uzbudljivost, sposobnost mišljenja, ukratko sve ono čiji gubitak izaziva smrt. Mi moramo, dalje, imati na umu činjenicu da duša u sebi nosi glavni uzrok za naša čulna opažanja“ (DL X 63). Upravo ovdje vidimo da za Epikura duša predstavlja nešto što omogućava tijelu njegove osnovne funkcije. Kao i bilo koji drugi tjelesni organ, duša je odgovorna za osjećaje, opažaje, pamćenje, razmišljanje i ostale mentalne funkcije. Pored toga, znamo da je Epikur materijalista, pa i u svojim razmatranjima o duši on ostaje dosledan svojim shvatanjima. To ne znači da zanemaruje nešto što bismo savremenim rečnikom nazvali mentalno, već ga tumači ili bolje reći, razjašnjava. *Psychê* je takođe svojevrsan fizički fenomen, koji se, kao i sve tjelesno, sastoji od veoma laganih, suptilnih i finih atoma. Kada govori o „tijelu duha“ i od čega je on sazdan, Lukrecije kaže:

Pre svega velim da je tanano do kraja,
i od najsićušnih sagrađeno atoma. (Lukrecije 3.178–179)

¹⁰¹ Lukrecije, 3.446–525.

¹⁰² O’Keefe, *Epicureanism*, 63.

¹⁰³ Christopher Gill, „Psychology“ in *Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. James Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 127.

Takođe, malo kasnije dodaje da se priroda duha:

...sastoji neizbežno iz krajnje obliha,
malih i lakih tela. (Lukrecije 3.210–211)

Konkretno, duša se sastoji od četiri vrste atoma: „Za Epikura je duša mješavina koja se sastoji od četiri stvari, od kojih je jedna nalik na vatru, jedna nalik na vazduh, jedna na vjetar, dok je četvrta nešto što nema ime. Posljednja je zadužena za osjećaje. Vjetar, kaže on, proizvodi pokret u nama, vazduh omogućava odmor, ono što je vrelo proizvodi očiglednu toplotu tijela, dok neimenovana stvar omogućava osjećaje u nama. Jer osjećaj ne pronalazimo ni u jednoj od imenovanih elemenata.“¹⁰⁴ U dijelu poslanice Herodotu u kom Epikur govori o djelovima iz kojih se duša sastoji je preskočen jedan od elemenata, vjerovatno nepažnjom, pretpostavljajući da su vjetar i vazduh isti element. Posljednji element, onaj koji nema imena, pominje se samo kao dio koji se „dosta razlikuje od ostalih po finoći svojih atoma, pa je zbog toga povezan još više sa ostalim delovima atomske mase“ (DL X 63). U ovom momentu je značajno osvrnuti se na bezimenu stvar koja predstavlja jedan od osnovnih konstituenata duše i čija je osnovna funkcija osjećanje. Čini se da sam Epikur uviđa da „osjećaj“ ili fenomenalni i kvalitativni karakter naših osjeta ne možemo da „pronađemo“ u materiji, kao i da ga vjerovatno ni ne možemo objasniti materijom kakvu poznajemo. Ipak, sve to ga ne navodi da se prikloni nekoj drugoj teoriji kao što je dualizam. On, naprotiv, govori o posebnoj ili naročitoj vrsti materije od koje se sastoje naši „osjećaji“.

Pod „atomskom masom“ Epikur misli na naše tijelo, a uskoro ćemo vidjeti značaj koji imaj duša na tijelo kao i tijelo na dušu. Prije toga je potrebno razmotriti na koji način različiti atomi koji su konstituenti duše utiču na njeno funkcionisanje, kao i mjesto koje ona, s obzirom da je tjelesne prirode, zauzima u našem tijelu.

Posmatrano na ovaj način, karakter i osobine neke osobe zavise od toga koja vrsta atoma prevladava u sastavu nečije duše. Primjera radi, u slučaju da element vatre ima dominaciju nad ostalim elementima, priroda date osobe (ili životinje) će više naginjati ka ljutom ili srditom karakteru. Sve ovo predstavlja pokušaj da se mentalni procesi objasne ili

¹⁰⁴ Aetius, 4.3.II (Usner 315), prevod prema L&S 14 C.

protumače u svijetlu različitih fizičkih karakteristika i svojstava određenih elemenata, koji su odgovorni za određeno ponašanje ili karakter osoba. U skladu s tim, Lukrecije nam kaže da je „misteriozni element“ odgovoran za osjećaje – jer pomenuta tri elementa ne mogu:

stvoriti pokrete, osećaj što prenose,
još manje misli koje kreće um.
I mora im se dodati i četvrta
priroda neka, bezimena sasvim.
Tananijeg, pokretnijeg nema od nje,
atomi sitni i lakši ne grade ništa. (Lukrecije 3.238–345)

Tek ovakav jedan element može biti odgovoran za brzinu misli i sposobnost uma da bude lako pokrenut i podstaknut slikama (*eidola*-ma) koje su same po sebi veoma fine slike koje odašilju površine objekata.¹⁰⁵ Epikur je smatrao da je koristeći se ovim poznatim elementima i njihovim svojstvima u kombinaciji sa bezimenom vrstom atoma uspio da objasni svekoliko čovjekovo unutrašnje, duševno funkcionisanje.

Kao što smatra Gil,¹⁰⁶ sve pojave je, u principu, moguće objasniti referirajući na atomističku strukturu kao i na njihovu interakciju. On smatra da je to moguće na sledeća dva načina: prvi je direktan – naime, jedinstvene karakteristike određenog fenomena su objašnjene odgovarajućim (korespondirajućim) karakteristikama na nivou atoma. Drugi način je posredan – određen sklop atoma nam služi da objasnimo svojstva koja pronalazimo samo na fenomenološkom, pojavnom nivou. Prvi način predstavlja direktno dovođenje u vezu nekog stanja stvari sa atomističkom strukturom koje dato stanje konstituiše, te se stoga, recimo, karakter neke osobe objašnjava prevladavanjem nekog od elemenata u duši. S druge strane, određena svojstva, kao što su boje ili mirisi, objašnjavaju se ne samo na osnovu izvjesnih fizičkih svojstava koja imaju sami atomi, već i nekom novom vrstom svojstava koja nastaju kao rezultat potpune izmiješanosti elemenata. Upravo ova mješavina isprepletanih atoma svih elemenata čini jedinstvo bića. Lukrecije o ovome kaže:

Jer osnove među sobom početne
pokrete tolike ukrštaju

¹⁰⁵ O'Keefe, *Epicureanism*, 62.

¹⁰⁶ Christopher Gill, „Psychology“, 128.

da se nijedna ne može izdvojiti
ni deliti njen uticaj kroz prostor,
no su k'o mnoge sile jednog tela.
I kao što u pûti svakog bića
postoje mirisi, okus, boja svugde,
a grade svi celinu jednog tela –
toplota, vazduh, vetra dah nevidni
u smesi tako jedno biće grade,
uz silu onu hitru što im deli
pokreta prapočetak koji prvo
u pûti budi pokret osećajni. (Lukrecije 3.262–273)

Kada govorimo o različitim konstituentima duše, oni nam mogu biti od koristi i da razjasnimo razliku između primarnih i sekundarnih kvaliteta u epikurejstvu. Iako ni Epikur kao ni njegovi filozofski naslednici ne pominju kvalitete eksplicitno, očigledno je da su smatrali da se sekundarni kvaliteti doslovno sastoje od određenih konfiguracija atoma duše, koje su nastale djelovanjem određenih primarnih kvaliteta na naše tijelo. Drugim riječima, sekundarna svojstva predstavljaju mnogobrojne manifestacije određenih konglomerata atoma duše. Atomi uzeti pojedinačno osim čvrstine i oblika, nemaju nikakvih drugih karakteristika, kao što su miris ili boja. U zavisnosti od preovlađujuće vrste atoma, imamo različito stanje stvari na pojavnom nivou. Takođe, na nivou pojavnosti, sekundarna svojstva možemo prikazati kao kontingentna stanja stvari u čijoj osnovi leže primarni kvaliteti ili svojstva, koji su predstavljeni u vidu osnovnih karakteristika samih atoma, njihovim kretanjem, sudaranjem i sastavljanjem. Stoga, sva ostala svojstva koja možemo pripisati različitim konglomeratima atoma možemo protumačiti tako što ćemo im pridati izvjesna realciona svojstva, koja zavise od načina na koji su atomi organizovani. Različite konfiguracije atoma omogućavaju predmetima da imaju izvjesne boje, ukuse ili mirise, odnosno sva ona svojstva koja pojedinačni atomi nemaju.

Osnove o kojima govori Lukrecije predstavljaju prva počela, toliko isprepletana da skoro prožimaju jedna druga, te zajedno čine jedno tijelo (*unis corporis*) i jedinstvenu prirodu (*unam naturam*). A ta hitra i lako pokretljiva sila predstavlja bezimena (četvrti)

element koji omogućava jedinstvo i cjelinu same duše. U tom smislu bezimni element predstavlja „dušu duše“ (*anima animae*).¹⁰⁷

Pomenuli smo dio poslanice Herodotu kada Epikur govori o duši koja je glavni uzrok naših čulnih opažaja, ali koja to ne bi bila u stanju da nije zatvorena u ostatku atomske mase (DL X 64). Isprepletanost atoma duše sa atomima tijela nam omogućava da imamo čulne utiske bilo koje vrste. Ako se duša odvoji od tijela, tijelo gubi sposobnost opažanja, što predstavlja kraj, odnosno smrt. Duša, odnosno bolje rečeno atomi duše daju tijelu datu sposobnost opažanja, jer tijelo samo po sebi nema tu „moć“. S druge strane, ako se neki dio tijela odvoji od cjeline tijela, tj. ako izgubimo neki ekstremitet, recimo, duša ne prestaje da funkcioniše i još uvijek ima moć opažanja, uprkos tome što je možda jedan njen dio oštećen ili uništen. Ovaj parafrazirani dio iz Diogena predstavlja Epikurov odnos prema duši u kom on pridaje veću važnost atomima duše u odnosu na atome tijela. Naime, atomi duše predstavljaju „višu“ vrstu atoma, jer ne samo da oživljavaju tijelo, već ga i održavaju u životu. U slučaju da se atomi duše u dovoljnoj mjeri oštete i odvoje od tijela, tijelo gubi sva svojstva koje je imalo (jer mu ih je sama duša omogućavala). Ipak, iako se čini da atomi tijela nemaju toliki uticaj na dušu, ona ne bi mogla da vrši svoje osnovne funkcije, tj. da osjeća, razmišlja ili pamti, da nije „zarobljena“ u tijelu. Funkcionisanje tijela i duše je isprepletano i povezano, pa, iako atomi duše imaju viši status, bez agregata u kom se nalaze, odnosno tijela, ne bi imali nikakvu funkciju. Duša iskazuje svoje sposobnosti tek ako ima tijelo u kom se nalazi i koje čini živim, dok, s druge strane, tijelo bez atoma duše predstavlja samo neživi konglomerat atoma.

U tom smislu, slikovito prikazano, tijelo predstavlja oklop ili posudu u kojoj se nalazi duša. Kod Lukrecija pronalazimo još eksplicitnije predstavljanje nemogućnosti funkcionisanja duše i tijela nezavisnih jedno od drugog:

A kad je um tek deo čoveka,
kad ostaje na mestu posebnu
utvrđen, kao oko, uho, čula
ostala što određuju naš život –
i kada ruka naša, oko, nos

¹⁰⁷ Ibid 130; Cf. „Jer na dnu sveg ta priroda se skriva / i ništa nije dublje nego ona / u telu – to je cele duše duša.“ (Lukrecije, 3.273–275).

postojat odvojeni ne mogu
ni osećati, nego nestaju
u truleži u roku najkraćem –
ni duh postojat ne može bez tela
i čoveka, jer on mu je k'o sud,
il' ako zamisliš još bliže što:
tesno je telo s duhom spojeno. (Lukrecije, 3.348–557)

Ovdje moramo uzeti u obzir da su, iako nam izgleda drugačije, tijelo i duša sastavljeni od iste tvari, te da zbog toga ne predstavljaju apsolutno različite entitete. Može nam se učiniti da duša predstavlja ontološki drugačiju pojavu od tijela, ali Epikuru to nije bila namjera. Osnovna i jedina razlika između atoma duše i tijela jeste u vrsti atoma. Naime, kao što smo već pomenuli, atomi duše su laganiji, okrugli i mnogo finiji od svih ostalih atoma koji čine tijelo.

Samim tim, interakcija između duše i tijela je moguća jer je njihova priroda identična, odnosno tjelesna. Stoga, duša predaje tijelu dio svojih sposobnosti zbog toga što je s njim u srodstvu“ (DL X 64). Rezultat tog spoja jesu, između ostalog i senzacije, odnosno osjećaji. Već pominjano razdvajanje duše na njen racionalni i neracionalni dio tiče se takođe mjesta koje određeni atomi duše zauzimaju u tijelu. Naime, Diogen Laertije nam kaže (X 66) i to u dijelu koji ne pripada izvorno poslanici Herodotu, da se iracionalni dio duše prostire po čitavom tijelu, dok onaj racionalni dio svoje središte ima u grudima. Cjelina duše tako je razdijeljena na iracionalni dio, koji Lukrecije naziva *anima*, što odgovara našem „duša“ i na njen racionalni dio, tj. *animus*,¹⁰⁸ čemu najviše odgovara naše „duh“ ili „razum“. Stoga, duša se prostire čitavim tijelom, a duh se nalazi u grudima. Ranije smo pominjali terminološku razliku koju pravi O’Kif između duha i duše, ali u odnosu na ono što znamo i izvore koji su nam dostupni, jedina razlika između duše i duha jeste to duša u nekom smislu predstavlja iracionalni dio, dok pojmu duha odgovara racionalan dio duše. Ipak, uprkos tome, data razlika nije suštinska, jer je to i dalje ista stvar. Epikur je, kao i većina dotadašnjih grčkih mislilaca, smatrao da je u grudima smješten razum, vjerovatno to povezujući sa osjećajem koji imamo u grudima kada osjetimo neki intenzivni ili iznenadi

¹⁰⁸ Lukrecije, 3.136.

naboj, pozitivan ili negativan. Tako se Epikuru činilo da duh ili racionalni segment duše, kao centralni dio duše predstavljaju izrazito fini i okrugli atomi koji se nalaze u grudima, dok se ostali atomi duše rasprostiru svuda po tijelu. Svaka vrsta kretanja, razmišljanja ili zaključivanja, kao i osjećanja ili opažanja, uključujući i mentalne događaje i volju predstavlja „pokrete duha“ (*motus animi*), izazvane kretanjem odgovarajućih atoma.¹⁰⁹

U svakom slučaju, dušu je potrebno da pojmimo materijalistički, a pokrete duha, odnosno mentalne procese, takođe shvatimo kao fizičke procese, tj. kao svojevrsno kretanje atoma. Iako prethodno rečeno može izazvati nejasnoće u vezi sa tumačenjem same duše, oslonićemo se na slikovitiji prikaz: duša ispunjava čitavo naše tijelo, odnosno tijelo predstavlja oklop ili štit koji je sprječava da ga napusti. Centralni, racionalni dio duše (*animus*) koji se nalazi u grudima i najzaslužniji je za senzacije, nije različit od ostatka duše u *kategorijalnom* obliku, već samo u vrsti atoma koje ga sačinjavaju.

Kada govorimo o položaju ili mjestu koje duša zauzima u tijelu, važno je napomenuti odnos epikurejaca prema dotadašnjim medicinskim otkrićima. Iako je za Epikura razumljivo i prihvatljivo to što nije znao da razum nije smješten u grudima, to je, u najmanju ruku, neobično za Lukrecija. Posebno s obzirom na to da su nedugo nakon Epikurovog vremena medicinska otkrića posredstvom vivisekcije nedvosmisleno pokazala da je sjedište razuma u glavi, tj. mozgu, a ne u grudima. Aleksandrijskim doktorima iz drugog stoljeća stare ere bilo je dozvoljeno da vrše surove eksperimente nad živim zatvorenicima lokalnog zatvora, i njihova otkrića su nedvosmisleno pokazala da se nervni sistem, pa samim tim i razum, nalazi u glavi, a ne u srcu.¹¹⁰ Lukrecije, bez obzira na data otkrića, ostaje isto tako slijep na napredak medicine koliko i slijepo uvjeren u Epikurove stavove, za razliku od nekih drugih epikurejaca koji su bili svjesni tadašnjih naučnih dostignuća, pa su čak i uticali na to da se neki Epikurovi tekstovi izmijene i prilagode novim istraživanjima.¹¹¹

¹⁰⁹ Purinton, Jeffrey S. (1999), 'Epicurus on 'Free Volition' and the Atomic Swerve' u *Phronesis*, Vol 44. No. 4, str. 254.

¹¹⁰ David Sedley, *Lucretius and Transformation of Greek Wisdom*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 69.

¹¹¹ Ibid, 70.

5.2. Identitet psihičkog i fizičkog

Ono što epikurejsku teoriju čini savremenom i, donekle, relevantnom, predstavljaju polazne pretpostavke koje, ne samo da se slažu sa teorijama identiteta u filozofiji duha, već i predstavljaju njihove temelje. Epikur je mentalne procese, tj. zaključivanje, opažanje, razmišljanje, osjećanja i tako dalje, identifikovao sa fizičkim procesima. Primjera radi, osjećanje straha predstavlja prevladavanje i kretanje atoma vatre u duši. S druge strane, kako nam to Lukrecije slikovito predstavlja, epileptični napad jeste posljedica „duše raznesene bolešću“ koja „podiže penu k'o na moru slanu.“¹¹²; naime, svim ovim se određena mentalna stanja predstavljaju kao fizička, što u suštini znači svođenje ili identifikovanje mentalnih svojstava sa fizičkim svojstvima.

Na osnovu prethodno rečenog, možemo prihvatiti da je Epikur pokušao da ponudi fizičko objašnjenje našeg mentalnog, tj. duševnog života. Priroda mentalnih stanja je u stvari identična sa prirodom fizičkih stanja. Tako posmatrano, epikurejska psihologija predstavlja neku vrstu početne redukcionističke teorije u filozofiji duha. Iz savremene perspektive, Epikur ispunjava sve uslove da se nazove fizikalistom. Pod fizikalizmom, prije svega, podrazumijevamo poziciju u kojoj je priroda svega što postoji fizička, odnosno materijalna. Samim tim i mentalna stanja, kao dio univerzuma, postoje ali nisu ništa drugo do fizička stanja.

Važno je napomenuti razlike između fizikalizma i materijalizma, posebno imajući u vidu da se ovi pojmovi često koriste kao sinonimi. U kontekstu Epikura je svakako prikladnije govoriti o materijalizmu, jer je sve do XX vijeka bilo uobičajeno da se svaka koncepcija univerzuma koja se zasniva na materiji naziva materijalizmom. Stoga, očigledno je da je i Epikurovo poimanje svijeta materijalističko. S druge strane, pojam fizikalizam ulazi u upotrebu tek u prvoj polovini XX vijeka i služi da izrazi drugačije ili kompleksnije razumijevanje prirode i univerzuma. Tako da on pored same materije uključuje i druge fenomene, koje ne bismo olako podveli pod tradicionalni pojam „materijalizam“. To su,

¹¹² Lukrecije, 3.487–495. Vidi: O'Keefe, *Epicureanism*, 61.

recimo, pojmovi sile (gravitaciona ili elektromagnetna, npr.), kao i energija ili polja. Sve su to pojave koje savremena fizika ne izostavlja iz sopstvenih razmatranja i koji se smatraju suštinskim za objašnjenje cjelokupnog univerzuma. Stoga, ne smijemo zanemariti ovu distinkciju, te kada Epikura nazivamo fizikalistom, pod tim podrazumijevamo fizikalizam u užem smislu. Naime, epikurejska pozicija jeste svakako materijalistička, što je uobičajena i tradicionalno prihvatljiva teza kada je riječ o epikurejskoj teoriji o duši. Ali, ako pokušavamo da „modernizujemo“ Epikurova shvatanja, moramo imati u vidu da se može biti materijalista, dok istovremeno prihvatamo da se ne mora sve postojeće ili bivstvujuće svoditi na fiziku, fizičke entitete i zakone koji u njoj važe. Naime, materijalizam dozvoljava da fizičke, materijalne stvari, na nekom nivou, posjeduju, pored svojih uobičajenih fizičkih svojstava, i neke ne-fizičke karakteristike. Postojanje apstraktnih objekata, kao što su brojevi ili univerzalije, koji u nekom smislu, nisu ni prostorni ni vremenski, niti učestvuju u uobičajenoj interakciji koja se odvija među svim fizičkim predmetima, nije nesaglasno sa osnovnim postavkama materijalizma. Stoga, dozvoljeno nam je da tvrdimo da bi Epikur, namjeravajući da ima bilo kakvih dodirnih tačaka sa nematerijalnim, što bi u njegovom kontekstu moglo da se nazove „onim što niti djeluje niti trpi“, odnosno „praznina“, mogao da se podvede pod pobornika fizikalizma, i to možda čak onog strožeg ili jačeg. Ako bismo prihvatili takav fizikalizam, to bi značilo da, u osnovi, smatramo da sve što postoji, postoji na fizičkom nivou, bilo da su to materijalni objekti, bilo da su to mentalni fenomeni ili pak sila gravitacije, elektromagnetna polja i sl. Sve što postoji pripada materijalnoj prirodi, i, samo zato što se drugačije manifestuje, ne znači da se, u osnovi, sastoji od nečega fundamentalno drugačijeg nego od čega se sastoje čulima dostupni predmeti. Epikurovo rezonovanje možemo prenijeti i na gravitacionu silu. Ona našim čulima nije direktno dostupna, ne možemo je osjetiti ili opaziti direktno. Za nju znamo posredno, preko dejstva koje izaziva i na osnovu zakona koje smo empirijski uvidjeli, utvrdili i formulisali. Iz njegove perspektive, ona bi bila materijalna stvar, jer je očigledno da može da utiče na druge materijalne stvari, te stoga bi i potpadala pod svojevrstan „epikurejski fizikalizam“.

Za naše trenutne potrebe nećemo ulaziti u detalje, već ćemo samo napomenuti da postoji moguće tumačenje i epikurejskog iznenadnog skretanja atoma koje možemo

razumijeti kao neku vrstu „sile“, koja izaziva ili prouzrokuje takvo (s)kretanje. S druge strane Epikur kao materijalista se ne slaže u potpunosti sa uobičajenim materijalističkim shvatanjima, koja, između ostalog, uzimaju materiju kao inertnu. On očigledno smatra da postoji nešto u samoj materiji, tj. atomima, što izaziva pomenuto skretanje (kao što smo vidjeli u odjeljku rada koji se bavi pojmom slobode i skretanjem atoma).

Odnosno, kao što smo pomenuli, razlika između mentalnih stanja kao što su recimo razmišljanje, sjećanje, tugovanje ili osjećanje bola ili sreće, s jedne strane i nekih drugih eksplicitno fizičkih stanja, kao što su fiziološka stanja našeg organizma s druge strane, jeste samo u vrsti, a ne u kategoriji. Mi kada, recimo, opažamo neki predmet, ono što nadražuje naše čulo vida jesu *eidola-e* ili slike koje taj predmet neprestano odašilje. Proces koji se dalje odvija jeste takođe fizičke prirode i predstavlja promjene u atomima koje u nama, odnosno u našoj duši, proizvode dati opažaj. Iz te perspektive sam predmet, proces opažanja kao i mentalna predstava ili mentalno stanje predstavljaju fizičke procese. Samo mentalno stanje nije nešto izvan ili iznad fizičkog svijeta. Naravno da je jasno da mi nemamo „u glavi“ sam predmet koji opažamo, već sama mentalna slika datog opažaja jeste fizičke, tj. *atomske* prirode. Stoga, ono što se dešava u našem iskustvu, svi osjeti, opažaji, razmišljanja ili osjećanja, predstavljaju u stvari, ono što se dešava u djelovima našeg tijela. Naime, mentalna stanja predstavljaju samo određenu vrstu fizičkih stanja, a ne zasebnu kategoriju stanja u suštini različitu od fizičkih. Epikurejska pretpostavka da su procesi koji se odvijaju u našoj duši u stvari samo fizički procesi i promjene koje se dešavaju na nivou atoma u našem tijelu, predstavlja svojevrsnu antičku redukcionističku poziciju. On upravo razdvajanjem oblika, veličine i finoće atoma, pokušava da napravi distinkciju između uobičajenih predmeta i stanja za koja jasno uviđamo da se sastoje od konglomerata atoma, i neopazivih i na prvi pogled potpuno različitih stanja našeg duha, kao što je recimo opažanje. Samim tim, kao što smo već rekli, opažanje je, prema Epikuru, fizički proces u kom atomi (*eidola-e*) putuju od predmeta opažanja do našeg čulnog aparata (koji se takođe sastoji od atoma) te nadražuju naš duh i time proizvode određene promjene na fizičkom (atomističkom) nivou, što za rezultat ima opažaj datog predmeta.

Identični procesi se odvijaju i kod bilo kog drugog duševnog ili mentalnog procesa. Ono što možemo smatrati da bi Epikur prihvatio jeste to da, ako bismo uspjeli da do detalja „vidimo“ i ispratimo kretanje atoma, njihovo sudaranje i spajanje, mogli bismo, makar uopšteno, razjasniti i u potpunosti razumijeti prirodu svega onog što predstavljamo pod duševnim stanjima. Tako mi možemo, s obzirom na to da sada znamo da bol predstavlja, recimo, nadražaj C vlakana, u fizičkom smislu razumijeti bilo koji drugi osjet, za koji nam se, u početku, čini ili da nije fizičke prirode ili makar da se drastično razlikuje od nekog drugog fizičkog procesa ili predmeta. Stoga, bol ne samo da predstavlja nadražaj određenih vlakana, već i *jeste* nadražaj C vlakana. Samim tim sve što nam je potrebno da bismo adekvatno i u potpunosti razumijeli prirodu i suštinu mentalnog jeste razvoj nauke, prevashodno neuronauke. Tada ćemo imati jasan uvid u dešavanja koja se odvijaju na nivou mentalnog, tj. u mozgu, na osnovu kojih bi trebalo da možemo utvrditi šta predstavlja (odnosno šta jeste) bilo koje duševno stanje koje se odvija u nama, bilo da je to sreća ili tuga, glad, nemir, stres ili zabrinutost, i tako dalje.

Iz toga što mentalno i fizičko saznavamo na različite načine, što se oni drugačije manifestuju, ne znači da oni nisu jedno te isto. Epikur je i ostajao pri razlici mentalnog od fizičkog, ali samo zbog, kao što smo i rekli, karakteristika atoma koji čine naš unutrašnji život. Atomi duše, koji se prostiru kroz čitavo tijelo, drugačijeg su, finijeg i suptilnijeg oblika od ostatka atoma, te on time pokušava da objasni prividnu razliku između duševnih i fizičkih, tj. unutrašnjih i spoljašnjih stanja u univerzumu.

U ovom smislu Epikura možemo smatrati ako ne osnivačem onda makar pretečom redukcionističkih teorija u filozofiji duha. Kada govorimo o redukcionističkim teorijama (kao što su teorija identiteta ili funkcionalizam), mi ne tvrdimo da su stvari koje nisu fizičke u stvari fizičke, već samo da nam se *čini* da postoje stvari koje nisu fizičke prirode (mentalni fenomeni), ali da ipak one jesu fizičke prirode. Redukcionizam u ovom kontekstu predstavlja ontološku teoriju. Naime, njime želimo da pokažemo šta stvarno postoji, tj. šta stvarno jeste. Nije namjera da se prvo postulira nešto što će se kasnije ispostaviti da je stvarno nešto drugo. „Uzimamo neki entitet X i pronalazimo razloge da X identifikujemo sa

Y. Redukcija nam govori nešto što nismo znali o X – a to je da je X u stvari Y.“¹¹³ Redukcijom mi, u stvari, određena svojstva prevodimo ili svodimo na neka druga svojstva. U kontekstu teorije identiteta, data svojstva su u prirodi identična (odnosno sastoje se od iste tvari) iako se manifestuju na upadljivo drugačije i različite načine. Iz date perspektive nam je očiglednije zašto možemo jasnije da razumijemo mentalne fenomene ako uspijemo da pokažemo da su oni identični sa fizičkim fenomenima, odnosno sa fizičkim svojstvima našeg mozga. Ako bi nam bilo dozvoljeno da epikurejsko tumačenje mentalnih fenomena tumačimo kroz savremenu prizmu redukcionističkih teorija, onda bismo njegove ideje podveli pod teoriju identiteta mentalnog sa fizičkim. Drugim riječima, ono što se dešava u čovjekovoj duši, a što predstavlja duševna svojstva, kao što je mišljenje ili opažanje, moguće je svesti na atomistički nivo, kao određenu vrstu stvari koja je predstavljena promjenom koja se dešava na nivou atoma. Stoga, njegova pozicija se može tumačiti kao redukcija mentalnih svojstava na fizička svojstva, odnosno, njegovim rečnikom rečeno, izjednačavanje duševnih svojstava sa atomističkim svojstvima.

Važno je napomenuti da je ovakvo tumačenje epikurejske filozofije duha ili njegovog shvatanja psihologije u neskladu sa funkcionalizmom, kao drugačijim gledištem za razumijevanje mentalnog života i njegovog odnosa sa fizičkim, spoljašnjim svijetom. Duševna stanja bismo mogli da, u ovom kontekstu, razumijemo kao funkcionalna stanja našeg tijela, odnosno da određeno mentalno stanje prouzrokuje, izaziva ili dovodi do određene tjelesne promjene, koja predstavlja njihove manifestacije. Kada govorimo o funkcijama našeg organizma, baziramo se na cjelokupnom sklopu našeg tijela, te se mentalna stanja kao „okidači“ našeg ponašanja i djelovanja tumače ne iz prizme pojedinačnih dešavanja, već kao jedan dio cjeline organizma koji nas navodi na djelanje. Dva su osnovna razloga koja nas navode na zaključak da Epikur nije bio funkcionalista. Prvi jeste taj da funkcionalizam pretpostavlja mogućnost višestruke realizacije mentalnih stanja, što za Epikura i epikurejce nije bio slučaj. Drugi se odnosi na to da su u funkcionalizmu mentalna stanja definisana svojom kauzalnom ulogom, o čemu kod Epikura skoro da nemamo ni nagovještaja. Slobodni smo smatrati da se Epikurova

¹¹³ Tim Crane, *Elements of Mind*, (Oxford: Oxford University Press, 2001), 54.

poimanja mentalnih fenomena, u suštini baziraju na neurološkim stanjima naših mozgova. Čini se da je on sklon da identifikuje recimo opažanje sa atomističkim promjenama na nivou duše, prije negoli bi isto to opažanje identifikovao sa funkcijama koje ono izaziva kod nas samih.

Stoga, smatramo da je njegovo razumijevanje odnosa atoma i duše bliže onome što postulira teorija identiteta duha i tijela, tj. mentalnog i fizičkog. Ono što K. T. Maslin kaže, mogli bismo takođe pripisati i Epikuru: „Fizikalizam tvrdi da su ljudska bića u potpunosti materijalni entiteti čije funkcionisanje i svojstva mogu u potpunosti biti eksplicirana konceptima i teorijama jedne idealno kompletne fizike. Tu nema prostora za nematerijalne ili natprirodne intervencije u fizičkom kauzalnom lancu koji se nalazi u subjektivom centralnom nervnom sistemu, prostirući se od inputa u formi fizičkih stimulusa sve do bihevioralnih autputa. Ljudska bića su u potpunosti dio prirodnog fizičkog svijeta, a ne natprirodni duhovi neobjašnjivo povezani za tijelo koje predstavlja mašinu. Šta god da je duh ili um, ne može biti nematerijalan i neka teorija koja ga locira u potpunosti sa prirodnim svijetom mora biti moguća.“¹¹⁴ Pored navedenog, ono što nas takođe navodi da Epikura nazovemo teoretičarem identiteta duha i tijela jeste i činjenica da on, izjednačavajući mentalna stanja sa fizičkim stanjima, nije izjednačavao iskaze o mentalnim stanjima sa iskazima o fizičkim stanjima. Odnosno, da bismo mogli da redukujemo neko stanje X na neko drugo stanje Y, moramo priznati postojanje i prvog i drugog stanja. Stoga, Epikur je priznavao postojanje stanja radosti, recimo, koje bihevioralno možemo da objasnimo i obrazložimo na jedan način, kao i, s druge strane, strogo fizičkog stanja u našem tijelu koje je nevidljivo, a koje čini određeni sklop različitih atoma duše koji predstavljaju dato stanje. Svakako da ovo ne znači da postoje dvije vrste različitih stanja, već samo da stanje radosti koje osjećamo (manifestovano na bilo koji način) možemo da svedemo na jednu i zasebnu konglomeraciju atoma duha. I jedno i drugo bivaju predstavljeni na fizički način, tj. posredstvom atoma, te stoga, bez obzira kako se manifestuju, predstavljaju jednu te istu stvar.

¹¹⁴ K. T. Maslin, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, (Cambridge: Polity Press, 2001), 73.

Kada govorimo o mentalnom u kontekstu epikurejstva, govorimo o mentalnim svojstvima, te u tom slučaju, imamo teoriju identiteta mentalnih svojstava, tj. govorimo o monizmu svojstava: postoje samo fizička svojstva i neka od njih su mentalna.¹¹⁵ Razumijemo li na ovaj način mentalna svojstva, mi dolazimo u situaciju da njih identifikujemo sa određenim fizičkim svojstvima. U savremenim teorijama duha, dio teorije identiteta koji se bazira na ovakvoj identifikaciji naziva se identitet tipova. Ono što hoće da se postigne jeste da se mentalni fenomeni uopšte, kao vrsta fenomena, identifikuju sa određenom vrstom fizičkih fenomena. Ne samo da imamo pojedinačne slučajeve redukcije i identifikacije, već da određeno mentalno stanje u svakoj prilici može biti identifikovano sa određenim fizičkim stanjem našeg mozga.

Čini se plauzibilnim tvrditi da bi i Epikur prihvatio ono što tvrdi teorija identiteta tipova: da su *vrste* mentalnih stanja identične sa *vrstama* fizičkih stanja, kao što je to slučaj kod bola i nadraživanja C vlakana. Naime, bol je identičan sa nadražajem C vlakana u smislu u kom termin „bol“ i izraz „nadraživanje C vlakana“ referiraju na vrste stanja. Za Epikura bi, takođe, neko unutrašnje, duševno stanje, kao što je npr. bol, predstavljalo vrstu mentalnog stanja koje bi bilo identično s izvjesnom vrstom fizičkog stanja i koje bi se ogledalo u određenoj promjeni i kretanju atoma duše. Psihološki ili duševni karakter nekog mentalnog događaja, bilo da je to bol ili osjećanje zadovoljstva, razmišljanje ili sjećanje, u apsolutnom smislu bio bi identičan sa posebnim aspektom fizičkog događaja u našem tijelu. U ovom kontekstu „u apsolutnom smislu“ bi značilo da nema ništa iznad ili preko ovog fizičkog procesa koji se odvija u našoj duši u vidu promjene i kretanja atoma. Stoga, cjelokupni mentalni život može biti bez ostatka opisan pomoću teorija koje uključuju samo entitete jedne savršene fizike, koji se ponašaju u skladu s njenim zakonima. Kako većina epikurejaca nije bila upoznata sa medicinskim istraživanjima tog vremena, i smatrali su da je sjedište duševnog života u grudima, razumljivo je da bi oni tvrdili da su mentalni procesi u stvari fizički procesi koji se odvijaju u grudima. Danas znamo da se dati procesi odvijaju u mozgu, ali ni kod Epkura niti kod nekog od njegovih nasljednika se ne susrećemo sa pojmom mozga. S druge strane, ono što takođe možemo da prihvatimo, shodno svemu do

¹¹⁵ Tim Crane, *Elements of Mind*, str. 52.

sada rečenom, jeste to da je epikurejska teorija identiteta ona jača teza, tj. teorija identiteta tipova. Naime, smatra se da isti tip mentalnih stanja mora biti ostvaren ili realizovan istim tipom fizičkih stanja. Kod teorije identiteta instanci (*token – token theory*) određena mentalna stanja ne moraju uvijek biti ostvarena istim fizičkim procesima.

Ono što je važno naglasiti, a što možda i nije toliko očigledno, jeste da se kod Epikura, isto kao kod osnivača fizikalizma iz XX vijeka, radi o kontingentnom identitetu. Kao što su tvrdili i Plejs i Smart,¹¹⁶ mogli smo da utvrdimo da je nešto drugo bol, a ne nadražaj C vlakana. To nije nužna istina, odnosno moglo je da bude i drugačije. Ipak, naučna ispitivanja su nam pokazala šta je to bol. Na sličan način i Epikur pokušava da utvrdi šta u stvari predstavljaju određeni mentalni fenomeni, i da date rezultate u vidu različitih konglomeracija finih atoma duše identifikuje sa određenim tipom mentalnih procesa. Samim tim, on nam otkriva nešto što ne smatra nužnom istinom, već kontingentnim ustrojstvom našeg duha.

Konačno, ono što predstavlja otklon koji bi Epikur definitivno napravio u odnosu na fizikalizam, jeste činjenica što on za posljedicu ima determinizam. Naime, pretpostavka potpune fizike, koja bi bila u mogućnosti da objasni svako dešavanje na svjetu i u svijetu iz perspektive sopstvenih zakona i entiteta, svakako bi bila i u mogućnosti da, pod uslovom da pred sobom ima svako prethodno stanje univerzuma, zajedno sa važećim zakonima, tačno predvidi svako buduće ponašanje bilo kog subjekta. Vidjeli smo u poglavlju o slobodi volje da je Epikur upravo uvodeći iznenadno skretanje atoma pokušao da ostavi prostor za slobodno i svojevoljno ljudsko djelanje.

¹¹⁶ Prevažodno se misli na tekst A. T. Plejsa: „Da li je svest moždani proces“, kao i na tekst Dž. Dž. Smarta: „Oseti i moždani procesi“, u *Saznajno povlašćeni položaj*, prir. Beba Stanković (Pančevo: Mali Nemo, 2004).

5.3. Smrt

„Jer život ne sadrži ništa strašno za onog čoveka koji je shvatio da u neživljenju nema ničeg strašnog.“ (DL X 125)

Tema koja se direktno nadovezuje na psihološka razmatranja kod Epikura i tiče se odnosa duše i tijela, u potpunosti se manifestuje u odnosu prema smrti. Epikur insistira na tome da smrt za nas nije ništa „jer sve što je dobro i loše nalazi se u osećanju, a smrt predstavlja kraj svakog osećanja.“¹¹⁷ Prestanak svakog osjećanja jeste u suštini ono što nas odvaja ili razdvaja od same smrti. Kako smo u prethodnom poglavlju vidjeli da je osjećanje jedna od osnovnih funkcija duše, uviđamo da ni duša u smrti ili nakon smrti nema ili ne vrši svoju funkciju. To postaje jasnije posebno ako imamo u vidu da je Epikur eksplicitno tvrdio da je duša dio tijela i da ona umire i raspada se zajedno sa tijelom. Smrt predstavlja ništa drugo do „raščlanjivanje“ tijela (pa samim tim i duše) na svoje osnovne djelove, tj. atome, koji se vraćaju u svoje vječno kretanje i sudaranje. Epikur konkretno kaže da smrt nema nikakvog posla s nama: dok smo mi tu, smrti nema, a kada ona stigne, onda nas više nema. Tako da ona ništa ne znači ni za žive ni za mrtve, jer se živih ne tiče a mrtvi više ne postoje (DL X 125). U ovom momentu već duboko zalazimo u epikurejska etička učenja, što, iako nije osnovna tema, jeste relevantno za ovaj dio rada. Naime, potrebno je naznačiti da Epikur insistira na odvojenosti smrti od nas samih zbog toga što želi da ljude oslobodi straha od smrti. Smatrao je da strah od smrti predstavlja, pored straha od bogova, izvor najviših neprijatnosti i nelagodnosti u životu, te je sopstvene intelektualne napore usmjerio ka izbavljenju ljudi od datih neugodnosti. Podsjetimo li se da je za cilj filozofije ostavio *ataraxiu* i *aponiu*, razumijećemo zašto insistira na oslobođenju od iracionalnih strahova.

Ono što je za nas relevantnije jesu argumenti koje pronalazimo u sačuvanim tekstovima i najbližim izvorima epikurejstva, za koje Epikur i pobornici njegovog učenja smatraju da idu u prilog predloženoj tezi. Glavni argument se bazira na tome da smrt nije ništa jer ne postoji subjekat ili predmet na koji se ona odnosi. Ako bilo šta treba da bude

¹¹⁷ DL X 125. Vidi takođe: Lukrecije 3.830–910.

loše, ono mora biti loše *za* nekog, tj. mora imati predmet ili subjekat s kojim ima veze. Pojednostavljeno, smrt možemo predstaviti kao pojavu koja dolazi u onom trenutku kada nas više nema – pa iz te perspektive, ona nema nikakvih dodirnih tačaka sa nama samima. Kagan [*Shelly Kagan*]¹¹⁸ prikazuje argument na sledeći način:

(1) Nešto može biti loše za nas samo ako postojimo.

(2) Kada smo mrtvi, onda ne postojimo.

(Z) Smrt ne može biti loša za nas.

Takođe, Lukrecije kaže:

Jer ako nekom pretilo zlo i beda,
on mora sam postojati u to doba
da bi ga snašili. Al' to smrt ukida,
i uklanja iz žića onoga
k'o bi doživeti mog'o nedaću.
Vidimo stoga da se ne treba
u smrti ničeg plašiti jer niko
ne biva bedan ako ne postoji,
i da je isto k'o da nikada
ni rođen nije, kad je besmrtna
smrt oduzela život smrtni. (Lukrecije, 3.861 – 869)

Argument se zasniva na epikurejskom osnovnom stavu koji osjećanjima ili senzacijama daje suštinski status. Osjećanja u potpunosti zavise od čvrste veze atoma duše i atoma tijela – odnosno, od cjeline čovjekovog bića. A kako smrt predstavlja prestanak života u smislu rasformiranja tijela (pa samim tim i duše), mi prestajemo da budemo sposobni da osjećamo bilo šta. S druge strane, kako nešto može biti dobro ili loše po nas samo ako mi to možemo da osjetimo, slijedi da smrt i ono što ona donosi mi nikako ne možemo da osjetimo. Stoga, strahovati i biti zabrinut zbog nje jeste iracionalno i pogrešno.

Epikurova argumentacija se zasniva na ideji psihofizičkog identiteta, i tek ako prihvatimo da zajedno sa prestankom postojanja našeg tijela prestaje da postoji i naša duša, možemo razumijeti i prihvatiti njegove ideje. Treba primijetiti da se ovdje Epikur bavio isključivo ličnim odnosom prema smrti, zanemarujući pri tom dva važna momenta koji se

¹¹⁸ Shelly Kagan, *Death*, (New Haven and London: Yale University Press: 2012), 216.

direktno tiču prestanka života. Prvi je odnos prema porodici i prijateljima. Oni su neko ko i nakon naše smrti ostaje u životu, proživljava i osjeća posljedice toga što nas više nema. Upravo tada se osjećaju neprijatnosti koje donosi smrt nekog koga smo voljeli i ko nam je bio blizak, i vrlo je teško ako ne i nemoguće prihvatiti argumentaciju koja nam kaže da za toga ko je umro smrt ne predstavlja ništa. S te strane se mora prihvatiti, makar dijelom, da je smrt ipak nešto loše i neprijatno, posebno uzmemo li u obzir Epikurovu naklonost prema prijateljskim odnosima. Drugi, bitniji momenat, tiče se lično onog koga je smrt odvojila od mnogih prednosti i prijetnosti koje nudi život. Naime, možda momenat smrti i sve što slijedi nakon toga za nas nemaju nikakvu važnost, niti nam zadaju bol, ipak ono od čega nas ona odvaja ili što nam na neki način „uzima“ jesu sve životne vrijednosti.

Argument možemo predstaviti na sledeći način:

- (1) Nešto može biti dobro za nas samo ako postojimo.
 - (2) Kada umremo, ne postojimo.
-
- (Z) Smrt nam uskraćuje dobre stvari.

Pretpostavimo li da nas smrt iznenadi i da smo bili zdravi i imali sreće da živimo u relativno normalnim uslovima i okolnostima, prihvatljivo je tvrditi da nam je smrt uskratila životne radosti, kao što su porodični život, zadovoljstva koja pružaju djeca i njihov rast, prijateljstva, putovanja i slično.

Ipak, držimo li se epikurejskih stavova, oba ova momenta se mogu predstaviti kao da nemaju ništa sa nama, jer kako ne osjećamo ništa ni ne možemo znati ili osjetiti bol koji druge pogađa zbog naše smrti, niti, iz istog razloga, možemo znati šta smo sve propustili od životnih radosti, odnosno od čega nas je smrt odvojila ili šta nam je uskratila. Epikur čak i eksplicitno kaže da je dužina nečijeg života potpuno irelevantna, već da je jedino važno da li je osoba uspjela da dosegne cilj života. Ako uspijemo da racionalno uživamo u životu, izbjegavajući duševne uznemirenosti i fizičke bolove, čak i da dobijemo beskonačno mnogo dodatnog vremena za život, to ne može uvećati ili poboljšati naše zadovoljstvo. „Neograničeno vreme krije isto zadovoljstvo u sebi kao i ograničeno vreme, ako samo

granice zadovoljstva pravilno odmerimo razumom.“ KD 19.¹¹⁹ Uprkos svega toga, koliko god da smo racionalni, čini se da, kao što Filodem kaže, oni koji imaju potencijal da dostignu savršenu sreću posredstvom filozofije će prirodno biti razočarani ako umru prije negoli uspiju da postignu sve to.¹²⁰

Upravo ovdje nam je ponuđen malo drugačiji argument, kojim se želi, ako ne u potpunosti neutralisati bol ili strah zbog prestanka života, onda makar umanjiti. Naime, Epikur je smatrao da nam prolongiranje života (pa čak i beskonačan život) neće biti prijatniji od konačnog. Ko poznaje granice (konačnost) života, zna kako je lako dobiti sve ono što nas oslobađa od bolova izazvanog željama, kao i onog što čini život potpunim. On, stoga, ne osjeća potrebu za kompetitivnim angažmanima. D.L. KD 21. Takođe, Epikur ne govori da vrijeme koje provedemo živjeći nema značajnu ulogu za količinu zadovoljstva koju možemo da doživimo ili proživimo. Naprotiv, to je očigledno. Kao što smo već i pomenuli, moramo živjeti makar neko vrijeme, toliko dugo i kvalitetno da nam, pomoću filozofije, život postane zadovoljstvo. Sve što on kaže jeste da konačnost života obezbjeđuje uživanje isto kao i beskonačnost života, pod uslovom da živimo kompletan ili potpun život.¹²¹ Sedli takođe navodi da sam pojam „kompletnog života“ nije ekspliciran, ali da indirektno možemo zaključiti da, u najširem obliku, predstavlja dostizanje apsolutnog spokoja u skladu sa prirodom koja nas okružuje. U principu, ako bi život bio beskonačan, data činjenica bi našem blagostanju doprinijela jedino tako što bi uklonila strah od smrti. Ali, s obzirom da taj strah može biti eliminisan odgovarajućim racionalno utemeljenim razmatranjima koja nam je Epikur ponudio, ne preostaje nam nikakav drugi interes prema beskonačnosti života.¹²² Ipak, iako ovakva argumentacija može biti prihvaćena, jasno je da racionalizacija koja stoji iza nje nije u potpunosti opravdana. Naime, konačnost života jeste neminovnost, tako da mi i nemamo neki izbor osim da pokušamo hipotetički da je

¹¹⁹ „I kao što prilikom izbora jela za njega [čoveka] ne odlučuje veći obrok, nego bolji ukus jela, tako i on pokušava da uživa vreme koje je najbolje, a ne najduže.“ DL X 126. Vidi takođe: „Za telo granice zadovoljstva leže u neograničenom i potrebno je neograničeno vreme da se granica dosegne. Ali razum, koji odmerava i cilj i granicu tela, uklanja strah od večnosti, stvara savršen i potpun život, i zato neograničeno vreme više nije potrebno. Razuman čovek, naravno, ne izbegava zadovoljstva. I ako ga okolnosti najzad primoraju da ode s ovog sveta, on ne odlazi tako kao da za sobom ostavlja najbolji deo svog života.“ KD 20.

¹²⁰ Philodemus, *On Death*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1991), 17.

¹²¹ L&S, 24 (g).

¹²² Ibid.

odbranimo. Stavljati nasuprot krhkosti i zanemarljivo kratkom životnom vijeku njegovu beskonačnost (ili makar dugovječnost u nekom smislu drugačijem od sadašnjeg) mi samo želimo da opravdamo ono što imamo ili što nas je zadesilo. Teorijska razmatranja o ovom „problemu“ nisu nikako dovoljna, a kako nemamo (makar za sada) mogućnost empirijske provjere kvaliteta života koji bi bio mnogo duži negoli sadašnji, nemamo potpuno pravo da tvrdimo da on ne bi bio kvalitetniji, ili kako Epikur kaže, potpuniji od ovog sadašnjeg, uobičajenog životnog vijeka.

Još veći strah od smrti u nama pobuđuje, pored samog čina umiranja ili bola koji možemo istrpjeti prije negoli umremo, ono što slijedi nakon smrti. Vječnost koja nas čeka u smrti izgleda takođe stravična i neprijatna. Kada život prestane, iz ma kog razloga, nas više nema. I to ne samo na kratko, na nekoliko godina ili decenija. Nema nas vječno i nema nas više nikada. Vječnost nakon smrti nije ništa drugačija od vječnosti koja je prethodila našem rođenju, kao što kaže Lukrecije, metaforično nam nudeći ogledalo kojim predstave dvije vječnosti, one prije i one nakon života, izgledaju identično.¹²³

A pomisli koliko nas se nije ticala
starina prošla večnog vremena
još pre rođenja našeg! Priroda
ogledalo nam ovo podnosi
budućnosti što prati našu smrt.
Da li vidiš onde išta strašno, mračno?
Zar nije sve stišanje od sna? (Lukrecije, 3.972–977)

Ovim argumentom, koji se još naziva i argumentom na osnovu simetrije, on pokušava da ponudi ubjedljive razloge za prihvatanje identičnosti samog nepostojanja prije i nakon života. Isto kao što nismo ni znali niti smo imali osjećaj da je naše rođenje dobro jer smo pobjegli i otrgli se iz kandži predašnjeg nepostojanja, tako isto nemamo ni osjećaj ni znanje da smo u nekoj „strašnoj“ ili surovoj vječnosti koja nastupa nakon života. Tako posmatrano, ta dva perioda i izgledaju identično. Ipak, mi ih ne poimamo kao identične zbog toga što nemamo i ne možemo imati isti odnos prema rođenju i smrti. Smrt nas na neki način odvaja od stvari, ljudi i uživanja na način koji je upadljivo drugačiji od onog na

¹²³ Vidi: O’Keefe, *Epicureanism*, 168.

koji nas rođenje razdvaja od istih tih stvari. Možemo tumačiti strah od prerane smrti iz prizme zabrinutosti zbog gubitka i prestanka uživanja u životnim prijetnostima, tj. ima smisla reći da je loše po mene ako umrem sada a ne 2077. godine, recimo. Dok, s druge strane, iako je plauzibilno pitati se koja smo sve dobra i uživanja propustili zbog toga što se nismo rodili 1952. godine, a ne, kao što je slučaj, 1984. godine, ipak nemamo isti osjećaj oduzimanja ili uskraćivanja kao u slučaju prestanka života.¹²⁴ U svakom slučaju, poenta koja se krije iza razmatranja o dugovječnosti ili periodu i momentu života, krije se u *kvalitetu* provedenog života, ma koliko dug bio i nezavisno od istorijskog perioda u kom je proživljen. Kvalitet, koji je u direktnoj sprezi sa pominjanom kompletnosti života, predstavlja sveukupan hedonistički princip, koji se ogleda u prostom upravljanju sopstvenim životom, oslanjajući se na etičke principe vođene primarnim osjećanjima (bolom i zadovoljstvom). Kao što je već više puta rečeno, kvalitet i kompletnost života obuhvataju etičke teme, što izlazi iz osnovnih okvira naših interesovanja, tako da se u ovom trenutku njima nećemo detaljnije baviti. Ipak, vidjeli smo značaj teorijskih razmatranja za etičke teme i težinu koju ona imaju za njih.

Zbog svega navedenog, Epikur je smatrao da smrt nema ništa sa nama i da razmišljanje o njoj može da nas odvede na dvije različite strane. Jedna, koja je loša i negativna, ogleda se u pogrešnom tumačenju same konačnosti života i smrti, što za posledicu ima strah i anksioznost. Suština problema leži u tome što se mi plašimo nečeg što tek treba da dođe (i što znamo da je neizbježno), tako da je neracionalno da nam stvari koje moraju da se dogode pričinjavaju toliko neprijatnosti i izazivaju nespokoјstvo još kada su odsutne, kada samo razmišljamo o njima. S te strane posmatrano, nešto čega nema ili što nije prisutno direktno utiče na naš trenutni život, uznemirava ga i čini neprijatnim i, katkad, nenasnim. Druga strana koja može biti posljedica razmišljanja o konačnosti života, jeste pozitivna i oslobađajuća. Jasna predstava o tome šta je smrt, kao i o tome da ona ni na koji način ne utiče na nas niti je mi osjećamo, omogućava nam miran i umjeren odnos prema životu. Ne budi želju za vječnim životom, pohotom i halaplјivošću za slavom i bogatstvom, već, naprotiv, eliminiše sve sitničave i niske porive. Oslobođenje se, u konačnom smislu,

¹²⁴ Ibid, 169.

ogleda u duševnoj uravnoteženosti i smirenosti, koja, za Epikura i epikurejce, predstavlja najviše dobro, odnosno uživanje. Suštinski uslov za sve to jeste poznavanje njegove nauke o prirodi koja čovjeka ne posmatra dualistički, kao jedinstvo suštinski različitih kategorija, već kao jedinstvenu cjelinu sastavljenu iz različitih vrsta atoma. Tako čovjek predstavlja jedinstven i neponovljiv sklop atoma koji u datom trenutku egzistira, prekidajući ništavnost vječnog nepostojanja. Njegovo tijelo prestavlja njegovu dušu i obratno, duša jeste ono što je tijelo. Nema razdvajanja niti odvojenog postojanja. Ili postoje zajedno ili ne postoje. Ova formulacija „postoje zajedno“ može da se protumači kao da su duša i tijelo različiti, tako da se mora uzeti sa rezervom. Različiti jesu samo utoliko ukoliko prihvatimo da se sastoje od različite vrste atoma, dok su u suštini isti – jer se sastoje od atoma – materijalnih, neopazivih i nerazorivih čestica od kojih se i sve drugo sastoji. Odnosno, drugim riječima rečeno, duša i tijelo su istorodni ali nisu istovrsni, prosto jer pripadaju istom rodu, tj. atomima, dok su sastavljeni od drugačijih vrsta atoma.

6. Zaključno razmatranje

U dosadašnjem dijelu rada smo pokušali da raščlanimo epikurejsku filozofiju na njene značajne djelove, koje smo tako mogli jednostavnije da podvedemo pod detaljniju i obuhvatniju analizu. Tako smo se pozabavili oblastima kao što su nauka o prirodi ili fizika, teorija saznanja ili epistemologija, kao i njegovim teorijama o slobodi volje i duši. Već smo pomenuli da ove oblasti predstavljaju uslov za etiku, koja je, ipak, najznačajniji dio filozofije, i predstavlja način i principe koji vode ka dobrom, srećnom i zadovoljstvom ispunjenom životu. Istovremeno, smatrao je Epikur, etika viđena kao valjano upravljanje sopstvenim životom, predstavlja ne samo najznačajniji dio filozofije već i njen *telos*. Cjelokupna teorijska filozofija predstavlja samo temelje ili stepenike koji nam služe da bismo dostigli konačan ili krajnji cilj manifestovan u praktičnoj filozofiji: život proveden u blagostanju i prijatnostima, lišen fizičkih bolova i uzaludnih strahova. Ono što je za nas interesantno u ovom trenutku jeste da pokušamo da ponudimo prihvatljive odgovore na sledeća pitanja:

- 1) Da li, i ukoliko da, na koji način Epikurova praktična filozofija proističe iz njegove teorijske filozofije? Odnosno, kako razmišljanja i ideje koje je imao o procesima u prirodi, načinu opažanja i prirodi materije, duše ili volje utiču na etičke stavove?
- 2) Da li je praktična filozofija imala prioritet u odnosu na teorijsku ili obratno, teorijska u odnosu na praktičnu filozofiju? Naime, da li je Epikur formulisao svoju etiku, pa tek na osnovu nje pokušao da objasni ostale teorijske djelove filozofije ili je, naprotiv, obrazlažući ideje o teorijskim aspektima uvidio da jedna ovakva etika nužno slijedi iz takvih postavki?

Mišljenja smo da su ova pitanja izrazito važna, te da ako uspijemo da na adekvatan i prihvatljiv način odgovorimo na njih, trebalo bi da jasnije uvidimo vezu koja stoji između različitih djelova epikurejske filozofije. Naime, ako epikurejsku filozofiju posmatramo na

uobičajen način, pored iskrivljenih i često pogrešnih tumačenja njegove etike, zanemaruje se i previđa veza koja postoji između praktične i teorijske filozofije. S jedne strane nam se čini da su data tumačenja u potpunosti nezavisna jedna od drugih i kao takva ni na koji način ne utiču jedna na druga. S druge strane, ako i postoji veza između epikurejske teorije i prakse, ona se prosto uzima zdravo za gotovo, odnosno podrazumijeva kao nešto samo od sebe dato, nešto na šta nema potrebe da se osvrćemo niti ima bilo kakvu važnost.

Da bismo uopšte mogli odgovoriti na pomenuta pitanja, neophodno je dati kratak osvrt na osnove Epikurove etike, na osnovu kog ćemo biti u mogućnosti da direktnije uvidimo veze među djelovima njegovog filozofskog sistema. Uz to, pokušaćemo da ponudimo jedno realnije i dobronamjernije tumačenje njegovih etičkih principa, tj. njegovog hedonizma, u svrhe odbrane i pokušaja ispravljanja mnogih krivih i najčešće pogrđnih tumačenja.

U istoriji filozofije i razvoja ljudske misli epikurejstvo nikada nije bilo dobrodošlo, prihvatljivo i primjenljivo, kao što je to slučaj sada. Dobrodošlo jer načini na koji Epikurov filozofski, odnosno etički, sistem gleda na čovjeka predstavljaju njegovo izbavljenje iz vrtloga i meteža u koji nesumnjivo upada prepuštajući se surovosti i bezosjećajnosti koju za sobom povlači gvozdeni jaram svakodnevnice. Prihvatljivo jer čovjek kada uvidi i na svojoj koži osjeti prednosti koje nudi ovakav pogled na stvarnost uviđa sopstveno izbavljenje, rasterećenje i oslobođenje. Primjenljiv jer je jednostavan, funkcionalan i usmjeren na pojedinca – te su dozvoljene varijacije u tumačenju koje dozvoljavaju prilagođavanje različitim karakterima pojedinaca. Epikurova etika jeste direktno usmjerena protiv uobičajenih institucija u jednom društvu – kao što su državno uređenje, ustoličen obrazovni sistem, davno prihvaćena i okamenjena kultura, shvatanje ličnih obaveza i preferencija, kao i sisteme ličnog razvoja, tumačenje sopstvenih prohtjeva i želja, čija je učvršćenost zasnovana na društvenim stegama i zabranama, koje svojom dugotrajnošću i tradicijom postuliraju utemeljenost na psihološkom nivou kako pojedinca tako i zajednice. Ono što ovaj sistem nudi jeste svojevršno izbavljenje. Ali ne izbavljenje u uobičajenom, religiozno-mističnom značenju, već u smislu vraćanja čovjeka sebi. Nije to izbavljenje koje čovjeka ostavlja i prepušta višim i jačim silama, bilo da su to božanstva ili sudbina ili nešto treće,

već izbavljenje koje čovjeka izdvaja od svega i čini ga makar u početku, jedinstvenim, potpuno samim i izloženim. Epikur uči da čovjek nema zaštitu od države i politike, isto kao što je nema ni od bogova i providjenja. Kada to sazna, čovjek se osjeća osamljenim i bačenim u svijet, tako da je potpuno razumljivo zašto njegovim mislima prevladavaju mračne i tužne slike kao i razni strahovi. Strah od božanstava koji nas za života sputava, ograničava i kontroliše, tako da čini naše postupke uslovljenim i, najčešće, drugačijim od onoga kako bismo se inače ponašali i djelovali. Pored toga, strah od smrti, koji naše misli odvodi od svakodnevnice na jedan neodređen momenat u budućnosti koji će, bez sumnje, nastupiti, i to u potpunosti nezavisno od našeg mišljenja o njemu. Njega prati i strah od vječnog nepostojanja koje nastupa nakon smrti, koje nas plaši ujedno toliko mnogo i toliko neopaženo, da smo postulirali sve što se može zamisliti da bismo ga prenebregnuli i eliminisali: izmislili smo sve, od žrtvovanja ljudi i životinja da bismo se dopali i podilazili višim silama, preko predstavljanja ovog života kao puke pripreme za sledeći, smrtni ili zagrobni život, sve do potpunog i bezrezervnog ubjeđenja da je tek naredni život, oslobođen tijela koje je sputavalo našu dušu, nadahnut božjom vrlinom u rajskom vrtu, u stvari onaj pravi, nedodirljivi i vječni život kom svi težimo i koji svi željno iščekujemo.

Epikurova etika je hedonistička. Ne u smislu u kom je uobičajeno da razumijemo pojam *hedonizam* – kao prepuštanje najnižim strastima, vođeno iracionalnim i nepotrebnim prohtjevima. Hedonizam koji je on imao u vidu se ogledao u shvatanju i vjerovanju da je dobro za čovjeka lično zadovoljstvo, te je shodno tome smatrao da bi najbolji život trebalo da bude ujedno i najpriyatniji. Samo do ovog momenta se njegovo poimanje hedonizma može slagati ili preklapati sa savremenim i banalizovanim idejama o hedonizmu. Značajna i nedvosmislena razlika se javlja pri samom tumačenju „zadovoljstva“ kao takvog. Za Epikura se pod zadovoljstvom podrazumijeva, u najopštijem smislu, odsustvo fizičkih bolova ili *aponia*, kao i nešto još važnije: neuznemirenost ili spokojstvo, tj. *ataraxia*. Odsustvo fizičkih bolova jeste jedan lako dostižan i umjeren zahtjev, koji možemo protumačiti dvostruko. Prvo, splet okolnosti nam može ići na ruku, da imamo sreće da smo zdravi i rođeni u okolnostima koje nam pružaju takvu vrstu sigurnosti. S druge strane, kao što i sam Epikur kaže, ako i ne možemo izbjeći neke od bolova, tj. ako oni predstavljaju

neizbježan splet okolnosti, oni nikada ne mogu biti toliko jaki i dugotrajni da mogu uzurpirati naš unutrašnji, duševni mir. Takođe, smatrao je da i ako su bolovi dugotrajni, oni nisu toliko strašni, a ako su strašni i surovi, oni ne mogu biti dugotrajni.¹²⁵ I sam Epikur, koji je kraj života dočekao u prilično neugodnim bolovima, pokušao je da prenebregne sve te neprijatnosti tako što se u tim momentima prisjećao prijatnosti u kojima je proveo život i nanovo proživljavajući razgovore s dragim prijateljima koji su izazivali vrlo lijepa osjećanja, čak i u trenucima koje je bolest činila jedva podnošljivim (DL X 22).

Značajniji momenat tiče se ataraksije, odnosno unutrašnje mirnoće, neuznemirenosti duha ili slobode od anksioznosti. Pojam *ataraxia* je najprikladnije prevesti pojmom *spokoj*. Kao okvir jedne etičke teorije, koja je u suštini eudajmonistička, Epikur postavlja spokojstvo kao vrhovni cilj, ujedno proglašavajući ga kao vrstu zadovoljstva. Kažemo „vrstu“ jer je Epikur smatrao da postoje dvije vrste zadovoljstva: katastematička¹²⁶ i kinetička zadovoljstva. Katastematička (gr. *kathistēmi* što znači „stajati mirno“ ili „biti miran“) su u stvari statička zadovoljstva, koja predstavljaju određena prijatna stanja u kojima se subjekat nalazi, dok njima nasuprot stoje kinetička ili zadovoljstva kretanja i promjene, koja predstavljaju prijatnosti koje osjećamo tokom nekih procesa ili događaja. Recimo, pijenje vode nakon neke sportske aktivnosti bi predstavljalo kinetičku vrstu zadovoljstva, dok bi stanje prijatnosti koji imamo zbog toga što nismo uznemireni žeđu, predstavljao katastematičko ili statičko zadovoljstvo.

Tako posmatrano, *ataraxia* ili spokojstvo jeste statičko zadovoljstvo, koje predstavlja stanje našeg duha oslobođeno svih nevolja, uznemirenosti, kao i neosnovanih želja, predrasuda i strahova. „Spokojstvo duše i oslobođenje od bola su zadovoljstva mirovanja; radost i uživanje smatraju se kao pokreti i aktivnost“ (DL X 136). Prije negoli kažemo nešto o željama i strahovima, od koristi je napomenuti mogućnost tumačenja same neuznemirenosti na dva načina. S jedne strane subjekta možemo razumijeti kao nekog ko uspijeva da izbjegne ili riješi sve situacije ili okolnosti u koje zapada, a koje mogu izazvati neprijatnosti. Ali, on je ipak podložan uticaju njemu spoljašnjih okolnosti i potrebna mu je

¹²⁵ KD 4. Vidi i DL X 133.

¹²⁶ Iako se termin *katastematička* odomaćio u našoj literaturi, čini se da je to pogrešno, jer je riječ o *kathistemi* a ne *kathastemi*.

izvjesna doza praktične mudrosti da date okolnosti ili izbjegne ili riješi u svoju korist. S druge strane, neuznemirenost možemo protumačiti iz jedne jače ili zahtjevnije perspektive: kao samu *nemogućnost* da se bude uznemiren. Naime, da bilo šta što se dešava nema tu moć da na bilo koji način utiče na nas, pa samim tim ne može ni da nas uznemiri. Epikurov zahtjev za neuznemirenošću jeste ovaj prve vrste: naime, čovjek nije imun na spoljašnje okolnosti, kakve god da su one. Ali, koristeći se filozofijom na način koji je i sam propagirao, Epikur je smatrao da možemo naučiti kako da se adekvatno postavimo i pravilno djelamo u slučaju da želimo spoljašnje okolnosti i dešavanja ne uznemiravaju. Drugi, jači zahtjev, iako se čini primamljivijim: da uspijemo dovesti sebe u stanje koje nas čini imunim na uznemirenost ili bilo kakve neprijatnosti; jeste neodgovarajući jer povlači za sobom i nemogućnost adekvatne reakcije i na prijatne okolnosti. Naime, ako smo potpuno neosjetljivi na spoljašnje okolnosti, mi onda tu neosjetljivost moramo primjenjivati neselektivno – na sve okolnosti koje se dešavaju. A to za posljedicu ima i propuštanje ili zanemarivanje određenih stanja stvari koja mogu za nas biti prijatna i učiniti naš život ljepšim i udobnijim. Iz Epikurove perspektive, tako nešto bilo bi nerazumno i neprihvatljivo.

Kao što smo već rekli, Epikur smatra da je *spokojstvo* zadovoljstvo koje se u osnovi sastoji od nemanja ispraznih i neispunjenih želja kao i oslobođenja od neutemeljenih strahova i predrasuda. Podjela želja kod Epikura je trodijelna, i on smatra da želje mogu biti (KD 29):

- 1) Prirodne i nužne,
- 2) Prirodne i nenužne,
- 3) Neprirodne i nenužne.

Epikurova metodologija se ne sastoji od eliminacije želja, već od detaljnije analize sopstvenih prohtjeva i uviđanja da nam je, zarad sopstvenog blagostanja i prijatnog života, potrebno da ispunimo ili ostvarimo samo mali broj želja, odnosno samo one koje pripadaju prvoj grupi, tj. one koje su prirodne i nužne. Najjednostavnije prikazano, u prvu grupu ubrajamo samo one želje koje su nužne za zadovoljenje osnovnih životnih potreba, kao što su hrana, krov nad glavom, osjećaj elementarne sigurnosti i slično. Druga grupa želja

obuhvata sve te osnovne potrebe, samo u luksuznijem obliku. Stoga, recimo to bi bila skupa i egzotična hrana, ekskluzivni rekviziti za svakodnevni život, kao što su posebna garderoba ili velike i privatne vile za stanovanje. Trećoj grupi pripadale bi želje za slavom, počastima i priznanju od strane drugih. Po Epikuru, one su apsolutno nepotrebne i suvišne, te povoditi se za njima predstavlja izlaganje prevelikim stresnim situacijama, dok, s druge strane, njihovo zadovoljenje nam ne donosi ništa korisno. Četvrtu grupu želja, koja se čini da prirodno slijedi iz ovakve podjele, a to bi bile neprirodne i nužne želje, Epikur ni ne razmatra, smatrajući da je nešto tako potpuno apsurdno.

Ovako shvaćene želje možemo razumijeti kao osnovnu motivaciju u Epikurovoj teoriji djelanja. Naime, one predstavljaju unutrašnje pokrete duše (neurofiziološke promjene u mozgu, savremenim rečnikom rečeno), čija je posljedica namjera da se nešto učini. Iz te perspektive, unutrašnji pokreti – kretanje atoma duše, svoju manifestaciju imaju u fizičkim pokretima tijela, kao što je podizanje ruke recimo. Naime, kada poželimo ili imamo namjeru da učinimo nešto, naša mentalna stanja koja su u stvari fizička stanja u mozgu, dovode do ili uzrokuju neko naše djelanje ili ponašanje. Mi imamo moć da učinimo nešto isto kao što imamo moć i da isto to ne učinimo. Zavisi isključivo od nas, tj. od naših želja, htijenja, namjera, strahova, briga ili svih ostalih mentalnih stanja. Epikur je smatrao da mi na ovaj način možemo kontrolisati primjenu ili zadovoljenje sopstvenih želja, što bi, u krajnjoj instanci, trebalo da nam obezbijedi dostizanje prijatnog i spokojnog života, ispunjenog uživanjima. On je, nadalje, direktno povezoao mogućnost upravljanja i kontrole sopstvenih želja sa praktičnom mudrošću ili praktičnim rasuđivanjem. Takvo rasuđivanje se nije ogledalo u teorijskim ili apstraktnim raspravama koje za cilj imaju pokazivanje ili dokazivanje opštih slučajeva ili ideja, već se ticalo isključivog interesa pojedinca u vidu donošenja najbolje odluke u datom trenutku ili najboljeg mogućeg izbora između postojećih i realnih (a ne svih zamislivih) situacija i mogućnosti. Posmatramo li ovako, potpunije i jasnije razumijemo odnos koji je Epikur gajio prema matematici i logici.

Kao što rekosmo, grupa želja koje su prirodne i nužne se ogleda u zadovoljenju osnovnih životnih potreba, istinski ih je lako dosegnuti i, pod uslovom da ih pravilno razumijemo, možemo biti potpuno zadovoljni i ispunjeni. Takođe, „onaj ko te stvari

posmatra jasno i sigurno umeće da svaki izbor i svako odbacivanje (zadovoljstva) dovede u pravilan odnos prema telesnom zdravlju i duševnom spokojstvu“ (DL X 128). Ono što je ovdje najvažnije jeste odnos prema željama i prohtjevima. Moramo znati, odnosno moramo imati dovoljno praktične mudrosti zahvaljujući kojoj možemo napraviti nedvosmislenu razliku između želja kojima treba da se povinujemo i onih koje je potrebno zanemariti i odbaciti. Naime, iako je svako zadovoljstvo samo po sebi dobro, mi ipak ne biramo baš svako zadovoljstvo (DL X 129).¹²⁷ Hedonizam koji je propagira ovdje jeste jedan vrlo obazriv i proračunat hedonizam. Možemo ga nazvati „selektivni ili prosvijetljeni hedonizam“ koji se ogleda u promišljenom i racionalno utemeljenom odabiru onih zadovoljstava koja za posledicu neće imati neprijatnosti, fizičke bolove ili duševnu uznemirenost. Stoga, „mi ne donosimo naprečac odluku o eventualnom uživanju, već se dosta često dešava da se odrekemo naslada ako one kao posledicu donose neku neprijatnost“ (DL X 129).

Ovakav pristup razumijevanju sopstvenih želja posebno je aktuelan u današnje doba, u kom nam društvo, podstaknuto i uslovljeno propagandom koja isključivo podstiče na neumjeren konzumerizam, prosto direktno nameće potrebu za ispunjenjem bezbroj prohtjeva, koje, ako bismo samo zastali i pokušali da dosegne njihovu suštinu, lako bismo uvidjeli njihovu ispraznost, nepotrebnost i suvišnost. S druge strane, izrazita i beskrupulozna borba za dostizanjem nejasno i nepromišljeno postavljenih standarda nas vodi u permanentnu borbu čiji cilj je neuhvatljiv jer ni ne postoji.

Sa jedne strane, Epikurova predstava prijatnog života se zasniva na jednostavnim, lako dostupnim uživanjima koja čine život vrijednim življenja, dok, s druge strane, ostajemo mučeni iracionalnim strahovima i brigama koje nas navode na iracionalno djelanje. Dva osnovna straha koja najviše muče čovjeka jesu strah od bogova i strah od smrti. Oni, zahvaljujući svom intenzitetu kao i ljudskoj nemoći da im se odupru, izazivaju mnoge ljudske djelatnosti koje su loše za samog čovjeka. Neracionalne želje, koje se

¹²⁷ “Nijedno zadovoljstvo samo po sebi nije zlo, ali ono što stvara izvesna zadovoljstva donosi ponekad neprilike koje su veće od samih zadovoljstava.“ (KD 8)

najčešće kriju u formi pohote i nezdrave ambicije, hrane se strahom od smrti.¹²⁸ Stoga, očigledan pritisak na zdravo moralno rasuđivanje čovjekovo vrše neutemeljeni strahovi, te je Epikur osjetio potrebu da ih analizira i pokušao da pokaže da je njihova učvršćena pozicija apsolutno neosnovana. U jakoj potrebi za sigurnošću ogleda se veza strahova od bogova ili smrti i iracionalnih i nepotrebnih želja. Da bismo osigurali sopstvene živote, postajemo pohotni i škrti, surovi, bezosjećajni i bolesno ambiciozni. Vođeni strahom od smrti sve pokušavamo da uradimo da je odstranimo ili eliminišemo. U životu vođenom takvim motivima vrlo je teško ako ne i nemoguće, pronaći stvarne i istinske vrijednosti dostojne čovjeka. Epikur je htio da, raščlanjivanjem i razjašnjavanjem pomenutih strahova, oslobodi čovjeka stega i neprijatnosti, te da mu omogući mirniji i prijatniji period života, koji, kako izgleda, predstavlja samo tračak svjetlosti između dvije vječnosti nepostojanja. Njemu je prije svega stalo do toga da pruži jednu filozofiju, jedno shvatanje svijeta koje će imati praktično etičku funkciju umirenja i ohrabrenja čovjeka u burnom, nesigurnom vremenu, i da pokaže mogućnost ljudske slobode u jednom svetu u kome izgleda da je ona nemoguća.¹²⁹

Kada govorimo o predrasudama i ubjeđenjima da svijetom upravljaju božanstva koja utiču i djeluju na ljude, te time izazivaju strah i zabrinutost, neminovno je da se okrenemo racionalnim i naturalističkim objašnjenjima svih prirodnih fenomena. Epikurova filozofija je naturalistička jer je smatrao da je priroda jedina postojeća realnost ili stvarnost. Iznad ili zajedno sa njom ne postoji ništa drugo. U univerzumu djeluju isključivo prirodni ili fizički zakoni koji čine njegovo ustrojstvo. Sve što se dešava, svaka okolnost i svaka promjena jeste posljedica prirodnih zakona, odnosno dešavanja koja su plod promjene u kretanju (ili skretanja) atoma u praznini. Takođe, naturalizam u ovom smislu isključuje bilo kakav uticaj duhovnih, spiritualnih, božanskih, odnosno, jednom riječju, nematerijalnih entiteta na univerzum, pa samim tim i naš svijet. Ipak, uprkos tome Epikur nije poricao samu egzistenciju bogova. Samo je smatrao da oni žive negdje između svjetova, blaženim životom, daleko od ljudske svakodnevnice i bez potrebe da se uopšte i upliću u nju.

¹²⁸ Konstant, *A Life Worthy of the Gods*, 40.

¹²⁹ Vuko Paviević, predgovor Marksovoj *Razlici između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, xiv.

Stoga, strah od bogova, njihove kazne ili bijesa jeste neutemeljen jer se zasniva na neprovjerenim (ali i neprovjerljivim) stavovima koji bogovima daju moć da upravljaju svim stvarima na svijetu, kao i ljudima i njihovim ponašanjem. Date predstave su samo ideje koje ne služe ničem drugo do tome da zavode ljude, unose strepnju i nesigurnost u njihove živote. Ono što je Epikur uradio jeste da je uspio da skloni teret praznovjerja s pleća običnog čovjeka, i, kao što kaže Lukrecije na samom početku spjeva, pokaže čovjeku šta može biti, šta nastati ne može i kako je ograničena svemu moć.¹³⁰ Iako ne poriče postojanje božanstava, Epikur smatra da oni niti su onakvi kakvim ih većina ljudi smatra, niti imaju nikakvog uticaja na nas i naše živote (DL X 123). Njihova priroda je blažena i neprolazna, a da bi ostala takva, oni se ne miješaju u svakodnevne ljudske probleme. Razlog tome leži u činjenici da neko biće ne može biti blaženo ukoliko ima (neispunjene) želje. Neispunjene želje sugerišu izvjesnu promjenu, do koje ne može doći a da se blaženstvo ne naruši. Stoga, ako spoznamo istinsku prirodu bogova, možemo i odbaciti strah od njih – jer oni nemaju nikakvu kauzalnu ulogu u običnom, ljudskom svijetu.¹³¹ Ili, kako to Epikur kaže: „Blaženo i večno (neprolazno) biće (božanstvo) ni samo nema nikakvu tegobu, niti opterećuje neko drugo biće tegobom. Zato ne zna ni za gnev ni za pristrasnost, jer sve to u sebi sadrži slabost“ (KD 1).

Ono što se po ko zna koji put pokazuje kao evidentno, jeste da nas (sa)znanje izbavlja, tj. da nam racionalno promišljanje zajedno sa praktičnom mudrošću omogućava da razlikujemo između onog što je dobro ili loše za nas. Kognitivni procesi proširuju opažanje i razvijaju procese koji mogu dovesti do mišljenja. Oni se sastoje od, uopšteno govoreći, zaključivanja ili rezonovanja koje se zasniva na podacima koje dobijamo posredstvom čula. Na isti način, neposredne etičke činjenice, tj. osjećanja, podstiču ili proizvode kompleksne procese razmišljanja koji rezultiraju izvjesnim izborima između širokog spektra potencijalnih uživanja.¹³²

Uspijemo li da se oslobodimo iracionalnih strahova, posebno straha od bogova i sudbine, kao i od strahova koji su izazvani raznim predrasudama, kao i da pored toga

¹³⁰ Lukrecije, 1.75–77.

¹³¹ Đurić, *Večnost sveta*, 179–180.

¹³² Robert M. Strozier, *Epicurus and Hellenistic Philosophy*, (University Press of America, 1985), 71

zauzdamo sopstvene želje i prohtjeve, da ih racionalizujemo i kontrolišemo, imaćemo postavljene čvrste temelje na kojima možemo izgraditi ličnu životnu sreću – koja se ogleda u „selektivnom“ ili „prosvijetljenom“ hedonizmu. Takav hedonizam uzima za istinito da je „zadovoljstvo kraj i svrha svega, i da mi pri tom ne mislimo na uživanje razvratnika i na druge naslade koje se sastoje u telesnom uživanju, kao što neki misle koji u to nisu upućeni ili koji su u principu protiv našeg učenja ili ga namerno kvare“ (DL X 131). Ili kako to Lukrecije kaže:

O bedo ljudskog uma! Srce slepo!
U kakvoj tami život prolazi –
taj trenutak kratki što je ugrožen!
Zar ne vidite da nam priroda
bez prestanka dovikuje tek jedno:
nek telo mine bol, nek um uživa
bez brige i bez straha vedri mir! (2.14–19)

Navedeni stihovi nas svakako mogu navesti na kriv put kada je riječ o tumačenju hedonizma, ali posvetimo li epikurejskim tvrdnjama malo više pažnje, uvidjećemo da se ipak ne svodi sve na puko tjelesno uživanje, vođeno isključivo iracionalnim željama. Naprotiv, naš razum nam pomaže da razlučimo između bitnih i nebitnih stvari, za šta je Epikur smatrao da je istovremeno jednostavno i lako dostupno, kao i da zahtjeva ozbiljna teorijska razmatranja kao i poznavanje procesa u prirodi. Mi nećemo dalje ulaziti u epikurejsku etičku problematiku, shvatanje vrline i njen uticaj i odnos prema hedonizmu, kao ni na značaj prijateljstva i socijalni aspekt njegove etike. Data razmatranja bi umnogome proširila dato izlaganje i odvela nas od centralne teme. Ovim samo želimo da naznačimo da dosadašnja razmatranja nisu nikako iscrpila etičku problematiku, već da smo njima samo podsjetili na osnovne ideje koje su značajne za naše trenutne potrebe.

Imajući sve navedeno u vidu, ono što nam preostaje da utvrdimo jeste da li postoji, i ako postoji kakve je prirode, veza između teorijske i praktične filozofije kod Epikura. Naime, oblasti kojima smo se bavili u radu možemo posmatrati potpuno nezavisno od etike. Fizika, epistemologija, sloboda volje i teorija o duši nemaju očiglednu i direktnu vezu sa

Epikurovim etičkim razmatranjima, uprkos činjenici da su teorijska razmatranja za njega predstavljala samo put koji se mora proći da bismo došli do etike kao cilja cjelokupnog bavljenja filozofijom. Ipak, Epikur ne samo da je smatrao da su njegova teorijska razmatranja kompatibilna sa praktičnim idejama, već je imao želju da pokaže da pravila i uputstva za prikladan, prijatan i hvale vrijedan život proizlaze iz shvatanja na koji način funkcionira sama priroda, kao i iz razumijevanja kako je skrojen i sam čovjek.

Univerzum, pa i naš svijet, sastoji se od atoma. On je u jednom trenutku nastao, pa će isto tako u nekom određenom trenutku u budućnosti prestati da postoji. Nepostojanje ovog svijeta se ogleda u njegovom raspadanju na osnovne konstituente – atome, koji su sami nerazorivi. Sve što preostaje nakon prestanka postojanja nečeg jesu upravo atomi, koji nastavljaju slobodno kretanje u praznini. Kako je i sam čovjek dio ovog svijeta, i on je sastavljen od atoma. Stvoren je u jednom trenutku u vremenu i isto tako će i prestati da postoji u bliskoj budućnosti. Mnogo bolji prikaz jednog životnog vijeka čovjeka imamo pred sobom nego što možemo da zapazimo nastajanje i propadanje nekog nebeskog tijela. Procesi su skoro identični, samo je upadljiva razlika u intervalima vremena. Stoga, ono što mi percipiramo kao nastanak, rođenje, rast i razvoj nekog čovjeka, pa sve do njegovog staranja, propadanja i smrti na kraju, predstavlja samo formiranje i raspadanje jednog konglomerata atoma. Ovakvo materijalističko tumačenje svijeta i čovjeka u njemu ima direktne posljedice i na sam život. Naime, ako čovjek predstavlja samo grupu atoma koja dok se drži na okupu, predstavlja jedinku i živo biće, a kada prestane da živi i umre, sve što se dešava jeste da se vraća u ono od čega je nastao – nerazorive atome; naime, ako je čovjek samo to, onda i njegov život nema neke više ili važnije vrijednosti. Jednostavno, postojali smo jedno vrijeme i nakon toga nema ništa, isto kao što i prije toga (našeg života) nije bilo ništa. Niti znamo da nismo postojali prije života, niti ćemo, isto tako, znati da ne postojimo nakon života, tj. kada umremo. Svako osjećanje i opažanje postoji samo dok smo živi i samo u tom periodu možemo osjećati prednosti i mane ili zadovoljstva i bolove sopstvenih života. Tako posmatrano, sve što nam preostaje jeste da pokušamo da uredimo taj period koji predstavlja naš život na najbolji mogući način. Da ne brinemo o prošlosti ni o budućnosti, ali ne u krivom, banalnom smislu. Prošlost nam nudi neprocjenjivo vrijedna

iskustva na osnovu kojih možemo urediti sopstvenu sadašnjost na vrlo skladan i primjeren način, što indirektno predstavlja vođenje računa o budućnosti. Epikur to oslikava prostim primjerima, navodeći da, recimo, skromna trpeza, pored toga što nam čuva zdravlje, čini da se osjećamo zadovoljnijim sa mnogo manje, isto kao što nam je tako lakše da budemo raskošni, kad nam se prohtje. U jednom pismu zamolio je prijatelja da mu donese nekog sira, upravo iz navedenog razloga.¹³³

Jednostavnije i savremenim rečnikom rečeno, smatrao je da je neophodno da prag prijatnosti ne dižemo previsoko i to ne činimo prečesto, jer bi to za posljedicu imalo drugačiju percepciju samog zadovoljstva. Bilo bi nam potrebno mnogo više, jer bismo sam organizam navikli na mnogo. Ako svakodnevno jedemo losos i kavijar, oni postaju uobičajena hrana, pa samim tim prestaju da budu „luksuz“ koji nosi posebnu vrstu užitka ako se konzumira u rijetkim situacijama. Jeste li ikada upoznali vlasnika jahte. Ako nije baš novopečeni vlasnik, za njega ona predstavlja samo prevozno sredstvo isto kao i autobus za stanovnike našeg grada. Gondolijera u Veneciji ni blizu ne oduševljava vožnja kanalima koliko pridošle turiste.¹³⁴ Ono što je Epikur imao namjeru jeste da održi izvjesnu dozu naivnosti kod subjekta koja bi mu omogućila jednostavnije i brže dostizanje stanja zadovoljstva i sreće, posebno imajući u vidu koliko je to neizvodljivo ako konstantno živimo u pretjeranoj i neopravdanoj raskoši. Ako uspijemo da pronađemo način da budemo zadovoljni sa manje i da nam to manje predstavlja dovoljno, moći ćemo da život provedemo u jednostavnim i lako dostupnim uživanjima. Za njihovo dostizanje nećemo morati da mukotrпно i dugotrajno radimo, i nećemo se izlagati nepotrebnim stresovima, naporima i napetostima. Takva uživanja su na dohvatu ruke svih nas, ako, kao što Epikur kaže, uspijemo da prilagodimo i živimo život u skladu sa prirodom. Iz ovog proizlazi pitanje: Da li Epikurova filozofija vodi u defetizam i pesimizam?

Argument kojim možemo prigovoriti navedenom epikurejskom stavu ogleda se u pretpostavci da je ovakvo shvatanje defetističko i pesimističko. Naime, pozicija koju

¹³³ DL X 11.

¹³⁴ Treba imati u vidu da primjeri nisu univerzalni i da svakako postoje ljudi koji umiju da uživaju u stvarima bilo da su one luksuzne i ekstremno skupe ili jednostavne i pristupačne. Poenta nije u tome da svako ko ima jahtu (ili bilo šta slično) ne uživa na pravi način, već u tome da pretjerano i učestalo konzumiranje najčešće vodi ka tome da se izgubi predstava ili osjećaj o prednostima koje takve stvari nude.

zauzima Epikur može se lako protumačiti iz drugog, negativnijeg ugla. Siromašni filozof, nesnađen ni u sopstvenoj koži a kamoli u širem društvenom kontekstu, pokušava da pronađe opravdanje za sopstvenu bijednu poziciju. „Mudrost je rođena zbog osjećanja nemoći koje su iskusili ljudi koji nemaju snagu.“ Takva pozicija zahtjeva adaptiranje postojećem stanju i mogu joj se pripisati sledeće maksime: „Ako nešto ne mogu da imam, onda to ni ne želim“ ili „Ako ne možemo imati ono što želimo, želimo ono što možemo imati.“¹³⁵ Ovaj argument ćemo nazvati „Izgovor“ argumentom, i možemo ga posmatrati kao opštu kritiku epikurejske etičke pozicije.

Argument „Izgovor“ svoj opseg proširuje praktično na cjelokupnu „mudrost“,¹³⁶ ako se ona ogleda u racionalizaciji nemaštine, posebno ako govorimo o artefaktima materijalne prirode koji čine život ljepšim i praktičnijim. U njemu se želi istaći da se mudrost javlja samo onda i samo onim ljudima koji ne uspiju da dođu do svega onog što žele. Tako da mudrost predstavlja anomaliju, odnosno sredstvo koje nam omogućava da preživimo s obzirom da u stvarnom svijetu i stvarnim društvenim okolnostima nismo uspjeli da se izborimo i „pobijedimo“. Nikada više do danas ovaj prigovor nije aktuelan, štaviše, neuporedivo je lakše i razumljivije da se u savremenom dobu pozovemo na njega, negoli ikada ranije.

Epikurejski odgovor sastojao bi se iz već pominjane analize sopstvenih želja. Insistiranje na ispunjenu svih želja isto kao i onih koje nam ni u kom smislu nisu nužne, sigurno za posljedicu ima lične frustracije i anksioznost, jer bilo koja okolnost koja se kosi sa našim očekivanjima nas odvodi u očaj. Prosto je praktično nemoguće da sve naše želje budu ostvarene i da sve bude onako kako mi očekujemo. Iz te perspektive, neminovno je da budemo uzrujani, napeti i anksiozni. A ta stanja su upravo nešto što nam, makar je Epikur tako smatrao, ne dozvoljava da uživamo jer podstiču duševnu uznemirenost. Stoga, rješenje

¹³⁵ William James Earle, „Epicurus: Live Hidden!“ in *Philosophy*, Vol. 63, No. 243 (Jan., 1988), 95.

¹³⁶ Jasno je da u ovom slučaju pojam „mudrost“ ne koristimo u uobičajenom smislu i značenju. Za naše potrebe on trenutno predstavlja etičku racionalizaciju okolnosti u kojima se nalazimo i njihovo tumačenje iz perspektive koja je bolja, jednostavnija i korisnija za nas. Ovim se takođe želi postići i to da je dati pojam vrlo lako shvatiti na različite i često suprotne načine.

nije defetističke prirode – odustajanje od svih želja. Naprotiv, rješenje je u racionalnoj i kritički osviješćenoj analizi želja i prohtjeva. Tek kada to na adekvatan način procesuiramo, imaćemo jasniju sliku šta da radimo sa uživanjima koja proizlaze kao posljedice datih želja. Naime, neophodno je da uživanja tumačimo kroz prizmu „cijene“ koju moramo da podnesemo ili istrpimo da bismo ga dostigli ili na dobrobit ili bol koju nam dato uživanje pruža. Naime, ponuđena računica nam jednostavno može pokazati koja uživanja bi trebalo da želimo a koja ne. Ako bismo zarad nekog kratkotrajnog zadovoljstva neki naredni period morali da podnosimo bol ili neprijatnosti, onda dato uživanje nikako nije vrijedno podnošenja te žrtve. Ako mi, uprkos uživanju koje imamo u momentima konzumiranja ukusne hrane, neposredno nakon toga imamo stomačne tegobe, a na duže staze, i ozbiljnije zdravstvene probleme, onda smo, za priređeno uživanje, platili suviše veliku cijenu. Jednostavno, ono nije vrijedno toga. Upravo je to smisao sledećeg pasusa koji pronalazimo kod Diogena:

„I umerenost je, smatramo, veliko dobro, ali ne zbog toga da bismo možda u svakom slučaju bili zadovoljni malim, nego zato da bi nam malo bilo dovoljno ako nemamo mnogo, ubeđeni u to da s najvećim zadovoljstvom uživaju u izobilju oni kojima je ono najmanje potrebno, i da je lako steći sve što je prirodno, a teško sve ono što je ništavno i isprazno. Jednostavan zeleniš na trpezi ne daje ništa manje zadovoljstva nego raskošna gozba čim se oslobodiš neprijatnog osećanja da ti nešto nedostaje. Samo parče hleba i čaša vode mogu predstavljati najveću poslasticu ako ih uzme gladan čovek. Navika na jednostavan i neraskošan način ishrane čoveku pruža sigurnu garanciju zdravlja, čini ga sposobnim da bez smetnji zadovolji neophodne životne potrebe; povećava mu dobro raspoloženje ako ponekad odabere za sebe nešto bolje, a lišava ga straha od sudbine“ (DL X 130, 131).

Stoga, prigovor „Izgovor“ ne stoji – jer on ne predstavlja filozofsko pesimističku poziciju koja je nekritički prihvaćena, već se data pozicija ogleda u dobro proračunatom i valjano promišljenom odnosu prema vrijednosti koju nam određeno uživanje daje ili oduzima. S druge strane, epikurejska pozicija pretenduje na sveobuhvatnost, a ne isključivost ili elitizam. To znači da se Epikur svojom etikom, tj. praktičnom filozofijom,

obraća *svim* ljudima,¹³⁷ pokušavajući da im (po)kaže da je moguće živjeti skromno, tiho i povučeno, a da se pri tom uživa na način koji je potpun i ispravan. Iz ovakvog tumačenja epikurejstva praktično je nemoguće izvući pojam „hedonizma“ čije se pogrešno, pogrdno i omalovažavajuće tumačenje u savremenom kontekstu vezuje za Epikura.

Konačno, iz Epikurovog ugla posmatranja, ovakvo tumačenje uživanja ne predstavlja poziciju koja obezvređuje sam život, već naprotiv, čini da posmatramo čovjeka iz potpuno drugačije perspektive: kao jedinku kojoj je srećnim okolnostima poklonjeno neko vrijeme na ovom svijetu, te da bi ona trebalo sve da učini da to vrijeme provede na pravi način. Koji je to način, kaže nam njegova etika: život proveden u blagostanju, daleko od gomile i buke, bez političkog angažmana, u okruženju prisnih prijatelja i sa nužnim životnim potrebštinama. Prvi korak ka dostizanju takvog života jeste upoznavanje sa zakonima i osnovnim principima po kojim funkcioniše priroda. Epikur jasno kaže da se:

„Ne možemo osloboditi straha koji nas obuzima pri ispitivanju stvari od najveće važnosti, ako ne poznajemo prirodu celokupne vasionne, nego živimo u strahu od onog što nam pričaju mitovi. Nemoguće je, dakle, u potpunosti uživati zadovoljstva bez proučavanja prirode“ (KD 12).

Svakako da proučavanje prirode ima najznačajnije posljedice za razumijevanje praktične filozofije, i druge teorijske postavke svakako nude izvjesan doprinos i uticaj na etička razmatranja. Percepciju, za koju Epikur tvrdi da je uvijek istinita, u kontekstu etike možemo razumijeti na dva načina. Prvo, svijet je nezavisan od nas i onakav kakvim ga vidimo. On realno postoji, bez obzira da li ga mi opažamo ili mislimo na bilo koji način o njemu. On je nastao, isto kao što smo i mi nastali, i neće isto kao što ćemo i mi nestati, jer, kao što smo više puta do sada pomenuli, i svijet i mi se sastojimo od nerazorivih atoma. Stoga, ne postoji neka nevidljiva, nematerijalna ili mistična veza između nas i ovog svijeta. Prost splet okolnosti nas je stavio tu, kao što nas je mogao staviti bilo gdje drugo (ne nas

¹³⁷ Važno je to napomenuti da, kao što primjećuje Erl, tradicija antičke mudrosti nije za svoj zadatak uzimala da zamijeni loše mitove boljima, već da svako praznovjerje zamijeni sa istinom, koja je dostupna svakom razumnom subjektu (Earl, „Epicurus: Live Hidden!“, 98).

kao „nas“ u ovom obliku, već nas kao „konglomerat atoma koji nas sačinjavaju“), posebno imamo li u vidu da je Epikur smatrao da postoje i drugi svjetovi, ne samo ovaj naš (DL X 45). Samim tim potpuno je nepotrebno osjećati bilo šta više od ovog što se tiče odnosa nas prema svijetu ili obratno, svijeta prema nama samima.

Drugo, istinitost opažanja ne znači da je sve ono što vidimo uvijek istinito. Vrlo je važno znati da nam opažanje, koje se odvija posredstvom *eidola*, ne daje direktan uvid u stanje spoljašnjeg svijeta. Pored toga što nam posrednici zahvaljujući kojima vidimo, ili slike, kako ih Epikur naziva, mogu dati netačan ili „oštećen“ prikaz stvarnog stanja stvari, isto tako i mi sami, tj. naš duh, dodaje nešto slikama koje dobijamo spolja. U kontekstu etike, važnije je to što mi možemo pridodati nešto sirovom opažaju koji dobijamo izvana – zahvaljujući čemu, kako to Epikur smatra, greška i zabluda najčešće i nastaju. Znanje toga nam omogućava da, pored toga što uvidimo šta jeste a šta nije činjeničko stanje stvari, razlikujemo osobine i karakteristike predmeta od osobina i karakteristika koje im mi pripisujemo. Primjera radi, naša predstava kentaura jeste veza koju u opažanju napravimo zahvaljujući tome što znamo kako izgleda čovjek a kako konj. S druge strane, naša moć rasuđivanja nas opskrbljuje sposobnošću da je te dvije slike u realnosti nemoguće spojiti, što nas oslobađa straha i nelagodnosti koje takva bića mogu izazvati u nama. Stoga, ako jasno poznajemo način na koji percepcija funkcioniše, možemo se u potpunosti osloniti na nju i biti spokojni makar što se tiče onog što istinski vidimo i što stvarno postoji u odnosu na ono čega nema već je samo plod naše mašte ili kreativne moći našeg opažanja.

Dakle, realistički prikaz univerzuma ostavlja, s jedne strane, čovjekovu apsolutnu zanemarenost, dok s druge strane, upravo takva okolnost mu daje moć da se na najbolji način ostvari. Kada kažemo „zanemarenost“ mislimo na stanje bačenosti u svijet, u kom je subjekat sam i nesnađen. Predstavlja puki splet okolnosti i praktično njegov nastanak je u stvari samo jedna od bezbroj mogućih kombinacija atoma. Data ga slučajnost može djelovati da je njegovo prisustvo na ovom svijetu potpuno nebitno i beznačajno. Ovakav stav i pogled na svijet jeste nešto što su doslovno sve religije pokušale da izmijene ili preobrate. Čak se može i tvrditi da su religiozni i spiritualistički pokreti nastali prevashodno iz ovog razloga: da pomognu čovjeku da se nađe u svijetu, da mu daju smisao i značaj.

Epikur je date okolnosti u potpunosti prihvatio i jasno predstavio čovjeka kao konglomerat atoma spletom okolnosti nastalog, koji će sličnim spletom okolnosti i nestati u jednom trenutku u vremenu. Samo što njemu nisu bili potrebni nikakvi religiozni ili mistični pogledi na svijet – već je čovjekov status u svijetu pokušao da razumije i objasni na naturalistički način. Iz njegove perspektive, upravo data bačenost u svijet predstavlja čovjekovu prednost u odnosu na sve oko njega, i ona mu omogućava da provede život najbolje moguće. Naime, kako svijet ne zavisi od nas samih, kako ga mi percipiramo potpuno odvojenog od nas, tako isto i sam svijet ne utiče niti ima neku „moć“ nad nama. Naravno, ovdje se misli na neku vrstu ontološkog ili metafizičkog uticaja, gdje bismo podrazumijevali da na ovaj ili onaj način mi utičemo na sam postanak (ili postojanje) svijeta, kao i svijet izgleda onakvim kakav jeste zbog toga jer ga mi tako opažamo. Uticaj koji mi imamo na svijet i koji svijet ima na nas je isključivo praktične vrste. Jednostavno smo „osuđeni“ na suživot, pa će nam biti bolje ili lošije u zavisnosti od načina na koji datu interakciju uspijemo da održavamo. Ako se mi odnosimo prema svijetu i prirodi s nepoštovanjem i nemarom, razumljivo je da će nam i okolnosti i životni prostor u kom provodimo sopstvene živote biti rđavije uređeni nego nekom drugom ko o tome vodi dosta više računa. Takođe, ako se ne prilagodimo svijetu i okolnostima, i najmanja kiša može imati negativan, pa čak i poguban uticaj, po nas i naš život – ali date okolnosti ne možemo pripisati višim silama ili odlukama bogova, već samo sopstvenoj nemoći da se uklopimo i prilagodimo prirodnim procesima, okolnostima i zakonitostima.

Dati primjeri su namjerno jednostavniji, jer na taj način se može direktnije i plastičnije prikazati odnos kojim je Epikur želio da predstavi okolnosti u kojima se nalazimo i svijet i mi. Smatrao je da mi svijet percipiramo onakvim kakav jeste upravo zbog toga što je on takav kakav jeste, nezavisno od nas. A to za posljedicu ima praktičan odnos prema svijetu koji se ogleda u promišljenom zajedničkom životu, bez pridavanja nekih viših ili mističnih elemenata.

Odnos duše i tijela, koji se takođe zasniva na Epikurovom shvatanju prirode, nudi izvjesne i nedvosmislene argumente u prilog shvatanja života kao jednog i jedinstvenog slučaja, koji ima svoj početak i svoj kraj, bez ikakvih „dodataka“ ili „nastavaka“. Naime,

kao što smo rekli, duša i tijelo nisu kategorijalno različite supstance, već se i jedno i drugo sastoje od atoma (doduše različitih). Priroda duše ista je kao i priroda tijela – duša nastaje, raste, živi, propada i umire zajedno sa tijelom. Jedno bez drugog ne mogu, tako da nastavak životnog puta bez duše predstavlja samo mit, koji se održavao u Epikurovo vrijeme isto kao i danas – da bismo prenebregnuli strah od vječnog nepostojanja, kao i da bi naš život nešto značio. Jer ako je život samo ono što imamo dok smo na ovoj planeti i ništa pored ili iznad toga, onda je teško ako ne i nemoguće pronaći neki smisao u svemu. S druge strane, Epikuru su upravo rečene stvari predstavljale osnovni i jedini „smisao“. Rođeni smo i živimo neko određeno vrijeme i to je sve što imamo. To ne znači da ništa nema smisla. To, takođe, ne znači da su neka moralna načela uzaludna ili besmislena. U suštini, sve što se želi reći jeste da bi trebalo da ovaj život koji imamo, ovo vrijeme koje ćemo provesti na zemlji pokušamo da uredimo na taj način da nam bude prijatno, hvale vrijedno, kao i da uživamo. A činjenica da duša umire zajedno sa tijelom nas istovremeno oslobađa dva primordijalna straha – straha od bola i straha od smrti. Bol ne možemo osjetiti, jer nam je duša potrebna da bismo bilo šta osjetili, a kako je ona zajedno sa tijelom umrla, mi tada ništa ne možemo osjetiti, pa ni bol. Strah od smrti je uzaludan, jer opet, dok smo živi, smrti nema, a kada smrt dođe, onda nas nema. Stoga, smrt i mi se nikada ni ne sretne, bila bi konačna Epikurova poruka.

Sloboda volje, za koju je Epikur pogrešno mislio da je uspio da obrazloži uvodeći iznenadno skretanje atoma, predstavlja izvjesnu teškoću. Naime, kao što smo pokušali da pokažemo u poglavlju o slobodi, Epikurovo zasnivanje slobodne volje nije utemeljeno u njegovoj materijalističkoj filozofiji. Stoga, iako je od neizmjerne važnosti za čovjekov moralni život, sloboda kakvu je on postulirao nije nešto što se uklapa u njegov sistem. Mi se sada nećemo vraćati na probleme shvatanja slobode o kojima smo već govorili, već ćemo se pozabaviti ovom problematikom iz perspektive pokušaja davanja odgovora na drugo pitanje koje smo postavili na početku poglavlja. Naime, na pitanje koja oblast (teorijska ili praktična filozofija) je imala prioritet, odnosno da li je Epikur prvo osmislio, zamislio ili pretpostavio svoju etiku, pa tek onda pokušao da ponudi teorijsku odbranu i

teorijsko utemeljenje etičkih stavova, ili je slučaj suprotno, da su teorijske ideje prvo nastale, pa je iz njih proistekla etika?

Odgovor na dato pitanje ne možemo ponuditi nedvosmisleno i direktno. Možemo ga samo ponuditi samo posredno, na osnovu onog što smo do sada rekli o Epikuru. Naime, kako je značaj etike na mnogim mjestima istican kao fundamentalan, može se pretpostaviti da je on na prvo formulisao etiku, tj. praktičnu filozofiju, pa tek onda na osnovu nje pokušao da obrazloži teorijske principe koji bi joj išli u prilog. Takav jedan projekat bi bio u potpunosti uspješan da nije iskrsao problem sa slobodom volje za koji Epikur, kako se čini, niti je znao niti ga je bio svjestan. Ako bi nama bilo dozvoljeno da iz savremene perspektive tumačimo epikurejske predstave o slobodi volje, čini se da bismo mogli prigovoriti Epikuru na nedozvoljeno i neopravdano zanemarivanje kompatibilističke pozicije, odnosno saglasnosti determinizma i slobode. Da je Epikur prvo posvetio pažnju problemu slobode, smatramo da bi tada vjerovatno jasnije uvidio u koje sve probleme ga uvodi isticanje libertarijanističke pozicije, dok u filozofiji prirode zastupa izraziti materijalizam. Stoga, na osnovu rečenog skloni smo da zaključimo da je epikurejska teorijska filozofija predstavljala sekundarnu „pojavu“ u odnosu na praktičnu filozofiju ili etiku. Odnosno, tek nakon što je jasno formulisao svoja etička načela i principe, Epikur je ustanovio i obrazložio teorijsko metafizičke principe realnosti koji bi trebalo da podrže i da u potpunosti budu saglasni sa njegovom etikom.

Konačno, insistiranje na praktičnoj strani filozofskih razmatranja predstavlja suštinski način na koji možemo postići ono što je konačni *telos* filozofije uopšte. Naime, da bismo postigli cilj – a to je blažen život u uživanju, bez duševne uznemirenosti, neophodno je da primijenimo ono što znamo ili ono što smo naučili. Kako sama riječ „praktična“ filozofija podrazumijeva praksu, tj. eksplicitnu primjenu stečenih znanja. Stoga, teorijska razmatranja (puko čitanje, razmišljanje, kontempliranje nad problemima, paradoksima i sl.) predstavljaju samo preduslov. Nemoguće je postati mudar, smatrao je Epikur, samo zahvaljujući tome, koliko god da smo dobi u teorijskim analizama problema i ideja. Ona svakako nisu uzaludna, jer nam teorija obezbjeđuje vrstu znanja koju nazivamo „znanje kako“, ali takvo znanje ne implicira našu stvarnu mogućnost ili sposobnost da uradimo

nešto od toga što znamo kako se radi.¹³⁸ Odnosno, „znanje kako“ ne garantuje „znanje da“. Teorijski posmatrano, lako možemo naučiti kako se vozi automobil samo pažljivo čitajući uputstva iz nekog priručnika. Ipak, za istinsko voženje automobila nam je neophodna praksa, ma koliko dobro poznavali pomenuti priručnik. Isto to važi i za primjenu datih etičkih uputstava. Naime, možemo znati napamet sve ono što nam je ostalo od Epikurovih spisa, ali to nam neće ničemu koristiti ako ne počnemo da primjenjujemo data učenja. Takođe, Epikur je smatrao da se prava mudrost ne sastoji samo u teorijskoj izvrsnosti, već i u praktičnoj upotrebi datih saznanja. Stoga, od nas se zahtijeva izvjesna vrsta posvećenosti, trening i vježba, koji bi trebalo da, u jednom procesu koji bi bio pažljivo, sveobuhvatno, konstantno i sistematski organizovan i najčešće pod okriljem adekvatnog učitelja,¹³⁹ omogući potpun razvoj vrline i znanja, što bi za posljedicu imalo onu vrstu (praktične) mudrosti koju Epikur ima na umu.¹⁴⁰

¹³⁸ Cf. Earle, „Epicurus: Live Hidden!“, 97.

¹³⁹ Ibid, 98.

¹⁴⁰ Epikurovu poziciju možemo smjestiti negdje na sredini između Aristotelove etike vrline, koja uživanja pripisuje isključivo „nižim“ ili životinjskim ljudskim strastima, te ih ne smatra isuviše vrijednim, i Aristipove (435 – 356 g. p.n.e.) tj. kirenske etike apsolutnog uživanja, koja je cjelokupno životno doba podređuje isključivo trenutnim i lako dostupnim uživanjima, istovremeno isključujući bilo kakvo racionalno promišljanje. Iako ova problematika može biti veoma zanimljiva za dalju razradu, ona predstavlja drugu temu koja izlazi iz okvira ovog rada, tako da je ovdje samo naznačena kao primamljiva oblast za razmatranje.

Literatura

- Asmis, Elizabeth. „Epicurean empiricism”, u *Cambridge Companion to Epicureanism*, edited by James Warren, 84-104, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Asmis, Elizabeth. „Epicurean Theory of Free Will and its Origins in Aristotle.” Ph.D., Yale University, 1970.
- Asmis, Elizabeth. *Epicurus’ Scientific Method*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984.
- Bloch, Oliver. „Epicureanism – Yesterday and Today“, u *European Journal of Philosophy and Public Debate*, IRIS (S.I.) (2009): 483-495.
- Bobzien, Susanne. „Did Epicurus discover the free will problem?“ u *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, edited by David Sedley, Volume XIX, 287-337. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Cicero, *De Fato*, Pristupljeno 4. februara 2018.
http://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/cicero/de_fato_english.html
- Cicero, *O prirodi bogova*. Zagreb: Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, 1998.
- Ciceron, Marko Tulije. *O krajnostima dobra i zla*. Sarajevo: Izdavačko preduzeće „Veselin Maselša“, 1975.
- Crane, Tim. *Elements of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- David Konstan, „’Perilepsis’ in Epicurean Epistemology” in *Ancient Philosophy*, Vol. 13, No. 1 (1993) 125-137.
- Dioegen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd: Beogradski Izdavačko-Grafički Zavod, 1979.
- Diogenes of Oinoanda. *The Epicurean Inscription*, Napoli: Bibliopolis, 1992.
- Đurić, Drago. *Večnost sveta u antici i ranom srednjem veku*. Beograd: Srpsko Filozofsko Društvo, 2015.

- Earl, William James. „Epicurus: Live Hidden!“ in *Philosophy*, Vol 63. No. 243 (1988): 93-104.
- Everson, Stiven. „Epikurejstvo“ u *Istorija Filozofije II*, pr. Dejvid Ferli, Beograd: Plato, (2007): 204-234.
- Frede, Mihael. *Slobodna volja u antičkoj misli*. Beograd: Fedon, 2012.
- Furley, David. *The Greek Cosmologist, The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Furley, David. *Two studies in the Greek atomist*. New Jersey: Princeton University Press, 1967.
- Gill, Christopher. „Psychology“, in *Cambridge Companion to Epicureanism*, edited by James Warren, 125-141, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Gisela Striker, „Epikur o istinosti čulnih utisaka“, u *Helenistička filozofija: Epikurovci, stoici i skeptici*, (Zagreb: Kruzak, 2005), 31 – 48.
- Gisela Striker. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Glidden, David, K. „Epicurean Thought“ in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Volume 6, Issue 1 (1990): 413-446.
- Hankinson, R. J. „Explanation and causation“ in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, edited by Keimle Algara, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcom Schofield, 479-512. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Hankinson, R. J. *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Huges, Emma, E. „Epistemology as a Foundation for Epicurean Thought“, Master’s Thesis, The Florida State University, 2012.
- Julia Annas. *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley: University of California Press, 1994.
- Kagan, Shelly. *Death*, New Haven and London: Yale University Press, 2012.

- Konstant, David. „Epicurus.“ u *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, pristupljeno 21. 01. 2018.
<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/epicurus/>>.
- Lazović, Živan. *O prirodi epistemičkog opravdanja*. Beograd: Filozofsko Društvo Srbije, 1994.
- Long, A. A. *From Epicurus to Epictetus*, Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Long, A. A., and D. N. Sedley. *The Hellenistic philosophers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Lukrecije. *O prirodi stvari*. Beograd: Prosveta, 1951.
- Marks, Karl. *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*. Beograd: Kultura, 1963.
- Maslin, K. T. *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Polity Press, 2001.
- Miloš, Ana Gavran. „Epicurus on the Origin and Formation of Preconceptions“ u *Croatian Journal of Philosophy*, Vol. XII, no. 35 (2012), 239-256.
- Miloš, Ana Gavran. „Istinitost Epikurovih opažaja“, u *Filozofska Istraživanja* 108, Sv. 4 (2007) 843-853.
- O’Keefe, Tim. *Epicureanism*, Durham: Acumen Publishing Limited, 2010.
- O’Keefe, Tim. *Epicurus on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Obi, Augustine Chika. „Epicurus’ Foundation of Knowledge“, PhD Diss., Duquesne University, 1993.
- Philodemus, *On Death*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1991.
- Platon, *Fedon*. Beograd: Beogradski Izdavačko-Grafički Zavod, 1976.
- Plejs, A. T. „Da li je svest moždani proces?“ u *Saznajno povlašćeni položaj*, priredila Beba Stanković, 9-16, Pančevo: Mali Nemo, 2004.
- Plutarch, „Against Colotes, the Disciple and Favorite of Epicurus“ u *Plutarch’s Morals*. Vol. V, Boston: Little, Brown, and Co., (1878): 338-385.

- Purinton, Jeffrey, S. „Epicurus on 'Free Volition' and the Atomic Swerve.“ u *Phronesis*, Vol. 44. no. 4 (1999): 253-299.
- Saunders, Trevor J. „Free will and the atomic swerve in Lucretius.“ u *Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 59:1 (1984): 37-59.
- Sedley, David. *Lucretius and Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Sedley, David. „Epicurus' Refutation of Determinism.“ u *SUZHTHSIS: Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 11-51. Naples: Biblioteca della Parola del Passato, 1983.
- Smart, Dž. Dž. „Oseti i moždani procesi“ u *Saznajno povlašćeni položaj*, priredila Beba Stanković, 17-31, Pančevo: Mali Nemo, 2004.
- Striker, Gisela. *Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Vander Waerdt, Paul A. „Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism“ in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30:2, (1989): 225-267.
- Vogt, Katja, M. „All Sense-Perceptions Are True: Epicurean Response to Skepticism and Relativism“, in *Lucretius and Modernity*, edited by Lezra J., Blake L. 145-159. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

Biografija autora

Ivan Nišavić je rođen 11. 12. 1984. godine u Bijelom Polju (Crna Gora). Osnovnu i srednju školu završio je u Baru, a studije na Filozofskom fakultetu u Beogradu upisuje 2006. godine. Završni rad na temu „Epikur o čulnom svjedočanstvu“ brani 2012. godine, a završni master rad na temu „Epikurovi „čulni podaci“ u svijetlu savremenih teorija opažanja“ 2013. godine. Doktorske studije na istom fakultetu upisuje 2014. godine. Do sada je objavio četiri naučna rada u nacionalnim časopisima i učestvovao na dva naučna skupa na kojima je imao saopštenja. Oblasti njegovih interesovanja su helenistička filozofija, etika, epistemologija i filozofija obrazovanja.