

Mašan Bogdanovski i Ivan Nišavić

*UŽIVANJE I AFEKTIVNE KOMPONENTE MENTALNIH STANJA
U ANTIČKOM I EPIKUREJSKOM HEDONIZMU*

APSTRAKT: U tekstu se analizira pojam uživanja u periodu od V – III v. pre nove ere, odnosno razvoj i shvatanje ovog pojma od njegove prve zvanične upotrebe u filozofskim raspravama kod Kirenjana, sve do epikurejskih rasprava koje uživanju daju privilegovan status. Platonova razmišljanja o uživanju svakako nisu od suštinskog interesa u njegovim delima, ali ovde su ukratko analizirana jer mogu da doprinesu potpunijem razumevanju odnosa prema uživanju koje je tada preovladavalo. Tekst bi trebalo da nam, pored istorijske perspektive različitih tumačenja i shvatanja uživanja, ponudi i izvesnu apologiju epikurejskog razumevanja uživanja. Posebnu pomoć u tome pruža nam hipoteza prema kojoj Epikur uživanje ne shvata kao mentalno stanje, već kao afektivnu komponentu odgovarajućih mentalnih stanja.

KLJUČNE REČI: hedonizam, zadovoljstva, želje, mentalna stanja, afektivne komponente.

Uvod

Teorije, posebno etičke, koje za distinkciju dobrog od lošeg koriste osećanja, posebno osećanje *zadovoljstva* i osećanje *bola*, jesu hedonističke (ἡδονή¹ - uživanje) teorije. Dobro je ono zahvaljujući čemu se osećamo dobro, dok je loše ono zbog čega se osećamo loše. Stoga, prvo treba da nam bude cilj, dok je drugo potrebno izbegavati. Upravo oslanjanje na zadovoljstvo ili bol kao *jedine* kriterijume vrednovanja predstavlja suštinsku karakteristiku hedonizma. Naime, osim pomenutih, nemamo drugih kriterijuma na osnovu kojih bismo mogli razlučiti koji su postupci ili koje je ponašanje dobro, odnosno, loše. Takođe, uobičajeno i kolokvijalno tumačenje hedonizma uglavnom se svodi na prosta fizička zadovoljstva („životinjska“ po svojoj prirodi), u čijoj osnovi leži neumerenost i nekritičnost. Ipak, kao što ćemo pokušati da pokažemo,

1 Hedone – ćerka Erosa i Psihe, je Grčka boginja zadovoljstva, radosti i uživanja.

postoje teoretičari hedonizma, što ćemo i pokazati dalje u tekstu, čije ideje nadilaze tako površna shvatanja i značaj uživanja pridaju kako fizičkim, tako isto i intelektualnim ili duševnim aspektima ljudske prirode. Posmatrano na taj način, konzumiranje neke ukusne, egzotične hrane može da predstavlja uživanje, isto kao što možemo da uživamo i u čitanju poezije. S druge strane, posekotina prilikom brijanja i informacija da je neko nama blizak ozbiljno bolestan predstavljaju uzroke neke vrste bola. Svakako, intenzitet i trajanje uživanja ili bola neposredno zavise od kvaliteta i karaktera nadražaja koji ih je izazvao.

Takođe, za razmatranja koja slede važna je veza između pojma *sreće* (u smislu εὐδαιμονία) i pojma uživanja, koja ponekad nije lako uočljiva. Sreću možemo shvatiti dvojako (Hayborn 2011). Prvo, kao vrednosni ili normativni termin, kada sreću razumemo kao blagostanje. Način na koji neka osoba vodi svoj život i upravlja njime proizvodi to blagostanje. Filozofi koji su prihvatili tako shvaćen hedonizam pretpostavljali su da je zadovoljstvo po prirodi dobro a bol loš, tako da prvom treba težiti a drugo izbegavati. To stanovište branili su pozivanjem na činjenicu da nam je po prirodi zadovoljstvo poželjno, tj. da nam sopstvena priroda posredstvom osećaja govori šta je dobro a šta je loše. U svom *Utilitarizmu*, Džon Stjuart Mil je ovo (neuspešno) pokušao da formalizuje, kada je normativni hedonizam izvodio iz psihološkog, te je na taj način norme izvodio iz činjenica o prirodnom funkcionisanju ljudske psihe. Prema prvoj premisi Milovog argumenta, svi ljudi teže zadovoljstvu. Prema drugoj premisi, ono čemu svi ljudi teže jeste poželjno. Stoga, zadovoljstvo je poželjno. Dakle, zadovoljstvu treba težiti. Greške u ovoj argumentaciji leže u tome što, kao prvo, svi ljudi teže *svom* zadovoljstvu, a Mil hoće da dokaže da treba težiti opštem zadovoljstvu; dalje, „poželjno“ u drugoj premisi ima deskriptivni smisao, a u zaključku normativni. Istorijski posmatrano, takvo shvatanje ima korene još kod Kirenjana, kada se zadovoljstvo pravdalo primordijalnim zahtevima za prijatnošću i uživanjem.

Drugi vid tumačenja pojma sreće ogleda se u deskriptivno psihološkom razumevanju termina, kada on biva shvaćen prosto kao određeno psihičko stanje (kao što je stanje depresije ili smirenosti, na primer). Stanje duha u kome se neko nalazi, koje izaziva osećaj zadovoljstva, nazivalo bi se srećom. Potpuno je zavisno od doživljaja koji prožimaju neku osobu, u smislu da su istovremeno i uzrok praktičnog delanja date osobe, kao i posledica nekog takvog delanja. Za pristalice deskriptivnog hedonizma od primarnog i suštinskog značaja su aktuelni ili očekivani bolovi i zadovoljstva, koji u stvari predstavljaju i glavne pokretače ljudskog delanja.

Vrednost ove distinkcije leži u tome što ćemo biti u mogućnosti da, analizirajući antička tumačenja hedonizma, na posredan, ali ipak prilično jasan način, sagledamo i svrstamo neke od njih u pobornike psihološkog tumačenja, a druge u praktično orijentisane „pristalice“ uživanja. Drugačije rečeno, dvojako razumevanje sreće, koje je artikulisano tek u nekim savremenijim filozofskim analizama tog pojma, kroz prevashodno hedonističke etičke teorije, svoje korene pronalazi u pojedinim antičkim

razmatranjima, posebno helenističkog perioda. Stoga, da bismo došli do potpunijeg razumevanja i obuhvatnijeg shvatanja pojma sreće, biće potrebno da se vratimo na same početke i ispratimo razvoj i analizu hedonističkih shvatanja iz perspektive filozofa apsolutne hedonističke orijentacije (kirenska filozofska škola), pa da preko Platona i Aristotela, koji pojam uživanja najčešće s omalovažavanjem i nipodaštavanjem posmatraju kao filozofski irelevantnu temu, dođemo do Epikura, koji je pokušao da sintetiše prednosti i eliminiše mane prethodnih shvatanja uživanja.

Aristip – radikalni hedonizam

Kao što je već rečeno, jedna od prvih, ako ne i prva hedonistička etička teorija nam dolazi od Kirenjana. Kirena je u to vreme (druga polovina V veka pre nove ere) bio bogat, kultivisan, vojno jak i uređen polis, smešten u Africi, na grčkom govornom području Mediterana, u oblasti koja danas pripada Libiji. Učenik Sokratov, Aristip (435–356. g. pre nove ere), bio je osnivač kirenske škole i ujedno najreprezentativniji njen predstavnik. Pored toga što je bio rođen u Kireni, svoj životni i filozofski vek provodio je u Atini i Sirakuzi. S jedne strane mir i intelektualni razvoj otelotvoren u figuri Sokrata, a s druge bogatstvo i moć manifestovani u liku i delu tiranina Dionizija. Na prezrive komentare odgovarao bi: „Sokratu sam išao radi obrazovanja, A Dioniziju radi uživanja“ (Laertije 1979: 66). Upravo spajanje takve dve krajnosti za njega je predstavljalo i cilj života, tj. filozofije.

Kao sofista, podučavajući druge za nadoknadu, prvi je poslao novac Sokratu (koji mu je Sokrat vratio). Kada je kupio hranu za izrazito veliku sumu novca i zbog toga bio opomenut, upitao je čoveka koji ga je kritikovao: „da li bi je ti kupio da košta 10 puta manje?“, a njegov potvrđan odgovor prokomentarisao opaskom: „nisam ja veći ljubitelj zadovoljstva nego što si ti ljubitelj novca“ (Laertije 1979: 65). Kritike zbog svog raskošnog života odbijao je komentarima: „kada bi to bilo loše, ne bi se isto događalo i na svetkovinama u čast bogova“ (Laertije (1979: 63). Uprkos tome što je bio nadmen i veoma samouveren, ipak nije bio jednostran. Svoju učenicu i ćerku je podučavao odricanju i preziru prema svemu što je suvišno, svom robu je naložio da novac koji nosi i koji mu predstavlja teret odbaci do one mere kada će mu biti podnošljiv za nošenje, a čak je jednom prilikom, ploveći brodom za koji je prekasno saznao da je u vlasništvu gusara, bacio u more sve svoje novce jer „bolje je da novac propadne zbog Aristipa nego da Aristip propadne zbog novca“ (Laertije 1979: 65).

Posredstvom ovakvih anegdota, uprkos njihovoj sumnjivoj verodostojnosti, moguće je steći uvid u njegov način života i odnos prema životu – što je usko povezano sa etičkim principima za koje se zauzimao. Već se sada može nazreti da je uživanje, udobnost i priyatnost nešto na osnovu čega on upravlja sopstvenim postupcima. Aristipovo delovanje je usmereno ka dostizanju zadovoljstva uz potpunu eliminaciju bola i

neprijatnosti. Za to je bio spreman da učini mnoge, po nekima čak nepristojne ili nedostojne stvari. Detaljniji i opširniji prikaz takvih razmišljanja daje nam njegov inače neveliki obožavalac, Ksenofont, u svojim *Απομνημονεύματα*, gde imamo suptilno izložen razgovor između učitelja i učenika, Sokrata i Aristipa. Naime, pitanje kojim Sokrat počinje razgovor tiče se načina na koji bismo vaspitavali dvojicu mladića, jednog da postane vladar, a drugog potpuno suprotno tome, da uopšte ne želi da vlada (Xenophon 1994). Ovaj prvi bi trebalo pre svega da bude naučen da radi ono što je hitno i važno, pa tek onda da zadovoljava sopstvene potrebe za hranom, pićem, ljubavnom strašću i sličnim uživanjima, te da se uzdrži od sna i odmora u ime radnih obaveza i zadataka. Za Aristipa, ipak, nema dileme da bi izabrao, ako bi mogao, život drugog mladića. Nikako ne bi bio spreman da se odrekne uživanja i udobnosti u ime stvari korisnih za zajednicu. Biranje *lakšeg* puta, puta uživanja i brzog dolaženja do udobnih i prijatnih trenutaka za telo i duh jeste način na koji Aristip želi da putuje kroz život. Sokrat pokušava da ga upozori na stranputicu kojom se zaputio, metaforom o Heraklu (Xenophon 1994: 40) i izboru dva puta, puta vrlina i puta mana. Predstavnica prvog puta bila je žena, koja mu je saopštila da će, ako krene njenim putem, postati odličan u činjenju dobrih, otmenih i plemenitih stvari, da će biti hvaljen i veličan zbog velikih dela. S druge strane se našla takode žena, koja ga je izazivala da krene njenim putem, govoreći mu da će sve biti brzo i lako dostupno, da neće brinuti ni o kakvim poslovima, niti o ratovima i da će živeti bez doživljavanja neprijatnih i ružnih stvari. Lako je pretpostaviti koju stranu Sokrat drži i savetuje Aristipa da bez znoja i rada nema ni prijatnih stvari ni događaja; da čovek treba i mora sve da zasluži da bi na taj način ubirao plodove svog rada – plodove koji tek tada predstavljaju potpuno zadovoljstvo.

Svakako da je ovakva opaska duboka, ali već u samom načinu na koji piše vidi se Ksenofonova netrpeljivost prema Aristipovom načinu razmišljanja. Izgleda da se namerno zanemaruju Aristipovi pokušaji da, makar delimično, odbrani svoju poziciju. U jednom momentu, on Sokratu kaže da ne bi želeo da bude vladar pa, samim tim, ne bi želeo ni da bude vaspitavan kao vladar. Jer, upravo vladar mora da vodi računa o svojim podanicima, da brine njihove brige – što mu može predstavljati više teret i napor negoli prijatnost. Na to Sokrat kaže da bi bilo korisno ispitati kome je bolje, onima koji vladaju ili onima nad kojim se vlada. Aristip tu ima vrlo oštroumno zapažanje. Kaže: „Ja sebe ne svrstavam ni u red vladara ni u red robova. Po mom mišljenju, postoji srednji put među ova dva, kojim pokušavam da idem, koji nije ni put vladara ni put robova, već put slobode, i takav put posebno vodi ka sreći“ (Xenophon 1994: 36). Čini se da upravo na ovaj način Aristip želi da pokaže da nije pristalica potpunog izbegavanja vrlina i postupaka koji proizlaze iz najboljih namera, a takode i da se nije predao isključivo porocima, neprosvećenim uživanjima i da nije besmisleno podređen sopstvenim najnižim željama i prohtevima. Jednostavno, želi da bude otvoren i slobodan, kako on, tako i svaki drugi čovek, da mu ne bude zabranjeno šta će da radi, na koji način i kako, i da, ako to njega uveseljava i čini zadovoljnim, onda ima potpuno

pravo da to i čini. Ako bismo sebi dozvolili da na ovaj način tumačimo Aristipov hedonizam, onda bismo možda bili manje skloni da ga osuđujemo, na način na koji se često pristalice hedonizma omalovažavaju. Univerzalizacija dobrog ogleđa se u tumačenju trenutka u kom se nalazimo, njegovom prihvatanju i izvlačenju maksimuma iz date situacije u odnosu na okolnosti u kojima se nalazimo. Uživanje koje nam svaki trenutak pruža jeste cilj celokupnog našeg umovanja, zajedno sa izbegavanjem onoga što nam pričinjava bol. Smatrao je da dovoljan dokaz za takvo stanovište pronalazimo još u najranijim danima, kada je očigledno da smo instinktivno privučeni nasladi i uživanju; a kada ih postignemo, ne tražimo više ništa drugo i ne izbegavamo ništa kao što izbegavamo njihovu suprotnost, tj. bol (Laertije 1979: 68).

Pored toga, Kirenjani su pridavali veoma veliki značaj telesnim uživanjima, kao i izbegavanju telesnih bolova. Telo je bilo važnije od duše; smatrali su da su telesna zadovoljstva mnogo bolja od duševnih zadovoljstava, i da su telesni bolovi mnogo gori od duševnih bolova – braneći to opaskom da se upravo zbog toga prestupnici kažnjavaju telesnim bolovima (Laertije 1979: 69). S druge strane, odsustvo bola nisu, kao što je to slučaj kod Epikura, smatrali prijatnošću ili zadovoljstvom, već su takvo stanje smatrali bestežinskim, „srednjim stanjem“. Aktivno učestvovanje u životu, traženje i izazivanje zadovoljstva i uživanja je način na koji treba da delamo, a da pri tom ne budemo nezahvalni ili suviše gordi, već da prihvatimo ono što imamo u datom trenutku i izvučemo najviše iz svega. Nijedno pojedinačno zadovoljstvo nije vrednovao toliko da bi sebe opterećivao time što mu trenutno nije dostupno. To bi bilo u potpunosti kontraproduktivno. Anksioznost i stres koje bismo osećali ako ne bismo uspeali da zadovoljimo neke od svojih potreba ili želja su, za Aristipa, predstavljali izrazito zlo (Lampe 2015: 29).

Aristipov hedonizam možemo nazvati potpunim ili *radikalnim*, s obzirom da svako zadovoljstvo smatra intrinzično dobrim, dok je, s druge strane, svaki bol intrinzično loš. Takođe, upadljiva je distinkcija između fizičkih i duhovnih zadovoljstava/bolova. Naime, fizička zadovoljstva su intenzivnija, direktnija i „opipljivija“ od duhovnih, a ujedno su nam i jednostavnija i lakše ostvariva, te se uzimaju kao bolja ili vrednija.

Argument koji ide u prilog ovome zasniva se na zdravorazumskoj činjenici da je sve što imamo upravo sadašnji trenutak: zadovoljstva koja smo imali nalaze se u prošlosti, a kako ona ne postoji, tako ni sama sećanja na njih nam navodno ne daju ništa stvarno. S druge strane, budućnost nije toliko sigurna, te nije pametno suviše čekati. Samim tim, jedino na šta će mudar čovek obraćati pažnju jesu uživanja koja imamo ovde i sada.

S druge strane, čini se da je na ovaj način moguće proceniti kvalitet svog ili nečijeg života. Celokupna vrednost života je određena isključivo razlikom između prijatnih i neprijatnih životnih događaja. Takođe, nečiji život je bolji od nekog drugog ako ima više prijatnih momenata (videti Feldman 2004, poglavlje 2 i Gosling & Taylor 1982,

poglavlje 2.3). Zvuči teorijski prihvatljivo i čini se da je moguće primeniti ovakvu računicu i na taj način u praksi izračunati čiji je život, po Aristipovim hedonističkim principima, bolji od nekog drugog, posebno ako uzmemo u obzir da su i on i njegovi sledbenici pridavali jednak status svim zadovoljstvima.

Iako smo pokušali da odbranimo Aristipovu poziciju, skoro je nemoguće poreći da davanje prednosti telesnim uživanjima nauštrb duhovnih, kao i nepostojanje kriterijuma za diskriminaciju između različitih uživanja i, štaviše, izjednačavanje svakog uživanja po kvalitetu, bez obzira na to koji su i kakvi njegovi izvori ili posledice, karakteriše čoveka koji nije u potpunosti, kvalitetno i vredno hvale ostvario svoju ličnost, izvukao najbolje iz sebe i najbolje za sebe. Mada bi, u slučaju ovog poslednjeg, Kirenjani smatrali da su uspeali.

Platon – idealistički racionalizam

Upravo je prethodno navedeno stanovište smetalo Sokratu. Smatrao je da čovekov život treba da bude podređen razumu, ne osećanjima. Naš odnos prema zadovoljstvu i bolu jeste poslednji ili najniži stepen ljudskog razvoja, koji je Platon prikazao u svom najznačajnijem spisu – *Država*.²

Nagonski deo duše jeste reprezentovan odnosom koji ljudi imaju prema zadovoljstvu i bolu. Takav čovek je vođen željama i prohtevima i bitno mu je isključivo da se oseća dobro, sito i zadovoljno. Slikovito prikazano, ovaj deo duše se kod čoveka nalazi u stomaku. To je za Platona najmanje vredan način življenja i Aristip bi bio otelotvorenje takvog čoveka. Drugi deo duše, srednji po važnosti i vrednosti, jeste voljni. Najbitnije karakteristike ljudi kod kojih volja prevladava jesu hrabrost, nepokolebljivost i izdržljivost. Volja se već i tada tradicionalno vezivala za srčanost, te se deo duše koji ju je predstavljao nalazio u grudima. Konačno, racionalni deo duše, jeste ujedno i najznačajniji. On se nalazi u glavi i njegova osnovna funkcija jeste upravljačka, što je razumljivo s obzirom da on predstavlja razumski deo čoveka, koji kritički promatra svet i dešavanja, pravilno zaključuje i shodno tome se ponaša i dela. Karakterna osobina koja karakteriše nagonom vođenog čoveka jeste *umerenost*. Onog koji se upravlja voljom jeste *hrabrost*, dok je razumski orijentisanog čoveka *mudrost* glavna karakteristika.

Kao što se čovekova duša sastoji od tri dela, isto tako se i država sastoji od tri sloja: (1) nagonskog – zanatlije, radnici, umetnici i tako dalje, (2) voljnog – vojnici ili čuvari

2 Platonova *Država* predstavlja izuzetno značajan spis. Naše potrebe odnose se samo na rasprave koje imaju veze za uživanjem i/ili zadovoljstvom, za koje je potrebno obratiti pažnju na delove II, IV i X knjige, kao i celokupnu IX knjigu. Pored toga, Platon u još nekim dijalozima raspravlja o ovoj temi (*Gorgija*, *Gozba*, *Timaj* i *Fileb*), ali bismo se udaljili od teme teksta ukoliko bismo im na ovom mestu posvetili pažnju.

države i (3) razumskog – rukovodioci ili vladari. Iste tri karakterne vrline predstavljaju i glavne crte određenog društvenog sloja. „Svaka od ovih (karakternih osobina) gospodari u odgovarajućoj vrsti delanja; na primer, pomoću jedne učimo, pomoću druge se žestimo, a opet pomoću treće se odnosimo prema hrani, rasplodnim uživanjima i svemu što je tome srodno“ (Platon 2002: 123 i 279). Svaki od delova duše ima po jednu osnovnu vrlinu, koja ga u potpunosti karakteriše.³

„...Razumnosti pripada vodstvo, i to zato što je mudra i zato što se ona najviše brine o celoj duši. Volji pripada da se pokorava razumnosti i da joj bude saveznik. ... a ta dva svojstva duše, tako vaspitana i kako valja za svoj posao obučena i obrazovana, dovešće u red *požudnost*, koja doista najšire zahvata dušu svake jedinke i koja je po prirodi najnezasićija u prohtevima” (Platon 2002: 130).

Ovaj kratak osvrt na dobro poznate momente iz *Države* služi tome da bismo ukazali na to koliko je u Sokratovom pristupu *malo* značaja dato uživanjima uopšte. Štaviše, bilo bi im oduzeto bilo kakvo pravo, da ih svaki čovek ponaosob ne oseća, da ne utiču na njega i njegove sudove ili pak da ga na neki način ne određuju. Sokratu nije namera da u potpunosti eliminiše osećanja već želi da racionalizuje naše nagone. Smatra ne samo da je moguća razumska kontrola požuda, želja, namera ili strasti, već je ona i neophodno ukoliko želimo da čovek dostigne svoj puni potencijal. Podavanje nagonima je bila slabost, dok je vladanje nad uživanjima i strasnim sklonostima smatrano za vrlinu. Upravo zato i čuvari države treba da budu istrajni u svom stečenom vaspitanju i sposobnostima. Njihova pripremljenost i izdržljivost u odupiranju zadovoljstvima i strastima može se porediti sa vunom koja, da bi upila odgovarajuću boju, mora dobro da se pripremi, očisti i osuši. Tek se onda ofarba jer samo tako neće izgubiti intenzitet boje kojom je obojena. Nikakvo sredstvo ne može da ispere te boje, a isto tako ni zadovoljstvo (koje je jače od svake sode i peska) neće uspeti da pokoleba i promeni vojnika. Čuvari države su oruđe kojim će vladar(i) sprovoditi svoje državničke projekte i namere. Shodno tome, volja je ta koja će kod pojedinca sprovoditi namere razuma, a ne nagona, i omogućiti mu da funkcioniše shodno racionalnom delu duše, a ne delom koji je prožet strastima i nezasićim željama.

Dalje, Sokrat, upoređujući državna uređenja sa karakteristikama pojedinca, razumnog čoveka stavlja na mesto najbolje uređene, dok onog vođenog strastima poredi sa najlošije uređenom državom. Čovek koji je pod vlašću uživanja i tiranina Erosa

3 Ovako dolazimo i do tri od četiri kardinalne vrline. Prva je *mudrost*, druga *hrabrost*, treća *umjerenost*. One redom od najznačajnijeg do najmanje važnog karakterišu delove duše. Poslednja, četvrta vrlina je *pravičnost*. Pod pravičnosti ili pravednošću se podrazumijeva uklapanje ili sinhronizacija duševnih karakteristika sa funkcijama koje pojedinac obavlja. “Pravičnost je saglasnost onog najvišeg, onog najnižeg i onog srednjeg” (Platon 2002: 132). Tako je pravičnost da najmudriji vladaju i upravljaju državom i državnim poslovima, najhrabriji i najborbeniji da je čuvaju, a oni koji su sposobni brodograditelji, kitari, zidari i sl. treba da se bave upravo i *samo* time što najbolje i rade.

jeste potpuno zaveden i izgubljen. Nije u mogućnosti da se odupre slatkim izazovima, mahnit je od strasti koje ga silom vuku tamo gde one hoće, te on nikako nije slobodan, uvek je siromašan i nezadovoljan. Kao takav, on je „pravi rob, najviše se ulaguje i potčinjava, a laska najgorim ljudima. Svoje strasti ne može da zadovolji, a u očima onog ko ume da prozre celu njegovu dušu, on je očigledno veoma siromašan; celoga života je ispunjen strahom i svoj vek provodi u bojazni, nemiru i mucu. ... Aristonov sin⁴ proglasio je za najsrećnijeg čoveka onog koji je najbolji i najpravedniji, a to je onaj koji je najbliži kraljevskom uređenju i koji vlada nad samim sobom; najgori i najnepravedniji je u isto vreme i najnesrećniji, a to je onaj koji najviše odgovara tiranskom uređenju države i koji je najsavršeniji tiranin nad samim sobom i državom” (Platon 2002: 278).

Sokrat svakako smatra i da postoje zadovoljstva koja mogu da pripadaju pojedinačno određenom duševnom sklopu pojedinca: tako imamo ljubitelja mudrosti, ljubitelja pobeđe i ljubitelja dobiti. Očigledno, najbolja je ljubav prema znanju ili mudrosti, dok je najlošija poslednja, ljubav prema dobiti. A upravo se u dobiti ogleda celokupna strast i pohotnost pojedinca, koji nema nimalo kontrole nad sobom, kao ni stida zbog nedostojnih, niskih i neprosvećenih postupaka.

Posmatrano iz ovog ugla, Aristipov hedonizam izgleda potpuno skrhan; a čovek kome razum biva vođen isključivo strastima nije ni vredan da se naziva čovekom. Sada smo skicirali kontekst u kojem postaje potpuno jasna Sokratova metafora iz našeg izlaganja o Aristipu, sa Heraklom i dva puta, jednim lakim i prijatnim, putem mana, a drugim strmim i napornim, putem vrline, metafora kojom Sokrat pokušava da zalutalog Aristipa vrati na pravi put. S druge strane, Aristip je u najmanju ruku naslućivao da je *idealizovana* Sokratova slika pojedinca nemoguća u stvarnosti i praksi, zbog toga što toliko uživanja, prijatnosti, strasti i zadovoljstava veoma često prevagne nad ličnim samosavlađivanjem i samokontrolom.

Distinkcija koju smo naveli na početku rada, između dva pojma sreće, sada nam može biti od koristi. Vođeni smo instinktom za postizanje prijatnosti i uživanja i samo time – nepotrebno je promišljati, dvoumiti se i odlagati uživanja ili biti strpljiv u ovom trenutku, da bismo u nekom narednom iskusili više uživanja ili nešto prijatnije. Aristip bi nas pitao na osnovu čega smo sigurni da će neki naredni trenutak uopšte i doći, te da na taj način napuštamo uživanje koje možemo imati ovde i sada u ime nesigurne i neizvesne budućnosti. Ono što je važno, iz perspektive hedonizma, jeste samo ovaj trenutak i mi u njemu. Dok je Sokratovo idealizovano shvatanje pojedinca, s druge strane, vođeno u potpunosti racionalnim razmatranjima, promišljenim, probirljivim i proračunatim korišćenjem okolnosti, resursa i događaja, da bismo sebi i drugima život napravili prijatnijim i lepšim. Takva vrsta blagostanja je bila cilj najboljeg, tj. idealnog državnog uređenja – ali se pod tim podrazumevalo (skoro) potpuno zanemarivanje ili

4 Misli se na Adejmanta, Platonovog brata.

pak suspendovanje prostih zadovoljstava ili uživanja. Naime, insistiranje da se zadovoljstva jela i pića, ljubavnih i prijateljskih odnosa svedu na minimum ili samo na osnovne, biološke potrebe, uticalo je na to da ona budu prvo marginalizovana, a zatim čak i osuđivana. Ko bi njima pridavao više pažnje nego značajnijim pitanjima poput prirodnih nauka, dijalektike, matematike ili upravljanja državom, bio bi smatran izopštenikom i nekim ko nije vredan uključivanja u filozofske rasprave, zato što je upravo prepuštanje uživanju pokazivalo izvesnu lenjost volje, kao i nemogućnost razuma da istu volju zauzda i drži pod svojom kontrolom.

Takav čovek nije sposoban da se brine o opštem blagostanju, dobrobiti polisa i celokupnog razvoja društva, što je bio svojevrsan Sokratov ideal. S druge strane, Sokrat je, da bi izbegao upadanje u vrtlog uživanja, insistirao na isključivo prudenčijalnom odnosu prema životu – koji se ogleda u razumnim ispitivanjima i vaganjima razloga koji bi proizveli najbolje moguće i *najkorisnije* postupke, bez obzira na potrebu podnošenja žrtve, koja se, između ostalog, ogledala i u nemanju ili izbegavanju zadovoljstava i prijatnosti. Potpuni egoizam uživanja, koji su Kirenjani propagirali, pretpostavljao je stavljanje sebe samog u prvi plan, uz sopstvenu prijatnost kao jedini kriterijum. Sokratov stav možemo da definišemo kao altruistički, makar samo u startu – jer, sve se podnosi i čini zarad opšte dobrobiti i života u vrlini, što iziskuje individualne žrtve i povinovanje drugim vrednostima. Iako i ovaj stav poseduje određene sebične vrednosti, koje dolaze tek na kraju, kao posledica – i mogu da predstavljaju izvesnu vrstu zadovoljstva usled uspeha, to jest dostizanjem potpunog blagostanja u polisu (dakle, na posredan način čak i na ličnom planu) - ipak ih ne možemo svrstati u zadovoljstva u smislu u kojem su o njima govorili Kirenjani. Dva su osnovna razloga zašto je to tako: prvi smo već pomenuli i tiče se neizvesnosti budućih događaja i promenljivosti očekivanja, dok drugi ulazi u srž platonovske metafizike. Naime, težnja za idealnim je večna, pa samim tim i nedostižna, posebno iz perspektive kratkog i neretko teškog ljudskog života, te oslanjanje na to da zadovoljenje i uživanje mogu da dođu tek nakon dostizanja idealnih okolnosti koje su, kao što rekosmo, idealne upravo jer su nedostižne, očigledno je nepovoljna računica za običnog čoveka.

Ili uživamo i samo uživamo, bez obzira i uprkos svemu, ili razumu dopuštamo da nas prilično bezbolno, hladno i sa strahopoštovanjem vodi kroz život, koji će u svojoj konačnosti (možda) biti upotpunjen nekim zadovoljstvom postignutim. U prvom slučaju smo potpuno nezainteresovani za moguće posledice i tako postavljeno uživanje može doneti mnogo više neprijatnosti, te je jasno zašto je Sokrat ovaj vid života omalovažavao i prezirao. U drugom smo, vođeni hladnim intelektom, zanemarili radosti sitnih i svakodnevnih uživanja i prijatnosti, koje mogu doprineti lepšem i udobnijem životu. Epikur pokušava da ova dva oprečna stanovišta podvede pod jedinstvenu poziciju, koja pokušava da se utemelji na njihovim prednostima, a da ujedno eliminiše ili umanjí njihove nedostatke.

Epikur – prosvetljeni hedonizam

Privatnost, udobnost i mir koje Epikur pronašao, zajedno sa svojim učenicima (i učenicama), u Vrtu, svojoj filozofskoj školi, simbolizovali su njegovo shvatanje života uopšte. Naime, način na koji je on razumeo filozofiju, odnosno politiku, epistemologiju i posebno etiku, nikako se ne mogu posmatrati odvojeno od prostora i okolnosti pod kojima je podučavao i primenjivao sopstvene filozofske uvide i principe. Kao što je na Akademiji pisalo „Ko ne zna matematiku, neka ne ulazi“, tako se na ulazu u Vrt moglo pročitati:

Stranče, ovde će ti biti prijatno da boraviš! Naše najveće dobro je zadovoljstvo.

Nastojnik prebivališta, ljubazni domaćin, biće spreman za tebe. Poželjeće ti dobrodošlicu sa hlebom; takođe služe vodu u izobilju sa ovim rečima: Ne zabavljate li se dobro? Ovaj vrt ne podstiče već gasi apetite (želje) tvoje!

Već sama poruka dobrodošlice nam rasvetljava dva vrlo značajna epikurejska momenta, a to su: (a) prijatnost ili zadovoljstvo i (b) obuzdavanje ili kontrolisanje želja. Osećanje zadovoljstva, s jedne strane i osećanje bola s druge strane u potpunosti definišu, određuju i utiru put za naše delovanje u svakom smislu – i duhovnom, intelektualnom, kao i fizičkom, materijalnom. „Epikurejci priznaju da postoje dva stanja osećanja (afekta): zadovoljstvo i bol, koja se javljaju u svakom živom biću; zatim da je jedan afekt za to biće pogodan, a drugi neprijateljski. Prema tim afektima se određuje izbor i odbacivanje” (Laertije 1979: 343). Upravo zahvaljujući tim osećanjima mi kompletiramo sliku onog što bi trebalo da želimo, tj. onog što bi trebalo da izbegavamo, znajući da nam ona služe kao „nužan oslonac za Epikurovu teoriju blaženstva, jer je zadovoljstvo saglasno sa prirodom, merilo za ono za čim treba težiti, a bol kao osećanje suprotno prirodi, merilo za ono čega se treba kloniti da bismo bili srećni“ (Epikur 2002: 13). Uopšteno posmatrano, zadovoljstvo i bol predstavljaju temelj naših vrednosnih i praktičnih sudova.

Ovde su odveć prisutni odjeci kirenjanskog hedonizma, etike usmerene na jedinku, pojedinca, sa osnovnim ciljem koji je predstavljen blaženim životom do kojeg možemo doći oslanjajući se i prihvatajući zadovoljstva, a izbegavajući bol. U skladu s tim, najveće životno dobro bilo bi zadovoljstvo (ἡδονή), a najveće zlo predstavljeno je bolom (ἄλγος). Iako je Epikur tvrdio da je autodidakt, da svoje filozofsko obrazovanje ne duguje nikome, ipak moramo da budemo skloni da prihvatimo da je u nekom trenutku bio u kontaktu sa raznim spisima i izvesnim savremenikima, posredstvom kojih je, u najmanju ruku, mogao doći do ideja za svoje teorije. Još kod Diogena Laertija imamo naslućenu mogućnost da je Epikur nešto preuzeo od Kirenjanina Teodora⁵ (Laertije 1979: 71). Teodor je, pored potpunog poricanja postojanja bogova, takođe smatrao da su zadovoljstvo i bol najveće dobro i zlo, s tim što je dobrim nazivao

5 Čiji je nadimak bio svojevrsan oksimoron – Teodor *bezbožni*.

mudrost i pravičnost, zlim njihova suprotna stanja, dok se u sredini nalaze stanja zadovoljstva i patnje. Očigledno je da Teodor nije bio tipičan predstavnik kirenske misli, samim tim što je uzimao u obzir *srednja* ili neutralna stanja. Upravo takvo jedno srednje, na prvi pogled ambivalentno stanje, jeste nešto što Epikur ceni kao najviše dobro. Međutim, pre nego što dođemo do toga, moramo detaljnije da razmotrimo (i) vrste želja koje možemo da imamo, kao i (ii) oblike zadovoljstava koja za nas predstavljaju cilj svakog našeg delanja.

*

(i) Vrste želja:

a) Prirodne i neophodne: poput zadovoljenja žeđi ili gladi. Ispunjavanje ovakvih želja nam uklanja bol.

b) Prirodne ali nisu neophodne: recimo, zadovoljenje žeđi sa nekim posebnim ili egzotičnim pićem. Njihovo ispunjavanje nam svakako pričinjava zadovoljstvo ali ne uklanja bol.

c) Ni prirodne niti neophodne: to su želje koje su plod uobrazilje, kao što je recimo težnja za slavom, podizanjem statua ili slično. One nemaju nikakav poseban uticaj na naše blagostanje osim iluzornog osećaja veličine i (nad)moći (videti Laertije 1979: 371-372, 377-378).

Već iz ovakve podjele želja moguće je uvideti razliku između Epikurovog i Aristipovog shvatanja hedonizma. Očigledno je da Epikur nije apsolutni ili radikalni hedonista, već analizom želja pokušava da ponudi racionalni okvir koji nam može poslužiti kao distinktivno sredstvo. Naime, bez obzira što se za ispunjenjem želja i te kako žudi, ako njihovo neostvarivanje ne izaziva nikakav bol, onda one ne potpadaju pod vrstu neophodnih želja. Kao takve, one su rezultat samo praznih iluzija, predrasuda ili neutemeljenih i na pogrešan način utvrđenih verovanja. Njih se lako osloboditi ali ipak ako ne uspemo da ih izbegnemo, za to nisu krive same želje kao takve, već naša, ljudska priroda.

Da bismo mogli da diskriminiramo naše prohteve, potrebno je da dati kriterijum sprovedemo u delo putem racionalno zasnovanog (prudencijalnog) *izbora*, što je, posebno u odnosu na Kirenjane, novost i temeljna razlika. Izbor sa sobom nosi i nebiranje nečeg drugog, što nas dovodi do razlučivanja šta nam je potrebno a šta nije. Ono što predstavlja uslov razumnog bavljenja uživanjima jeste sama mogućnost izbora između različitih uživanja, što pretpostavlja dve stvari: 1) slobodu volje i 2) moć razuma da utiče na volju.

Nešto što se obično zanemaruje a što je od izuzetne važnosti tiče se mogućnosti izbora među samim zadovoljstvima, a ne samo između zadovoljstva (uživanja) i neuživanja (tj. nečeg što bolno). „Prema tome, svako zadovoljstvo je dobro jer je s nama po prirodi srodno; ali ne predstavlja svako zadovoljstvo ujedno i predmet našeg

izbora, kao što je i bol zlo, ali mi jednostavno ne izbegavamo svaki bol” (Laertije 1979: 372).

Najčešće zbog zanemarivanja isticanja potrebe da se pravi razlika između zadovoljstava, epikurejski hedonizam biva tumačen u negativnom kontekstu. I više je nego očigledno da smo povučeni različitim željama i prohtevima, ali njihovo zadovoljenje zavisi isključivo od nas, od naše sposobnosti razuma da diskriminiše šta je za nas u datom trenutku najbolje. Nije cilj uživanje po svaku cenu. Epikur to nedvosmisleno potvrđuje kada kaže da „jednostavan zeleniš na trpezi ne daje ništa manje zadovoljstva nego raskošna gozba čim se oslobodiš neprijatnog osećanja da ti nešto nedostaje“ (Laertije 1979: 372). Iako je možda ukusnije i, na prvi pogled, prijatnije jesti veće količine egzotičnije i ekskluzivnije hrane, ipak, ako vodimo računa o dugotrajnijim posledicama kao što su štetnost po zdravlje ili samo cena pomenutih proizvoda, vidimo zašto je pametnije neka zadovoljstva suspendovati i zaobići. Naime, biranje (u tom smislu) bola donosi mnogo bolje rezultate po nas same. Ili, ako slušamo Epikura: „nijedno zadovoljstvo samo po sebi nije zlo, ali ono što stvara izvesna zadovoljstva donosi ponekad neprilike koje su veće od samih zadovoljstava“ (Laertije 1979: 375).

*

ii) Epikurova podela zadovoljstava je jedan od najpoznatijih aspekata njegovog učenja. On zadovoljstva deli na *kinetička* (koja se tiču promene ili pokreta) i *katastematička* (od grčkog καθίστημι sa približnim značenjem „stajati mirno”). Pod kinetičkim se podrazumevaju zadovoljstva koja nas iz stanja bola vode ka stanju zadovoljstva ili samo ona koja eliminišu bol. To je izvesna vrsta promene (bili smo žedni, pa smo pijući vodu došli u stanje prijatnosti). U širem smislu se pod ovim misli na zadovoljenje ličnih potreba i želja. Uživanje kao radost, kao oduševljenje ili kao euforija identifikuje se kao kinetičko zadovoljstvo. Radost (χαρά) i veselo raspoloženje (εὐφροσύνη) potpadaju pod ovu vrstu zadovoljstava. Kako je ovo jedina vrsta zadovoljstva poznata Kirenjanima, za razliku od kojih Epikur poznaje još i katastematička ili statička zadovoljstva, neophodno da se detaljnije osvrnemo i na njih. Pod katastematičkim zadovoljstvima se podrazumevaju stanja koja ne teže nekoj promeni, tj. koja nisu prikazana kao izvesna vrsta prelaska iz jednog u drugo psiho-fizičko stanje osobe, kao što je slučaj, recimo, sa zadovoljenjem apetita. Prvo smo bili gladni, te jelom zadovoljavamo potrebe i prelazimo u stanje sitosti, i taj proces predstavlja užitak. Katastematičko zadovoljstvo bilo bi dugotrajniji osećaj, odnosno *stanje*.

Uz to, Epikur je smatrao da se zadovoljstvo ne može *povećati* iznad granice koja predstavlja eliminisanje bola (videti Long & Sedley 1987: 115 i Ciceron 1975: 24). Ova teza je izrazito jaka i s obzirom da je on nigde jasno ne analizira, mi možemo pretpostaviti da se pojmu zadovoljstva želi dodati još jedan aspekt predstavljen u negativnoj definiciji pojma (zadovoljstva kao neimanja ili izbegavanja bola). Status

zadovoljstva je sada dvojak, naime, imamo kinetička zadovoljstva (pozitivna definicija) koja zadovoljstva tumače kao proces koji izaziva prijetnost i užitak, i katastrofistička zadovoljstva, koja zadovoljstvo tumače kao stanje bezbolnosti. Za Epikura nema dileme – katastrofistička zadovoljstva su bolja i poželjnija, i ona predstavljaju istinsku suštinu njegove predstave hedonizma.

Ovo se tiče kako fizičkih tako i psihičkih ili duševnih zadovoljstava. U prvom slučaju cilj nam je izbjegavanje ili, ako je moguće, potpuno otklanjanje fizičkog bola, te tako dostižemo stanje *aponie* (ἀπνοία) tj. zadovoljstva koje se sastoji od neimanja nikakvih telesnih bolova. S druge strane, mentalni bolovi su izazvani stvarima kao što su npr. griža savesti, tuga ili strah, koje je potrebno eliminirati, da bi nastupilo stanje potpunog mira ili *ataraxia* (ἀταραξία) koje se najbolje odlikava u odsustvu duševnih bolova, uznemirenosti, anksioznosti, strahova itd.

U ovom trenutku se uviđa smisao pomenute tvrdnje da je zadovoljstvo nemoguće uvećati iznad granice eliminiranja bolova (Gosling & Taylor 1982: 348).

Ova dva stanja su cilj našeg delanja – kada njih dosegnemo, onda smo dosegli najbolji mogući život jer nešto iznad ili nešto više od toga nije ni moguće. Negativno definisano zadovoljstvo, koje za Kirenjane uopšte i nije zadovoljstvo, za Epikura je cilj života – jer to je stanje u kom nemamo nikakvih neprijatnosti, te ono samim tim nije neutralno stanje, već stanje potpunog ili kompletnog zadovoljstva.

Uzajamna povezanost zadovoljstva i bola, ovako izvedena, jeste pomalo nejasna. Naime, ako je najveće zadovoljstvo upravo ono koje eliminiše sve bolove, izgleda da se moramo odreći mnogih „običnih“ zadovoljstava da bismo dospeli u stanja aponije i ataraksije. Prepuštanje telesnim zadovoljstvima, bilo koje vrste, nam svakako prija i pruža određeno, manje ili veće, uživanje, posebno u trenucima kada konzumiramo ta zadovoljstva – ali ono što predstavlja „problem“ jesu neposredne posledice odgovarajućih postupaka. Prosti je rečeno, dobro poznate posledice konzumiranja veće količine alkoholnih pića mogu da budu neugodne na mnogo načina, u čiju se deskripciju ovde nećemo upuštati. Iz te perspektive nam je jasno zašto Epikur smatra da je aponiju ili ataraksiju praktično nemoguće dostići ako pre toga ne zanemarimo neka zadovoljstva. Ipak, on nije, kao Šopenhauer, sklon da tvrdi da svako zadovoljstvo vodi bolu, već da moramo da se kontrolišemo, to jest da moramo da pazimo čemu se i u kojoj meri prepuštamo. Stoga, upravo *odricanjem od uživanja* možemo da uvećamo ukupnu količinu zadovoljstva.

Upravo to predstavlja momenat u kojem tražimo koja zadovoljstva treba priuštiti ili kojima se treba prepustiti, nasuprot onima koja je potrebno eliminirati. Kako je očigledno da ima zadovoljstava koja kao rezultat imaju mnogo veće neprijatnosti ili bolove, jasno je da ih upravo iz tih razloga treba izbjegavati. Za ovako nešto, veoma je važno filozofsko obrazovanje, koje nam omogućava da sebi situacije i okolnosti teorijski predočimo i na taj način aktualizujemo moguće posledice – što bi trebalo da nam pomogne pri izboru, kao i pri odbacivanju nekih uživanja.

Naime, na taj način ćemo se jednostavno odupreti jakim željama za nečim za šta znamo da donosi mnogo više bola od radosti i zadovoljstva jer su takve želje i žudnje samo proizvod praznih iluzija (videti Laertije 1979: 378). Tako nešto se postizalo zahvaljujući sopstvenoj promišljenosti kojom, na neki način, kontrolišemo kvantitativne i kvalitativne aspekte zadovoljstva. Kvantitet zadovoljstva bi se ogledao u njegovom intenzitetu i trajanju, te iz te perspektive svako ko bi uspeo da se prepusti uživanju, ali tačno onoliko koliko treba (a to znači da ne pretera), to jest ko bi uspeo da svoje zahteve za priyatnostima svede na meru koja bi bila dovoljna da se oseća udobno (hedonistički momenat), a ujedno i praktično i korisno u kontekstu šireg pogleda na život (prudencijalni momenat), postigao bi ili dosegao cilj ili *telos*. Pod ovim se podrazumeva savršena kombinacija onog što činimo i posledica koje iz našeg činjjenja proizlaze. Naime, potpuno odricanje od zadovoljstva nas ne vodi ničemu. Takav život nije vredan življenja. S druge strane, da bismo vodili računa o posledicama, potrebno je zadovoljstvu da pristupamo pažljivo i odmereno. Takva konzumacija zadovoljstava ne bi škodila, štaviše doprinela bi tome da celokupni naš život provedemo u priyatnosti i udobnosti. Upravo u tome se i ogleda prudencijalni hedonistički momenat – koji podrazumeva razložno i svrsishodno delanje koje život pojedinca u celini čini vrednim življenja.

Kombinacija psiholoških faktora sa praktično korisnim činiocima jeste ključna pri prepuštanju zadovoljstvima i omogućava nam da izbegnemo neželjene krajnosti: prvu koja bi podrazumevala izbegavanje svih zadovoljstava (ili samo prepuštanje njima zarad osnovnih bioloških ili fizioloških zahteva ljudskog tela), kao i drugu koja bi predstavljala neograničeno i nepromišljeno preterivanje.

Kada je reč o kvalitetu zadovoljstva, stvari stoje malo drugačije. Pod tim se podrazumeva način na koji doživljavamo pojedinačna zadovoljstva, bilo fizička ili duševna, s tim što su druga važnija ili kvalitetnija od prvih. Naime, zadovoljenje želje za hranom svakako predstavlja uživanje, ali mnogo manje kvalitetno od zadovoljstva koje postizemo odstranjivanjem duševnih bolova, kao što je recimo strah od smrti. Takođe, dostizanje potpunog duševnog mira zahteva mnogo više aktivnosti, i voljnih i intelektualnih, što je mnogo zahtevnije od pukog zadovoljenja telesnih apetita. Uklanjanje *gladi* kao neke vrste *bola* mnogo je jednostavnije od uklanjanja *straha od smrti* kao bola. U prvom slučaju, za to nam je potrebno vrlo malo vremena i resursa i uz vođenje računa da ne preteramo, brzo ćemo dospeti u stanje potpune priyatnosti. Dok u drugom slučaju, potrebno je bavljenje filozofijom – konkretno proučavanje fizike, tj. atomističke nauke o prirodi, kao i poznavanje načina na koji je sastavljeno i telo i duša. Tek kada to razumemo onako kako je Epikur mislio (Laertije 1979: 358 i 371) bićemo sposobni da prihvatimo i da se ne treba plašiti smrti. Drugačije rečeno, zahtevi za postizanje ataraksije su mnogo viši, kompleksniji i obuhvatniji od zahteva za postizanjem zadovoljstava telesne prirode. Štaviše, Epikur je sklon da tvrdi da je nemoguće u potpunosti uživati zadovoljstvo bez proučavanja prirode (Laertije 1979: 376);

što za posledicu može imati i to da uživanje koje imamo dok zadovoljavamo sopstvene zahteve za jelom i pićem i nije ono *pravo* jer ga nadjačavaju neprijatnosti izazvane strahom od budućih događaja, kao što su smrt ili strah od bogova. Tako posmatrano, pored toga što postoji razlika u kvalitetu zadovoljstva ili bola, evidentna je njihova uzajamna povezanost. Stoga, razmatranja o kvalitetu zadovoljstava su veoma važna jer tek ako uspemo da postignemo ona najviša i najznačajnija (aponiju i ataraksiju), možemo u potpunosti da uživamo i u onim manje vrednim (zadovoljenje apetita ili udobnog života u zajednici). Nikakvu korist nemamo, kaže Epikur, od toga što smo stvorili sigurnost od ljudi sve dokle god nas uznemiravaju nebeske pojave iznad nas ili ispod zemlje (Laertije 1979: 376).

Značaj ove podele zadovoljstava je od suštinskog značaja za razumevanje Epikura kao racionalno usmerenog hedoniste, posebno u odnosu na Kirenjane. S druge strane, daje makar delimičan odgovor i na Platonovo omalovažavanje i nipodaštavanje uživanja kao nedostojnih obrazovanog i intelektom vođenog čoveka. Izgleda nam da prethodna dva stanovišta stoje na suprotnim stranama, antagonistički nastrojena jedno prema drugoj. Aristipov apsolutno hedonistički metod nam, s jedne strane, nudi *prijatnost* kao fundamentalni i jedini životni princip. S druge strane, Platonov idealistički pristup nam omogućava (savršeno ili pak potpuno) racionalan život, koji u ovom kontekstu možemo razumeti kao *dobar* život. Epikurova pozicija može da predstavlja, na neki način, pomirenje ova dva ekstrema tako što i jedno i drugo stanovište ublažava, s tim što prvo biva „prosvetljeno“ i racionalno posredstvom kritičkog odabira i proračuna dobrih i loših strana, dok drugo biva prošireno tako što se izvesnim prijetnostima i ugodnostima dozvoljava da postanu sastavni deo života, a ne (da predstavljaju) slabost i neistrajnost.

Ovde ćemo izneti jednu smelu hipotezu o tome šta Epikuru omogućava da izvede takav manevar. Radi se od jednom specifičnom shvatanju uživanja i bola, koje se jasno razlikuje od shvatanja unutar antičke tradicije i upadljivo odstupa od nje. Naša hipoteza se oslanja na sve što je ovde rečeno o Epikurovom shvatanju uživanja i načinima na koje se ona razlikuje od karakterističnih koncepcija Aristipa i Platona, na polovima ove kontroverze.

Naime, uživanje i bol Epikur ne shvata kao mentalna stanja, već kao komponente odgovarajućih mentalnih stanja. Takvu vrstu komponenti mogli bismo da nazovemo afektivnim komponentama, onima koje se sastoje u prijetnosti i neprijatnosti koje prate naše doživljaje i iskustva. Pored afektivne komponente, ti doživljaji i iskustva imaju i čisto senzornu komponentu, odnosno čisti oset, kada ga analiziramo nezavisno od prijetnosti ili neprijatnosti koje ga prate.

Epikur nije imao odgovarajući konceptualni aparat kojim bi mogao da izrazi ovakvu ideju, ali smatramo da je ona na drugi način, drugačije formulisano, prisutna u njegovoj misli. Termin „afektivna“ ovde je prilično zgodan jer predstavlja direktan latinski prevod grčke reči πάθος. Može da zbuni činjenica da Epikur o bolu govori kao o mentalnom stanju, a ne komponenti mentalnih stanja, međutim, on nigde ne

isključuje da zadovoljstvo može da prati stanje bola, odnosno da bol ne mora da bude neprijatan. Zapravo, ono što naziva bolom iz njegove perspektive je neprijatnost, koja može da predstavlja afektivnu komponentu bilo kog mentalnog stanja. U tom smislu, bol nužno ima čisto senzornu komponentu, ali najčešće ga prati i intenzivna neprijatnost kao afektivna komponenta. Upravo ta intenzivna neprijatnost je ono što Epikur, u nedostatku rafiniranije kognitivno psihološke terminologije, naziva bolom.

Ovakvo shvatanje čovekovog zadovoljstva i bola može da izgleda nerealistično, ali Epikur bi tu bio potpuno na liniji savremenog neurofiziološkog svedočanstva. Naime, mnoštvo dobro dokumentovanih slučajeva takozvanih disocijativnih sindroma pokazuje nam da je neophodno napraviti pomenuto razlikovanje između čisto senzornih i afektivnih komponenti mentalnih stanja (Berthier & Leiuigarda 1988: 42-44). U način na koji ti disocijativni sindromi nastaju i u njihovo neurofiziološko objašnjenje ovde zaista nema ni potrebe ni mesta da zalazimo. Kod ljudi koji od njih pate jasno vidimo izdvojenost prijatnosti od neprijatnosti od senzorne dimenzije oseta, pa čak i odsustvo želje da za nas inače nepodnošljiv senzorni stimulus otklone. Kada je reč o bolu, pacijenti koji pate od ovakvog poremećaja posle neke lezije, a ne od rođenja, bol osećaju sa istim intenzitetom kao i pre, ali ih on uopšte ne uznemirava. Dakle, njima bol „izgleda” potpuno isto, i u smislu kvaliteta, a ne samo intenziteta, ali više nisu uznemireni njime, niti osećaju potrebu da ga uklone jer nema više te „bolnosti” ili neprijatnosti koja ga je ranije pratila. Kako god nazvali ovaj fenomen, da li bol bez bolnosti ili možda bolje bolnost bez bola (Grahek 2007), nama koji ne patimo od ovakvog sindroma nemoguće je da zamislimo kako to stanje izgleda. Međutim, to što mi ne možemo da zamislimo da je to slučaj, ne znači da je nemoguće da bude, naročito ako povrh odgovora ispitanika imamo i neurološku evidenciju u samom mozgu, koju možemo da povežemo sa njihovim iskazima o sopstvenim osetima.

Naravno, bilo bi smešno ambiciozno tvrditi da je Epikur imao u vidu mogućnost postojanja ovakvih poremećaja, ali možemo da se pozovemo na njih radi ilustracije načina na koji je Epikur posmatrao uživanje. Uživanje kao komponenta može da prati razna mentalna stanja, pa čak i ona koja ne identifikujemo na prvu loptu kao najintenzivnije zadovoljstvo. S druge strane, lakše možemo da shvatimo kako zadovoljstvo može da bude odsustvo bola jer ne radi se o smeni mentalnih stanja, već o odsustvu bola kao nepostojanju te afektivne komponente stanja u kojima se nalazimo. Zadovoljstvo nije prosto stanje koje nastupa kada nema bola, već komponenta onih mentalnih stanja u kojima je odsutan bol kao afektivna komponenta.

Takva perspektiva pružila je Epikuru mogućnost da ne razmišlja na osi uživanje-bol i da formuliše teoriju o prirodi ovih stanja koja znatno odstupa od prethodnih antičkih shvatanja. Kompleksnost i rafinisanost analize tih pojmova omogućila mu je, kao što smo videli, da pruži znatno izbalansiranije hedonističke preporuke od antičke hedonističke tradicije, ali i da izbegne zamke prezira prema uživanjima. Ili, kao što to Ciceron prikladno rezimira, pripisujući sledeće reči epikurejcu Torkvatu: „Niko s

prezirom ne odbacuje, niti mrzi, niti beži od naslade zato što je ona naslada, nego zato što veliki bolovi snalaze one koji ne znaju razumno uživati“ (Ciceron 1975: 21; videti Long & Sedley 1978: 115).

Mašan Bogdanovski,
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet.

Ivan Nišavić

Literatura

- Berthier, M., Starkstein, S., and Leiguarda, R. (1988). “Pain Asymbolia: A Sensory-Limbic Disconnection Syndrome.” *Annals of Neurology* 24: 41–49.
- Chan, Steven M. and Vitrano, Christine (2008). *Happiness* (Oxford University Press).
- Ciceron, *O krajnostima dobra i zla*, Izdavačko preduzeće Veselin Masleša, Sarajevo 1975.
- Crisp, Roger, “Well-Being”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/well-being/>>
- Epikur (2005). *Osnovne misli* (Dereta, Beograd).
- Feldman, Fred (2004). *Pleasure and the Good Life* (Clarendon Press, Oxford).
- Gosling, J. C. B. and Taylor, C. C. W. (1982). *The Greeks on Pleasure* (Oxford Scholarship Online).
- Grahek, Nikola (2007). *Feeling Pain and Being in Pain* (MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2nd ed).
- Haybron, Dan, “Happiness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/happiness/>>
- Konstan, David (2008). *A Life Worthy of the Gods: The Materialist Psychology of Epicurus*, (Parmenid Publishing).
- Laertije, Diogen (1979). *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* (Bigz, Beograd).
- Lampe, Kurt (2015). *The Birth of Hedonism* (Princeton University Press).
- Long, A. A., and Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic philosophers I* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Platon (2002). *Država* (Bigz, Beograd).
- Wolfsdorf, David (2013). *Pleasure in Ancient Greek philosophy* (Cambridge University Press).
- Woolf, Raphael (2004). „What Kind of Hedonist Was Epicurus“, *Phronesis*, Vol. 49, No. 4: 303 – 322.
- Xenophon (1994). *Memorabilia* (Cornell University Press, Ithaca and London).

Mašan Bogdanovski and Ivan Nišavić

**Pleasure and Affective Components of Mental States
in the Ancient and Epicurean Hedonism**
(*Summary*)

In this paper, we analyze the concept of *pleasure* in the period from 5th to 3rd century BC, and the development and understanding of this concept, from its officially first use in the Cyrenean philosophical discourses, up to the Epicurean discussions, which give pleasure a privileged status. Plato's thoughts on pleasure are certainly not of any essential interest in his writings, but they are analyzed briefly here, because they may contribute to the more complete understanding of the attitude towards pleasure that was dominant in his time. This paper should yield, in addition to a historical perspective concerning the various interpretations and accounts of pleasure, a certain apology of the Epicurean account of pleasure. A hypothesis may be especially helpful, according to which Epicurus does not conceive pleasure as a mental state, but rather as an affective component of the corresponding mental states.

KEYWORDS: hedonism, pleasure, desires, mental states, affective components.