

Универзитет у Београду, Филозофски факултет –
Одељење за филозофију, Београд

DOI 10.5937/kultura1754389N

УДК 17 Епикур

оригиналан научни рад

ЕПИКУРОВ МОРАЛ И ПРАВДА

Сажетак: *Текст нуди осврт на епикурејску етику анализирајући је више из савремене перспективе, разматрајући формалне услове захваљујући којима представља етичку теорију. Претпостављајући да, макар дјелимично, задовољава услове које постављају савремени теоретичари, даље се разматра донекле неконзистентна веза између индивидуално и егоистично схватане етике с једне, и својеврног друштвеног уговора с друге стране. Епикур тврди да један такав уговор мора бити поштован да би обезбједио ваљано функционисање људи у заједници. Изгледа нам да вођење сопственог живота ослањајући се искључиво на личне преференције и уживања искључује било какву потребу за обраћање пажње на социјалне околности. Инсистирање на прихватању и поштовању споразума међу појединцима нам говори да, поред тога што обезбјеђује суживот, епикурејска етика није искључиво индивидуалистичка, те да су њени захтјеви за хедонизмом ограничени управо једним таквим споразумом. Ипак, тако формулисан (неразвијени и непотпуни) контрактаријанизам, иако примамљив, није довољан да обезбједи потпуно и универзално поштовање прописаних норми и правила.*

Кључне ријечи: *Епикур, етичка теорија, индивидуализам, фактори, уговор, последице, хедонизам*

Платон и Аристотел уздигли су етику до највишег филозофског значаја, те се на њиховим идејама великим дијелом темеље све наредне етичке теорије, па самим тим и епикурејска етика. Хеленистички период, како се обично назива раздобље започето освајањима Александра Великог, иако филозофски не у потпуности оригинално, ипак одликава извјестан прогрес у развоју интелектуалне, посебно филозофско-етичке мисли тог више ратничко-освајачког него уређено-демократског периода.

Епикурејска етика, која нас овдје највише интересује, умногоме се ослања на Аристотела и његово разумијевање појма „еудајмоније” (*εὐδαιμονία*). Циљ (*τέλος*) живота је идентификован са срећом, што представља нешто чему

треба да тежимо или нешто што треба да досегнемо. Без обзира на то шта је то нешто, (тј. шта се подразумева под срећом или како је можемо дефинисати), нама је за постизање еудајмоније потребна самодовољност (*αὐτάρκεια*), рационалност (тј. рационално утемељен карактер) и емоционална снага и стабилност. Како Епикурова етика, макар дјелимично, прихвата овакав појмовни оквир¹ при разматрању начина на који треба да живимо, преостаје нам да видимо које су то, ако их уопште и има, основне разлике које његово схватање етике чине различитим од наведених претходника.

Наиме, поред другачијег разумијевања појма еудајмоније, оно што је различито јесте да је његова етика егоистична – тј. оријентисана директно на индивидуу. Под овим се превасходно подразумева лична самодовољност као предуслов достизања и вођења пријатног живота. Ипак, овдје морамо бити врло пажљиви, јер Епикур успијева да индивидуалну етику уклопи у социјалне околности тог времена². То значи да особа покушава да досегне добар и удобан живот задовољавајући сопствене захтјеве за задовољством и пријатностима, али обраћајући пажњу и на прилагођавање или уклапање у друштвено окружење и политичке прилике времена у ком живи.

Тако, с једне стране имамо индивидуализам или егоизам који не искључује социјалну компоненту, а с друге стране еудајмонију схваћену као уживање или хедонизам. Да би успио да „укомпонује” егоизам са друштвеним животом Епикур постулира својеврстан споразум чије се поставке темеље на врлинама правде и слободе као и међуљудским интересима и корисности.³ „Епикурова етика је облик хедонизма са својим прописима утемељеним на друштвеном уговору базираном на правди као и приватним осјећањем пријатељства као извјесне форме интринсичне вриједности врлине.”⁴ И, у коначном, циљ Епикурове етичке теорије јесте да они који је практикују достигну мир

1 „Случај само ретко кад смета мудрому човеку; његовим највећим и највишим циљевима управља и управљаће разум у току читавог његовог живота.” Диоген, Л. (1979) *Животи и мишљења истакнутих филозофа*, Београд: БИГЗ, X 144. Видети такође: Д. Л. X 134.

2 Значајно је све вријеме имати на уму 'ратне' околности изазване македонским освајањима, која су, између осталог, проузроковала и пропаст саме идеје античког демократског државног уређења, што је умногосте утицало на схватања хеленистичких мислилаца о политици и друштвеном животу.

3 Видети: Д. Л. X, стр. 150–154.

4 Long, A. Later Ancient Ethics, in: *The Routledge Companion to Ethics*, ed. Skorupski, J. (2010), New York: Routledge, p. 52.

(тј. спокој). Конкретније, спокојство које би се огледало у двије ствари, и то: (I) одсуство физичких болова (*áπονία*), с једне, и (II) потпуна душевна неузнемиреност (*áπαράζία*), с друге стране.

Поред наведеног, овде ћемо се детаљније позабавити још са два важна момента. Један се тиче предмета примарног вредновања у етичким теоријама, а други начина на који је могуће помирити хедонизам са друштвеним уговором. Први ће бити анализиран у општијим цртама, док ће у другом пажња бити усмјерена превасходно на Епикура.

Да ли постоје, и ако постоје, каква је природа разлога на основу којих се ми понашамо на начин на који се понашамо, мислећи да тако треба или да је такво понашање добро за нас? Потреба за оправдавањем сопствених (као и туђих) поступака свакако да потпада под неминовности које би свака нормативна етичка теорија требало да образложи и објасни. Као што у неким савременијим тумачењима, какво проналазимо код Х. А. Причарда⁵ (H. A. Prichard), разлочи зашто нешто чинимо често нису (логички) повезани са оним што чинимо, те је потребно пронаћи критеријуме на које се можемо ослонити при формулисању одређених разлога као узрока нашег понашања, тј. да такве разлоге схватимо као правила, норме или обавезе којих се држимо. Иако, *prima facie*, питати се тако нешто изгледа потпуно тривијално, јер се чини да је веза између узрока нашег дјелања нераскидва с последицама, она ипак није тако самоочигледна и плаузибилна. Причард, зарад јаснијег разумевања, прави аналогију са теоријом сазнања⁶, наводећи да је могуће да ствари за које смо склони да тврдимо да их поуздано знамо, ако мало боље размислимо, могу бити доведене у сумњу. Стога је потребно да пронађемо критеријуме, тј. принципе који би нам својом примјеном гарантовали приписивање одређеном стању ствари поузданост, те би они представљали услове истинитости. Као што би требало да можемо оправдати начин на који нешто знамо, тако би требало да можемо оправдати и начин на који се понашамо, тј. правила, дужности или обавезе којима се руководимо.

Разлике између античких и савремених етичких теорија најбоље долазе до изражаја када упоредимо питања на која оне покушавају да понуде одговоре. Антички теоретичар

5 Prichard, H. A. Does moral philosophy rest on a mistake, in: *Essays and Lectures*, (1949) Oxford, Clarendon Press.

6 Исто, стр. 14.

морала се пита: „Који људски карактер је пожељан а који не?“, док савремени морални филозофи покушавају да понуде одговоре на питање: „Шта би у датим околностима био исправан морални поступак?“. Аластер Макинтајер (Alasdair MacIntyre) примјећује да „моралност не може имати никакво спољашње оправдање; ако оно што је исправно не чинимо због њега самог, било да је у нашем интересу или не, онда не чинимо оно што је исправно.“⁷ А, као што смо већ видјели, Причард претпоставља да је оно што је за нас у интересу логички независно од оног што је за нас исправно да чинимо. Овакво раздвајање личних преференција од понашања човека вођеног врлином у античком свијету није постојало – напротив, „грчки морални вокабулар није образован тако да су објекти наших жеља и наши морални циљеви нужно различити. Чинити добро и живети добро налазе се заједно у речи *εὐδαιμονία*“.⁸

Приписивати Епикуру било какву нормативну етичку теорију захтјева спецификацију услова неминовних да нешто буде етичка теорија уопште. Полазна дистинкција између савременијих етичких теорија (као што су деонтолошка или консеквенцијалистичка) и античких (етика врлине) најрепрезентативније се огледа у ономе што је релевантно за процјену моралности одређене особе. У савременим теоријама примарни фокус вриједновања јесу људски поступци. А ако су поступци не само примарни предмет вриједновања, већ и једини, то за последицу има чињеницу да се све друге ствари које се манифестују при извршавању (не)моралних радњи просуђују кроз поступке. Под тим се подразумијевају наше жеље, хтијења, одређени карактер или намјере које се, очигледно је, испољавају на неки начин, али ипак не вриједнују примарно. Супротно овоме, античке моралне теорије примарно процјењују карактер индивидуе, његове особине и мане, на основу којих се процјењују (од којих и зависе, уосталом) и вриједнују људски поступци. С једне стране имамо етичке теорије које као централни проблем постављају питање *Шта треба да чиним?* и искључиво се фокусирају на поступке (побуде, осјећања или карактери који доводе до тих поступака су у потпуности зависни од њих); док с друге стране имамо етичке теорије чије се тежиште разматрања огледа у питању *Какав човек би требало да будем?*, гдје поступке процјењујемо на основу тога какав је карактер особе која их спроводи у дјело.

7 Makintajer, A. (2000) *Kratka istorija etike*, Beograd: Plato, str. 106.

8 Исто.

У сваком случају, да би неки поступак оцијенили као морално исправан или неисправан, просуђујемо последице до којих он доводи (без обзира на примарни фокус вриједновања који је довео до њих). А да би нешто било комплетна нормативна етичка теорија, није довољно да се уклапа у савремено или античко разумијевање људског понашања. Наиме, потребно је још и да се одговори на питање који фактори утичу на то да неки поступак буде моралан. Иако је од суштинске важности за морално просуђивање неких поступака то какве последице он производи, то није једина ствар која је релевантна. Наиме, потребно је задовољити још фактора који утичу на процјену да ли је неки поступак морално исправан или није.

Поред (1) последице, тј. самог резултата неког чина, потребно је узети у обзир и следеће факторе:

(2) општа ограничења или забране,

(3) одређене посебне обавезе и

(4) колико би неки поступак „коштао” субјекта ако би га учинио.

Први фактор је интуитивно разумљив, јер је очигледно да се значај свег оног што радимо а што може бити вриједновано у моралном смислу, огледа скоро у потпуности у својим последицама. Ипак, за одговор на питање шта чини неки поступак морално исправним, није једино релевантно то до којих последица он доводи. Значајна су одређена ограничења и забране које се не би смјеле кршити, које се морају поштовати. Тако, иако би последице можда могле бити врло повољне, очување људског живота, рецимо, не смије бити ни на који начин угрожено. (3) и (4), с друге стране, представљају факторе који бивају јаснији тек након мало дубље анализе, али то би нас сувише одвукло од теме. Довољно је навести кратак примјер на основу ког можемо разумјети шта се под њима подразумева. Наиме, питамо се да ли би један ветеринар, који врло пристојно и задовољно живи са својом породицом у некој мирној западноевропској земљи, зарад ‘виших циљева’ прихватио да отпутује у прашуме Амазона и тамо остане дужи временски период да би покушао да спрјечи ширење необичне болести која животно угрожава одређену животињску врсту? Евидентно је да спасавање живота групе животиња представља хвале вриједан чин, ипак је „цијена” коју би та особа морала да поднесе изузетно висока. Одвајање од породице и пријатеља на дужи период, занемаривања сопственог здравља и излагање непознатим болестима, напуштање угодног живота и сл., јесте нешто што може много да „кошта” неког ко би се прихватио

датог задатка. Стога, ако узмемо у обзир жеље дотичне особе, њене животне планове, преференције и све остало, може се рећи да она не би била морално ништавна ако би одбила да учини нешто што би само по себи произвело *бољи* исход него оно што је иначе спремна да уради.

Ова четири типа релевантних фактора требало би да, узети заједно, представљају услове које би једна нормативна етичка теорија требало да испуни у случају да претендује на то да буде комплетна. А то би значило да, поред компетентности да одреди да ли је неки поступак морално исправан или не, таква једна теорија требало би да нам понуди и практичан водич за добро или исправно живљење.

У контексту претензија које овај рад има, чини се да епикурејска етичка теорија може издржати терет савремених захтјева – на неки несистематизован начин она успјева да задовољи дате услове, прије свега због инсистирања на исходима наших поступака, али и због начина на који ми можемо утицати на дате последице. Управо пруденцијални моменат, односно практична мудрост (*φρόνησις*), упозорава нас на неумитне (често штетне) последице које произилазе као резултат свеопште и неконтролисане жудње за највећим могућим добром, односно, у овом случају, хедонизмом.⁹

Античка концептуализација појма највећег могућег добра углавном је усмјерена ка достизању коначног циља, који представља еудајмонију. Односно, комплетност живота или животно благостање бива изједначано са срећом као коначном сврхом живота. Али не срећом како је ми често данас разумијемо – као нечим што је резултат пуког случаја или сплета околности на који смо ми врло мало или нимало утицали. Напротив, неминован је рад на достизању еудајмоније, улагање у себе и рационално, проициљиво и мудро дјеловање које, у комплетном смислу, доводи до свеукупног благостања појединца, па самим тим и заједнице.

Епикурова етика је, као што је већ речено, еудајмонистичка, али нешто уже одређена и индивидуално усмјерена. Грчко схватање града-државе бива замијењено незамисливо великим царством у ком влада хаос и самовоља, што проузрокује смањење интереса за бављење темама од опште важности, као што је, рецимо политика. Из те перспективе, етичка разматрања су усмјерена директно на човека и поку-

9 Општија расправа о томе да ли и на који начин Епикур успијева да 'заузда' и контролише хедонизам би нас прилично удаљила од теме, те ћемо се усредсредити само на један од аспеката сузбијања апсолутног хедонизма – а то су границе постављене ограничавајућим уговорним обавезама.

шавају да понуде одговоре на новонасталу ситуацију – како да појединац успије довољно да изолује себе из друштвених околности а да уједно води пријатан и хвале вриједан живот? Човек прихвата ону етику која би му помогла да се самостално избави од спољашњих околности на које има врло мало (а чешће нимало) утицаја. На исти начин као што је просјечан Грк био збуњен пред најездом варварских хорди које су, бришући њихове полисе, стварале једну огромну империју, тако су и представници пост-аристотеловске филозофије били изложени терору самовоље моћника и свој спас више нису покушавали да пронађу под окриљем државе и власти која би се бринула о свим грађанима, већ се окрећу самима себи и индивидуалној етици као једином заклону од незадрживости наглих и неконтролисаних промјена.

Упркос јако израженој индивидуалности, Епикур заснованост поштовања моралних норми и захтијева види у некој врсти споразума међу појединцима. Наиме, један овако неразвијен облик контрактаријанизма јесте нешто што се, макар на први поглед, чини неспојивим са суштинском карактеристиком његове етике – хедонизмом. Поставља се питање да ли је, и ако јесте како, хедонизам компатибилан са правдом или праведношћу?

Прије свега, праведност коју Епикур жели да постигне заснована је на уговору међу једнаким појединцима, ради омогућавања и осигурања свачијег хедонизма. Потребна је кооперација међу људима да би људске врлине дошле до изражаја и то на такав начин да ниједној индивидуи не буде угрожен интегритет и слобода. Један од разлога зашто је незгодно спојити праведност са хедонизмом огледа се у чињеници да праведност морамо вриједновати интринсично, у општем смислу – као нешто што мора постојати због себе самог, а не због нечег другог. Док, с друге стране, хедонизам вриједнујемо управо због онога што нам он доноси, тј. коначног циља (што је у Епикуровом случају атараксија). „Показати да правда и задовољство могу бити помирени значи показати да су не-телеолошки захтјеви за праведношћу конзистентни са телеолошким условима које диктира хедонистичка практична рационалност... Ако је дат овакав концепт практичне рационалности и врлине, тешко је увидјети како неко може самовољно јурити задовољство и прихватити ограничења правде.”¹⁰ Да бисмо понудили

10 Thrasher, J. (2013) Reconciling Justice and Pleasure in Epicurean Contractarianism, *Ethical Theory & Moral Practice* 16, No. 2; pp. 424–425.

задовољавајуће одговоре на ова питања, морамо објаснити како Епикур задовољава захтјеве за праведношћу и прихвата их као услове за постизање коначног циља, тј. атараксије.

За Епикура природна правичност представља „споразум закључен с обзиром на корист” ради „спречавања наношења штете”, а сви они који не могу да између себе склопе такве споразуме „не знају ни за правичност ни за неправду”. (Д. Л. X 150). Хедонистичке принципе, индивидуално и самосвјесно уживање, треба „провући” кроз призму овако постављених услова који омогућавају здраво и јединствено функционисање заједнице. Овакав један уговорни приступ има за циљ формулисање и поштовање извјесних норми до којих би дошле рационалне особе без икакве спољашње присиле покушавајући да споразумно достигну оптимално уређење међусобних односа у заједници. Праведност која је уговором конституисана јесте инструментална у смислу проузроковања добрих последица, али мора уједно бити и општа, универзално прихваћена (праведност је прије друштвена неголи индивидуална врлина). Такав уговор био би више рестриктиван или ограничавајући него позитивно дефинисан, што би на неки начин представљало спутавање слободе појединца. Ипак, оно што је најважније, уговор не би могао да буде индивидуално тумачен и коришћен „како се коме свиђа или како коме одговара”. Као што Трашер¹¹ (John Thrasher) каже, уговор је неопходан из следећих разлога:

- (1) да координише акције међу члановима датог друштва
- (2) да обезбјеђује сигурност да ће сви чланови друштва поштовати правила, и
- (3) да спецификује правила на јасан начин чиме се избјегава вишесмисленост.

Ниједан од ових разлога не може бити испуњен појединачном, индивидуалном употребом практичне рационалности. За разлику од хедонистичког принципа, који подразумијева потпуну субјектову аутономију при одлучивању шта за њега представља задовољство или пријатност, Епикуров споразум је општије природе и не дозвољава диференцијацију у односу на жеље и прохтјеве индивидуе. Јер, ако би било тако, не постоји ништа што би човека спријечило да не поштује уговор, у случају да то доприноси његовим, у овом случају, хедонистичким циљевима. Друштвени уговор представља, у ствари, одређени корпус правила која регулишу начин на који би требало да се понашамо у извјесним јавним, тј. социјалним

¹¹ Исто, стр. 430.

околностима. Управо кроз овакво тумачење ми увиђамо Епикурову потребу за навођењем јасних и прецизних норми и максима које је нужно поштовати да бисмо у потпуности искористили сопствене потенцијале, досегнули атараксију као коначни циљ живота, и у довољној мјери водили рачуна да не угрожавамо друге. Стога, да би био од икакве користи, уговор треба да омогући, онима који га прихватају, погодности које они не би имали без њега. Захтијева се већа корист од поштовања него од непоштовања уговора, а то уједно и представља разлог зашто би ико добровољно прихватио такав уговор – ако он не доноси ништа више од оног што већ имамо и без њега, онда је потреба за њим редувантна. Ипак, Епикур је склон да прихвати ограничавајуће особине како практичне мудрости тако и друштвеног уговора, јер сматра да је на тај начин достизање задовољства и пријатности боље, ефикасније и поузданије. Као што Трашер добро примјеђује, рационални епикурејац суспензује краткорочне индивидуалне изборе захваљујући чему бива повећана могућност достизања задовољства на дуже стазе. Правда у Епикуровом хедонизму функционише исто као што контрола буџета једног домаћинства, избегавање куповине тренутно јако жељених ствари, омогућава солвентност кућног буџета на дуже стазе.¹²

Оно што очигледно представља проблем односи се на појам слободе као предуслов хедонистичког принципа. Подразумијева се да је нама у потпуности дозвољено да на само себи својствене начине долазимо до извјесних ужитака и задовољстава – а да би то уопште могли да остваримо захтјева се и апсолутна слобода. Уобичајено је да се Епикур тумачи као апсолутни хедониста, што на концу води погрешном и подругљивом тумачењу његове етичке теорије. Епикур је био склон постулирању извјесних правила која мора да се поштују да бисмо живјели живот достојан мудраца и досегли атараксију, што је још упечатљивије ако знамо да је инсистирао на томе да његови ученици напамет уче његове основне максиме. Али, проблем слободе и избора који из оваквог става произилази није адекватно ријешен – једино што макар дјелимично личи на понуђени одговор јесте друштвени уговор, тј. споразум, како га Епикур назива.

Ипак, не видимо зашто би неко, и поред свега наведеног, прихватио Епикурове разлоге за поштовање друштвеног уговора. Од наведених разлога који представљају нужност формирања споразума, (2) врло лако може да остане неиспуњен, јер немамо довољне разлоге због којих би чланови

¹² Исто, стр. 428.

заједнице прихватили опште услове споразума. Иако „живот правичног човека најмање омета неспокојство, док је живот неправичног човека испуњен највећим неспокојством”¹³, то ипак није довољно да нас наведе да прихватимо његове услове друштвеног уговора, посебно из следећа два разлога: (а) неприхватање и непоштовање уговора ипак може допринијети нашем благостању много више него прихватање и поштовање, и (б) санкције за одбијање повиновању уговором прихваћених прописа не постоје (или су само нека врста осуде и прекора). Управо је то један од разлога зашто су каснији, модерни тумачи друштвеног уговора (рецимо Хобс) инсистирали на формулисању закона, (као и институција које би те законе спроводиле), чије би непоштовање за собом повлачило кривична гоњења, па и ригорозне и строге казне.

ЛИТЕРАТУРА:

Chroust, A. (1971) The philosophy of law of Epicurus and the epicureans, *American Journal of Jurisprudence*, Vol. 16: Iss. 1, Article 3, pp. 36–83.

Laertije, D. (1979) *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd: Bigz.

Makintajer, A. (2000) *Kratka istorija etke*, Beograd: Plato.

Prichard, H. A. (1949) Does moral philosophy rest on a mistake, in: *Essays and Lectures*, Oxford: Clarendon Press, pp. 4–27.

Thrasher, J. J. (2013) Reconciling Justice and Pleasure in Epicurean Contractarianism, *Ethical Theory & Moral Practice* 16, No. 2, pp. 423–436.

Cudd, A. *Contractarianism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), jul, 2016. <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/contractarianism/>

Skorupski, J. (2010) *The Routledge Companion to Ethics*, USA: Routledge, pp. 52–63.

Rosenbaum, S. (1996) Epicurean Moral Theory, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 13, No. 4, University of Illinois Press, pp. 389–410.

Ivan Nišavić
University of Belgrade, Faculty of Philosophy, Belgrade

ETHICS AND JUSTICE OF EPICURUS

Abstract

The paper gives us a short notice of Epicurean ethics analysed from a contemporary perspective, considering formal conditions under which it is an ethical theory. Assuming that, at least partially, his theory meets the requirements set by modern theorists, our further consideration is a somewhat inconsistent connection between the individual and the egotistic conceptions of ethics on the one side, and a kind of social contract on the other side. Epicurus argued that such an agreement must be respected if we want to ensure proper functioning of people in a community. It seems to us that the conduct of our own lives relating solely on personal preferences and enjoyment excludes any need for consideration of social circumstances. Insisting on acceptance and respect of the agreement among individuals tells us, in addition to ensuring coexistence, that the Epicurean ethics is not purely individualistic and that the requirements for its hedonism are limited precisely by one such agreement. However, (underdeveloped and incomplete) contractarianism formulated in this way, although tempting, is not sufficient to ensure a complete and universal respect of prescribed norms and rules.

Key words: *Epicurus, ethical theory, individuality, factors, contract, consequences, hedonism*